

Miroslav Volf

Die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus

1. Die Herausforderung des Fundamentalismus

Jedermann erkennt den penetranten Fundamentalisten, wenn er ihm begegnet: Er — seltener sie — ist ein engstirniger Kämpfergeist, der sich weigert, eine Welt zu akzeptieren, die nicht mit den religiösen Skrupeln seiner frommen Urgroßeltern übereinstimmt. Er und seine Freunde sind die Engel des Lichts, seine Gegner sind die Dämonen der Finsternis — und dazwischen gibt es nichts. Es wäre ein leichtes, eine Kritik des protestantischen Fundamentalismus zu verfassen: nicht nur seiner psycho-sozialen Merkmale, sondern auch seines unkritischen biblischen Buchstabenglaubens, seiner Vorliebe für den kapitalistischen Individualismus und seiner rechts orientierten Politik. Würde jedoch eine solche Kritik mehr erreichen, als die Leser davon zu überzeugen, daß der Verfasser selbst kein Fundamentalist ist? Fundamentalisten würden sicherlich nicht davon profitieren, denn es liegt in der Natur der fundamentalistischen Geisteshaltung, jede ernsthafte Kritik in eine Bestätigung der eigenen Vorurteile zu verkehren; und Nichtfundamentalisten würden nicht mehr daraus lernen, als sie schon vorher wußten oder vermuteten. Daher will ich als selbstverständlich voraussetzen, daß der Fundamentalismus Kritik verdient und mich auf die *Herausforderung* konzentrieren, die den christlichen Kirchen heute angesichts des protestantischen Fundamentalismus erwächst.

Denn mehrere Jahrzehnte nach der frühen Kontroverse «Fundamentalisten-Moderne» hätte die Absicht, über die Herausforderung des Fun-

damentalismus sprechen zu wollen, nur ein verständnisloses Lächeln geerntet. Für das der modernen Richtung zugehörige *Christian Century* der späten zwanziger Jahre hatte der Fundamentalismus keine Zukunft: «Jedermann sollte in der Lage sein, zu sehen,» so schrieben seine Herausgeber, daß «die ganze fundamentalistische Bewegung bedeutungslos und unnatürlich war» und daß sie «völlig der Fähigkeiten zu konstruktiver Leistung und Fortbestand entbehrt»¹. Heute wissen wir es besser. Der Fundamentalismus hat nicht nur überlebt, sondern sich sogar ausgedehnt. In den letzten 60 Jahren hat er sich stetig von den äußeren Rändern der amerikanischen protestantischen religiösen Landschaft her vorgearbeitet und auf das Zentrum hinbewegt². Zur gleichen Zeit verloren die wichtigsten protestantischen Gruppen, die in den zwanziger Jahren über den Fundamentalismus triumphiert hatten, in zunehmendem Maße an Mitgliedern und wurden langsam, aber unwiderruflich an den Rand gedrängt. Ein vergleichbarer Prozeß kann in den Ländern der Dritten Welt beobachtet werden, wo konservative (fundamentalistische?) protestantische Christen vor allem vom Typ der Pfingtbewegung zur dominierenden protestantischen Gruppe geworden sind³.

Ob wir wollen oder nicht, *die fundamentalistische Bewegung ist paradoxerweise einer der hauptsächlichsten Wege der Übermittlung und Inkulturation der protestantischen Form des christlichen Glaubens in der heutigen Welt geworden*. Ich stelle fest, daß uns dies zwingt, die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus wahrzunehmen. Zwar beweist der Erfolg allein selbstverständlich gar nichts — wenigstens nicht in Fragen der Religion. Aber andererseits sind es nicht nur die Zahlen, die den Fundamentalismus bestätigen. Denn trotz aller gefährlichen und schlimmen Merkmale ist er keine unorthodoxe Sekte, sondern fällt immer noch unter die Parameter dessen, was erkennbar christlich ist. Die Ausdehnung des Fundamentalismus als orthodoxe Sekte und das parallel verlaufende Hinstorben der dominierenden protestantischen Kirchen verlangt nach ernsthafter Reflexion von jedem, der am christlichen Glauben als einer lebendigen Religion und nicht als einem bloß theoretischen Konstrukt interessiert ist. Ich werde mich dieser Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus widmen, nachdem ich einen historischen Rückblick auf seine Entstehung gegeben habe.

