

MATERIALIEN ZUM GEMEINDEBAU

EIN SERVICE DER WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU

David Jäggi

FUNDAMENTALISMUS VERSUS „ORTHODOXIE“

Francis Schaeffers theologische Prägung, sein
Anliegen und die daraus resultierende Kritik an der
Lehre von Karl Barth

Lizenz dieses Dokuments:

Sie dürfen:

- den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich aufführen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechtsinhabers nennen.



Keine kommerzielle Nutzung. Dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Der Inhalt darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

- Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter die dieser Inhalt fällt, mitteilen.
- Jede dieser Bedingungen kann nach schriftlicher Einwilligung des Rechtsinhabers aufgehoben werden.

Dies entspricht der Creative Commons Lizenz 2.0 Deutschland. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter folgender URL:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/>

Informationen zum Rechtsinhaber dieses Dokuments:

Der Rechtsinhaber dieses Dokuments ist der Verfasser. Dieser trägt die Verantwortung für den Inhalt und stellt Ihnen diesen unter oben genannter Lizenz zur Verfügung.

Sie erreichen den Verfasser unter folgender E-Mail Adresse:

david_iaeggi@bluewin.ch

Der Vertrieb dieses Dokuments wird über die Werkstatt für Gemeindeaufbau abgewickelt, die sie unter folgender URL erreichen: <http://leiterschaft.de/>

Fundamentalism versus „Neo-Orthodoxy“

Francis Schaeffers theological roots, his intention
and the consequential critique of Karl Barth's
doctrine

Fundamentalismus versus „Neo-Orthodoxie“

Francis Schaeffers theologische Prägung, sein
Anliegen und die daraus resultierende Kritik an
der Lehre von Karl Barth

by

David Jäggi

A thesis submitted in partial fulfillment of the
requirements for the degree of

Bachelor of Theology

**NEW COVENANT
INTERNATIONAL UNIVERSITY**

2013

Approved by

Dr. theol. Peter Müller

Chairperson of Supervisory Committee

Program Authorized
to Offer Degree

Bachelor of Theology

“I hereby declare that this dissertation is my own research and written presentation; and it constitutes original work in accordance with the standards required by NCIU. I further state that I have not knowingly plagiarized any other person's work and have given due recognition and acknowledgement to all quoted or borrowed work.”

Signed: _____ Date: 22.02.2013

Zusammenfassung

Der amerikanische Theologe Francis A. Schaeffer, welcher einen grossen Teil seines Lebens in der Schweiz verbrachte, kritisiert in seinen Veröffentlichungen durchgängig die Lehre von Karl Barth. Gegenstand der vorliegenden Studie ist die Darstellung und kritische Reflexion, in welcher theologischen Prägung und Überzeugung Schaeffers negative Beurteilung der Neo-Orthodoxie begründet liegt und welche theologischen Propositionen im Einzelnen Schaeffer bei Karl Barth ablehnt. Ein gründlicher Rückbezug auf Schaeffers theologische Biographie und seine intellektuellen Wurzeln ist dafür unumgänglich. Weiter stelle ich die persönliche Begegnung der beiden Theologen im Jahre 1950 und die sich anschliessende Korrespondenz eingehender dar. Dazu berücksichtige ich neben der gängigen Literatur einerseits unveröffentlichte Dokumente aus dem Karl Barth-Archiv, andererseits auch Originaltonbänder von Schaeffers Referaten in L'Abri, Huémoz.

