

# *The Fundamentals* (1910–1915): Protestantische Bestimmungen christlicher Fundamente in den USA

Michael Hochgeschwender

## 1. An den Wurzeln des Fundamentalismus

In den Jahren zwischen 1910 und 1915 erschien in den Vereinigten Staaten eine Schriftenreihe von insgesamt 90 Essays, die in erst zwölf, im Vierteljahresrhythmus erscheinenden Bänden kostenlos vertrieben und seitdem immer neu aufgelegt wurden.<sup>1</sup> Sie wurden als Paperbacks gedruckt, um auf diese Weise breitere Kreise versorgen zu können. In dieser Aufsatzsammlung, den *Fundamentals: A testimony of truth*, publizierten 46 Autoren aus der angelsächsischen Welt, vorrangig aus den USA, aber auch aus England, Schottland und Irland. Diese transatlantische Kooperation war kein Zufall: Zum einen existierte seit den 1740er Jahren eine Tradition auf vergleichbarer soziokultureller Basis beruhender, zeitgleicher und mitunter vom identischen Personal getragener evangelikaler Erweckungsbewegungen auf beiden Seiten des Atlantiks. Zum anderen diente seit etwa 1895 der rassistische *Anglo-Saxonism*, der unter anderem von protestantischen Geistlichen wie dem liberalen Pastor Josiah Strong propagiert wurde, als ideologische Grundlage eines machtpolitischen Revirements, das die USA und Großbritannien in ihren imperialistischen Interessen Seite an Seite gegen das Deutsche Reich und andere Konkurrenten positionierte. Meist handelte es sich im konkreten Fall um hochrangige und anerkannte Theologieprofessoren, einige davon aus renommierten *Ivy-League*-Universitäten. Hinzu kamen persönliche Glaubenszeugnisse von Laien, darunter gerne Ärzte oder Naturwissenschaftler als professionelle Vertreter der Moderne. Die sozialen

---

<sup>1</sup> Hier wird die vierbändige, von George Marsden besorgte Gesamtausgabe aus dem Jahr 1988 verwendet, s. George Marsden (Hg.), *The fundamentals: A testimony to truth*, 4 Bde. (New York: Garland, 1988), für die Belege im Folgenden abgekürzt mit *F*. Die Ausgabe erschien in der Reihe *Fundamentalism in American Religion 1880–1950*, deren 45 Bände ebenfalls federführend von George Marsden, einem der besten Kenner des amerikanischen Fundamentalismus ediert wurden und die äußerst seltene fundamentalistische Schriften der breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Bedauerlicherweise wurde die wertvolle Einleitung Marsdens in die *Fundamentals* nicht paginiert, weswegen ich hier nach Blattzahl nummeriere. Der Verweis auf die einzelnen Aufsätze aus *The Fundamentals* erfolgt hier wie üblich nach der ursprünglichen Einteilung in die 1910–1915 erschienenen zwölf Bände.

Akteure rekrutierten sich mithin aus einem überschaubaren und relativ homogenen, vom Bildungsbürgertum geprägten Umfeld.

Um die breite Resonanz ihrer Schriften tatsächlich zu garantieren sorgten der Hauptherausgeber Amzi Dixon und sein Sponsor, der Ölmagnat Lyman Stewart, dafür, die Auflage von über drei Millionen Stück kostenlos an protestantische Geistliche, Missionare, Studenten, interessierte Laien, Sonntagsschullehrer und Verbände wie den YMCA abzugeben. Sämtliche Autoren waren Protestanten unterschiedlicher, überwiegend evangelikaler und calvinistischer Denominationen sowie konservative Anglikaner und Episkopale. Insofern war das Publikationsprojekt ganz bewusst überdenominational und nicht ausschließlich evangelikal-prämillenaristisch<sup>2</sup> und dispensationalistisch<sup>3</sup> angelegt. Denn es strebte eine Koalition aus konservativ-traditionaler Orthodoxie und dem radikalen, apokalyptischen Dispensationalismus innerhalb des Evangelikalismus im Kontext der universitären und gemeindlichen Konflikte um die moderne oder modernistische<sup>4</sup> liberale Theologie an. Insofern handelte es sich um eine traditionsgebundene Gruppe, der es vorwiegend darum zu tun war, die Überlieferung zeitgemäß zu vermitteln, was punktuelle Modernisierungen nicht von

<sup>2</sup> Unter Prämillenarismus und Postmillenarismus versteht man zwei rivalisierende Strömungen innerhalb des protestantischen apokalyptischen Denkens. Beide berufen sich auf die im neutestamentlichen Buch der *Offenbarung des Johannes* geschilderte Abfolge des endzeitlichen Geschehens, wobei die Errichtung des dort prophezeiten Tausendjährigen Friedensreichs im Mittelpunkt der Kontroverse steht. Die Prämillenaristen erwarten das Tausendjährige Reich als gnadenhaftes Geschenk des wiederkehrenden Christus. Dabei vertreten sie eine pessimistische Anthropologie und hängen überwiegend den Lehren der calvinistischen Orthodoxie an. Demgegenüber verfechten die Postmillenaristen die Idee, es sei den Menschen aufgetragen, durch eine Perfektionierung der Gesellschaft die Bedingungen für die Wiederkunft selbst zu schaffen. Ihre Anthropologie ist eher optimistisch und sie lehnen etwa die calvinistische Prädestinationslehre zugunsten eines heilsuniversalistischen Ansatzes ab.

<sup>3</sup> Unter Dispensationalismus versteht man eine heilsgeschichtliche Spekulation innerhalb des Protestantismus, durch welche die Geschichte in verschiedene Heilsabschnitte, die Dispensationen, eingeteilt wird, die sich mehr oder minder an den sechs Schöpfungstagen des alttestamentlichen Buches *Genesis* ausrichten und mit Adam und Eva beginnen. Dem Dispensationalismus wohnt ein apokalyptischer Zug inne, da die Gegenwart heilsgeschichtlich regelmäßig der abschließenden, endzeitlichen Dispensation zugeordnet wird.

<sup>4</sup> Das Konzept des Modernismus stammt aus dem zeitgleichen katholischen Kontext, der durch den parallelen Konflikt zwischen dem moderneskeptischen neuscholastischen Ultramontanismus auf der einen Seite und dem explizit liberalen Modernismus auf der anderen Seite gekennzeichnet war. Modernismus wird hier als theologische Anpassungsstrategie verstanden, für die das Konzept der liberalen Moderne als maßgeblich für als notwendig empfundene Anpassungsleistungen der Theologie und der gemeindlichen Frömmigkeitspraxis angesehen wurde. Der Modernismus musste dabei nicht unbedingt mit einer totalen Akzeptanz bestimmter Modernekonzepte durch die theologische Wissenschaft einhergehen, teilte aber prinzipiell etwa den Fortschrittsoptimismus und partiell den religiösen und historistischen Relativismus des zeitgenössischen Liberalismus. Die strukturellen Analogien zwischen katholischem Modernismus und liberaler protestantischer Theologie gerade im Bereich der historisch-kritischen Biblexegese erlauben die Anwendung dieses Konzepts auf moderat modernisierende, genuin theologische Strömungen innerhalb des Protestantismus.

vornherein ausschloss. Die grundlegenden normativen, dem protestantischen Glaubensgut entnommenen Vorstellungen bleiben davon indes unberührt.

Heute gilt die Schriftenreihe als Gründungsakt des amerikanischen protestantischen Fundamentalismus. Dieser wiederum wurde in der Folge auf globaler Ebene und über das Christentum hinaus als namensgebend für religiöse Bewegungen wahrgenommen, die gegenüber konkreten Folgen von Modernisierungsprozessen<sup>5</sup> generell ablehnend oder (im Sinne eines vagen Unbehagens) skeptisch waren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Fundamentalismus, von wenigen Ausnahmen in den 1920er Jahren abgesehen, tatsächlich eine Fremdbezeichnung darstellt und ganz überwiegend nicht als Selbstbezeichnung fungiert, was wiederum einen abwertenden Gebrauch des Konzepts erleichtert.

Im Laufe dieser mitunter polemisch-pejorativen semantischen Expansionsstrategie verloren sich gleichwohl all jene Ambivalenzen gerade im Verhältnis zur amerikanischen Moderne an der Wende zum 20. Jahrhundert, die den Fundamentalismus der frühen Jahre (bis etwa 1925) innerhalb des spezifischen Gefüges der US-amerikanischen Religionsgeschichte so interessant machen. Aus einer zu Beginn durchaus analytisch präzisen Kategorie, die eine ganz bestimmte Variante traditionaler Theologie innerhalb des Gesamtspektrums US-amerikanischer theologischer Debatten beschrieb, entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Art außerwissenschaftliches Totschlagargument. Dadurch weist die Geschichte des Begriffs «Fundamentalismus» erkennbare Analogien zum Schicksal des politischen Konzepts des Populismus auf:<sup>6</sup> Wer die eigene, als modern konstruierte Position nicht teilt, wird dann wahlweise mit dem negativ konnotierten Begriff «Fundamentalist» oder eben «Populist» etikettiert, was bevorzugt im Modus der inhaltlich kaum gefüllten Denunziation

<sup>5</sup> Unter Moderne wird hier ein Bündel an korrelierenden, aber nicht überall notwendig in gleicher Weise verbundener Prozesse, z.B. die Ausdifferenzierung sozialer Strukturen, die Hochindustrialisierung, Urbanisierung, Verwissenschaftlichung des Sozialen und Politischen sowie Pluralisierung von Lebensstilen und Verhaltensweisen, verstanden. Ein Beispiel für nicht überall vergleichbare Entwicklungen innerhalb des Prozesses der Modernisierung, der gerne normativ als «Moderne» bezeichnet wird, stellt die Säkularisierung dar, die zwar, zumindest im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in Westeuropa erkennbar wurde, nicht aber in diesem Ausmaß in den USA. Die Modernisierung und damit die Moderne müssen als Prozess verstanden werden, der vielfältig abläuft und zu dem Gesellschaften, Kulturen, soziale Gruppen und Individuen sich je und je unterschiedlich, also ebenfalls prozessual verhalten. Nur von bestimmten normativen Standpunkten aus, die jeweils eigens bestimmt werden müssen, kann daher eine weltanschauliche Positionierung zur «Moderne» als «modern» oder «antimodern» begriffen werden.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Frank (2020); Hochgeschwender (2019; 2017). Eine dezidiert kritischere Sicht des Populismus, die eher auf problematische Kontinuitäten zwischen dem progressiven Altpopulismus und reaktionären Strömungen der Gegenwart abhebt, vertritt Ursula Prutsch (2019). Zur Gesamtproblematik s. Rovira Kaltwasser et al. (2019). Insgesamt bleibt oft unklar, was eigentlich unter Populismus konkret zu verstehen ist. Hier wird der Begriff ausschließlich für die Anhänger einer politischen Partei in den USA der 1890er Jahre verwandt, die sich selbst als Populisten bezeichneten.

geschieht, und mithin aus dem normativ aufgeladenen Diskurs der Moderne ausgeschlossen.<sup>7</sup>

Freilich ist in der Geschichte des frühen Fundamentalismus gar nicht so eindeutig ersichtlich, wohin sich die wahlweise reaktive oder offensive, wohl aber durchweg diskursiv gestaltete Kritik von führenden Akademikern und religiösen Intellektuellen an der modernen Theologie in der Auseinandersetzung um Stärken und Defizite der industriellen Hochmoderne bewegen würde. Ja, es ist nicht einmal wirklich klar, ob die frühen Fundamentalisten wirklich fundamentalistisch waren. In keinem der genannten Fälle, weder in der katholischen Neuscholastik, noch im Altpopulismus und schon gar nicht im Fundamentalismus um 1910, war das Verhältnis zur Moderne anfänglich so eindeutig geklärt, dass sie sich als unbedingter Gegenentwurf zur Moderne von vornherein angeboten hätten.<sup>8</sup> Man denke beispielsweise nur an die durchaus berechtigte scharfe Kritik der ultramontan-neuscholastischen<sup>9</sup> katholischen Soziallehre an den begründungstheoretischen und sozialen Unzulänglichkeiten des kapitalistischen Wirtschaftssystems um 1900, die von den Altpopulisten, aber nur von einer Minderheit der überwiegend prokapitalistischen Fundamentalisten geteilt wurde.

Ich werde im Folgenden in vier Schritten versuchen, den frühen Fundamentalismus in seinem historischen Entstehungskontext zu erfassen und einzuordnen, einmal – und dies ganz zentral – auf der theologischen Ebene, dann

<sup>7</sup> Von diesem Vorwurf bleiben strukturelle, komparatistische Analysen wie die von Klaus Kienzler (1996), Martin Riesebrodt (2001) oder Nina Käsehage (2021) unberührt. Sehr deutlich wird das Manko bei Lange (2021), der Fundamentalismus apodiktisch als «Negation der Moderne» (329) definiert.