Bevor dies jedoch geschehen kann, ist es notwendig, eine terminologische Klarstellung vorzunehmen. In jüngerer Zeit wurde der Begriff «Fundamentalismus» dazu verwendet, militante, traditionalistische religiöse Bewegungen zu kennzeichnen. Ich bin nicht sicher, ob dieser allgemeine Gebrauch des Begriffs hilfreich ist. Er stiftet sicherlich eher Verwirrung dadurch, daß man so dazu tendiert, «Fundamentalismus» auf der einen Seite (z.B. Jerry Falwells protestantischen Fundamentalismus) und «Fundamentalismus» auf der anderen Seite (z.B. Ayatollah Khomeinis islamischen Fundamentalismus) fälschlich gleichzusetzen⁴. Der Begriff stammt aus der protestantischen theologischen Kontroverse zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten. Er kann zurückgeführt werden auf die Publikation einer Serie von 12 Taschenbüchern, die die «Fundamente des Glaubens» — wie etwa Autorität der Bibel, Jungfrauengeburt, Göttlichkeit und Auferstehung Jesu Christi — gegen den «Liberalismus» oder «Modernismus» verteidigten. Die Serie trug den Titel *The Fundamentals. A Testimony of the Truth* (1910–1915). In Übereinstimmung mit seiner historischen Bedeutung will ich diesen Begriff «Fundamentalist» gebrauchen, um damit «einen protestantischen Christen, der in streitbarer Opposition zu der liberalen Theologie in den Kirchen oder den Veränderungen kultureller Werte oder Sitten, wie derjenigen, mit denen man einen «säkularen Humanismus» assoziiert, steht»⁵ zu bezeichnen. Diese Definition von George Marsden, einer führenden Autorität des amerikanischen Fundamentalismus, ist zugestandenermaßen nicht sehr präzise. Aber andererseits ist das Phänomen an sich nicht scharf umrissen. Ich denke dabei nicht so sehr an die verschiedenen Arten des protestantischen Glaubens und die ihnen entsprechenden fundamentalistischen Versionen, sondern an verschiedenste mögliche Grade und Bereiche von Militanz. Der Übergang zwischen einem intoleranten protestantischen Fundamentalisten und einem ehrenhaften Konservativen ist fließend. Kein Zweifel, man kann und muß eine Trennlinie zwischen ihnen ziehen — aber nur ein Fundamentalist wüßte zu sagen, wo genau.

2. Strategie des Widerstands

Historisch betrachtet war der protestantische Fundamentalismus eine verspätete religiöse

Reaktion auf die Moderne. Präziser: Er war eine Reaktion auf die Reaktion des liberalen Christentums auf die Moderne. Ein Buch des Princeton Neutestamentlers J. Gresham Machen, der wahrscheinlich beste Ausdruck des fundamentalistischen theologischen Programms, weist in seinem Titel darauf hin: *Christianity and Liberalism* (1923)⁶. Im historischen Abschnitt dieses Artikels werde ich Machen als «paradigmatischen Fundamentalisten» behandeln. Dies mag insofern unfair sein, als er selbst es nicht leiden konnte, als «Fundamentalist» bezeichnet zu werden. Tatsächlich wurde er jedoch als «der beste Wortführer der fundamentalistischen Koalition»⁷ angesehen.

«Moderne Erfindungen und die Industrialisierung, die auf ihnen aufbaut,» behauptet Machen, «haben uns in vieler Hinsicht eine neue Welt geschaffen, um darin zu leben» (3). Die neue Welt würde aber undenkbar sein ohne eine neue Wissenschaft. Eines der entscheidenden Merkmale moderner Wissenschaft ist ihre Anmaßung gegenüber der Tradition: «Jedes Erbe der Vergangenheit muß Gegenstand der forschenden Kritik sein» (4). Da nun der christliche Glaube per definitionem «auf der Autorität der vergangenen Zeit» basiert, entsteht die Frage, «ob Religion des ersten Jahrhunderts überhaupt mit der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts zusammenpaßt» (4). Für theologische Liberale lautete die implizite oder explizite Antwort: «Nein». Der Plan der liberalen Theologie war, den ganzen christlichen Glauben umzugestalten, indem man innerhalb der frühchristlichen Glaubensart nach den transhistorischen «Prinzipien der Religion», die «die Essenz des Christentums beinhalten» (6), forschte.

Aus Machens Perspektive war die liberale Strategie, den Angriff der modernen Kultur abzuwehren, doppelt falsch. Erstens seien die Auslieferung des «äußeren Schutzes» (biblische Lehre) an den Gegner und der Rückzug «in eine innere Zuflucht» (Essenz des Christentums) nutzlos, weil der Gegner einen selbst dort verfolge. Die säkulare moderne Wissenschaft erkenne keine Nischen an, in denen das Christentum seinen Glauben an Gott sicher bergen könnte. Im intellektuellen Konflikt mit der Wissenschaft könne nichts damit gewonnen werden, daß man Zugeständnisse macht (6). Zweitens liefen die Zugeständnisse, die liberale Theologen machten, um den christlichen Glauben zu retten, auf dessen to-

