

über Bilder („Bilderstreit“), Amts- und Kirchenverständnis sowie Taufpraxis Zugänge zu den Denominationen zu erarbeiten und über Einheit und Vielfalt zu unterrichten, damit die Lernenden ihre eigenen Standorte und die anderer kennen lernen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Die ausgewählten Texte sind Materialien, die sich sehr gut für den schulischen Unterricht, aber auch für Gemeindegruppen eignen, um bestimmte Positionen in theologischen und ethischen Fragen zu behandeln.

Erich Geldbach

Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion – Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt / Leipzig 2007, 316 S.

Der Haupttitel ist verwirrend, weil man bei „amerikanische Religion“, noch dazu in der Einzahl, an eine indigene amerikanische Religion denken könnte. Aber der Untertitel grenzt auf drei Strömungen ein, die in der Tat in den USA erwachsen sind und die das Bild des Protestantismus streckenweise bestimmen. Besonders seit der „religiös aggressivste Präsident in der Geschichte der USA“ regiert, wie der Anfang 2007 verstorbene amerikanische Historiker Arthur Schlesinger George W. Bush charakterisierte, lässt sich innerhalb und vor allem außerhalb der USA nicht nur ein wachsendes Unverständnis, sondern auch eine gewisse Angst über die Rolle der Religion im öffentlichen Leben der USA erkennen. Dabei spielen Evangelikalismus und Fundamentalismus eine besondere Rolle, und deshalb kommt ein solches Buch gerade zur rechten Zeit.

Nun kann man erwarten, dass sich der Inhalt des Buches auf die jüngste Geschichte der USA konzentriert, weil „Pfingstlertum“ und Fundamentalismus erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erwachsen sind und die evangelikale Bewegung sich je nach Definition auch dort verorten ließe. Dies zeigt, dass es auf genaue Definitionen ankommt, um das, was in dem Buch als „Essay“ mit wissenschaftlichem Anspruch beschrieben wird, zu markieren. Daran aber hapert es in dem Buch vor allem im Blick auf den Evangelikalismus und die Pfingstbewegung. Dazu gleich mehr.

Zunächst zum Inhalt: Das erste einleitende Kapitel fragt, ob der Protestantismus in den USA einen Sonderweg gegangen ist. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Aufstieg und Fall der Puritaner, was als „heiliges Experiment“ vorgestellt wird. Dem zur Seite tritt im nächsten Kapitel das „säkulare Experiment“, worunter Religion und Aufklärung im Zeitalter der Revolution verstanden wird. Als Vision der Leidenschaft werden die zweite Erweckungsbewegung und das Heraufdämmern des Bürgerkriegs beschrieben. Danach stellt der Verfasser den amerikanischen Fundamen-

talismus in zwei Kapiteln vor: Zum einen behandelt er die frühe Entwicklung, und zum anderen das, was er die neofundamentalistische Welle mitsamt dem Kreuzzug für ein christliches Amerika nennt. Bevor er ein Resümee zieht, erörtert er als Alternativen zu dem bisher Gesagten die *Black Church* und die Pfingstbewegung in einem Kapitel. Aus dieser Übersicht geht hervor,

- dass der Verfasser weit ausholt,
- dass offenbar der Evangelikalismus, weil er nicht eigens thematisiert wird, in die Anfänge der Kolonien verlegt und dann weiter verfolgt wird,
- dass der zweiten Erweckung eine besondere Bedeutung zukommt,
- dass dem Fundamentalismus seine Aufmerksamkeit gilt und
- dass er dem „Pfingstlertum“ nur wenig Raum gibt, weil es mit der schwarzen Kirche, die im Titel des Buches gar nicht vorkommt, zusammen gesehen wird.

Der Verfasser (im Folgenden MH) sagt, dass er keine „personenorientierte Theologiegeschichte“ und keine institutionenorientierte Kirchengeschichte bieten will, sondern dass es ihm um „eine gesellschafts- und kulturgeschichtlich ausgerichtete Religionsgeschichte“ gehe, die die behandelten Phänomene „in den Gesamtkontext US-amerikanischer Geschichte stellt“. Dieser Aspekt werde innerhalb des amerikanischen Protestantismus „kaum eigens bedacht“. Das liege an der Unfähigkeit der amerikanischen Historiker, Soziologen und Religionswissenschaftler, „die gesellschaftliche Dialektik von liberal-kapitalistischem System und christlicher Religion in der US-amerikanischen Geschichte hinreichend und selbstkritisch zu durchdenken“ (16). Bei einem derartig weitreichenden Urteil über die Forschung in den USA reibt man sich die Augen und fragt, ob gerade diese Fähigkeit einem deutschen Wissenschaftler zu eigen ist.