<sup>8</sup> Vgl. dagegen die Positionen von Olaf Blaschke (2000) sowie, ganz explizit, Christoph Weber (1991). Vgl. ferner Fleckenstein/Schmiedl (2005).

<sup>9</sup> Zum Ultramontanismus, den man zumindest zu Beginn in den 1820er bis 1850er Jahren als seine vom Niederklerus und den Laien getragene, antielitäre und antiaufgeklärte Erweckungsbewegung, die sich vor allem gegen den staatskirchlichen, aristokratischen Episkopat der Aufklärungsepoche wandte, verstehen kann, s. den Beitrag von Markus Ries in diesem Band. Unter Neuscholastik versteht man eine um 1850 von Italien ausgehende Renaissance des hochmittelalterlichen und barockzeitlichen scholastischen Systemdenkens in Philosophie und Theologie. Die Neuscholastik verstand sich als ein primär auf Aristoteles gegründetes diskursives Wechselspiel rivalisierender Schulen, des ausgeprägt intellektualistischen Thomismus, des voluntaristischen Skotismus, des konservativen Augustinismus und thomistisch-skotistischer Mischsystems, etwa des von den Jesuiten getragenen Suarezismus und des ebenfalls jesuitischen Molinismus. Für die Neuscholastik ist eine prinzipielle Gegnerschaft zu den erkenntnis-kritischen und dualistischen philosophischen Systemen der Frühmoderne charakteristisch. Insbesondere der Cartesianismus, der Kantianismus, die Skepsis Humes, der Empirismus und Rationalismus sowie die Aufklärung wurden scharf abgelehnt. Die Neuscholastik basierte auf einem kritischen Realismus in der Erkenntnistheorie, einem Primat der Metaphysik bis in die Morallehre hinein (*agere sequitur esse*), der ontologischen Differenz von Akt und Potenz sowie von Essenz und Existenz, dem Festhalten am Kausalitätsprinzip sowie vor allem am Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. 1879 erklärte Papst Leo XIII. die scholastischen Lehren des Hl. Thomas von Aquin in der Enzyklika *Aeterni Patris* als maßgeblich für die gesamte katholische Kirche.

außenpolitisch, innenpolitisch und sozioökonomisch, um im Anschluss auf seinen rapiden Niedergang im Nachgang zum sogenannten «Affenprozess» in Dayton (Tennessee) 1925 einzugehen. Abschließend gebe ich einen kurzen Ausblick auf das Aufkommen des Neofundamentalismus in den USA seit den 1960er Jahren, ein notwendiges Schlaglicht auf die semantische Expansion und die soziokulturelle Umdeutung des Konzepts. Der Beitrag argumentiert letztlich für eine sorgfältige Trennung zwischen frühem und gegenwärtigem Fundamentalismus.

## 2. Die *Theologie der Fundamentals*

In erster Linie waren *The Fundamentals* als Beitrag zu einer aktuellen Debatte an den theologischen Fakultäten, aber auch in den protestantischen und anglikanisch-episkopalen Gemeinden in der angelsächsischen Welt gedacht. Sie sollten einer gewissen Klärung der eigenen, beharrenden traditionsverpflichteten Position dienen. Die Autoren, darunter der Schotte James Orr vom United Free Church College in Glasgow, Benjamin B. Warfield vom Princeton Theological Seminary, der Geologe George Frederick White vom liberalen Oberlin College, der Bibelwissenschaftler James Gray vom Moody Bible Institute in Chicago, der anglikanische, hochkirchliche Bischof von Durham H.C.G. Moule, gehörten unterschiedlichen Denominationen an und repräsentierten ganz diverse theologische Strömungen.

Abseits stand jedoch einer der weltweit bekanntesten konservativen Theologen seiner Zeit, der selbst in liberalen Kreisen renommierte presbyterianische Exeget John Gresham Machen aus Princeton, der immer wieder mit der Frühphase des Fundamentalismus in Verbindung gebracht wird, obwohl er sich selbst von dem Begriff zeitlebens distanziert hat. Gleichwohl galt er zu Recht als Vorkämpfer einer dezidiert antimodernistischen Bibelexegese (vgl. Hart 2003). Die Gründe für sein Fernbleiben sind nicht ganz klar. Vermutlich wollte er sich nicht derart eindeutig und populärwissenschaftlich positionieren.

Was die Autoren der *Fundamentals* mit Machen verband, war ihre Opposition zur im ausgehenden 19. Jahrhundert und im beginnenden 20. Jahrhundert außerordentlich einflussreichen liberalen Theologie sowie der mit ihr einhergehenden historischen Bibelkritik in der Tradition der Aufklärungstheologie und -philosophie, dem *higher criticism*. Dieser theologische Liberalismus war nicht identisch mit dem parteipolitischen Weltanschauungsliberalismus der Epoche um 1900, obwohl er sich durchaus als weltanschauliche, aber genuin theologische Avantgarde der Moderne verstand. Demgegenüber bezogen die frühen Fundamentalisten zum Problem der Moderne überhaupt keine nennenswerte Stellung, da ihr Kampf ausschließlich dem theologischen Modernismus und seinen Anpassungsstrategien an die Vorgaben der naturwissenschaftlichen und

technologischen Industriemoderne galt. Ihr Aktualisierungsbestreben richtete sich explizit auf genau diejenigen Traditionen, welche die theologischen Modernisten unbedingt preisgeben wollten, um die primär ethischen Geltungsansprüche des Christentums gegenüber der Kritik der Moderne zu immunisieren. Für die frühen Fundamentalisten aber waren diese Geltungsansprüche durch die Moderne überhaupt nicht bedroht. Die Theologie der modernistischen Liberalen wirkte auf sie als eine unnötige Vorabkapitulation vor im Kern unberechtigten, begründungstheoretisch unzureichend motivierten Geltungsansprüchen der säkularen Moderne.

Politisch konnten die theologischen Liberalen ebenso konservativ sein, wie manche frühe theologische Konservative und Fundamentalisten parteipolitisch dem liberalen Flügel der Republikaner in den USA nahestanden. Insofern galt ihre kumulative Kritik nicht allein – nicht einmal in erster Linie – der historisch-kritischen Methode, sondern vielmehr dem dahinterstehenden, rationalistischen und antisupernaturalen Weltbild. Namen wie Samuel H. Reimarus, David Friedrich Strauß, Albert Ritschl oder Adolf von Harnack, eingangs des 20. Jahrhunderts der womöglich bekannteste Theologe überhaupt, repräsentierten für diese akademischen Kritiker eine weltimmanente Theologie mit einer in ihren Augen unbiblisches, übertrieben optimistischen Anthropologie. In dieser gab es keinen spekulativen Raum mehr für die traditionellen Lehren vom Kreuzes- und Erlösertod des Gottmenschen Jesus Christus,<sup>10</sup> die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade für die Rechtfertigung des in den Zustand der Sünde gefallenen Menschen oder ein Eingreifen des streng übernatürlichen Gottes in die Weltläufe etwa durch Wunder. Gegenüber diesem Aufklärungsrationalismus, den sie ideengeschichtlich zum Teil auf Spinoza und Lessing, zum Teil auf den Idealismus Kants und Hegels, zum Teil auf Voltaire und Rousseau zurückführten, beharrten die Verfasser der *Fundamentals* auf der strengen Übernatürlichkeit Gottes und seinem aktiven Eingreifen in die Heilsgeschichte. Vor allem kritisierten sie die Reduktion der christlichen Religion auf Sittlichkeit und Moral und damit die Relativierung des religiösen Supernaturalismus. Das Christentum, so ihre einhellige Auffassung, sei keine Philosophie, sondern Begegnung mit dem lebendigen,<sup>11</sup> personalen, dreieinigen Gott durch Jesus Christus<sup>12</sup> im Wort der Heiligen Schrift. Ein eigentlicher, streng metaphysischer Gottesbeweis wurde deswegen als überflüssig erachtet.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> John Stock, «The God-Man» (F, VI, 64–84).

<sup>11</sup> Arthur T. Pierson, «The Proof of the Living God» (F, I, 70–86).

<sup>12</sup> Benjamin B. Warfield, «The Deity of Christ» (F, I, 21–28); G. Campbell Morgan, «The Purpose of the Incarnation» (F, I, 29–54); R.A. Torrey, «The Personality and Deity of the Holy Spirit» (F, I, 55–70); Robert E. Speer, «God in Christ: The Only Revelation of the Fatherhood of God» (F, III, 61–75); William J. Erdman, «The Holy Spirit and the Son of God» (F, X, 64–79).

<sup>13</sup> Thomas Whitelaw, «Is there a God» (F, VI, 22–36); David James Burrell, «The Knowledge of God» (F, VIII, 90–99).



Schon aus diesem Grund spielten religiöse Erfahrungsberichte von Laien von Beginn an eine wichtige Rolle im Konzept der Schriftenreihe.<sup>14</sup> Dieses Genre war nicht nur typisch für populäre Apologetiken des christlichen Glaubens, sondern hatte zudem eine genuin theologische Bedeutung. Für die Verfasser war der Glaube nicht primär theoretische Spekulation, er war in erster Linie Erfahrungsglaube, kein System wahrer, vernunftthafter Sätze wie in der Neuscholastik, sondern personales Erlebnis.<sup>15</sup> In dieser Hinsicht standen sie den Verfechtern etwa des katholischen Modernismus oder späterer heilsökonomischer Ansätze deutlich näher als der scholastischen Apologetik des konfessionellen Zeitalters. Gleichzeitig diente die Verteidigung der überlieferten Satzgewissheiten – etwa der Lehre von der Jungfrauengeburt,<sup>16</sup> der Göttlichkeit Jesu Christi, der Lehre von der Heilsrelevanz des Kreuzesopfers oder der Rechtfertigung durch den Glauben in der Gnade – der Wahrung der Supernaturalität Gottes.

Die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes und das personale Moment der Beziehung zu diesem übernatürlichen Gott gehörten für die Verfasser offenkundig untrennbar zusammen. Dies galt zudem für das Verständnis vom Reich Gottes, das eben nicht, wie in der liberalen Theologie, als weltimmanente Veranstaltung gedacht wurde, sondern als gnadenhafter Transformationsakt Gottes. Apokalyptische Erwartungen traten dabei in der Argumentation zur Gänze zurück, was angesichts der prämillenaristischen Ausrichtung vieler der Verfasser überraschend ist.<sup>17</sup> Um es in den Worten der Schule auszudrücken: Für die Verfasser der *Fundamentals* blieb die Heilige Schrift als inspirierte Offenbarung,<sup>18</sup> als gnadenhaftes Wort des übernatürlichen lebendigen Gottes in die gefallene, sündhafte Schöpfung hinein<sup>19</sup> das zentrale *motivum credibilitatis* und die Grundlage allen Glaubens und zwar im Sinne eines heilsökonomischen *debitum naturale*, eines strengen Erfordernisses seitens der gefallenen Natur, und nicht als *desiderium naturale* vor dem Hintergrund einer bloßen *potentia oboedientialis* der geschwächten Natur gegenüber Gott, wie es die katholische Neuscholastik sah.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Vgl. z.B. N.N., «Tributes to Christ and the Bible by Brainy Men not Known as Active Christians» (F, 120–24, u.a. mit Berichten über Ernest Renan oder Benjamin Disraeli), Howard A. Kelly, M.D., «A Personal Testimony» (F, I, 123–46) oder E.Y. Mullins (der allerdings Theologe war), «The Testimony of Christian Experience» (F, III, 76–85).

<sup>15</sup> Thomas Boston, «The Nature of Regeneration» (F, IV, 26–30); George W. Lasher, «Regeneration – Conversion – Reformation» (F, X, 31–38).

<sup>16</sup> James Orr, «The Virgin Birth of Christ» (F, I, 7–209).

<sup>17</sup> Dies gilt selbst für Jessie Penn-Lewis (wenn ich es recht sehe, die einzige Frau unter den Beiträgern), «Satan and His Kingdom» (F, IV, 48–63) oder Charles R. Erdman, «The Coming of Christ» (F, V, 87–99). Am ehesten findet man Andeutungen in William G. Moorehead, «Millennial Dawn: A Counterfeit of Christianity» (F, VII, 106–27).

<sup>18</sup> James M. Gray, «The Inspiration of the Bible: Definition, Extent and Proof» (F, III, 7–41); William G. Moorehead, «The Moral Glory of Jesus Christ: A Proof of Inspiration» (F, III, 42–60).

<sup>19</sup> Philipp Mauro, «Life in the Word» (F, V, 7–71).

<sup>20</sup> Vgl. dazu die ausführlichen Erörterungen bei Brinktrine (1947: bes. 200–237).