tale Verneinung hinaus. Der Liberalismus ist nicht mehr diese «großartige Erlösungsreligion, die immer als Christentum bekannt war», sondern «ein vollkommen anderer Typ religiösen Glaubens» (2). Die Wurzel dieser «modernen nicht-erlösenden Religion» ist der «Naturalismus» — «die Leugnung jeglichen Einflusses der schöpferischen Kraft Gottes (die von jedem natürlichen Ablauf unterschieden werden muß) in Zusammenhang mit dem Ursprung des Christentums» (2). Wäre die Kirche in diesem Sinne liberal geworden, so wäre das Christentum «von der Erde verschwunden» (8). In Verbindung mit der kulturellen Krise nach dem Ersten Weltkrieg gab diese feste Überzeugung, daß man gegen «ein anderes Evangelium» kämpfte, dem Heiligen Krieg der Fundamentalisten seine charakteristische Kompromißlosigkeit⁸.

Die Fundamentalisten hatten eine doppelte Zielsetzung. Das erste war die spirituelle *Erneuerung der Individuen*. «Wir hoffen, zeigen zu können, was Christentum ist», schrieb Machen in der Einleitung zu *Christianity and Liberalism*, «damit die Menschen dahin geführt werden, daß sie sich von den schwachen und armseligen Elementen abwenden und wieder zur Gnade Gottes Zuflucht nehmen.» Denn nur die Gnade Gottes kann «Licht und Freiheit» (16) bringen. Aber Machen dachte dabei nicht nur an «Licht und Freiheit» für den «inneren Menschen», um den Ausdruck zu verwenden, mit dem Martin Luther die Heilerfahrung beschrieb. Die von den Fundamentalisten verkündete «neue Reformation» (16) zog eine durch die spirituelle Erneuerung seiner Bürger bewirkte *Erneuerung der Gesellschaft* nach sich. Das war der zweite fundamentalistische Zielpunkt. Sie glaubten, daß der authentische christliche Glaube allein dazu fähig sei, «der Menschheit ein wenig von den Herrlichkeiten der Vergangenheit zurückzugeben» (15), die ihr die moderne Kultur mit ihrem wissenschaftlichen Materialismus, ihrem ethischem Utilitarismus und ihrer Bedrohung durch den politischen Sozialismus geraubt habe⁹. Die Fundamentalisten wollten ein «christliches Amerika» wieder zum Leben erwecken — eine Gesellschaft, die von (protestantischen) christlichen Werten getragen sein sollte. (Dies nannten sie auch «Amerika retten»!)

Die Fundamentalisten glaubten fest, daß der Weg zur Erneuerung der Individuen und der Gesellschaft nur über die *Erneuerung der Theologie*

führe. Da das «andere Evangelium», das die Liberalen predigten, den Verfall der Gesellschaft und Unruhe in den Kirchen verursache, müsse es die Aufgabe eines christlichen Theologen sein, die «Fundamente des christlichen Glaubens» (18) wieder zu bestärken. Machens *Christianity and Liberalism* besteht zum überwiegenden Teil aus Gegenüberstellungen von biblischen Lehren und den theologischen Forderungen des Liberalismus. Die Bibel rühmt «die ehrfurchtgebietende Transzendenz Gottes»; der Liberalismus übergibt den Namen Gottes dem «Weltgeschehen» (62f). Die Bibel lehrt, daß «der Mensch ein Sünder vor dem gerechten Urteil Gottes ist»; der Liberalismus glaubt, daß «wir unter der rauhen, groben Schale des Menschen . . . genug Selbstaufopferung entdecken werden, um darauf die Hoffnung unserer Gesellschaft zu gründen» (64). Die Bibel verkündet Jesus Christus als den göttlichen und menschlichen Gegenstand unseres Glaubens; der Liberalismus sieht in ihm ein menschliches Vorbild des Glaubens (113). Die Mitte der biblischen Botschaft ist die Errettung von der Schuld der Sünde durch das Sühneopfer Christi, des Sohnes Gottes; der Liberalismus lehrt, daß die Menschen sich selbst von ihrer Trägheit, Gutes zu tun, erretten können (117f). Ein «christlicher Missionar» predigt die Errettung der menschlichen Seelen durch die Erlösungstat Christi; «der Missionar des Liberalismus versucht, die Segnungen der christlichen Zivilisation zu verbreiten» (156).