Nach einer Erläuterung der beiden Begriffe „Evangelikalismus“ und „Fundamentalismus“ stelle ich im ersten Teil der Arbeit Schaeffers Biographie dar, wobei das Hauptaugenmerk auf seiner theologischen Entwicklung liegt. Ich erkenne in seinem Leben drei unterschiedliche Stadien (klassischer Fundamentalismus, gemässigter Fundamentalismus, Neo-Fundamentalismus). Unter anderem erörtere ich zudem die Gründe für seine Popularität unter den Evangelikalen in Europa und Amerika. Schaeffer verstand sich zeit seines Lebens als Evangelist. Trotzdem wurde er von seinen Hörern und Lesern vorwiegend als Philosoph verstanden. Dies verschaffte seinen Publikationen eine grössere wissenschaftliche Relevanz, als sie eigentlich verdient hätten. Dadurch wiegen seine Urteile, welche er über Künstler, Philosophen und Theologen äussert, auch umso schwerer. Trotzdem gelang es Schaeffer, evangelikalen Christen den eigenen Horizont zu weiten. Viele Evangelikale wurden durch Schaeffers Schriften angeregt, sich selber genauer mit der Theologie- und Geistesgeschichte auseinanderzusetzen.

Anschliessend beschreibe ich detailliert den Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus in den USA. Weiter bespreche ich den Einfluss der Ausbildungsstätten, an denen Schaeffer studierte und die Prägung durch seine theologischen Lehrer J. Gresham Machen und Cornelius Van Til. Ich komme zum Schluss, dass Schaeffer, was seine Kritik an der barthschen Theologie betrifft, insbesondere von Van Til stark geprägt wurde. Schaeffers Aufruf zur Separation von Kirchen, welche unter dem Einfluss der barthschen Theologie stehen, übernahm Schaeffer unter anderem von Machen. Dieser vertrat in der Fundamentalismusdebatte eine klare Einstellung der Separation. Ebenfalls differenziert stelle ich Schaeffers Europareise von 1947 dar, welche seine theologischen Ansichten nachhaltig geprägt hat. Hier bespreche ich insbesondere die „Zweite Weltkonferenz christlicher Jugend“ in Oslo, an welcher Schaeffer als Gast teilnahm und die er immer wieder als Beispiel erwähnt für den starken Einfluss der Neo-Orthodoxie auf junge Kirchenleute in Leitungspositionen.

Im zweiten Abschnitt behandle ich das Anliegen von Schaeffer und komme zum Schluss, dass er als Evangelist die frohe Botschaft verkündigte und sich zugleich einer Apologetik durch Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte widmete. Dazu verteidigte Schaeffer eine Hermeneutik der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel.

Schaeffer verdeutlicht anhand seiner „Linie der Verzweiflung“, wie ein grundsätzlicher Wandel von der Philosophie ausgehend über Kunst und Kultur bis in die Theologie eindrang und das Wahrheitsverständnis veränderte. Er beschreibt, wie in der Theologie dadurch der Glaube von den Fakten getrennt wurde und schliesslich auf einem zweigeteilten Wahrheitsverständnis beruht. Diesen Wandel führt Schaeffer zurück auf Hegel (Synthese statt Antithese) und Kierkegaard (Sprung des Glaubens). Die Trennung von Glaube und Vernunft führe schliesslich zu einer Ethik ohne Werte und allgemein zu einem Relativismus in der Gesellschaft.

Im dritten Abschnitt widme ich mich der expliziten Kritik Schaeffers an der Theologie von Karl Barth. In Barth sieht Schaeffer den Urheber der Neo-Orthodoxie. In dieser neuen Theologie macht Schaeffer die Folgen des veränderten Wahrheitsverständnisses aus. Barth habe die Antithese durch die Synthese ersetzt und den „Sprung des Glaubens“ von Kierkegaard aufgenommen. Dadurch sei bei Barth der Glaube völlig von historischen Tatsachen getrennt. Für Barths Hermeneutik bedeute dies, dass die Bibel für ihn nicht Wort Gottes ist, sondern das Wort Gottes lediglich enthalte. Durch sogenannte Assoziationswörter würde Barth Worte wie „Gott“ oder „Jesus“ verwenden, diese Worte seien ihrer ursprünglichen Bedeutung jedoch entleert worden und der Mensch fülle diese Worte nach eigenem Belieben. Von Barth ausgehend führe eine solche Theologie schliesslich in die Gott-ist-tot-Theologie.