Insofern blieben die Autoren der altprotestantischen Orthodoxie inhaltlich verhaftet, ohne indes auf deren Sprache zurückzugreifen, die sie durch eine existentiell-personalistische, heilsökonomische Semantik der Innerlichkeit und des Experimentalglaubens ersetzten. Aber ihre Sicht erlaubte es, einen systematischen «Anknüpfungspunkt» für die übernatürliche göttliche Gnade<sup>21</sup> in der Immanenz der Welt auszumachen,<sup>22</sup> ein Punkt, der wenig später in den Debatten um das *totaliter aliter* Gottes in der Dialektischen Theologie Karl Barths wichtig werden sollte. Zugleich wurde mit Hilfe des heilsökonomischen *debitum naturale* die Möglichkeitsbedingung für ein göttliches, gnadenhaftes und heilsökonomisch relevantes Eingreifen Gottes in die Sphäre des Menschlichen in Gestalt von Wundern und als Antwort auf das menschliche Gebet sichergestellt.<sup>23</sup> Wohl aus Rücksicht auf die anglikanischen Autoren wurden spezifisch calvinistische Lehrstücke, etwa die Prädestinationslehre, nicht eigens ausführlich behandelt.

Demgegenüber war die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode, obwohl ihr eine Vielzahl von Beiträgen gewidmet war, fast schon zweitrangig. In diesem Feld beschränkte man sich auf vergleichsweise konventionelle Argumente, die sich einer Kritik zum einen der weltanschaulichen Grundlagen der historisch-kritischen Methode,<sup>24</sup> ihrer marcionitisch anmutenden Trennung von Judentum und Christentum, von Altem und Neuem Testament<sup>25</sup> bei der wissenschaftlichen Eruierung der *ipsissima vox* Jesu Christi, verschrieben.<sup>26</sup> Die liberale Vorstellung, die Echtheit der Worte Jesu könne dadurch erreicht werden, alles auszublenden, was sich im zeitgenössischen Frühjudentum oder im Alten Testament finden lasse, war für die Exegeten aus dem Umfeld der *Fundamentals* schlicht Unsinn und Ausdruck einer vorgefassten philosophischen und mithin gerade nicht theologischen Position.<sup>27</sup> Ferner lehnten sie die Quellenhypothesen Gunkels, Wellhausens und de Wettes konsequent ab. Insbesondere die Unterscheidung der jahwistischen, elohistischen, deuteronomistischen und priesterschriftlichen Quellen innerhalb der Pentateuchkritik stieß auf ihre Ablehnung.<sup>28</sup> Tatsächlich ist diese Grundhypothese inzwischen selbst in der liberalen Kritik zurückgewiesen worden. Allerdings hielten die Verfasser der *Fundamentals* in der Regel an einer Frühdatierung und

<sup>21</sup> C.I. Schofield, «The Grace of God» (F, XI, 43–54).

<sup>22</sup> H.C.G. Moule, «Justification by Faith» (F, II, 106–19).

<sup>23</sup> Arthur T. Peirson, «Divine Efficacy of the Prayer» (F, IX, 66–83).

<sup>24</sup> Dyson Hague, «History of Higher Criticism» (F, I, 87–122); Franklin Johnson, «Fallacies of the Higher Criticism» (F, II, 43–68).

<sup>25</sup> Arthur T. Pierson, «The Testimony of the Organic Unity of the Bible to Its Inspiration» (F, VII, 55–69).

<sup>26</sup> Sir Robert Anderson, «Christ and Criticism» (F, II, 69–84); Amzi C. Dixon, «The Scriptures» (F, V, 81–105).

<sup>27</sup> Philip Mauro, «Modern Philosophy» (F, II, 85–105).

<sup>28</sup> William Caven, «The Testimony of Christ to the Old Testament» (F, IV, 46–72); F. Bettex, «The Bible and Modern Criticism» (F, IV, 73–90).



der mosaischen Verfasserschaft des Pentateuch<sup>29</sup> ebenso fest wie an der konsequenten Verwerfung jeglicher Pseudonymität in der Bibel.<sup>30</sup> Vergleichbares galt für das Neue Testament.<sup>31</sup>

Ansonsten bediente man sich klassischer Argumente aus der Archäologie oder den Altertumswissenschaften, die sich bis heute in der konservativen Exegese finden, um die historische Kritik ihrer historischen Grundlagen zu berauben.<sup>32</sup> Der Ton der Auseinandersetzung war bemerkenswert zurückhaltend und ruhig. Es fehlte die für den gegenwärtigen Fundamentalismus in den USA so kennzeichnende, prägnante und hyperbolische Aggressivität, gerade gegenüber den Naturwissenschaften oder der Archäologie. Ganz im Gegenteil waren die Autoren um einen sachlichen und prononciert wissenschaftlichen Ton bemüht.

Dies gilt besonders für die Debatten um die darwinistische Evolutionslehre, die anders als man es heutzutage erwarten würde, nur am Rande vorkommen. Die Autoren betonen durchweg ihre Akzeptanz der naturwissenschaftlichen Ergebnisse sowie die generelle Kompatibilität von Naturwissenschaften und theologischer Bibelexegese.<sup>33</sup> Die methodische Eigenständigkeit der Naturwissenschaften wird ebenso betont wie eine explizite Berufung auf eine literalexegese Auslegung der ersten Kapitel des Buches *Genesis* fehlt. Vielmehr wird entlang einer anderen Linie argumentiert: Die wissenschaftlichen Belege reichten für die darwinistische Theorie nicht aus, der auf permanente Fluidität allen Lebens abhebende Darwinismus biete keine hinreichende Begründung für die erfahrungswissenschaftlich feststellbare Kontinuität und Stabilität der Arten. Die Verfasser bewegten sich mithin in den Bahnen auch der biologischen Kritik am Darwinismus und der Evolutionslehre und zeigten durch die Erkenntnisse der Evolutionslehre keineswegs besonders beunruhigt. Einzelne Autoren, darunter Orr, galten sogar als Anhänger der theistischen Evolution. Eher am

<sup>29</sup> Andrew Craig Robinson, «Three Peculiarities of the Pentateuch» (*F*, VII, 101–05); George Frederick White, «The Mosaic Authorship of the Pentateuch» (*F*, IX, 10–21).

<sup>30</sup> George L. Robinson, «One Isaiah» (*F*, VII, 70–87); Joseph D. Wilson, «The Book of Daniel» (*F*, VII, 88–100).

<sup>31</sup> G. Osborne Troop, «The Internal Evidence of the Fourth Gospel» (*F*, X, 18–25).

<sup>32</sup> George Frederick Wright, «The Testimony of the Monuments to the Truth of the Scriptures» (*F*, II, 7–28); M.G. Kyle, «The Recent Testimony of Archeology to the Scripture» (*F*, II, 29–42). Vgl. Arno C. Gaebelein, «Fulfilled Prophecy: A Potent Argument for the Bible» (*F*, XI, 55–86). Zum gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik vgl. z.B. Zenger (2012) oder Schmid (2014). Zum Fortleben konservativer Kritik aus archäologischer Perspektive s. etwa Kitchen (2012).

<sup>33</sup> James Orr, «Science and Christian Faith» (*F*, IV, 91–104); ders., «The Early Narratives of Genesis» (*F*, VI, 85–97); George Frederick Wright, «The Passing of Evolution» (*F*, VII, 5–20); s.a. Henry H. Beach, «The Decadence of Darwinism» (*F*, VIII, 36–48); Dyson Hague, «The Doctrinal Value of the First Chapters of Genesis» (*F*, VIII, 74–89).

Rande wurden heterodoxe Gemeinschaften<sup>34</sup> und die katholische Kirche<sup>35</sup> auf biblizistischer Grundlage angegriffen.

Im Hintergrund dieser theologischen Positionierung standen akademische und teilweise persönliche Konflikte. So hatte sich die erst in den 1890er Jahren gegründete *University of Chicago* ganz deutlich auf Seiten des theologischen Liberalismus und des *higher criticism* positioniert. Auf der anderen Seite standen die prominenten konservativen Theologen des *Princeton Theological Seminary* sowie die dispensationalistisch-prämillenaristischen Bibelschulen in der Nachfolge des Erweckungspredigers Dwight D. Moody in Chicago und Los Angeles. Interessanterweise teilte einer der bekanntesten Philosophen der USA, der Pragmatist John Dewey, zwar energisch die Ansichten der Liberalen, wenn auch weder ihren Kantianismus noch ihren hegelianischen Idealismus. Für die Konservativen und Prämillenaristen stellte dies ein besonderes Ärgernis dar, da der lebensphilosophische Pragmatismus sich gerne als die schlechthin amerikanische Philosophie der Moderne gerierte. Für Dewey hatte, wie für die theologischen Liberalen, Jesus von Nazareth keinen gottmenschlichen oder messianischen Anspruch verfochten, auch habe er zu keinem Zeitpunkt eine Kirche gründen wollen. Vielmehr sei er Vertreter einer lebensbejahenden, im Grunde pragmatistischen Lebensphilosophie gewesen. Als negativer Kontrast zum «guten» Jesus diene dann der «böse» jüdische Pharisäer Paulus, der aus einer weltoffenen, humanen Philosophie einen supernaturalistischen religiösen Kult mit strenger Gesetzlichkeit gemacht habe.

Wie so viele Liberale, darunter auch Ernest Renan, neigte Dewey dazu, die Vorstellungswelt des ausgehenden bürgerlichen 19. Jahrhunderts und insbesondere der akademischen Welt ahistorisch und simplistisch auf die religiösen Lebensumstände der Zeitenwende zu übertragen und dies obwohl die historistische Relativierung von Absolutheitsansprüchen zentral zu ihrem Argumentationsarsenal zählte.

Allerdings stand Dewey mit seiner Position im pragmatistischen Lager nicht unangefochten da. Während William James, der möglicherweise gerade in Religionsfragen noch bekannter war als der Agnostiker Dewey, eine hochgradig individualistische und damit in sich antikirchliche, aber auf Innerlichkeit und Erfahrung beruhende religiöse Position einnahm, plädierte Charles Sanders Peirce zumindest in persönlichen Äußerungen sogar für eine enge Verknüpfung eines voluntaristischen, antiintellektualistischen religiösen Instinkts mit einer

<sup>34</sup> Algernon J. Pollock, «Modern Spiritualism briefly Tested by Scripture» (*F*, X, 111–27); R.G. McNiece, «Mormonism: Its Origins, Characteristics, and Doctrines» (*F*, VIII, 110–27); Maurice E. Wilson, «Eddyism: Commonly Called Christian Science» (*F*, IX, 111–26).

<sup>35</sup> T.W. Medhurst, «Is Romanism Christianity?» (*F*, XI, 100–112) und J.M. Foster, «Rome, the Antagonist of the Nation» (*F*, XI, 113–26), in dem ganz nationalprotestantisch der Angst Ausdruck verliehen wird, Rom könne sich über die Schulen in der philippinischen Kolonie der USA Zugriff auf das Bildungswesen des Landes verschaffen, eine indirekte Kritik am Kolonialismus der 1890er Jahre.

aufgrund der Sozialnatur des Menschen notwendigen kirchlichen Institutionalisierung. Insgesamt stand der Pragmatismus demnach auf Seiten der liberalen Theologie, da er – mit Ausnahme Deweys – mit deren weltfokussierter Religiosität, nicht aber mit dem konservativen Supernaturalismus vereinbar war. Wer immer sich zur liberalen, fortschrittlichen Avantgarde zählte, hielt diese Position für die einzig akzeptable.<sup>36</sup>

Seit den 1890er Jahren fand die liberale Theologie in den protestantischen Denominationen des industrialisierten Nordens und des pazifischen Westens mehr und mehr Anhänger innerhalb des urbanen Bürgertums, während der vorindustrielle, bitterarme Süden den religiösen Vorstellungswelten des 19. Jahrhunderts verhaftet blieb. Der theologische Liberalismus blieb hier ohne maßgebliche Resonanz. Folgerichtig entwickelte sich die antilibérale Gegenreaktion auch nicht im Süden, sondern ebenfalls in den Industriezentren der USA. Insbesondere die *Northern Baptists* und die nordstaatlichen Presbyterianer sahen sich mit bitteren innergemeindlichen Kontroversen konfrontiert (mit Ausnahme der katholischen Kirche hatten sich nahezu sämtliche protestantischen Denominationen und die Episkopalkirche bereits vor dem Bürgerkrieg wegen der Kontroverse um die Sklavenfrage entlang sektionaler Linien gespalten und diese Spaltung seitdem weitgehend aufrechterhalten). Diese Kontroversen nahm nun der Ölmagnat Lyman Stewart (1840–1923) aus Kalifornien zum Anlass, sich nach reiflichen Überlegungen in den Konflikt einzuschalten. Stewart war vor dem Bürgerkrieg im Rahmen der postmillenaristischen zweiten evangelikalen Erweckungsbewegung aufgewachsen. Politisch war er Bestandteil der liberal-evangelikalen Reformkoalition gewesen, die im Norden der Union gegen die Sklaverei, den Alkoholmissbrauch, für eine Reform des Justiz- und Schulsystems sowie gegen die Todesstrafe gekämpft hatte. Noch 1912 unterstützte er den progressivistischen Präsidentschaftskandidaten und antimonopolistischen *trust-buster* Theodore Roosevelt. Wie immer progressiv Stewart politisch auch gewesen sein mag, theologisch war er ein strenger Verfechter des Dispensationalismus. Sowohl Moody als auch der Exeget C.I. Schofield hatten ihn maßgeblich beeinflusst. 1891 hatte er in Kalifornien eine Missionsgesellschaft gegründet und danach das *Moody Bible Institute* in Los Angeles finanziell unterstützt (vgl. Marsden 1988: Introduction, Blatt 5–9). 1909 brachte ihn schließlich der gleichfalls dispensationalistische Baptistenprediger Amzi C. Dixon, einer der ganz wenigen Südstaatler, die sich an den Diskussionen beteiligten, auf die Idee, mit seinem Vermögen die Herausgabe der *Fundamentals* zu finanzieren.