Der hauptsächliche Antrieb des amerikanischen Fundamentalismus ist vergleichbar mit der treibenden Kraft der europäischen Neo-Orthodoxie: die Kritik an der liberal-theologischen Anpassung an die Moderne, ausgehend von einer Wiederentdeckung von Gottes «ehrfurchtgebietender Transzendenz» und Heilstat zugunsten der sündigen Menschheit. Die Betonung der Bibel als des Wortes Gottes in beiden Bewegungen stellt einen wesentlichen Bestandteil dieser Wiederentdeckung dar. Aber die Art und Weise, wie sie die Bibel als Wort Gottes verstanden, war in beiden Bewegungen unterschiedlich. Die Fundamentalisten leugneten das «Vorhandensein von Fehlern in der Bibel» (74), und dies wurde zur zentralen Lehre ihres Glaubenssystems, zum Fundament der Fundamente. Der Liberalismus, behauptet Machen, basiert auf den «veränderlichen Gefühlen sündiger Menschen» (79); authentisches Christentum ist begründet auf dem soli-

den Fundament des vollkommen irrtumslosen Wortes Gottes. Der Kampf um die Bibel wird den Streit zwischen dem christlichen Glauben und seiner liberalen Fälschung entscheiden.

3. Methode der Anpassung

Der protestantische Fundamentalismus war eine bewußte Reaktion auf die Moderne. Aber nur diejenigen, die nichts weiter tun, als auf die fundamentalistische Rhetorik zu hören, könnten den protestantischen Fundamentalismus schlicht als *Negierung* der Moderne begreifen. Martin E. Marty, ein aufmerksamer Beobachter der protestantischen religiösen Szene in den Vereinigten Staaten, hat sehr richtig festgestellt, daß der Fundamentalismus «eine sehr moderne Reaktion auf die Moderne»¹⁰ ist. Die zwiespältige Haltung der protestantischen Fundamentalisten gegenüber der Moderne kann auf einer rein oberflächlichen Ebene z. B. an ihrer ungehinderten Verwendung moderner Technologie wie Radio, Fernsehen und Massenwurfsendungen erkannt werden. Sie «haben sich die Technologie der modernisierten Welt mit all ihren Verirrungen «geliehen» und in hohem Maße dafür genutzt, nostalgische und vereinfachte Versionen der Vergangenheit als Modelle für die Zukunft zu propagieren»¹¹. Trotz all seiner antimodernistischen Polemik ist der Fundamentalismus auch modern, aber auf einem niedrigeren Niveau als die Mittel, die er verwendet, um seine Botschaft zu verbreiten. Ich werde nur drei seiner modernen Merkmale aufzählen. Alle drei sind zentrale Charakteristika der Moderne.

Das erste ist der *Individualismus*. Die Fundamentalisten teilen einen soteriologischen Individualismus, der sich in vieler Hinsicht mit dem ursprünglichen Protestantismus berührt. Das Ziel der Botschaft des Evangeliums ist, die schuldige Seele von dem Zorn eines gerechten Gottes zu befreien. Die biblische Religion, sagt Machen, «bringt das Individuum vor das Angesicht seines Gottes» (153). Die Kirche ist für die Fundamentalisten selbstverständlich wichtig, aber nur als Mittel der Erlösung und Erbauung wiedergeborener Individuen. Dementsprechend existiert sie durch den Willensakt der Individuen, die sie umfaßt. So wie in der liberalen Gesellschaftsphilosophie der Staat auf einem (fiktiven) Vertrag seiner Bürger basiert, so basiert nach der fundamentalistischen Ekklesiologie die Kirche auf dem

«Bund» ihrer Mitglieder. Sie vertreten eine Idee, die man als «Vertragstheorie der Kirche»¹² bezeichnen könnte. Doch der moderne Individualismus, der die traditionelle organische Betrachtungsweise menschlicher Beziehungen ersetzt hat, bestimmt nicht nur die fundamentalistische Ekklesiologie. Er ist ebenso wesentlicher Bestandteil der fundamentalistischen Gesellschaftsphilosophie (die theologisch nie voll entwickelt wurde). Machen war nicht der einzige unter den Fundamentalisten, der die «Begrenzung der Freiheitsbereiche des individuellen Menschen» durch den Staat geißelte und «die großartigen Prinzipien der angelsächsischen Freiheit» (10,15) rühmte. «Big government», die mächtige Regierung, ist ein Teil des Plans des Teufels für die Endzeit. «Individualismus . . . ist das A und O der Bibel.»¹³