Ich gelange zum Schluss, dass Schaeffer sich nur marginal mit der barthschen Theologie auseinandergesetzt hat und im Wesentlichen die Argumente von Van Til übernahm, diese aber weniger breit abgestützt hat und dadurch in seiner Kritik oberflächlich geblieben ist. Aufgrund von Schaeffers Hermeneutik gab es keinerlei Schnittpunkte mit der Theologie von Barth, weshalb Schaeffer diese *in globo* abgelehnt hat. Schaeffers finaler Verurteilung der Theologie von Karl Barth stelle ich dessen Intention entgegen. Ich beschreibe, wieso Barth zwischen Geschichte und Historie unterscheidet und führe aus, was er unter diesen beiden Begriffen versteht. Ebenfalls erörtere ich, ob Barth wirklich Assoziationswörter verwendet hat und ob Schaeffers Aussage, dass die barthsche Theologie zur Gott-ist-tot-Theologie führt, berechtigt ist.

Schliesslich bespreche ich im vierten Abschnitt das Treffen von 1950 zwischen Schaeffer und Barth, welches in der gängigen Literatur bis dato noch nicht umfassend aufgearbeitet wurde. Den Inhalt der anschliessenden Korrespondenz zwischen Schaeffer und Barth, bestehend aus drei Briefen, untersuche ich ebenso, wie Barths grundsätzliche Einstellung gegenüber christlichen Fundamentalisten.

Das Gespräch mit Barth erfolgte für Schaeffer in Begleitung von vier weiteren Theologen aus dem fundamentalistischen Umfeld. Es verlief für Barth äusserst unbefriedigend, und Barth fühlte sich dabei wie in einem Verhör. Barths Feststellung, dass die fünf fundamentalistischen Theologen ihn „bekehren“ wollten, findet ihre Berechtigung. Schaeffer wünschte in einem Brief an Barth ein weiteres Gespräch. Dieses Ansinnen

wies Barth aber in einem Brief an Schaeffer mit harten Worten zurück. Schaeffers zweiter Brief an Barth blieb unbeantwortet. Beim Treffen von 1950 handelte es sich gemäss meinen Nachforschungen um die erste und letzte organisierte Zusammenkunft von Barth mit Vertretern des christlichen Fundamentalismus.

Im Fazit nehme ich kurz Bezug zur eingangs erwähnten Fragestellung. Ich stelle fest, dass Schaeffer mit seiner verkürzenden und pauschalen Kritik der Vielschichtigkeit und Komplexität der barthschen Theologie und der Intention von Barth nicht gerecht wurde. Aufgrund von Schaeffers Prägung durch die Fundamentalismusdebatte in seiner Heimat und insbesondere durch den Einfluss seines Lehrers Van Til gelang es ihm nicht, sich vorbehaltlos mit der Theologie von Barth auseinanderzusetzen. Zudem hinderten ihn seine mangelnden Deutschkenntnisse und wohl auch die angeborene Dyslexie sowie der Umstand, dass er in Huémoz nicht auf die notwendige Literatur zurückgreifen konnte. Die nur flüchtige Auseinandersetzung mit der europäischen Theologie- und Geistesgeschichte war sodann ein weiteres Hindernis für Schaeffer, die barthsche Theologie in angemessenem Rahmen zu kritisieren und zu würdigen.

Anschliessend skizziere ich im Sinne eines Ausblickes drei Themen, welche meines Erachtens aus dieser Arbeit ergehen und für eine solide evangelikale Theologie relevant sind: 1. Ein aufgeschlossenes Lernen vom Gegenüber (anhand des Beispiels von Bernard Ramm), 2. Eine Hermeneutik in Bewegung (anhand des Beispiels von Gregory J. Laughery) und 3. Die intellektuelle Redlichkeit (anhand des Beispiels von Karl Heim).

Der evangelikale Theologe Bernard Ramm studierte selber bei Karl Barth. Er beschreibt, dass die evangelikale Theologie von Barths Methode lernen könne. Barth sei es gelungen, den Glauben wieder relevant zu machen und sich dabei nicht auf eine Zeit vor der Aufklärung zu berufen. Auch wenn sich Ramm von gewissen Darstellungen in der barthschen Theologie distanziert, so sieht er die Möglichkeit einer Bereicherung der evangelikalen Ansätze durch Adaption gewisser Grundsätze aus Barths Theologie.