Dixon war der womöglich Streitbarste im Kreis der Beiträger zu der Schriftenreihe. Er haßte nicht nur den römischen Katholizismus als im Grunde unchristliches Kryptojudentum, sondern jedwede Variante liberalen theologischen

<sup>36</sup> Zur pragmatistischen Religionsdebatte siehe Ricken SJ (2003).

Denkens, vom liberalen Protestantismus über den Unitarismus bis zum Spiritualismus. Seine besondere Feindschaft aber galt dem Kreis um den liberalen Erweckungsprediger Henry Ward Beecher in New York, der, wie die Verfasserin des Romans *Uncle Tom's Cabin* Harriet Beecher Stowe, aus dem einflussreichen Clan des bekanntesten Erweckungspredigers der 1820er Jahre, des Postmillenaristen Charles Grandison Finney, kam. Dieser hatte einst behauptet, Christus sei ihm persönlich erschienen, um den anthropologisch optimistischen und heilsuniversalistischen Postmillenarismus zu verkünden. Die liberalen Beechers waren keinesfalls zimperlich, wenn es darum ging, ihre Feinde zu bekämpfen. Nicht nur waren sie strikt antikatholisch, sie waren zudem willens und in der Lage, persönliche Feinde bis hin zur gesellschaftlichen Vernichtung zu bekämpfen.<sup>37</sup>

Was die Beechers für Dixon war John D. Rockefeller für Stewart. Zwar waren beide, der fromme Baptist Rockefeller und der Dispensationalist Stewart, gleichermaßen rücksichtslose und erfolgreiche Sozialaufsteiger im Erdölgeschäft gewesen, aber letztlich hatte Rockefellers *Standard Oil of New Jersey* Stewart vom Markt verdrängt, was dieser nun offenbar heimzuzahlen trachtete. Begierig griff er 1909 nach einem Treffen mit Dixon dessen Vorschlag einer Serie von Artikeln gegen die um sich greifende liberale Theologie auf, deren Auswirkungen er in Kalifornien gut beobachten konnte. Von Beginn an waren sich Stewart und Dixon darüber klar, auf innerkonservative Dispute verzichten zu wollen. Ihnen ging es um eine Einheitsfront der Konservativen innerhalb des nordstaatlichen Protestantismus. Es waren dann mit William B. Riley und Charles Curtis Lewis zwei dispensationalistische *Northern Baptists* aus Stewarts Umfeld, die 1919 und 1920 ihrer konservativen Fraktion den Namen «Fundamentalisten» gaben, wobei sie sich direkt auf die *Fundamentals* bezogen. Ohne diese persönlichen Rivalitäten wäre es unter Umständen zumindest nicht zur Schriftenreihe gekommen, wohl aber zu irgendeiner Form konservativer und dispensationalistischer Reaktion auf den theologischen Liberalismus und dessen Antisupernaturalismus. Dafür waren in den Augen der Verteidiger die Wurzeln aller protestantischen Religion gar zu sehr bedroht.

Es zeigt sich also, dass der «Fundamentalismus» anfangs eine rein akademische, durchaus intellektuell hochkarätige Bewegung ohne größere Basis im breiten Volk war, die sich in erster Linie gegen das richtete, was sie als begründungstheoretische Schwächen des aus Deutschland stammenden theologischen Liberalismus sahen. Beide Gruppierungen waren in sich heterogen. Dies erklärt die betont sachliche Argumentationsweise der *Fundamentals*, das Fehlen jeglichen hysterischen Alarmismus und apokalyptischer Rhetorik, welche die

<sup>37</sup> Vgl. zum Kreis um die Beechers Goldsmith (1998: 419–424). Bürgerliche Sozialdisziplinierung und Antikatholizismus gingen, gepaart mit einem rigiden Nationalismus, im urbanen Liberalismus oft Hand in Hand (Hunt 1999). Zum historischen Umfeld vgl. D'Emilio/Freedman (1997: 171–222), sowie allgemein White (2017).

konservative Orthodoxie nur abgeschreckt hätten. Die Debatte um 1915 verlief in den Bahnen des etablierten akademischen Comments; sie ging nur bedingt in die Breite der Gesellschaft. Dafür fehlten schlicht die sozialen Grundvoraussetzungen, zumal der Erste Weltkrieg mit seinen Hekatomben von Toten sich auf den anthropologischen Optimismus der Liberalen ähnlich verheerend auszuwirken begann, wie der blutige Amerikanische Bürgerkrieg auf denjenigen der Postmillenaristen des 19. Jahrhunderts. Über die theologische Abwehrhaltung gegenüber dem theologischen Liberalismus hinaus gab es wenig, das die Autoren miteinander verband.

Angesichts dieser Ausgangslage wird man sich gleichzeitig davor hüten müssen, voreilig das heutige Verständnis von Fundamentalismus auf die frühen Fundamentalisten unkritisch zu übertragen oder gar das Konzept der liberalen Moderne, wie es sich heute darstellt, für die Wende zum 20. Jahrhundert vorauszusetzen. Die damalige liberale Moderne war bei allem theoretischen historistischen Relativismus in vielerlei Hinsicht und nationenübergreifend sittlich rigoros, sozialdisziplinierend, imperialistisch, extrem kapitalistisch, sozialdarwinistisch, antisemitisch, antikatholisch, eugenisch und ohne viel Verständnis für die soziale Frage, militaristisch und nationalistisch.<sup>38</sup> Diese Aspekte waren keine anachronistischen Abweichungen, sondern ein integraler Bestandteil eines weithin geteilten Verständnisses von Moderne und Modernität. Bezeichnenderweise distanzieren sich die frühen Fundamentalisten von keinem dieser Punkte besonders nachdrücklich, teilten sie doch überwiegend die weltanschaulichen Spezifika des urbanen Bürgertums. Vor allem galt dies für die gemeinsame Furcht vor anarchistischer oder sozialistischer Revolution aus den Reihen der migrantischen Arbeiterklasse. Lediglich in einigen theologischen Punkten übten sie offene Opposition. Die linksliberalen Verfechter eines dezidiert relativistischen, reformistischen Kulturpluralismus befanden sich innerhalb der Bourgeoisie noch allerorten in einer defensiven Minoritätsposition. Ihre Stunde sollte aber noch kommen und mit ihr die Radikalisierung des Fundamentalismus.

### 3. *Die außenpolitische Ebene der Fundamentals*

Nach diesen Ausführungen dürfte klar geworden sein, wie wenig kohärent die realpolitischen Positionen der frühen Fundamentalisten waren, die im Grunde außerhalb der theologischen Debatten nicht als Gruppe in Erscheinung traten, was ihre praktischen Optionen nachdrücklich einengte. An diesem Punkt liegt

<sup>38</sup> Dies wird sehr deutlich, wenn man sich die Aggressivität vor Augen führt, mit der etwa der neuscholastische Apologet P. Albert Maria Weiß OP in seiner mehrbändigen Apologie des Christentums dieses Verständnis der Moderne attackierte (Weiß 1885–1886). In den USA war die Situation kaum anders als im Wilhelminischen Deutschland.

ein weiterer wichtiger Differenzmarker zum gegenwärtigen Fundamentalismus, der gerne primär unter politischen Gesichtspunkten gesehen wird. Zwar hat Sara Diamond dem vehement widersprochen und auf die sozialen Komponenten des christlichen Fundamentalismus in den USA aufmerksam gemacht, aber so richtig ist man ihr in diese Richtung bislang nicht gefolgt (vgl. Diamond 1998). Am ehesten dürfte sich eine gewisse Handlungseinheit noch auf dem Gebiet der Außenpolitik im Umfeld des Ersten Weltkriegs eruieren lassen, allerdings nur, wenn man das Fundamentalismuskonzept auf Angehörige des evangelikalen dispensationalistischen Prämillenarismus außerhalb des akademischen Milieus ausweitet. Soweit erkennbar positionierten sich einige Angehörige des akademischen Fundamentalismus, entgegen ihrer scharfen Ablehnung der deutschen liberalen Theologie, gerade nicht unter den prinzipiellen Gegnern des wilhelminischen Kaiserreichs. Gemeinsam mit der frühen pentekostalen Bewegung, die vor dem Ersten Weltkrieg sowohl antirassistisch als auch pazifistisch war, und den historischen Friedenskirchen der Mennoniten, Quäker und anderer, bildeten sie anfangs einen Teil der christlich-pazifistisch motivierten Friedensbewegung gegen den kriegswilligen liberalen Mainstream. Im Rahmen der von der Wilson-Regierung durchgeführten nationalistischen und antideutschen *preparedness*-Kampagne, die alle Register der zivilisatorischen Abwertung des Deutschen Reiches zog und einen Sturm chauvinistischer Leidenschaften gerade in der akademischen Jugend entfachte, wurde es jedoch immer schwerer, sich diesen Emotionen zu entziehen.<sup>39</sup> Andrew Preston hat nuanciert herausgearbeitet, wie tief gespalten die Fundamentalisten und ihre evangelikalen Bündnispartner am Ende in dieser Frage waren (Preston 2012).

Ein Beispiel für konsequenten Pazifismus gab einzig der Außenminister Woodrow Wilsons, William Jennings Bryan (1860–1925), der sich selbst gerne als Fundamentalist bezeichnete, aber im Grunde gar nicht wusste, was das meinte. So zeigte er sich etwa an Fragen der biblischen Schöpfungslehre weitgehend desinteressiert und verstand nichts von den Komplexitäten der historisch-philologischen Bibelkritik. Bryan war vielmehr die Vorzeigefigur eines antiakademischen Altpopulismus, dreifacher demokratischer Präsidentschaftskandidat und Vorkämpfer des *common man* gegen die Machtansprüche ökonomischer und kultureller Eliten. Mit einer an Fanatismus grenzenden Aversion kämpfte er in der Tradition Thomas Jeffersons für die demokratische Teilhabe der breiten Volksmassen in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft. Den theologischen Liberalismus verabscheute er schon wegen dessen elitärer Konzeption von Christentum als vergeistigter Moralphilosophie ebenso wie den gesellschaftlichen Aristokratismus des (Sozial-)Darwinismus, wobei er Darwin und Herbert Spencer nahezu gleichsetzte. Insbesondere kritisierte er die sozialen Folgen des

<sup>39</sup> Zur staatlich gelenkten *preparedness*-Kampagne des *Office for War Information* unter dem Obersten George Creel und der Beteiligung progressivistischer und pragmatistischer Intellektueller daran vgl. Chambers II (2001: 229–256).



Darwinismus, nicht dessen Bedeutung für die Theologie (vgl. Kazin 2006). Den akademischen Fundamentalismus hingegen verstand der überzeugte Nordstaaten-Presbyterianer schlicht nicht, wie sich zehn Jahre später im Affenprozess von Dayton beweisen sollte. Bryan war eher ein relativ einfach gestrickter bibelgläubiger Konservativer. Dafür aber blieb er konsequenter Pazifist und trat aus Empörung über Wilsons Kriegspolitik 1915 von seinem Amt zurück.