Der zweite moderne Grundzug des Fundamentalismus ist die Anerkennung des (induktiven) *wissenschaftlichen Rationalismus*. Ungeachtet seiner Neigung zu starken Vereinfachungen ist der Fundamentalismus nicht anti-intellektualistisch und antiwissenschaftlich. John Dewey hatte sicher unrecht, als er behauptete, daß «der religiöse Fundamentalist jemand ist, dessen Glaube an intellektuelle Inhalte kaum mit den wissenschaftlichen Entwicklungen in Berührung gekommen ist.»¹⁴ Wenn sie gegen manche wissenschaftliche Theorien (wie z. B. die Evolutionstheorie) polemisieren, so tun die Fundamentalisten dies *um der Wissenschaft willen*. Aber es handelt sich dabei um eine Wissenschaft der frühen Moderne — ein an Bacon orientiertes Modell von Wissenschaft, das auf dem «gesunden Menschenverstand» basiert.¹⁵ Das fundamentalistische Interesse an wissenschaftlicher «Wahrheit» ist eng mit der Überzeugung verbunden, daß der christliche Glaube, wie Machen es formuliert, «nicht auf einem bloßen Gefühl, nicht auf einer bloßen Programmatik, sondern auf einer Darstellung von Fakten» (21) beruht. Christlicher Glaube hat einen eindeutig kognitiven Gehalt, den die Wissenschaft entweder bestätigen oder abstreiten kann. Religion und Wissenschaft überschneiden sich und können daher miteinander kollidieren; was die Religion betrifft, sind die Anti-Intellektuellen keine Fundamentalisten, sondern theologische Liberale, die dies leugnen.

Das dritte und damit verwandte moderne Merkmal des protestantischen Fundamentalismus ist das *erkenntnistheoretische Grundlagen*

denken (im englischen Original «*foundationalism*», A. d. Ü.) — «die Auffassung, daß Wissen nur gerechtfertigt ist, wenn man unzweifelhafte, «grundsätzliche» Überzeugungen findet, auf denen es errichtet ist»¹⁶. Anders als Descartes beanspruchen die Fundamentalisten selbstverständlich nicht, etwas Grundlegendes zu haben, das zu glauben man sich einfach nicht erwehren kann. Die Bibel — «die Grundlage aller Fundamente» — kann angezweifelt werden, wie die Bemühungen der Fundamentalisten, ihren göttlichen Charakter und ihre Wahrhaftigkeit zu beweisen, bestätigen. Aber die Summe aller biblischen Grundwahrheiten (die alle wahr sind, weil sie das geschriebene Wort Gottes sind) hat eine sehr ähnliche Funktion wie die unanzweifelbaren Überzeugungen der säkularen modernen Erkenntnistheoretiker: Die biblischen «Grundwahrheiten» sind der Eckstein, der das ganze theologische Gebäude der Fundamentalisten zusammenhält; die Fundamentalisten glauben entweder an die biblischen Grundwahrheiten oder an die logischen Schlußfolgerungen aus den biblischen Grundwahrheiten, nicht mehr und nicht weniger. (Das behauptet zumindest die fundamentalistische Theorie. In der Praxis jedoch lesen auch sie die Dokumente des ersten Jahrhunderts durch die Brille ihrer Kultur — oder der ihrer Urgroßmutter. Wie sonst hätten sie mit einer individualistischen Version des christlichen Glaubens aufwarten können?)

4. Was ist richtig am Fundamentalismus?

Evangelikaler Fundamentalismus ist also sowohl eine Strategie des Widerstands gegen als auch eine Methode der Anpassung an die Moderne. Der Streit zwischen «Liberalen» und Fundamentalisten ist nicht der zwischen «Modernen», die mit der Zeit gehen, und «am Ursprung Festhaltenen», die sich auf die Bibel zurückziehen. Wenn wir hinter die Rhetorik beider Bewegungen schauen, werden wir entdecken, daß beide im ursprünglichen Christentum verwurzelt sind und die zeitgenössische Kultur herausfordern wollen; und wir werden entdecken, daß beide sich an die moderne Welt anpassen und die Vergangenheit im Licht der gegenwärtigen Situation neu interpretieren (obwohl die Fundamentalisten dies eher instinktiv als bewußt tun). «Liberalismus» und Fundamentalismus repräsentieren zwei sehr unterschiedliche Ansätze, den christlichen Glau-

ben in die moderne Welt einzupflanzen. Fast intuitiv wissen wir, was im Kern falsch ist an der fundamentalistischen Methode, den christlichen Glauben zu inkulturieren — d. h. Nicht-Fundamentalisten wissen es. Wie auch immer, die interessante Frage ist: Was könnte richtig daran sein, und welcher Herausforderung begegnen die christlichen Kirchen heute angesichts des protestantischen Fundamentalismus?