Gregory Laughery ist der momentane Leiter von L'Abri Schweiz und mit Schaeffer verwandt. Laughery bemerkt, dass eine Theologie der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel nicht gerecht werden kann und befürwortet im Gegensatz zu Schaeffer eine Synthese verschiedener hermeneutischer Ansätze. Trotzdem misst Laughery der Bibel die Autorität als Wort Gottes bei.

Karl Heim war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts Professor für systematische Theologie an der Universität Münster / Westfalen und entstammte dem Pietismus. Wie Schaeffer vertrat auch Heim das Anliegen der Evangelisation und Mission. Heim nahm sich aber den Herausforderungen des modernen Denkens *vertieft* an und sah die Notwendigkeit, dass sich die Theologie dazu von den traditionellen Entwürfen lösen muss. Heim vertrat eine intellektuelle Weltoffenheit und eine geistige Freiheit, ohne dabei der Gefahr eines Pluralismus zu verfallen.

Abstract

The American theologian Francis A. Schaeffer, who spent a major part of his life in Switzerland, consistently criticized the doctrine of Karl Barth in his publications. The subject of this present study is the exposition and critical reflection of the question which theological influence and creed is the reason for Schaeffer's negative assessment of neo-orthodoxy and which of Karl Barth's theological propositions Schaeffer does reject in particular. For this purpose a thorough reference back to Schaeffer's theological biography and his intellectual roots is inevitable.

Furthermore, I present the personal encounter of the two theologians in the year 1950 and their subsequent correspondence. Apart from the usual literature, I take into consideration some unpublished documents from the Karl Barth archive as well as original tape recordings of Schaeffer's lectures in L'Abri, Huémoz for this purpose.

After an explanation of the terms "Evangelicalism" and "Fundamentalism", I present Schaeffer's biography in the first part of the research paper, whereby the focus is on his theological development. I recognize three different stages in the course of his life: classical fundamentalism, moderate fundamentalism, and neo-fundamentalism. Amongst other things, I debate on the question concerning the reasons of his popularity amongst the Evangelicals in Europe and America. Schaeffer considered himself as an evangelist throughout his life. Nevertheless he was mainly considered a philosopher by his listeners and readers. This led to his publications acquiring a higher scientific relevance than they would actually have deserved. For this reason, his judgments made about certain artists, philosophers and theologians are all the more significant. Nevertheless, Schaeffer succeeded in broadening the horizon of evangelical Christians. Many Evangelicals have been encouraged by Schaeffer's writings to set their wits to the history of theology and the history of mind in a more detailed way.

After that I detail the conflict of the conservative protestants with the theological liberalism in the USA. Furthermore I discuss the impact of the seminaries that Schaeffer studied at and the influence of his theological teachers J. Gresham Machen and Cornelius Van Til. I conclude that Schaeffer has been strongly influenced by the teachings of Van Til as far as his critique of Barth's theology is concerned. Schaeffer's call for the separation from churches influenced by Barth's theology has been taken over, *inter alia*, from Machen. In the debate on fundamentalism the latter had been taking a clear stand in favor of separation. I also describe the facts concerning Schaeffer's trip to Europe in the year 1947, which significantly influenced his theological views, in a differentiated way. At this point, I will deal in particular with the "Second World Conference of Christian Youth" in Oslo which Schaeffer attended as a guest and which he mentions as an example of the strong influence of neo-orthodoxy on young leaders in the church again and again.