Zwar wird man nicht von Bryan auf das Gros der Fundamentalisten schließen dürfen. In der öffentlichen Wahrnehmung jedoch wurden schon wegen seiner öffentlichkeitswirksamen Agitation der Altpopulismus, der antidarwinistische Kreationismus und der antielitäre Antiintellektualismus zu integralen Bestandteilen des Fundamentalismus. Allerdings war sein außenpolitisches Handeln wiederum eng mit seiner innenpolitischen Konzeption verbunden, zuvörderst mit seinen Feldzügen gegen die moderne Eugenik, die er, wie den Krieg, als Instrument der herrschenden Eliten zur Unterdrückung des von ihm romantisch idealisierten *common man* verstand. Anders als sein altpopulistischer Gesinnungsgenosse Thomas Watson aus Georgia war Bryan kein offener Rassist, der etwa die rituellen Lynchings, denen zwischen 1890 und 1920 im Süden der USA rund 3.200 schwarze Männer zum Opfer fielen, lautstark gebilligt hätte.<sup>40</sup> Aber, anders als in anderen Teilen des Altpopulismus, stand für ihn die Rassenfrage nicht an vorderster Stelle seiner Agenda. Der *common man* Bryans war weiß und rural. Überdies war Bryan ebenso antikatholisch wie Watson und andere evangelikale Altpopulisten, was die Kooperation mit den Katholiken in der sozialen Frage, aber auch im Kampf gegen die Eugenik erheblich erschwerte.<sup>41</sup> Hier waren nach dem Weltkrieg reformorientierte Progressivisten erheblich konzilianter.<sup>42</sup> Wieder stellt sich die Frage, was hier modern und was antimodern war: Um 1920 wurde, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Eugenik als modern und der Kampf gegen sie als kolossal rückständig perzipiert. Seitdem hat sich das geändert: Die Eugenik wird inzwischen gerne als Pseudowissenschaft apostrophiert und konsequent aus der Geschichte formativer Elemente der Moderne herausgeschrieben. Dadurch wird die Bewertung der ambivalenten Haltung der frühen Fundamentalisten zur Eugenik und zum Sozialdarwinismus noch schwieriger. Zwar standen sie beiden Strömungen von

<sup>40</sup> Zu den Lynchings s. Hale (1999: 201–239) und Berg (2014). Ein treffendes Charakterbild des opportunistischen Fanatikers Watson im Gegensatz zu idealistischen Bryan zeichnet Prutsch (2019: 52–55).

<sup>41</sup> Zu den Auseinandersetzungen um die Eugenik, die ein modern-liberales Instrument des *social engineering* darstellte und vor allem im progressivistischen Kalifornien jahrzehntlang mit sämtlichen zur Verfügung stehenden Repressionsmaßnahmen inklusive Zwangssterilisationen gehandhabt wurde, s. Black (2003). Die religiöse Dimension behandelt Rosen (2004), wo die Autorin auf die katholische Opposition gegen Zwangssterilisierungen, Abtreibungen und Empfängnisverhütung eingeht (139–64).

<sup>42</sup> Zur sozialpolitischen Zusammenarbeit von Anhängern der katholischen Soziallehre um Msgr. John A. Ryan mit progressivistischen Reformern und New Dealern siehe Brown/McKeown (1997).

Ausnahmen abgesehen eher skeptisch bis ablehnend gegenüber, aber die offene Konfrontation mit dem szientistischen Zeitgeist vermieden sie.

#### 4. *Ein klares Bekenntnis zur amerikanischen Demokratie und zum Marktkapitalismus*

Erheblich klarer war jedoch ihre Haltung zur amerikanischen Demokratie. Sie propagierten die Fundamentalisten das Reich Gottes als eine streng supernaturale, gnadenhaft gegebene Größe.<sup>43</sup> Deswegen akzeptierten sie die demokratische Verfassung der USA und die Trennung von Staat und Kirche – solange der christliche, also protestantische Grundcharakter der USA gewahrt blieb – ohne jeden Vorbehalt. Selbsternannte fundamentalistische Politiker wie Bryan waren im Prinzip sogar deutlich demokratischer eingestellt als viele ihrer liberalen Gegner aus dem elitären liberalen Bürgertum, das sich selbst als Avantgarde der kapitalistischen Klassengesellschaft verstand, an dem sich alle anderen Klassen prinzipiell auszurichten hatten. Wieder aber schwieg die Mehrheit der akademischen Fundamentalisten zu dieser Problematik, die jenseits ihres Interessenspektrums lag. Obendrein war es selbst innerhalb des Progressivismus vollkommen unklar, ob nun eine demokratisch verfasste Ordnung von Staat und Gesellschaft unter Teilhabe der ungebildeten Massen wahrhaft modern sei oder eher eine technokratische Variante, in der Sozialingenieure im Interesse des Gemeinwohls den Takt gesellschaftlicher Reformen vorgeben würden.<sup>44</sup>

Auf der sozioökonomischen Ebene ist die Einordnung des frühen Fundamentalismus erheblich leichter. Allein, es bleibt die Frage offen, welche der Positionen unter welchen Gesichtspunkten nun eigentlich modern ist? Generell war zwischen dem Ende des Bürgerkriegs und den 1880er Jahren die Dominanz des klassisch liberalen *free market capitalism* wenigstens nach innen kaum infrage gestellt worden.<sup>45</sup> Die älteren, whiggistischen Theorien über die Notwendigkeit staatlicher Interventionen in den Bereichen Infrastruktur und Regulation der Märkte im Interesse der Sicherung des freien Wettbewerbs auch unter Teilnahme von Kleinproduzenten, waren zugunsten einer vollkommenen Liberalisierung hintangestellt worden. Einzig die Frage, inwieweit Schutzzölle zum Aufbau einer wettbewerbsfähigen Industrie notwendig sein könnten, wie es vor dem Bürgerkrieg Henry und Matthew Carey im Gefolge Friedrich von Lists propagiert hatte, war noch aktuell. 1890 etwa erreichte das Niveau der

<sup>43</sup> Damit standen die frühen Fundamentalisten im Gegensatz zum theokratischen Denkmodell, das annähernd zeitgleich vom damaligen niederländischen Ministerpräsidenten Abraham Kuyper (1901–1906) vorgelegt wurde. Kuypers Theorie vom theonomen Staat fand dann erst in der postmillenaristischen *dominion theology* seit den 1970er Jahren in den USA Anklang.

<sup>44</sup> Zur inkohärenten Pluralität des Moderneverständnisses innerhalb des Progressivismus s. Flanagan (2007).

<sup>45</sup> Zum Folgenden s. White (2017: passim).

Schutzzölle, mit welchen der US-amerikanische Binnenmarkt gegen britische und deutsche Konkurrenz abgesichert wurde, dank der *McKinley Tariffs* einsame Rekordhöhen von 80 bis 150%.

Intern aber galten einzig die Gesetze des Marktes mit der Folge, dass Großbanken wie J.P. Morgan oder Kuhn & Loeb sowie die britische Baring Bank massiv ordnend in das entstandene Chaos eingriffen und für eine gewisse Sicherheit durch die Bildung von Trusts, Kartellen, Oligopolen und Monopolen sorgten. Diese wurde durch eine auf Austerität und Geldknappheit beruhende Politik des Goldstandards abgesichert. Jede Form von Mitbestimmung der Arbeitnehmer, vor allem Gewerkschaften und Streiks, wurde gewaltsam, durch den Einsatz der Polizei, des Militärs und der Pinkerton Detektei, die zu einer Art Ersatzmilitär mutierte, niedergeschlagen. Politisch dominierten die Interessen der Monopolisten und Oligopole die gesamte amerikanische Politik, die zu einer Klassendiktatur des Wirtschaftsbürgertums verkam.

Ohne diesen Hintergrund ist der Radikalismus eines William Jennings Bryan kaum zu verstehen. Seit den 1880er Jahren, verstärkt aber seit den 1890er Jahren kam eine neue Generation von Reformliberalen auf, deren intellektueller Referenzrahmen nicht mehr von Adam Smith, sondern von den deutschen Kathedersozialisten bestimmt wurde. Sie forderten ein Ende der Monopole und Oligopole, um den liberalen Markt überhaupt wieder funktionsfähig zu machen, in Verbindung mit staatlichen Interventionen und Regulationen, etwa im Arbeitsschutz oder zugunsten von Gewerkschaften, denen aber erst 1937 im Rahmen des New Deal das Recht auf Tarifverhandlungen (*collective bargaining*) zugestanden wurde. Progressivistische Reformer setzten sich für die Ausbildung und die soziale Sicherheit von Armen und Migranten ein und wurden, anfangs höchst zögerlich, von der katholischen Kirche unterstützt, die sich auf die neuscholastisch inspirierte päpstliche Soziallehre Leos XIII. berufen konnte.

Im Protestantismus bildete sich eine Koalition aus liberalen Protestanten und den Überresten der alten postmillenaristischen Tradition aus der Reformära vor dem Bürgerkrieg, die als *social gospel* bekannt wurde.<sup>46</sup> Auch die Altpopulisten zählten, trotz ihrer primär ruralen Herkunft, zu dieser höchst heterogenen Koalition (Postel 2007). Über die populistische Schiene waren im Süden und im Mittelwesten möglicherweise zudem dispensationalistisch-prämillenaristische Evangelikale und Pentekostale eingebunden und zwar trotz ihrer theologischen Gegnerschaft zum liberalen Protestantismus. Allerdings bleibt dies höchst ungewiss, da beide Gruppen staatliche Interventionen im Grunde ablehnten und unter den Vorbehalt des gnadenhaften Eingreifens Gottes stellten beziehungsweise – im pentekostalen Lager – sowieso auf die *rapture* als Beginn der Apo-

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Dorrien (2011) sowie White/Hopkins (1975) und Curtis (2001). Der *social gospel* bezeichnet eine genuine protestantische Soziallehre mit ausgeprägt liberaler, sozialreformistischer Grundhaltung, die durchaus für eine Rezeption marxistischer Analysekatoren offen war.

kalypse warteten. Allerdings fielen im Mittelwesten erweckte Hochburgen und Hochburgen des Populismus oft zusammen und die Populisten bedienten sich überdies gerne einer religiös-apokalyptischen Rhetorik. Selbst wenn es also weltanschauliche Vorbehalte gegenüber den Reformern gab, war das sozioökonomische Interesse in den ländlichen Distrikten dennoch für eine Teilnahme an den Protesten gegen das ökonomische Establishment wohl ausschlaggebend (Creech 2006: 178–180).

Diese Interessenlage war indes bei den akademischen Fundamentalisten so nicht gegeben. Sie sahen sich in einer doppelten theologischen Frontstellung, einmal gegen den marxistischen Sozialismus, aus dessen ideologischem Reservoir einige Prediger des *social gospel*, so etwa Walter Rauschenbusch, ein postmillenaristischer Baptist, sich unbefangen bedienten, zum anderen gegen den Postmillenarismus, der für die Fundamentalisten schlicht eine Häresie darstellte. Obendrein gehörten sie zu einer Generation des Bildungsbürgertums, in welcher der freie Markt noch weithin nachgerade dogmatisch als alternativlos angesehen wurde. Schließlich sah die Interessenlage des prämillenaristischen Flügels der Bewegung in den urbanen Zentren anders aus als auf dem flachen Land. Erweckungsprediger wie Moody oder Billy Sunday kooperierten nachdrücklich mit Fabrikbesitzern und Kaufhauskönigen wie Joseph Wannamaker in Philadelphia, wo sie regelmäßig vor Arbeitern gegen Sozialismus und Anarchismus predigten und sie zum Respekt gegenüber den Arbeitgeberinteressen aufriefen (vgl. dazu Leach 1993). Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum sich die akademischen Fundamentalisten in den *Fundamentals* zur sozialen Frage kaum äußerten<sup>47</sup> und sich bestenfalls, wenngleich eher am Rande, gegen Sozialismus, Postmillenarismus und *social gospel* aussprachen.

Eine Ausnahme bildete der Beitrag von Charles Erdman, der eine Art Solitär in der gesamten Reihe darstellte. Erdman war Theologieprofessor am *Princeton Theological Seminar*, zählte also zur Kerngruppe der theologisch Konservativen unter den Autoren. Dennoch argumentierte er explizit dafür, von der Bibel her die Heiligkeit des säkularen Staates besser zu erfassen und diesem entsprechend mehr Kompetenzen für soziale Reformen zu geben. Auf diese Weise begriff er, bei aller Kritik, die Anliegen des Sozialismus als vollkommen berechtigt, insofern es um eine Besserung der Situation der Armen gehe. Der Sozialismus stelle eine berechtigte Anfrage an die Kirche dar, die sozialen Lehren der Heiligen Schrift besser und adäquater zu erfassen und auf die Gegenwart anzuwenden.<sup>48</sup>

In der historischen Forschung hat dieser Artikel schon immer für Aufsehen gesorgt, weil er den ansonsten erkennbaren sozialpolitischen Positionen der anderen akademischen Fundamentalisten so gar nicht entsprach (vgl. Marsden 1988: Blatt 7). Man kann demnach spekulieren, ob Erdmans Artikel dem aus-

<sup>47</sup> Vgl. z.B. die eher vagen und konventionellen Ausführungen von Arthur T. Pierson, «Our Lord's Teachings about Money» (F, IV, 39–47).