Offensichtlich ist eine genaue Definition der Begriffe, die man verwendet, sehr wichtig. Das gilt besonders für die beiden Bereiche Fundamentalismus und Evangelikalismus. MH meint, dass Autoren wie Paul K. Conkin und R. Hempelmann die Bereiche „trennscharf definieren“ (20). Einerseits wird gesagt, dass sich der Fundamentalismus in Abhängigkeit vom Evangelikalismus definiert, dass mithin der Evangelikalismus die Voraussetzung für das Entstehen des Fundamentalismus ist. Andererseits wird der Evangelikalismus als Gattungsbegriff bezeichnet, der „eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Phänomene beschreiben kann“ und den er mit „Erweckungsbewegungen“ (wie in Deutschland den Pietismus, in Großbritannien den Methodismus) gleichsetzt (23). Dann wäre das geschichtliche „Vorher“ gewahrt, allerdings in einem langen Zeitabschnitt. Liest man danach, dass sich der Evangelikalismus „in seiner Gesamtheit durch die Gegnerschaft zum religiösen Liberalismus“ definiert, dann werden die Zeitabstände geringer, aber die Verwirrung nicht abgeschafft; denn wie kann sich eine Erweckungsbewegung wie der Methodismus vom

Liberalismus absetzen? Das geht nun zeitlich wirklich nicht. Käme man dann auf die Idee, den Evangelikalismus später anzusetzen, etwa mit der Gründung der *National Association of Evangelicals* 1942, wozu viele Faktoren mit guten Gründen angeführt werden könnten, dann wäre der Evangelikalismus eine Antwort auf den Fundamentalismus und nicht umgekehrt und die ganze Definition trüge nichts aus. Die Definitionen sind ohnehin, wenn R. Hempelmann zum Kronzeugen berufen wird, eher auf die deutschen Verhältnisse zugeschnitten.

Die Definitionen tragen daher nicht viel zum Thema bei, und es verwundert daher noch mehr, warum MH mit den Puritanern unter der Überschrift „Das heilige Experiment“ beginnt. Übrigens ist diese Überschrift irreführend, weil William Penn das Miteinander unterschiedlicher Denominationen auf der Grundlage der Gewissensfreiheit in seiner Kolonie als „*holy experiment*“ bezeichnete. Aber das war genau nicht, was die Puritaner versuchten. Penn nannte das, was er tat, zu Recht ein Experiment, weil hier Menschen, die in Europa um ihres Glaubens willen verfolgt wurden und deshalb auswanderten, das Zusammenleben untereinander und mit Angehörigen nicht-verfolgter Kirchen einüben mussten. Die Puritaner aber verfolgten alle, die nicht mit ihnen übereinstimmten. Noch vor Penn hatte daher der von den Puritanern aus Massachusetts vertriebene Roger Williams in der von ihm und dem baptistischen Arzt John Clarke gegründeten Kolonie Rhode Island die Religionsfreiheit eingeführt (47 liest sich, als sei Penns Experiment vor dem von Roger Williams). Die Frage an die ersten Kapitel lautet, ob man, um die drei religiösen Bewegungen der Gegenwart bzw. des 20. Jahrhunderts verstehen zu können, beim Puritanismus und der Aufklärung ansetzen muss. Das muss man nur dann, wenn man den Evangelikalismus so früh ansetzt, wofür nur wenig spricht. MH selbst sagt, dass der Puritanismus bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts „keine relevante Erscheinung“ mehr war (59), obgleich er andererseits konstatiert, dass es ein „bleibendes Erbe“ gebe, nämlich die Entstehung einer „kapitalistischen Mentalität“, was immer das auch sein mag. Man kann außerdem kritisieren, dass die Kolonialzeit zu einheitlich beschrieben wird, weil es zwischen Neu-England und Virginia, zwischen Rhode Island, Maryland und Pennsylvania oder Neu Amsterdam gewaltige Unterschiede gab.