Man kann den Fundamentalismus als gesellschaftliche Bewegung oder als politische Volksfront, als Ausdruck eines bestimmten sozio-moralischen Milieus analysieren. Aber ganz gleich was er sonst alles noch sein könnte — zuerst und vor allem ist er eine *religiöse* Bewegung. So verstehen die Fundamentalisten zumindest sich selbst. Der einzige Punkt, bei dem sie sich hartnäckig weigern, sich der Moderne anzupassen, ist, die religiöse Dimension des christlichen Glaubens als bedeutungslos preiszugeben. Der konventionelle Protestantismus wirkte oft auf die Annahme ein, daß der «Geist der Moderne» für traditionelle religiöse Symbole nicht empfänglich sei¹⁷. Daher befaßten sich «liberale» Theologen mit der Aufgabe der systematischen Übertragung dieser Symbole in etwas, das der zeitgenössischen Kultur eher zusagt. Zu häufig entpuppten sich diese Übertragungen jedoch als nur schwacher Widerhall der dominierenden kulturellen Trends in bildlicher Sprache. Das tatsächliche Resultat war das genaue Gegenteil des Intendierten: Die vollkommene Belanglosigkeit der neformulierten christlichen Botschaft. Denn, wie Jeffrey Stout bemerkt, «es gibt keinen zuverlässigeren Weg für die Theologie, ihre Stimme zu verlieren, als den, eine andere nachzuahmen.»¹⁸

Die Fundamentalisten empörten sich über «liberale» Imitationen. Damit standen sie selbstverständlich nicht allein da. Aber von den Protestanten war ihr Protest einer der konsequentesten. «Die Liberalen», schrieb Machen in *Christianity and Liberalism*, glauben, «daß angewandtes, praktisches Christentum bloß ein Lebensstil sei; der Christ glaubt, daß praktisches Christentum das Ergebnis einer initialen Handlung Gottes ist» (155). Christlicher Glaube ist aus fundamentalistischer Sicht weder bloß eine bestimmte Art, über die Welt zu denken, noch eine bestimmte Art, in der Welt zu leben. Er hat wichtige philosophische und ethische Implikationen, ist aber nicht reduzierbar auf eine der philosophischen oder ethischen Modeerscheinungen. Christli-

cher Glaube ist vor allem ein Weg, sich mit dem Gott zu verbinden, der die Welt erschaffen und sie durch Christi Sühneopfer am Kreuz erlöst hat. Dieser christliche Gott ist der «Felsen der Ewigkeit» (im englischen Original «*rock of ages*», ein bekannter Kirchenliedtitel, A. d. Ü.), und die Botschaft von diesem Gott ist gültig für alle Zeiten. Ganz gleich welche anderen noblen oder niedrigen Ziele die Fundamentalisten gehabt haben mögen, ihre Konzentration auf die spirituelle Botschaft war nicht nur theologisch korrekt, sondern hat sich auch für die moderne Kultur als bedeutungsvoller erwiesen als die fundamentalistische Kritik.

5. Was ist falsch am Fundamentalismus?

Der Gott der Bibel als «Felsen der Ewigkeit» — das ist richtig am protestantischen Fundamentalismus. Falsch daran ist die Art und Weise, in der er seine Botschaft formuliert und mitgeteilt hat — sein *militanter Exklusivitätsanspruch*. Das Phänomen des Fundamentalismus mit diesen guten und schlechten Seiten wirft die grundlegende theologische Frage auf, ob es möglich ist, über letztgültige Wirklichkeit und ihre Ansprüche der Welt gegenüber auf nicht-fundamentalistische Weise zu sprechen. Das ist ein tatsächliches Problem. Es ist leicht einzusehen, warum ein Fundamentalist — ja, warum ein religiöser Mensch — über den «Felsen der Ewigkeit» mit absoluter Sicherheit zu sprechen wünscht: Wenn der «feste Stein» am Ende nicht doch nur «rieselnder Sand» sein soll (wie es ein allgemein bekanntes protestantisches Kirchenlied formuliert), dann, so scheint es, muß mein Glaube an den «Felsen» so fest sein wie er selbst. Die Begründung ist leicht: Für mich ist der «Felsen», was ich von ihm glaube, weil er für mich nur durch meinen Glauben erreichbar ist.

Muß aber religiöser Glaube *entweder* «zweifelsfrei» *oder* «unzuverlässig» sein? Dies sind für Fundamentalisten die beiden einzigen Möglichkeiten. Die dritte und wahrhaft christliche Möglichkeit ist die *Gewißheit der Hoffnung*. Denn Christen sind Menschen auf dem Weg zu ihrem endgültigen Schicksal, ihr Wissen kann nicht das Wissen derer sein, die schon am Ziel angekommen sind. Den Glauben an eine letztgültige Wirklichkeit selbst als letztgültig zu behandeln, bedeutet eine Verwechslung des Auf-dem-Weg-Seins mit dem Das-Ziel-Erreichen, bedeutet, eine

erkenntnistheoretische Form überwirklicher Eschatologie zu wählen. Bis wir den dreieinigen Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, werden wir unseren Glaubensschatz in irdenen Gefäßen tragen müssen — in vorläufigen Überzeugungen und in vergänglichen Körpern (vgl. 2 Kor 4,7).