<sup>48</sup> Charles R. Erdman, «The Church and Socialism» (F, XII, 108–19).

drücklichen Wunsch des Finanziers Stewart entsprach, der als moderat konservativer Anhänger Theodore Roosevelts keinen Grund hatte, sich prinzipiell gegen den *social gospel* und den Progressivismus auszusprechen. Demgegenüber hat Frances Fitzgerald auf Stewarts wachsende Abneigung gegenüber dem *social gospel* aufmerksam gemacht, der sich in erster Linie gegen die Zentralität sozialer Fragen in den Predigten der Geistlichen richtete (FitzGerald 2017: 97). In der fundamentalistischen Rezeptionsgeschichte ist Erdmans Ansatz, der in gewisser Weise der katholischen Soziallehre nicht vollkommen fremd gegenüberstand, freilich zur Gänze verlorengegangen. Die Frontstellung gegen den vorgeblichen Marxismus des staatsinterventionistischen *social gospel* hat sich auf lange Sicht durchgesetzt und damit eine faktisch religiös verbrämte Variante des Marktliberalismus.

Zusammenfassend wird man dem frühen Fundamentalismus, zumindest in seinem akademischen beziehungsweise orthodox-konservativen Flügel, konzedieren müssen, nicht generell antimodern gewesen zu sein. Man könnte von Moderneskepsis sprechen oder auch – und dies würde ebenso für die dispensationalistischen Prämilleraristen gelten – von einer ambivalenten, selektiven oder instrumentellen Modernität, da ja keineswegs die Gesamtheit dessen, was in der Zeit als modern galt, abgewiesen wurde. Vor allem aber darf man sich nicht zu einer anachronistischen Rückprojektion eines heutigen Verständnisses von (Post-)Moderne in die Welt des Jahres 1910 hinreißen lassen. Mehr noch: Es gilt weiterhin, die Warnungen Hans-Ulrich Wehlers aus dem Jahr 1975 ernst zu nehmen und kein ausschließlich positiv konnotiertes, normativ aufgeladenes Konzept von Moderne unter Auslassung der Schattenseiten zum Maßstab der Beurteilung zu machen (Wehler 1975). Insbesondere ist zu bedenken, dass etwa der biologische Darwinismus zu dieser Zeit selbst in den Naturwissenschaften gerade noch nicht als Ausweis der Moderne galt,<sup>49</sup> zumal die Wiederentdeckung der Genetik die urdarwinistische Lehre von der inneren Gestalt- und Formlosigkeit der Lebewesen und damit die Vorstellung einer permanenten Fluidität der Gattungen unterminierte. Ansonsten akzeptierten die frühen Fundamentalisten – anders als die ebenfalls moderneskzeptischen ultramontanen Neuscholastiker oder die sozialreformistischen Altpopulisten – den marktwirtschaftlichen Kapitalismus ohne große innere Vorbehalte. Dies galt, anders als bei den Neuscholastikern, aber mit den Altpopulisten, für die liberale Demokratie. Die mit den Altpopulisten eng verbundenen Prämilleraristen waren mitunter deutlich demokratischer gesonnen als viele bürgerlich-elitäre Liberale.

Zweifellos instrumentell modern war der Gebrauch von Massenmedien, dem viele Liberale, erneut aus kulturellem Dünkel, erheblich skeptischer gegenüberstanden, als die moderneskzeptischen Bewegungen. Schließlich darf nicht außer Acht gelassen werden, wie sehr das Selbstverständnis des liberalen Bürgertums,

<sup>49</sup> Zu den Diskussionen um den darwinistischen Evolutionismus in den USA vgl. Hoeveler (2007).

Avantgarde des Fortschritts und einer besseren Menschheit zu sein, am Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Druck des Sozialismus ins Wanken geraten war. Insofern stellten der frühe Fundamentalismus (und mit ihm der Altpopulismus, aber eben auch die Neuscholastik)<sup>50</sup> diskussionswürdige Versuche dar, die traditionelle Religion im Rahmen konfessionell bestimmter inhaltlicher Pfadabhängigkeiten intellektuell zu positionieren. Dabei griff die Neuscholastik auf eine intellektualistische Ausrichtung zurück, der Altpopulismus auf antielitär-antiakademische Topoi und der frühe Fundamentalismus auf eine akademische Variante des moderaten Experimentalglaubens mit voluntaristischen Zügen. Keines dieser Angebote war in sich antimodern. Was indes strikt negiert wurde, waren sämtliche Bemühungen der theologischen Liberalen (die – wie bemerkt – keinesfalls mit Weltanschauungsliberalen verwechselt werden dürfen), die Transzendenz und Übernatürlichkeit der christlichen Religion und des christlichen Gottes zu relativieren und zugunsten einer religiös verbrämten Moralphilosophie aufzugeben. Allerdings war diese selektive Modernität im frühen Fundamentalismus das Resultat eines Kompromisses zwischen akademischen Orthodoxen und Konservativen auf der einen Seite und den deutlich radikaler antiintellektualistischen Dispensationalisten auf der anderen Seite. Angesichts dieser Sollbruchstelle musste die fundamentalistische Ambivalenz gegenüber der Moderne vorläufig bleiben.

## 5. Ende und Neuaufbau

Das Ende kam rasch und unerwartet. Die 1920er Jahre wurden zum Ausgangspunkt einer medialen Rekonstruktion des Fundamentalismuskonzepts und führten dann, vor allem ab den 1960er Jahren, zum Entstehen eines ganz anders gelagerten Neofundamentalismus<sup>51</sup>, dem das intellektuelle Format der älteren moderneskeptischen Bewegungen abging und der einer sehr viel deutlicher antimodernen Position bezogen auf seine Gegenwart huldigte.

Was war geschehen? Mit dem Massensterben im Ersten Weltkrieg und während der Spanischen Grippe, die zusammen weit über 50 Millionen Menschenleben gefordert hatten, verlor die liberale Theologie zuerst ihr solides ideengeschichtliches Fundament und mit der weiteren Entfaltung der Industriemoderne und dem Aufkommen der neuen Mittelklassen ihre soziale Basis im älteren Bürgertum. Damit büßte für die akademischen Konservativen die Konfliktkon-

<sup>50</sup> Noch sehr viel breiter, bis weit in die bildende Kunst und die Literatur, die katholische Position, nicht aber Fundamentalismus und Populismus berücksichtigend, beschreibt T.J. Jackson Lears (1994) den «Antimodernismus» dieser Zeit. Für ihn zählten die Fundamentalisten vorrangig zum Kreis republikanischer, antikatholischer Moralisten, die Populisten erwähnt er nicht einmal im Kreis des «Antimodernismus».

<sup>51</sup> Wie Fundamentalismus ist Neofundamentalismus keine Selbstbezeichnung, sondern dient hier als heuristischer Differenzbegriff zum frühen Fundamentalismus der *Fundamentals*.



stellation der Vorkriegszeit an Relevanz ein. Mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie und dann der Neo-Orthodoxie, die in der Zeit zwischen 1925 und 1965 das theologische Feld gerade in den USA dominierten, waren für viele der Konservativen die wichtigsten Schlachten erfolgreich geschlagen. Die Zusammenarbeit mit den Prämillenaristen machte vor diesem Hintergrund keinen Sinn mehr. Außerdem waren einige der älteren Protagonisten bereits vor 1915 verstorben.

Gleichzeitig radikalisierten sich die Prämillenaristen, weil die klassische nordstaatliche Reformkoalition des 19. Jahrhunderts aus Evangelikalen, freilich primär postmillenaristischer Provenienz, und philanthropischen Liberalen der Aufklärungstradition zu einem Ende kam. Mit dem Darwinismus und Sozialdarwinismus wurden Spannungsfelder zwischen Evangelikalismus und einem sich nunmehr säkular definierenden Liberalismus erkennbar. Aber vor allem das Scheitern des letzten gemeinsamen sozialdisziplinatorischen Reformprojekts, der nationalen Prohibition, machte die Trennlinien zwischen beiden Strömungen überdeutlich.<sup>52</sup> Die Evangelikalen wurden damit konfrontiert, als normativ prägende Kraft aus der amerikanischen Geschichte in wachsendem Maße herausgeschrieben zu werden. Sowohl die Revolution als auch die Reformära des 19. Jahrhunderts, die nunmehr in den 1930er Jahren zur formativen Phase des New Deal gemacht wurde, galten unter akademischen Historikern mehr und mehr als liberale und säkulare Errungenschaften. Parallel dazu wurden die Altpopulisten von den liberalen *New Deal*-Historikern, allen voran Richard Hofstadter, zu einer protofaschistischen Bewegung umgedeutet. Dem Evangelikalismus kam seine kulturelle Hegemonie im schulischen Bereich abhanden. Dabei war, in Anbetracht einer fehlenden Dienstpflicht beim Militär, die Schule in den USA wirklich die Schule der Nation. Wer den Schulunterricht beherrschte, kontrollierte die nationalen Identitätsnarrative.<sup>53</sup> Da es zudem keinen konfessionellen Religionsunterricht gab, der eine Partizipation der religiösen Gruppen an der schulischen Ausbildung hätte garantieren können, wurden die Schulcurricula zu den entscheidenden Orten der Auseinandersetzung über Fragen nationaler Identität. Schließlich sorgte der perzipierte Verfall der moralischen Ordnung in den amerikanischen Großstädten nach dem Ersten Weltkrieg für Unruhe unter den moralisch selbstgewissen Evangelikalen. Die *Roaring Twenties* oder *Golden Twenties* der säkularen, urbanen Liberalen mit ihrem neuen Frauenbild, ihrer offenen Einstellung zu Sexualität und Alkoholgenuss, aber auch der ansteigenden organisierten Bandenkriminalität in katholischen und jüdischen migrantischen Kontexten, sowie die neue Bedeutung der urbanen schwarzen Kultur im Jazz und in der *Harlem Renaissance*<sup>54</sup>, beunruhigten sie nachhaltig. Mit der freudianischen Psychoanalyse erwuchs ihnen über den

<sup>52</sup> Vgl. dazu die bestechende Analyse von Welskopp (2010: 11–32).

<sup>53</sup> Zur fortwährenden Aktualität dieses Konflikts s. Zimmerman (2002).

<sup>54</sup> Zur ambivalenten Modernität der *Harlem Renaissance* s. Finzsch (2012).

Darwinismus hinaus eine weitere ideelle Bedrohung religiöser Geltungsansprüche, insbesondere in einem biblizistischen Milieu. Während ein Teil von ihnen im 1915 neu gegründeten Ku-Klux-Klan im Süden, Mittelwesten und an der Pazifikküste darauf mit Gewalt reagierte, entfremdete sich die Mehrheit weitgehend friedlich, aber frustriert von den urbanen Lebenswelten ihrer Zeit. Immerhin konnten die frühen Radioevangelisten auf diesem Feld der technischen Moderne ziemlich mühelos mit ihren liberalen Kontrahenten mithalten.<sup>55</sup> Aber gerade im medialen Feld sollte sich dann ihre entscheidende Niederlage abspielen.

Ausgangspunkt war eine verheerende Fehlentscheidung des Stadtrats von Dayton in Tennessee (Conkin 1998; Moran 2002; Hochgeschwender 2012). In Anbetracht einer ökonomischen Krise hatte man 1925 gehofft, den Tourismus anzukurbeln, indem man sich auf der Ebene der nationalen Medien ins Gespräch brachte. Als Ausgangspunkt betrachtete man ein nicht nur in Tennessee gültiges Gesetz, das untersagte, die darwinistische Evolutionslehre alternativlos an den Schulen des Staates zu unterrichten. Hinter dem Gesetz standen weniger die frühen Fundamentalisten, die im Süden ohnehin kaum präsent waren, sondern Politiker der Demokratischen Partei, die ihre evangelikale Stammwählerschaft mitsamt ihrer antiurbanen Grundstimmung hatten befriedigen wollen. Große Aufregung hatte es um diese Gesetze, die kaum angewandt wurden, bislang nicht gegeben.