Das schwierigste Problem des Buches liegt in der Art, wie der Evangelikalismus behandelt wird. Wie bereits zitiert, weiß MH um die Vielzahl unterschiedlicher Phänomene, was ihn aber nicht hindert, den Begriff in einer offenbar einseitigen Weise zu benutzen. Er setzt ihn zumeist mit einem, aus dem Calvinismus abgeleiteten „Erweckungschristentum“ (69) gleich, muss aber dann immer wieder neue Termini einführen, wie z. B. S. 92, wo er von „formalistischen“ Evangelikalen spricht, die „baptistischen Antiformalisten“ entgegenstehen. Ein anderes Beispiel betrifft Lyman Beecher, der S. 102 als „evangelikaler Prediger“ vorgestellt wird, der

aber viele Jahre mit dem bekanntesten Erweckungsprediger der Zeit, Charles Finney, einen erbitterten Kampf führte. „Evangelikal“ wird immer vom „*mainstream*“ unterschieden, aber wer macht diesen aus? Darf man dieses moderne Wort in die Geschichte zurück projizieren und es z. B. für das 19. Jahrhundert gebrauchen? Katholiken kommen nicht in Frage, Lutheraner scheiden dann auch aus, weil sie anfänglich nur eine unbedeutende Minderheit darstellten, Methodisten bezeichneten sich betont als „evangelical“, aber im Sinne des deutschen Wortes „evangelisch“, also reformatorisch, was durchaus der Intention John Wesleys entsprach, Presbyterianer und Kongregationalisten waren aus dem Puritanismus hervorgegangen, bildeten aber eigene Kirchen mit eigenen Strukturen, was auch auf Baptisten und viel mehr noch auf die Anglikaner zutraf. MH geht davon aus, dass 90% aller kirchlich organisierten Protestanten in den 1830er Jahren „Evangelikale“ waren (135).

Es gibt m. E. keine andere Möglichkeit, als den Evangelikalismus heute als eine transkonfessionelle Bewegung zu bezeichnen, die aber für nicht wenige Menschen den primären religiösen Bezugspunkt bildet, neben dem sie noch eine weitere religiöse Bindung an eine Kirche unterhalten. Geht man davon aus, dann kann diese Bewegung auch zu unterschiedlichen Zeiten und Orten ein jeweils anderes Gepräge annehmen, aber eine genaue Definition ist damit nicht erreicht. Schon vor vielen Jahren hatte Donald Dayton wegen der unpräzisen Bedeutung dazu aufgerufen, ein Moratorium zu verhängen und auf den Begriff zu verzichten. Das lässt sich natürlich nicht erreichen, zumal er heute laufend zur Selbst- und Fremdcharakterisierung einer nicht genau zu umreißen Bewegung gebraucht wird und leider auch in die deutsche Sprache Eingang gefunden hat.

Bei der Einführung des Fundamentalismus wird dieser als die „militante Speerspitze“ des Evangelikalismus bezeichnet (132). Beide Bewegungen würden demnach so zusammenhängen, dass der Fundamentalismus den Evangelikalismus voraussetzt, diesen eigenständig weiterentwickelt bzw. radikalisiert, wobei eine wie immer zu definierende Militanz das Unterscheidungsmerkmal ist, und dass nach Eintreten der Militanz zwei Bewegungen auf den Plan treten. Diese These kann man durchaus vertreten und muss dann hinzufügen, dass die Gründung der *National Association of Evangelicals* 1942 eine Reaktion auf die Militanz des Fundamentalismus bedeutet, wobei dann nicht klar ist, ob es überhaupt zwei Bewegungen waren bzw. sind. Denn man ist nach wie vor mit dem Dilemma konfrontiert, dass z. B. in einer Zeitschrift wie *Christianity Today*, die ausdrücklich „evangelikal“ sein will, dennoch von beiden Richtungen Meldungen und Artikel zu finden sind.

Das zeigt noch ein weiteres Manko bei der Behandlung des Evangelikalismus: Die gegenwärtige Bedeutung und Relevanz bleibt praktisch unerwähnt, weil das Buch mit den Kapiteln über den Fundamentalismus

sich darauf konzentriert. Dabei wäre es doch gerade spannend gewesen, das gegenwärtige Verhältnis der beiden Bewegungen auszuloten und die angebliche „Trennschärfe“ herauszuarbeiten. Dazu hätte es aber der genauen Analyse bedurft, was sich in den Kriegs- und Nachkriegsjahren abgespielt hat, welche Rolle z. B. Carl F. H. Henry (vgl. sein 1947 erschienenes Buch *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*) und später Billy Graham gespielt haben und welche Bedeutung Institutionen wie dem Wheaton College im Großraum Chicago oder dem *Fuller Theological Seminary* im kalifornischen Pasadena zukommen.