Der vorläufige Charakter authentischer christlicher Überzeugungen entspricht dem Wesen des kritischen Denkens. Seine Resultate sind immer vorläufig. Wenn ich religiösen Überzeugungen nicht blind vertrauen will, kann ich ihnen nur «vorläufige Zustimmung»¹⁹ geben. Dies impliziert nicht notwendig einen Mangel an Verbindlichkeit. Weil ich meinen Glaubensüberzeugungen zustimme, kann ich auf ihrer Grundlage handeln, und ich kann sogar meine ganze Existenz auf die Wirklichkeit hin orientieren, auf die sie sich (so setze ich voraus) beziehen. Weil aber meine Zustimmung vorläufig ist, muß ich für die Möglichkeit, daß diese Überzeugungen sich als falsch herausstellen, offen bleiben.

Eine so offene Haltung gegenüber Glaubensüberzeugungen, die sowohl vom Wesen der christlichen Existenz als auch von der Natur des kritischen Denkens gefordert wird, ist der gegenwärtigen pluralistischen Situation angemessen. Sie erlaubt es dem Menschen, im Dialog mit anderen offen zu sein und doch gleichzeitig seine Überzeugungen mit (relativer) Sicherheit zu vertreten. In eben dieser Weise sollten Christen versuchen, das Wort Gottes bei heutigen Problemen zur Anwendung zu bringen. Anders als das Israel von damals ist das Amerika von heute nicht mehr «eine Nation unter Gott», eine Nation, die ihrem Gott entweder abtrünnig oder treu ist, wie die Fundamentalisten es gerne hätten. Die Vereinigten Staaten sind — ebenso wie andere moderne Staaten — unwiderruflich zu einer Gesellschaft geworden, in der verschiedenste Götter die Ergebnisse der Menschen einfordern. In einer pluralistischen Situation dürfen die verschiedenen gesellschaftlich Handelnden nur fallibilistische, Fehler nicht ausschließende (aber nicht relativistische) Perspektiven vom gesellschaftlichen Leben entwerfen. Eine christliche Vision eines guten Lebens für die Gesellschaft muß den gleichen vorläufigen Charakter wie die religiösen Überzeugungen überhaupt haben.

Die theologische Aufgabe, die christliche Botschaft über die «letzte Wirklichkeit» auf «vorletzte» Weise zu formulieren, scheint einfach im Vergleich mit der praktischen Aufgabe, über diese

Botschaft von der letzten Wirklichkeit — in vorletzter Weise formuliert — erfolgreich mit Nichtchristen zu kommunizieren. Es ist richtig, wie Philip Clayton zeigt, daß «nichts der Natur des religiösen Glaubens Innewohnendes uns zwingt, eine vorläufige Komponente der religiösen Zustimmung abzulehnen»²⁰. Es gibt viele Christen, die mit Unsicherheiten leben, die sogar bis in den innersten Bereich ihres Glaubens hineinreichen. Aber es ist immer noch eine offene Frage, ob sie nachfolgenden Generationen und Nichtgläubigen einen lebendigen christlichen Glauben erfolgreich vermitteln können. Eines jedoch ist sicher: Wenn sie bei dieser Aufgabe versagen, dann könnte die Zukunft der protestantischen Christenheit bei den Fundamentalisten liegen — bei den zum harten Kern gehörenden Fundamentalisten und bei den ehemaligen Fundamentalisten, die mit der Zeit gemäßiger geworden sind. Nichtfundamentalistische Kirchen stehen daher vor der großen Herausforderung, Wege zu finden, über die sie anderen den Schatz, den sie in irdenen Gefäßen tragen, erfolgreich überliefern.

6. An Stelle eines Schlußworts

In seinem berühmten Essay *On Liberty* (1856) beklagt John Stuart Mill die Tendenz religiöser

Menschen zur Intoleranz: «Den Menschen ist aber die Intoleranz bei allem, woran ihnen wirklich etwas liegt, so selbstverständlich, daß Religionsfreiheit kaum irgendwo praktisch verwirklicht wurde, ausgenommen dort, wo religiöse Indifferenz, die ihren Frieden ungern durch theologische Querelen gestört sieht, den Ausschlag gegeben hat.»²¹

Protestantischen Fundamentalisten erschien Mill zu pessimistisch. Gegenwärtig scheinen sie fähig, starkes religiöses Engagement mit einer klaren Bejahung der Religionsfreiheit als positiven Gutes zu verbinden. Das ist kein kleiner Fortschritt für Menschen, die den Ruf haben, streitsüchtig zu sein. Vielleicht werden sie außerdem lernen, ihre Glaubensüberzeugungen und Visionen von einem gelungenen Leben in der Gesellschaft auf eine Weise zu formulieren, die den vorläufigen Charakter unseres Wissens im Hier und Jetzt berücksichtigt. Wenn sie das tun und es gleichzeitig zustande bringen, ihre spirituelle Kraft zu bewahren, dann werden sie sich zu einer genuinen Erneuerungsbewegung entwickeln, die einen unverzichtbaren spirituellen und theologischen Beitrag für die ganze Kirche leisten kann. Daß sie dann keine Fundamentalisten mehr wären, würde ihnen nur zum Vorteil gereichen. Und niemand anders hätte etwas dagegen²².