Die Stadtväter von Dayton baten nun den jungen Biologielehrer John Scopes, offen gegen das Gesetz zu verstoßen. Plangemäß wurde er angeklagt und die nationalen Medien informiert. Von da an lief alles aus dem Ruder. Nicht nur nahm sich die neu gegründete liberale und säkularistische *American Civil Liberties Union* (ACLU) des Falles an, sondern mit dem Anwalt Clarence Darrow und dem Journalisten H.L. Mencken erschienen zwei Akteure vor Ort, die einem dezidiert atheistischen, elitär-nietzscheanischen und aristokratischen Gedankengut verpflichtet waren. Ihr Erscheinen markierte den endgültigen Wendepunkt, da gerade Mencken, der als syndikalisierte Autor und Kommentator in einer Vielzahl landesweiter Zeitungen publizierte, aus dem Prozess eine Generalabrechnung mit den vorgeblich primitiven, obskurantistischen und fanatischen Hinterwäldlern Daytons machte. Nach dem Besuch des Gottesdienstes bei einer pentekostalen, schwarzen Gemeinde mit ihren pittoresken Frömmigkeitspraktiken von der Ekstase mit Zungenrede bis hin zu enthusiastischen Tanzeinlagen, sah er überall nur noch «Fundamentalisten». Dabei gab es solche in Dayton nicht, nur Pentekostale und prämillenaristische Evangelikale ohne besondere apokalyptische Neigungen. Nicht einmal der Ku-Klux-Klan war dort besonders präsent. Tatsächlich stand die Mehrheit der Einwohner dem jungen Scopes eher positiv gegenüber und interessierte sich nicht besonders

<sup>55</sup> Vgl. Hankins (2010); Idema (1990); Green (2000); Hawley (1992). Zum 2. Ku Klux Klan vgl. Bennett (1995: 199–237).

für die weltanschaulichen Anliegen des Falls. Dennoch erblickte Mencken nicht nur in den schwarzen Pentekostalen, sondern auch in den weißen Baptisten und Methodisten nichts als rückständige und gefährliche Vulgärdemokraten, was aus seiner nietzscheschen Perspektive eine unfassbare Gefahr für die Geistesaristokratie darstellte.

Darrow sah die Dinge ähnlich. Allerdings fühlte sich wegen des Auftritts von Mencken und Darrow dessen ehemaliger Freund und nunmehriger Erzrivale, der alternde Ex-Außenminister William Jennings Bryan, genötigt, sich nun seinerseits als zusätzlicher Ankläger in das Verfahren einzuschalten, was dem Fall nur noch mehr Publizität verlieh. Mencken und die anderen Journalisten machten aus dem Aufeinandertreffen Darrows und Bryans das ultimative Duell zwischen der säkularen Moderne einerseits und dem rückständigen Fundamentalismus andererseits. Dabei erwies sich Bryan theologisch als schlecht vorbereitet. Allerdings ging es ihm auch gar nicht um Theologie. Er wollte sein Lieblingsthema stark machen, die Frage, welchen Stellenwert technokratische und wissenschaftliche Experten in einer demokratischen Gesellschaft hätten und ob sie dem *common man* vorschreiben dürften, was er zu glauben hätte.

Zeugen vor Ort empfanden das Duell als eher langweilig und überholt. Zwei Altstars aus dem 19. Jahrhundert diskutierten auf dem Forschungsstand von 1750. Die Zuschauer applaudierten vielmehr dem katholischen Scheidungsanwalt Dudley Malone von der ACLU, der sich vehement für die Eigenständigkeit und Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaften einsetzte. Ansonsten war vor allem die Verteidigung damit beschäftigt, naturwissenschaftliche und theologische Experten aufzurufen, um zum einen die Geltung der darwinistischen Theorien und zum anderen ihre Kompatibilität mit einer modernen Theologie zu belegen.

Der Prozess fand wegen der vielen Zuschauer, die aufgrund der Medienberichterstattung herbeigeströmt waren, teilweise im Freien stattfand, verlief im Übrigen aber eher schleppend. Von einer modernefeindlichen, antidarwinistischen Stimmung war vor Ort nichts zu bemerken. Viele Zuschauer verfolgten die langen Rededuellen eher amüsiert und betrachteten den Prozess als eine Art Unterhaltungsspektakel. Im Grunde war es eine Spätblüte der oralen Unterhaltungskultur des 19. Jahrhunderts.

Scopes wurde am Ende, trotz erkennbarer Sympathien in der Jury, gemäß dem Gesetz zur Mindeststrafe verurteilt, was eine Berufung in die nächsthöhere Instanz ausschloss. Damit hätte alles sein Bewenden haben können, wenn Mencken und seine journalistischen Freunde aus dem Fall nicht eine andauernde *cause célèbre* im Ringen um die bedrohte Moderne gemacht hätten. In den 1950er Jahren erschien der Spielfilm *Wer den Wind sät* mit Spencer Tracy, der Menckens Bild des «Affenprozesses von Dayton» Punkt für Punkt wiedergab, und bis in die 1990er Jahre hielten auch die liberalen Historiker in den USA an der Mencken-Version fest, ehe ein neuer Blick in die Quellen für eine Revision

der Darstellungen sorgte. Zu diesem Zeitpunkt waren die Würfel aber längst gefallen: Das Bild des Fundamentalismus war durch die Linse des Scopes-Prozesses irreversibel verzerrt worden. Das einschlägige Gesetz allerdings wurde erst in den 1960er Jahren abgeschafft. Außerhalb der USA war der «Affenprozess» weitaus weniger bedeutungsvoll, selbst in evangelikalen und pietistisch erweckten Kreisen in Europa. Dort wurde er zwar medial wahrgenommen, aber aufgrund der ganz anders gearteten Schulstrukturen, etwa wegen des staatlich beaufsichtigten Religionsunterrichts, den es in den USA nicht gab, fehlte die unmittelbare soziale und politische Relevanz für eine breite Rezeption.

Zur kritischen Umdeutung des Fundamentalismus hatten gleichwohl auch Entwicklungen innerhalb des moderneskeptischen Protestantismus seit den 1920er Jahren beigetragen. Aus den oben genannten Gründen hatten sich die konservativen und orthodoxen Akademiker bereits vor dem Scopes-Prozess aus der fundamentalistischen Bewegung zurückgezogen. Nach 1925 waren fortan die verbliebenen dispensationalistischen Prämilleraristen sozial wie intellektuell dermaßen desavouiert, dass sie, als seit den 1940er Jahren insbesondere Billy Graham eine neue Erweckungsbewegung anstieß, in ihren südstaatlichen und mittelwestlichen Residualzonen erst einmal abseitsstanden. Fundamentalismus war zum Schimpfwort geworden, weswegen Graham konsequent darauf verzichtete, sich auf die Relikte der Prämilleraristen zu stützen, um auf diese Weise dem neuen Evangelikalismus ein moderneres Antlitz zu geben. Da die theologischen Konservativen, allen voran die Vertreter der Neo-Orthodoxie, nach Dayton nicht mehr als Fundamentalisten galten, reduzierte sich der jetzt streng pejorative Gebrauch des Begriffs ganz und gar auf die strikt antiintellektualistischen prämilleraristischen Dispensationalisten.

Erst mit den rapiden und konfliktreichen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen der 1960er Jahre trat dann aus den Reihen der prämilleraristischen Dispensationalisten nunmehr im Süden der USA ein gänzlich veränderter Neofundamentalismus ins Licht einer breiteren Öffentlichkeit, die ihn jedoch in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität mit dem frühen Fundamentalismus und damit mit den *Fundamentals* interpretierte.<sup>56</sup> Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des Neofundamentalismus in aller Ausführlichkeit darzustellen, daher müssen einige wenige strukturelle Ausführungen genügen:

Obwohl bereits die dispensationalistischen Prämilleraristen der 1910er Jahre gerade aufgrund ihres Dispensationalismus und wie zuvor sämtliche evangelikale Erweckungsbewegungen in den USA massiv apokalyptisch geprägt waren,

<sup>56</sup> Vgl. zum Folgenden v.a. Hartman (2016); Daniels (2006); Rodgers (2011). Eine abweichende, aber interessante und anregende Interpretation bietet Grace Elisabeth Hale (2011: 237–302), die die christlichen Fundamentalisten als *Christian counterculture* in eine gewisse Kontinuität mit der studentischen Protestbewegung der 1960er Jahre stellt. Dafür spricht auch die personelle und teilweise ideelle Kontinuität zwischen den Hippies der 1960er Jahre und den Evangelikalen der 1980er und 1990er Jahre, s. dazu Shires (2007).

war dieses Moment in den *Fundamentals* im Interesse der Koalition mit der konservativen Orthodoxie deutlich zurückgetreten. Dies wiederum hatte die dispensationalistischen Vertreter im frühen Fundamentalismus dazu geführt, einen insgesamt eher moderaten Ton einzuschlagen und sich im intellektuellen Format an ihre akademischen Kollegen anzupassen.

Dieses Format ging nun verloren, was den soziokulturellen Rahmenbedingungen, die überdies den Resonanzraum für die apokalyptische Leidenschaft des Neofundamentalismus abgaben, geschuldet war. Um 1910 nämlich waren die Debatten um den historistischen Relativismus, die darwinistische Evolutionslehre, den empiristisch-positivistischen oder pragmatistischen Anti-Supernaturalismus und den Kulturrelativismus beziehungsweise Kulturpluralismus im Kern noch rein innerakademische Konflikte gewesen. Obendrein hatten Fundamentalisten und säkulare Liberale die moralischen Codes ihrer Gesellschaft bei allen Unterschieden noch geteilt. Danach, bedingt durch die Große Depression, den Zweiten Weltkrieg und vor allem den systemischen Außendruck durch die materialistisch-kommunistische Sowjetunion im Kalten Krieg, war es zu einer, wenn auch fragilen, Konsensbildung gekommen, die ihre soziale Basis in den konventionalistischen und konformistischen neuen Mittelklassen der weißen *suburbs* hatte, die als Transmissionsriemen urbaner und ruraler Lebenswelten dienten. Diese konservative Normativität begünstigte einen breiten gesellschaftlichen Anschluss an eine traditionelle bürgerliche Moral des 19. Jahrhunderts mit klaren Zuschreibungen in den Genderrollen, in der – moderaten – Religiosität, in der Arbeitsethik und im Konsumverhalten. Selbst ethnische und rassische Minderheiten, aber auch Homosexuelle passten sich an diese Vorgaben an, mitunter nur zähneknirschend.

Mit der Revolte der *baby boomer* in den 1960er Jahren beehrte eine Generation weißer Mittelklassekinder auf, welche die USA auf der einen Seite stets durch die idealistische Brille des Schulunterrichts wahrgenommen hatten und nun durch den Vietnamkrieg und seine Gräueltaten am Selbstbild der Nation zu zweifeln begannen, die aber auf der anderen Seite den konsumistischen Materialismus ihrer krisengeplagten Elterngeneration in keiner Weise nachvollziehen konnten. Der soziale, moralische, ökonomische und religiöse Konsens zerbrach. Auf beiden Seiten drehte sich alles um die Frage, wer in Wahrheit unter den gegebenen Bedingungen ein guter Amerikaner sein konnte, die Verfechter einer neuen Unübersichtlichkeit von Pluralismus und Relativismus oder die Verteidiger der etablierten kulturellen Ordnung. Diese waren in keiner Weise sozial marginalisierte, sondern sahen sich als die Wahrer echten Amerikanertums. Die religiöse Rechte stützte sich nun exakt auf die Zuschreibungen, durch welche die Liberalen zuvor den frühen Fundamentalismus intellektuell an den Rand gedrängt hatten. Die gesellschaftlichen Hauptträgerschichten dieses Neofundamentalismus fanden sich nicht zufällig in den *suburbs*, den Horten des konformistischen Konsenses der 1950er Jahre (vgl. McGirr 2001). Wie die

*baby boomer* sahen sie sich dennoch selbst als radikalen Gegenentwurf zum Konventionalismus, obwohl sie ganz offen die Restauration der Ordnungen der 1950er Jahre (und nicht etwa eines biblischen Gottesreiches) anstrebten.

Beide Seiten sahen sich in einem Konflikt um das Ganze, nicht mehr um Hegemonie im akademischen Bereich wie in den 1910er Jahren. Dies erklärt den alarmistisch-hysterischen Ton im Neofundamentalismus, der ansonsten die ambivalente Haltung seiner geistigen Ahnen zur Moderne beibehielt, wenn auch unter veränderten Rahmenbedingungen, insbesondere bei einem komplett veränderten Verständnis von Moderne und Postmoderne. Mehr noch als die frühen Fundamentalisten akzeptierten sie den Marktkapitalismus, den sie nunmehr sogar mit aller Härte als genuin christliches Konzept verteidigten, wobei, wie einst in den 1880er Jahren, Geschäftsleute sie darin großzügig unterstützten (Phillips-Fein 2009; und besonders Moreton 2009). Ferner waren sie fest davon überzeugt, die wahren Werte der amerikanischen, demokratischen und liberalen Verfassung gegen die säkularistischen und relativistischen Feinde der Republik verteidigen zu müssen. Schließlich akzeptierten sie vorbehaltlos die Errungenschaften der Technik und der Massengesellschaft. *Televangelism* und *Megachurches* revolutionierten beispielsweise das Selbstverständnis der neofundamentalistischen Religionsgemeinschaften. Dies alles stand nicht nur in der Kontinuität der *Fundamentals*, sondern mehr noch des Liberalismus im Stil des 19. Jahrhunderts. Die Neofundamentalisten hielten an einer älteren Variante der Moderne, nicht zuletzt an deren Geschlechter-, Sexualitäts- und Familienverständnis unbeirrt fest. Dies machte sie in den Augen ihrer Gegner zu finster-reaktionären Abtrünnigen, denen die Zeichen der Zeit entgangen waren.