Es ist auch nicht so einleuchtend, wie es MH annimmt, dass die erste Erweckung (*Great Awakening*) Modellcharakter für alle weiteren Erweckungen (von der „Zweiten“ bis hin zu dem, was er „neo-fundamentalistische“ Erweckung nennt) gehabt hat. Jede dieser Erweckungen verlief unterschiedlich und keineswegs nach einem „Muster“. Meines Erachtens ist die Religion als „Ware“ auch weniger der Anpassung an den kapitalistischen Markt zu verdanken als der Vielzahl der Denominationen, die nach der Revolution bzw. der Verfassung auf der Basis der Freiwilligkeit (*voluntaryism*) operieren mussten und daher notwendigerweise nach neuen Mitgliedern Ausschau hielten. Potentielle Mitglieder gab es genug, wie die Statistik ausweist. Das führt dann zu einer Konkurrenz- und Marktsituation, wenn die äußeren Bedingungen, also z. B. die Religionsfreiheit, es zulässt.

Dem Verfasser gelingt es, die herrschenden Klassengegensätze und die Interessenvielfalt, wie sie im 19. Jahrhundert zu den Antagonismen Nord gegen Süd und zum blutigen Bürgerkrieg führten, gut herauszuarbeiten. Auch werden andere Faktoren wie Industrialisierung, Bankenwesen, Ausbau der Verkehrswege, Einwanderungswellen und demografischer Wandel, politische Parteienbildungen, Ehe- und Moralvorstellungen einleuchtend in das Geflecht eingewoben, das den Fundamentalismus entstehen ließ. Es ging anfänglich darum, „wer das Modernitätspotential der USA definieren durfte“ (123). Mit dieser Fragestellung wird eine Korrektur der üblichen Vorstellung von Fundamentalismus als Hinterwäldertum vorgenommen: Fundamentalisten waren „keine sozialen Außenseiter“ (147), und so ist der Fundamentalismus ein Phänomen der „Modernität“, freilich in einem besonderen Gewand, weil er, wie schön herausgearbeitet wird, in der „szientistischen Gewissheitstradition“ steht (129). Er war daher zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte modern, verpasste dann aber den Anschluss, als auch der Szientismus, d. h. der „Glaube an den unaufhaltsamen wissenschaftlichen Fortschritt“, ins Wanken geriet. Natürlich steht die Frage des Bibelverständnisses und der Bibelinterpretation im Zentrum fundamentalistischer Kritik an modernen Erkenntnissen und Entwicklungen.

Freilich stimmen etliche Fakten nicht: es war keineswegs „eine Reihe orthodox reformierter Theologen des *Princeton Theological Seminary*“,

die für die Schriftenreihe „*The Fundamentals*“ verantwortlich zeichnete. In den Inhaltsverzeichnissen der 12 Hefte mit je ca. 120 Seiten und zwischen 7 und 11 Artikeln tauchen nur zwei Namen von Verfassern auf, die in Princeton unterrichteten: Benjamin B. Warfield, der einen, und W. J. Erdmann, der drei Artikel beisteuerte. Im Übrigen sind die Autoren auch keineswegs nur aus den USA. Soweit es ausfindig zu machen ist (nicht immer werden Wohnorte der Autoren angegeben) waren von den insgesamt 64 Autoren 37 aus den USA. Der Rest verteilte sich auf England (11) Irland (1), Schottland (3), Kanada (6), ja selbst aus Stuttgart wird ein Autor genannt (F. Bettex, über den Christoph Raedel eine Studie verfasst hat). Auch ist die kirchliche Einbindung der Autoren bunt: von der schottischen Freikirche über Südbaptisten, Methodisten, Presbyterianer, Darbyisten, bis hin zu einer überraschend großen Zahl Anglikaner, unter ihnen der Bischof von Durham (England), H. C. G. Moule, reicht die Skala. Daraus lässt sich erkennen, was nicht erwähnt wird, dass die Geldgeber und Herausgeber der Schriftenreihe versuchten, eine gegen die akademische Theologie in Deutschland gerichtete, angelsächsische „große Koalition“ konservativer Theologen zu gewinnen, die sich zu bestimmten Themen äußern und zwar keineswegs zu den Themen, die im Fundamentalismus zu den bevorzugten Gegenständen gehör(t)en. Dann wäre diese Koalition nicht zustande gekommen.