In the second part, I approach the concerns of Schaeffer and conclude that he preached the gospel as an evangelist and spent his time on apologetics in dealing with the history of philosophy at the same time. For

this purpose, Schaeffer defended a hermeneutic which claims the inerrancy and infallibility of the Bible. Using the illustration of his so-called “line of despair” Schaeffer explains how a fundamental change starting from philosophy and moving on to arts and culture penetrated into theology and changed the conception of truth. He describes how, in this way, faith was separated from facts in theology and was finally based on a two-tier conception of truth. Schaeffer traces this change back to Hegel (synthesis instead of antithesis) and Kierkegaard (leap of faith). According to Schaeffer the separation between faith and reason eventually leads to a form of ethics without values and to relativism in society.

In the third part I will address myself to Schaeffer's critique of Karl Barth's theology. Schaeffer regards Barth as the “door-opener” into Neo-Orthodoxy. In this new theology Schaeffer perceives the consequences of the modified conception of truth. In his eyes, Barth replaced the antithesis with the synthesis and incorporated Kierkegaard's “leap of faith”. In this way Barth's conception includes faith being entirely separated from historical facts. In terms of Barth's hermeneutic this means that he does not regard the Bible as being the word of God, but only contains the word of God. After Schaeffer's opinion, Barth utilizes words such as “God” or “Jesus” only as so called “connotation words”. But in Schaeffer's eyes they lost their original meaning and people are allowed to define them at their convenience. Eventually, this kind of theology leads from Barth to the God-Is-Dead theology.

I came to the conclusion that Schaeffer only dealt with Barth's theology in a marginal way, while he basically adopted the arguments of Van Til, which he did not substantiate in the same broadly based way, though. That is why his critique remained on the surface.

Due to Schaeffer's hermeneutics, there have not been any intersections with Barth's theology at all, which is why Schaeffer rejected it in toto. Against Schaeffer's final reprobation of Barth's theology I set the intention of the latter. I describe why Barth distinguishes between “Biblischer Geschichte” and “Historie” and what he understands by these two terms. In addition to that, I discuss whether Barth really made use of “connotation words” and whether Schaeffer's statement which says that Barth's theology leads to a God-Is-Dead theology is reasonable.

In the fourth part, I finally discuss the meeting between Schaeffer and Barth in the year 1950, which has not been fully treated in the standard literature to date. I will examine the contents of the following correspondence between Schaeffer and Barth, which comprises three letters, as well as Barth's fundamental attitude towards Christian fundamentalists.

Schaeffer's conversation with Barth took place in the presence of four other theologians from the fundamentalist context. For Barth this conversation took a most disagreeable course and he felt like a defendant in an interrogation. Barth's statement which implies that these five fundamentalists tried to “convert” him seems to be justified. In one of his letters Schaeffer asked for one more conversation with Barth. However, Barth rejected Schaeffer's proposal with harsh words. Schaeffer's second letter to Barth remained unanswered. According to my inquiries the meeting in the year 1950 was the first and the last organized meeting between Barth and the representatives of Christian fundamentalism.

In my conclusion, I refer back to the question which was initially mentioned in a brief manner. I state that Schaeffer's niggling criticism didn't do justice to the intricacy and complexity of Barth's theology and to Barth's intention. Due to the influence of the debate on fundamentalism in his homeland and the influence of his teacher Van Til in particular, Schaeffer was not able to deal with Barth's theology without any reservation. In addition to that he was hindered by the fact that he lacked the knowledge of German and suffered from dyslexia and was not able to access the necessary literature in Huémoz. Schaeffer's vague examination of the European history of theology and history of mind formed one more obstacle that hindered Schaeffer from criticizing and appreciating Barth's theology within reason. After that, I outline three topics which result, in my opinion, from this paper and are relevant for a sound evangelical theology:

- 1) open-minded learning from the opponent (using the example of Bernard Ramm)
- 2) hermeneutics being in motion (using the example of Gregory J. Laughery)
- 3) intellectual honesty (using the example of Karl Heim)

The evangelical theologian Bernard Ramm himself studied under Karl Barth. According to Ramm, the evangelical theology could learn from Barth's method. In his view, Barth succeeded in making faith relevant again without appealing to a time before the Age of Enlightenment. Even though Ramm distances himself from certain interpretations in Barth's theology, he can see a chance for the evangelical approaches to gain a lot by adapting certain principles of Barth's theology.