Dennoch brachen die Neofundamentalisten an mindestens einem Punkt mit der Tradition der *Fundamentals*: Ihr antiakademischer Antiintellektualismus stand mehr in einer populistischen als in derjenigen der *Fundamentals*, zu denen sie an einem Punkt sogar in einen regelrechten Gegensatz gerieten. Neben dem Kampf gegen das Abtreibungsurteil von 1973 *Roe v. Wade*, stand das Ringen um Alternativen zum Darwinismus im Unterricht an öffentlichen Schulen im Mittelpunkt neofundamentalistischer Anliegen. Dabei kaprizierten sie sich auf zwei unterschiedliche Lösungsansätze, den streng biblizistischen, auf der Literallexegese des Buches *Genesis* beruhenden Kreationismus und auf die Lehre vom *Intelligent Design*, die an die natürliche Theologie William Paleys in der Aufklärung zurückgriff.

Der Kreationismus führte jedoch alsbald dazu, sich mit der gesamten Naturwissenschaft zu überwerfen, da man nicht lediglich die Evolutionslehre, sondern überdies physikalische und chemische Lehre im Rahmen von Datierungstechnologien sowie geologische Positionen attackieren musste. Den Kreationisten fiel es dabei schwer, Kriterien dafür anzugeben, wann naturwissenschaftliche Erkenntnisse akzeptabel waren und wann nicht. Noch problematischer war



die Rezeption des *Intelligent Design*, dessen Schöpfungsbegriff notorisch weltimmanent ausgerichtet war. Der Designer war nun einmal kein transzendenter Gott, sondern eine innerweltliche Intelligenz, was zum einen die Frage nach der Schöpfung nur verschob, zum anderen aber, entgegen den fundamentalen Ursprungsintentionen der *Fundamentals* die Supernaturalität Gottes in keiner Weise zu wahren verstand. Das heißt, nicht nur in der Tonlage, auch inhaltlich brach man mit Kernelementen der *Fundamentals*.

Dies führte bereits in den 1970er Jahren zu der berechtigten Frage, ob die *Fundamentals* überhaupt fundamentalistisch waren oder ob es eine Kontinuität zwischen ihnen und dem Neofundamentalismus gab. Der Religionshistoriker Ernest Sandeen und aus evangelikaler Sicht George W. Dollar verneinten rundweg beide Fragen.<sup>57</sup> George Marsden hingegen bemerkte nur ein wenig verzagt, es sei nun einmal üblich, die *Fundamentals* mit dem Fundamentalismus in eine Linie zu bringen, was argumentativ nicht wirklich überzeugend war. Neuerdings hat Frances FitzGerald in einer facettenreichen Untersuchung auf die Diskontinuitäten aufmerksam gemacht, insbesondere auf das Fehlen jeglichen Dispensationalismus in den *Fundamentals*. Dennoch stellt sie ebenfalls die Kontinuität von *Fundamentals*, frühem Fundamentalismus und Neofundamentalismus, gerade vor dem Hintergrund anhaltender Dispute mit dem theologischen Modernismus nicht in Frage (FitzGerald 2017: 95–142). Tatsächlich dürfte diese Position korrekt sein, wenn man sich der Frage hermeneutisch nähert. Es findet sich eine Auslegungstradition der *Fundamentals* sowohl in der Zuschreibung von außen als auch aus der Binnenperspektive der divergenten Fundamentalismen in ihren jeweiligen situativen Konstellationen, die es erlauben, hier eine Kontinuität anzusetzen, solange klar bleibt, dass die *Fundamentals* und der frühe Fundamentalismus in eine gänzlich andere Situation hinein sprachen und dies auf eine ganz andere Art taten, als es im Neofundamentalismus unserer Tage üblich ist. Eines aber sollte klar geworden sein: Der Fundamentalismus war und ist eine Strömung, die sich aus Fragestellungen der Moderne speist und die durchweg in einem je und je unterschiedlich gearteten funktionalen und inhaltlichen Verhältnis zur jeweils als dominant gedachten Variante der Moderne steht. Einen vormodernen Fundamentalismus, etwa der Inquisition oder der Hexenverfolgung, hat es nicht gegeben und kann es nicht geben. Fundamentalismus und Moderne sind zwei Seiten einer Münze.

## Literatur

Bennett, David H. (1995): *The party of fear. The American Far Right from nativism to the militia movement*, New York: Vintage Books.

<sup>57</sup> Sandeen (1970); Dollar (1973). Siehe dagegen Marsden (1980).

- Berg, Manfred (2014): *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Black, Edwin (2003): *War against the weak. Eugenics and America's campaign to create a master race*, New York: Four Walls Eight Windows.
- Blaschke, Olaf (2000): «Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter», in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26, Nr. 1, S. 38–75.
- Brinktrine, Johannes (1947): *Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie Bd. 1*, Paderborn: Schönigh.
- Brown, Dorothy M. / McKeown, Elizabeth (1997): *The poor belong to us. Catholic charities and American welfare*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chambers II, John W. (2001): *The tyranny of change. America in the progressive era, 1890–1920*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Conkin, Paul K. (1998): *When all the gods trembled. Darwinism, Scopes, and American intellectuals*, Lanham, MD, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Creech, Joe (2006): *Righteous indignation: Religion and the populist revolution*, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Curtis, Susan (2001): *A consuming faith. The social gospel and modern American culture*, Columbia, MO, London: University of Missouri Press.
- Daniels, Robert V. (2006): *The fourth revolution. Transformations in American society from the sixties to the present*, New York, London: Routledge.
- D'Emilio, John / Freedman, Estelle B. (1997): *Intimate matters. A history of sexuality in America*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Diamond, Sara (1998): *Not by politics alone. The enduring influence of the Christian Right*, New York: Guilford Press.
- Dollar, George W. (1973): *A history of fundamentalism in America*, Greenville, SC: Bob Jones University Press.
- Dorrien, Gary (2011): *Social ethics in the making. Interpreting an American tradition*, Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Finzsch, Norbert (2012): «The Harlem Renaissance: American modernism, multiple modernities or postcolonial diaspora?», in: Thomas Welskopp, Alan Lessoff (Hg.), *Fractured modernity. America confronts modern times, 1890s to 1940s*, München: Oldenbourg, S. 191–212.
- FitzGerald, Frances (2017): *The Evangelicals. The struggle to shape America*, New York: Simon & Schuster.
- Flanagan, Maureen A. (2007): *America reformed. Progressives and progressivisms, 1890s–1920s*, New York: Oxford University Press.
- Fleckenstein, Gisela / Schmiedl, Joachim (Hg.) (2005): *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn: Bonifatius.
- Frank, Thomas (2020): *People, No. A brief history of anti-populism*, New York: Metropolitan Books.
- Goldsmith, Barbara (1998): *Other powers. The age of suffrage, spiritualism, and the scandalous Victoria Woodhull*, New York: Knopf.

- Green, Harvey (2000): *The uncertainty of everyday life, 1915–1945*, Fayetteville: University of Arkansas Press.
- Hale, Grace E. (1999): *Making whiteness. The culture of segregation in the South, 1890–1940*, New York: Vintage Books.
- Hale, Grace E. (2011): *A nation of outsiders. How the white middle class fell in love with rebellion in postwar America*, New York: Oxford University Press.
- Hankins, Barry (2010): *Jesus and gin. Evangelicalism, the roaring twenties and today's culture wars*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hart, Darryl G. (2003): *Defending the faith. J. Gresham Machen and the crisis of conservative Protestantism in modern America*, Phillipsburg, NJ: P & R.
- Hartman, Andrew (2016): *A war for the soul of America. A history of the culture wars*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hawley, Ellis W. (1992): *The Great War and the search for a modern order. A history of the American people and their institutions, 1917–1933*, New York: St. Martin's Press.
- Hochgeschwender, Michael (2012): «The Scopes trial in the context of competing modernity discourses», in: Thomas Welskopp, Alan Lessoff (Hg.), *Fractured modernity. America confronts modern times, 1890s to 1940s*, München: Oldenbourg, S. 213–233.
- Hochgeschwender, Michael (2017): «Populismus in der US-amerikanischen Präsidentschaft: Die Progressivisten und <das Volk>», in: Thorsten Beigel, Georg Eckert (Hg.), *Populismus. Varianten von Volksherrschaft in Geschichte und Gegenwart*, Münster: Aschendorff, S. 145–162.
- Hochgeschwender, Michael (2019): «US Populism in the Late 19th Century», in: Heike Paul, Ursula Prutsch, Jürgen Gebhardt (Hg.), *The comeback of populism. Transatlantic perspectives*, Heidelberg, S. 55–64.
- Hoeveler, J. David (2007): *The evolutionists. American thinkers confront Charles Darwin, 1860–1920*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Hunt, Alan (1999): *Governing morals. A social history of moral regulation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Idema, Henry (1990): *Freud, religion, and the roaring twenties. A psychoanalytic theory of secularization in three novelists: Anderson, Hemingway, and Fitzgerald*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Käsehage, Nina (Hg.) (2021): *Religious fundamentalism in the age of pandemic*, Bielefeld: Transcript.
- Kazin, Michael (2006): *A godly hero. The life of William Jennings Bryan*, New York: Knopf.
- Kienzler, Klaus (1996): *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck.
- Kitchen, Kenneth A. (2012): *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*, Giessen: Brunnen.
- Lange, Sebastian (2021): «Religiöser Fundamentalismus», in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Liberalismus*, Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel GmbH, S. 329–332.

- Leach, William (1993): *Land of desire. Merchants, power, and the rise of a new American culture*, New York: Vintage Books.
- Lears, T. J. Jackson (1994): *No place of grace. Antimodernism and the transformation of American culture, 1880–1920*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marsden, George (Hg.) (1988): *The fundamentals. A testimony to truth*, New York: Garland.
- Marsden, George M. (1980): *Fundamentalism and American culture. The shaping of twentieth-century evangelicalism, 1870–1925*, New York: Oxford University Press.
- McGirr, Lisa (2001): *Suburban warriors: The origins of the New American Right*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moran, Jeffrey P. (2002): *The Scopes trial. A brief history with documents*, Boston, MA: Bedford/St. Martin's.
- Moreton, Bethany (2009): *To serve god and Wal-Mart. The making of Christian free enterprise*, Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Phillips-Fein, Kim (2009): *Invisible hands. The businessmen's crusade against the New Deal*, New York, London: Norton.
- Postel, Charles (2007): *The populist vision*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Preston, Andrew (2012): *Sword of the spirit, shield of faith. Religion in American war and diplomacy*, New York: Anchor Books.
- Prutsch, Ursula (2019): *Populismus in den USA und Lateinamerika*, Hamburg: VSA-Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Ricken SJ, Friedo (2003): *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der <Kampf der Kulturen>*, München: Beck.
- Rodgers, Daniel T. (2011): *Age of fracture*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rosen, Christine (2004): *Preaching eugenics: religious leaders and the American eugenics movement*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rovira Kaltwasser, Cristóbal / Taggart, Paul / Ochoa Espejo, Paulina / Ostiguy, Pierre (Hg.) (2019): *The Oxford handbook of populism*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Sandeen, Ernest R. (1970): *The roots of fundamentalism. British and American millenarianism, 1800–1930*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Schmid, Konrad (2014): *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Shires, Preston (2007): *Hippies of the Religious Right. From the counterculture of Jerry Garcia to the subculture of Jerry Falwell*, Waco: Baylor University Press.
- Weber, Christoph (1991): «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus», in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 20–45.
- Wehler, Hans-Ulrich (1975): *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- 
- Weiß, Albert Maria (1885–1886): *Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Cultur*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Welskopp, Thomas (2010): *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn: Schöningh.
- White, Richard (2017): *The republic for which it stands. The United States during Reconstruction and the Gilded Age, 1865–1896*, New York: Oxford University Press.
- White, Ronald C. / Hopkins, C. Howard (1975): *The social Gospel. Religion and reform in changing America*, Philadelphia: Temple Univ. Press.
- Zenger, Erich (2012): *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart: Kohlhammer.
- Zimmerman, Jonathan (2002): *Whose America? Culture wars in the public schools*, Cambridge, MA, London: Harvard University Press.