Die internationale Ausrichtung der Autoren zeigt, dass die Gegnerschaft, die S. 147 ff. referiert wird, und vor allem die Konzentration auf die nationale Identität der USA in der Schriftenreihe, nicht wie dargestellt, erfolgt ist. Sie ist auch nicht sozusagen das Sprachrohr des frühen Fundamentalismus. Es macht stutzig, dass MH so wenig mit den Quellen, die er zitiert, vertraut ist. Das merkt man auch bei seiner Darstellung des Dispensationalismus bzw. Prämilleniarismus. Er geht offensichtlich davon aus, dass es eine „prämillenarische Erweckungsbewegung“ (153) – offenbar die dritte – gab, die um 1920 „fundamentalistisch überformt“ wurde. Das ist jedoch ein Konstrukt; denn es gab keine prämillenarische Erweckung, noch wurde sie „überformt“, weil der Prämillenialismus definierender Bestandteil der fundamentalistischen Hermeneutik ist. Das führt noch zu einem anderen Punkt: Man hätte sich gewünscht, dass die philosophischen Voraussetzungen des Fundamentalismus erkennbar geworden wären. Es fällt kein Wort zur schottischen common sense Philosophie, die m. E. den Quellgrund des Fundamentalismus darstellt.

Anlass und Durchführung des berühmten „Affen-Prozesses“ von Dayton werden gut vermittelt, aber im Detail stimmen auch hier einige Fakten nicht. Der den angeklagten Lehrer verteidigende Anwalt Clarence Darrow ließ sich nicht „langwierig über die Frage“ aus, „im Bauch welchen Fisches Jona wohl nach Ninive gelangt sei“ (161). Vielmehr behauptete er bei einer Frage an sein Gegenüber, den fundamentalistischen Populisten William Jennings Bryan, es sei ein Walfisch gewesen, was Bryan

zurückwies: Die Bibel rede nicht von einem Wal, sondern lediglich von einem Fisch. Bryan trat nicht, wie S. 157 behauptet, 1913 als Außenminister zurück, sondern aus Protest gegen die Kriegspolitik Wilsons im Jahre 1915. 1913 hatte ihn Wilson zum Außenminister ernannt. Es stimmt auch nicht, dass selbst „in der Gegenwart“ „nur eine winzige, sektiererische Minderheit von Fundamentalisten an eine Schöpfung in sechs Tagen“ glaube. Vielmehr ist diese Frage für viele Fundamentalisten der Lackmустest für die Rechtgläubigkeit, gerade in der Gegenwart. Beim Prozess in Dayton war diese Frage entscheidend. Als Bryan hier nachgab, war dies der Beginn des „Dominoeffekts“. Gibt man an einer Stelle den Skeptikern Recht, bricht das ganze Gebäude auf kurz oder lang zusammen.

Für MH ist der gegenwärtige Fundamentalismus eine „vierte Erweckungswelle“ (165). Das kann man bezweifeln; noch zweifelhafter ist es zu sagen, der Fundamentalismus sei „aus seinem jahrzehntelangen Dornröschenschlaf“ (166) erwacht. MH weiß auch, wo der Schlaf stattfand: „in den soziokulturellen und institutionellen Ruheräumen“ (163) des Südens und Mittelwestens (181). Allerdings findet das Bindeglied zwischen dem frühen und dem gegenwärtigen Fundamentalismus, der militant-wortgewaltige Carl McIntire (1906-2002), keine Erwähnung. Er kam aus Collingswood, NJ, und nicht aus einem der „Ruheräume“.

Die Voraussetzungen für den gegenwärtigen Fundamentalismus sieht MH in drei Bereichen: der Suburbanisierung mit ihren homogenen Mittelstandssiedlungen, die aufgrund ihrer konservativen Wertevorstellungen zu Hochburgen des Fundamentalismus und der Republikanischen Partei wurden; dem Einflussgewinn des Südens (*Southernization*) und schließlich der Globalisierung mit all ihren Facetten. In diesem Abschnitt gehen die Begriffe evangelikal/Evangelikalismus und fundamentalistisch/Fundamentalismus wild durcheinander, so dass sich eigentlich nur der Schluss aufdrängt, es gebe keine Trennschärfe zwischen beiden. Hier wird aber auch der Terminus Linksevangelikalismus eingeführt und Jimmy Carter dazu gerechnet. Andere wichtige Personen wie z. B. Jim Wallis und die von ihm begründete Sojourner Community oder Ron Sider bleiben unerwähnt.

Der ab 1985 angeblich einsetzende „schlagartige Zerfall“ der neofundamentalistischen Welle wird mit der „Unzulänglichkeit der nationalen Führung“ begründet und dafür die Skandale um Jimmy Swaggart und Jim Bakker angeführt (191). Beide TV-Prediger standen zwar im Rampenlicht der Öffentlichkeit, was sie durch ihre TV-Auftritte ja gerade wollten, hatten aber deshalb keine „nationale Führung“ inne; denn diese gab es überhaupt nicht. Auch ist die Erklärung für das neuerliche Aufflackern der „Religiösen Rechten“, nämlich das „evangelikale Erbe“ sei „im amerikanischen Selbstverständnis“ tief verankert (192), mehr als dürftig. Manche Querverbindungen scheint MH nicht zu kennen. Er führt zwar an, dass Jerry Falwell und das Ehepaar Tim und Bev LaHaye eng befreundet waren (190; man muss die Vergangenheitsform benutzen, weil Falwell

am 15. Mai 2007 verstorben ist), weiß aber offenbar nicht, dass die LaHayes Absolventen der extremen Bob Jones University sind.