¹ Vanishing Fundamentalism, in: *Christian Century* 43 (1926) 799.

² Eine Analyse des Wiederauflebens des Fundamentalismus nach seinem ersten Rückschlag bietet Joel Carpenter, *Revive Us Again: Alienation, Hope, and Resurgence of Fundamentalism, 1930–1950*, in: *Transforming Faith: The Sacred and Secular in Modern American History*, hg. v. M.L. Bradbury und J.B. Gilbert (New York 1989) 105–125.

³ Zu dieser Entwicklung in Lateinamerika siehe David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford 1990).

⁴ Ich streite nicht ab, daß es gemeinsame Merkmale beim evangelischen und islamischen «Fundamentalismus» gibt; siehe Martin Riesenbrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928)*.

⁵ George Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids 1991) 1.

⁶ Grand Rapids 1968. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des zitierten Buches.

⁷ Marsden, aaO. 182.

⁸ Siehe George Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870–1925* (New York 1980) 153–195.

⁹ Es gibt selbstverständlich eine mächtige Gruppe inner-

halb des Fundamentalismus, die Abwendung von der Kultur statt Schutz und Sorge für die Kultur predigt. Zur paradoxen Tendenz des Fundamentalismus, «sich teilweise mit dem <Establishment>, dann wieder mit den <Outsidern> zu identifizieren», siehe aaO. 6–7.

¹⁰ Martin E. Marty, *Fundamentalism as a Social Phenomenon*, in: *Evangelicalism and Modern America*, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 56–68, 58. Die kursiven Hervorhebungen stammen vom Autor.

¹¹ Marty, aaO. 67.

¹² Hierbei handelt es sich natürlich nur um eine *Theorie* von der Kirche. So wenig die liberalen Gesellschaften wirklich gemäß der Vertragstheorie des Staates funktionieren, funktionieren die fundamentalistischen Kirchen entsprechend der Vertragstheorie von der Kirche.

¹³ So James M. Gary, wie zitiert von Joel Carpenter, *From Fundamentalism to the New Evangelical Coalition*, in: *Evangelicalism and Modern America*, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 1–16, 9.

¹⁴ John Dewey, *A Common Faith* [1934] (New Haven 1969) 63.

¹⁵ Siehe Marsden, *Fundamentalism*, 212–221.

¹⁶ Nancey Murphy/James Wm. McClendon Jr., *Distinguishing Modern and Postmodern Theologies*, in: *Modern Theologie* 5 (1989) 191–214, 192.

MIROSLAV VOLF

¹⁷ Hierzu siehe Leonard I. Sweet, *The 1960s: The Crises of Liberal Christianity and the Public Emergence of Evangelicalism*, in: *Evangelicalism and Modern America*, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 29-45.

¹⁸ Jeffrey Stout, *Ethics After Babel. The Language of Morals and Their Discontents* (Boston 1988) 163.

¹⁹ Argumente, die eine vorläufige Komponente der religiösen Zustimmung befürworten, liefert Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion* (New Haven 1989) 140ff.

²⁰ AaO., 140.

²¹ Hg. v. G. Himmelfarb (Harmondsworth 1985) 67.

²² Kenneth Brewer und Dr. Judith Gundry-Volf haben wertvolle Hinweise zum Stil und Inhalt einer früheren Version dieses Artikels gegeben.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

Miroslav Volf ist außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien, und lehrt Theologie und Ethik an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Osijek, Jugoslawien. Er wurde am 25. September 1956 in Jugoslawien geboren und studierte Theologie und Philosophie in seinem Geburtsland, in den Vereinigten Staaten und in Deutschland. Er promovierte in Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen. Bis vor kurzem war er Herausgeber und regelmäßiger Mitarbeiter der kroatischen christlichen Monatsschrift *Izvori*. Er publizierte zahlreiche wissenschaftliche Artikel, hauptsächlich über politische und Wirtschaftstheologie und Ekklesiologie. Zu seinen Büchern zählen *Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*. (München/Mainz 1988); *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work*. (Oxford University Press, New York 1991). Er ist Mitglied der Evangelischen Kirche in Jugoslawien. Anschrift: Universität Tübingen, Evang. Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen 1.