Die Rolle der Organisation *Christian Coalition of America*, die der Fernsehprediger Pat Robertson und vor allem seine rechte Hand Ralph Reed erfolgreich aufbauten, sowie deren Zerfall werden nicht präzise genug beschrieben. Überraschend wird S. 202 die These verfochten, Evangelikale, Fundamentalisten und Pentekostale ständen in einer „gesellschaftspolitischen Front“. Anzweifeln kann man auch die These, dass der Kreationismus durch die Theorie des Intelligent Design abgefedert werde (206 f.). Beides entspringt einem fragwürdigen Umgang mit der Bibel. Dass ein fundamentalistisches Grunddogma, die „Entrückung“, nicht der Bibel entstamme, sondern „ein Relikt des reformierten Prädestinationsglaubens“ sei, stimmt einfach nicht. 1. Thess. 4,17 ist der (freilich einzige) Beleg und wird in der einschlägigen Literatur dauernd zitiert. Es scheint, dass MH die Gefährlichkeit der 12bändigen *Left Behind* Serie von Tim LaHaye und dem Journalisten Jerry Jenkins nicht genügend betont (209 f.). Heftig widersprechen muss man seiner Einschätzung, dass „im Bereich der Außenpolitik kein unmittelbarer Einfluss der religiösen Rechten festzustellen“ sei. Der unselige Versuch einer Neuordnung des Nahen Ostens ergibt sich nicht nur aus der Ideologie der Neokons, sondern ist eingebettet in das apokalyptische Weltbild der religiösen Rechten. Selbst die gegenwärtige Außenministerin verwendet apokalyptische Codewörter, wenn sie z. B. auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung der Israelis mit den Islamisten im Libanon von „Geburtswehen“ eines neuen Nahen Ostens sprach.

Dass der manchmal gebrauchte Ausdruck „schwarze Kirche“ zu falschen Konnotationen verleiten kann, weiß der Verfasser. Dass von Anfang an die Exodus-Tradition eine entscheidende Rolle spielte, erklärt sich m. E. aus dem Umstand der Sklaverei, mehr noch aber deshalb, weil viele Erzählungen des Alten und einige des Neuen Testaments so eingängig sind, dass sie in einer Umgebung von mehrheitlichen Analphabeten eine mündliche religiöse Tradition begründen können. Eine abstrakte, etwa aus dem Römerbrief abgeleitete Rechtfertigungslehre hätte dagegen in dieser sozio-kulturellen Umgebung überhaupt keine Chance, verstanden zu werden. Dass gerade Baptisten auf die Schwarzen eine große Anziehungskraft ausübten, lag neben der Betonung der Einzelgemeinde an dem Taufritus: Der begnadete Sünder erlebte gewissermaßen „hautnah“, dass ihm die Sünde in einem Fluß oder einem See bei der Untertauchtaufe abgewaschen wurde. Außerdem gab es keine vorgeschriebene Liturgie, so dass die Schwarzen große Freiheit zur Gestaltung der Gottesdienste hatten und sie ohne Kontrolle der Weißen feiern konnten.

Dass die *black church* von den Anfängen bis in die Gegenwart unverzichtbar für die *black community* insgesamt ist, zeigen, wie MH mit Recht betont, die gesellschaftlichen Veränderungen etwa durch die Bür-

gerrechtsbewegung. Die Einschätzung, dass die Mehrheit der schwarzen Gemeinden „ausgesprochen konservativ“ sei, dies aber im Gegensatz zum weißen Evangelikalismus „mit einem gesellschaftlichen Engagement“ verbinde, gehört zu den im Buch leider oft beobachtbaren generalisierenden Aussagen, für die man jeweils genug Beispiele dafür und dagegen beibringen könnte. Was gar nicht oder zu kurz zur Sprache kommt, ist das, was schwarze Autoren wie z. B. J. Deotis Roberts als *breakdown* der Familie bezeichnen sowie die doppelte, ja dreifache Diskriminierung, denen sich schwarze Frauen gegenübersehen (vgl. 229 f.).

Als eine zweite „Alternative“ zum „geistigen Stillstand“ des Fundamentalismus benennt MH die Pfingstbewegung und meint, dass der Entstehungskontext identisch mit dem des Fundamentalismus sei (232). Heute sei das Pfingstlertum „die Religionsform der Globalisierung“ (233). Was er aber unternimmt, einerseits die historischen Abläufe zu schildern und andererseits die Differenzen zum Fundamentalismus herauszuarbeiten, lässt sich auf 12 Seiten wahrlich nicht nachvollziehen. Das letzte Kapitel hätte der Verfasser besser so nicht veröffentlicht. Schon die Herleitung der Pfingstbewegung (234 f.) ist sehr grob und zudem mit Begriffen versehen, die nicht stimmen. „Heiligkeits- und Heilungskulte“ sind nicht die gängigen Übersetzungen für holiness (churches) = Heiligung(skirchen). Zudem ist die Heiligungsbewegung nicht im Westen, speziell in Kalifornien, entstanden (Zur Heiligungsbewegung vgl. in meinem Buch *Freikirchen*, Göttingen 2005², S. 244-253 die kurzen, aber aus den Quellen erarbeiteten Informationen). Das von MH angeführte Beispiel der Predigerin Aimee Semple McPherson führt in eine andere Zeit: Ihr *Angelus Temple* in Los Angeles wurde erst 1923 eingeweiht. Zuvor war die 1890 in Salford in der kanadischen Provinz Ontario geborene Gründerin der *International Church of the Foursquare Gospel* mit dem irischen Pfingstprediger Robert Semple verheiratet, der in Hongkong starb, wohin das Paar als China-Missionare gezogen war. Nach ihrer Rückkehr heiratete sie in New York Harold S. McPherson und wurde eine umherziehende Predigerin (*itinerant preacher*), bevor sie in Los Angeles ihr Zuhause fand.

Ob man von der *Full Gospel Business Mens' Fellowship International* auf die Verflechtung der Pfingstbewegung mit dem „Großkapital“ schließen darf, ist zumindest gewagt und dass der 1918 geborene TV-Prediger Oral Roberts deren wichtigster Prediger „war“ (er lebt noch), ist eindeutig falsch (241). Ebenso falsch ist es, dass sich die Pfingstgemeinden „ausgehend von Toronto“ (dem Toronto-Segen) neu organisierten. Dass man ein besonderes Schwergewicht auf „Heilungswunder und andere Showeffekte“ lege, klingt m. E. ziemlich bösartig. Es lässt sich auch schwerlich behaupten, die Hl. Schrift sei für die Pfingstler „im Vergleich zum Geistkontakt eher sekundär“, weil ja die Betonung des Geistes nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern sich aus der Exegese einschlägiger Bibelstellen ergibt (242). Man kann durchaus sagen, dass sich daraus ein „Geistfunda-

mentalismus“ ergibt, wenn der Geist selbst nicht gegen jede Art von Fundamentalismen streiten würde. Im Gegensatz zu den „Wortfundamentalisten“ betonen die Pfingstler die Wirkungen des Geistes, die sog. Charismata, die nach der Lesart der Fundamentalisten schon seit dem Ende der Urgemeinden ausgestorben sind.

Zum Schluss seien noch einige eher formale Anmerkungen angefügt: Manche Sätze sind schwer zu verstehen, wenn man sie nur einmal liest; z. B. „Gegenüber den nicht sklavenhaltenden *yeomen* (Freibauern) des Südens versuchte man [wer?] die binnensektionale gesellschaftliche Kohäsion durch eine besondere Form egalitär-rassistischer Semantik zu gewährleisten“. Oder man trifft auf Sätze, die unsinnig sind, wie z. B. „Noch heute (!) entstammen (!) selbst (!) viele Lieder [welche?] der amerikanischen Arbeiterbewegung [welcher] unüberhörbar den Traditionen des evangelikalen Choralgesangs [wenn es den denn gäbe]“ (71). Außerdem liebt der Verfasser die Aneinanderreihung von Adjektiven, was das Lesen auch nicht erleichtert; z. B. „Im Süden, wo die außerbürgerliche, nicht-urbane antiformalistische Erweckung vorherrschte, sah der Prozess ein wenig anders aus“ (114); oder: „Nach 1840 ... hatte sich ein spezifisch amerikanischer, demokratischer, teilweise pluralistisch-partizipatorischer, staatsunabhängiger, aber marktkonform-kapitalistischer Protestantismus herauskristallisiert“ (115). Sehr häufig muss man über mehrere Seiten ohne Absatz lesen.

Es gibt ferner etliche Details, die man einem Autor nicht durchgehen lassen darf. Man wird schwerlich von dem Kind Edward, der aus der Ehe Heinrichs VIII. mit Jane Seymour hervorgegangen war und 1547 als Neunjähriger den Thron bestieg und bereits 1553 verstarb, sagen können, dieser habe „dem calvinistischen Flügel der Reformation entschieden“ zugeneigt (34).

Manche großflächigen Aussagen sind schwer nachvollziehbar, etwa wenn von dem Progressivismus gesagt wird, er habe den universalistischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts in den linksliberal-sozialdemokratischen *liberalism* des New Deal und der *Great Society* transformiert (131). Das ist immerhin ein Sprung vom 19. Jahrhundert in die Zeit des Präsidenten Lyndon B. Johnson! Ähnliches lässt sich sagen für die Behandlung des *social gospel*. Hier kann man Walter Rauschenbusch, der von 1861-1918 lebte¹, Washington Gladden (1836-1918) und Richard T. Ely (1854-1943) nicht in einem Atemzug mit den Brüdern Reinhold Niebuhr (1892-1970) und H. Richard Niebuhr (1894-1962) nennen (138), und man muss S. 139 sagen, welcher der Brüder gemeint ist. George Liele wird als „der erste schwarze Baptistenprediger“ bezeichnet. Man wüsste gern, worauf sich MH bezieht und woher er das Jahr der Ordina-

¹ Hier und im Literaturverzeichnis wird auf „Christian“ Bresina verwiesen; es muss aber Christoph heißen, dessen Dissertation nicht im Druck, sondern auf Mikrofilme erschienen ist.

tion 1772 weiß. Liele gründete 1779 in Savannah, Georgia, eine Gemeinde, bevor er nach Jamaica ging. John Roach Straton schreibt sich anders als S. 146 und 157 mit einem „t“. Er gab, was nicht erwähnt wird, eine Zeitung „*The Fundamentalist*“ heraus. S. 146 wird ein Clarence E. Macquarrie erwähnt, den ich bisher nicht kannte. Ob es sich um Clarence E. Macartney (1879-1957) handelt?

Das Buch bringt sehr viel Stoff in gedrängter Form. Vieles ist einleuchtend geschrieben, aber immer wieder kommt es zu allzu großflächigen Urteilen und zu Detailfehlern, die Zweifel aufkommen lassen, ob der Verfasser den religiös-theologischen Teil seines Stoffes wirklich beherrscht. Es stellt sich noch eine andere Frage: Die oft diffizilen und verschränkten Besonderheiten der unterschiedlichen protestantischen Denominationen und ihre inneren Triebfedern auf dem nordamerikanischen Kontinent, dazu noch das komplizierte Verhältnis Schwarz gegen Weiß und die schwarzen Traditionen, sind für einen „normalen“ evangelischen Theologen in Deutschland schon schwierig genug, wenn nicht sogar unmöglich, präzise zu durchschauen. Um wie viel problematischer muss es sich für einen in der römisch-katholischen Tradition sozialisierten Autor gestalten?

Erich Geldbach

Karl Heinz Voigt, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Eine ökumenische Herausforderung. Von der Zeit der Anfänge bis zum Ende des deutschen Kaiserreichs. (Kirche – Konfession – Religion Bd. 52), V & R unipress, Göttingen 2007, 266 S.

Karl Heinz Voigt hat wieder ein ertragreiches Feld kirchlicher Arbeit in den Mittelpunkt seiner überaus anregenden Untersuchung gestellt. Es geht um die Sonntagsschule bzw. den Kindergottesdienst. Man könnte meinen, beides sei identisch, was natürlich über weite Strecken der Fall ist, aber die beiden Adjektive „international“ und „deutsch“ im Titel des Buches zeigen den Unterschied: Die Sonntagsschule war international konzipiert, wenn auch nicht zu Beginn in England, über den das erste Kapitel informiert, aber doch, nachdem die Arbeit angelaufen war und sich weiter nach Amerika verbreitet hatte. Jetzt kann man dem Gedanken begegnen, es sei das Ziel der Sonntagsschularbeit, dass die ganze bewohnte Welt eine große Sonntagsschule werden möge (47, 75). Voigt behandelt in den ersten beiden Kapiteln die Vermittlertätigkeiten Johann Gerhard Onckens in Hamburg und später Bremen sowie Christoph Gottlob Müllers in Winnenden, die den englischen Typ der Sonntagsschule nach Deutschland brachten. Bei Oncken geht das auf das Jahr 1825 zurück, was Voigt zu der Frage veranlasst, wann und wo die Sonntagsschul-