Gregory Laughery is the director of L'Abri Switzerland at the present time and a relative of Schaeffer. Laughery states that a theology of inerrancy and infallibility cannot do justice to the Bible and he advocates, in opposition to Schaeffer, a synthesis of different hermeneutical approaches. Nevertheless Laughery ascribes authority to the Bible as being the word of God.

Up to the middle of the 20th century, Karl Heim was a professor of systematic theology at the university of Münster / Westphalia and came from Pietism. Just like Schaeffer, Heim was concerned with the aim of evangelism and mission. However, Heim attended to the challenges of the modern thinking in a deepened way and saw theology's need of delivering itself of traditional concepts. Heim held a view of intellectual open-mindedness and spiritual freedom, without putting himself in the danger of pluralism.

Vorwort und Dank

Beim Lesen von Parkhursts Biographie zu Schaeffer (welche sich im Zuge der Arbeit nicht unbedingt als objektiv erwiesen hat) stiess ich auf die Tatsache, dass es offensichtlich zu einem Treffen von Schaeffer mit Karl Barth gekommen war. Mit Barth hatte ich mich zu diesem Zeitpunkt bereits vermehrt auseinandergesetzt und so versuchte ich, weiteres über diese Zusammenkunft in Erfahrung zu bringen. Rasch merkte ich, dass dieses in der Literatur noch nicht aufgearbeitet wurde. Daraus entstand meine Intention, die Begegnung der beiden so unterschiedlichen Theologen genauer zu untersuchen und nachzuzeichnen.

Auch wenn die Arbeit mehrheitlich Aspekte der Theologiegeschichte enthält, war eine Auseinandersetzung mit der differentiellen Hermeneutik von Barth und Schaeffer unverzichtbar. Dies hat mir geholfen, den eigenen hermeneutischen Standpunkt zu durchdenken. Die gedankliche Durchdringung meiner persönlichen Anschauung, immer wieder und immer wieder auf ein Neues, ist mir als evangelikaler Christ (soweit mit „Evangelikal“ die Berufung auf die Lausanner-Erklärung gemeint ist) ein Anliegen. Denn zu oft steht das evangelikale Lager in Verdacht, mehrheitlich die Position des „So ist es!“ einzunehmen anstelle des fragenden „Wie könnte es denn *noch* gemeint sein?“. Auf diese Feststellung gehe ich zum Schluss der Arbeit im Sinne eines Ausblickes ein.

Mein Dank geht in erster Linie an Dr. Peter Müller, welcher mich als Erstgutachter dieser Thesis unterstützt hat und mit dem mich eine fragend-hörende Freundschaft verbindet. Ebenfalls danke ich Dr. habil. Markus Piennisch welcher als Zweitkorrektor einige Mühe in vorliegende Arbeit investierte. Im weiteren Danke ich Pfr. Dieter Zellweger von der *Karl Barth-Nachlasskommission* und Udo Middleman von der *Schaeffer-Foundation* für die freundliche Genehmigung zur Verwendung der unveröffentlichten Dokumente. Danken möchte ich auch Dr. H. A. Drewes, seinerzeitig Leiter des *Barth-Archives*, welcher mir mit unkomplizierter Hilfe zur Seite stand. Dasselbe gilt für Dr. Peter Zocher, Leiter des *Barth-Archives*. Wayne Sparkman vom *Presbyterian Church Historical Center* gilt mein Dank dafür, dass er meine verschiedentlichen Wünsche nach unentbehrlichen Unterlagen seitens Schaeffer entgegenkommend erfüllt hat. Günter Vogel danke ich für seine Recherchen zu Barth und Schaeffer in verschiedenen Journals und Magazinen. Pfr. i. R. Eugen Brunner, ehemaliger Student bei Karl Barth und Emil Brunner, hat mir zu seinen Lebzeiten in manchen Gesprächen Barths menschliche Seite nahe gebracht („Barth weckte in mir die Freude an der Bibel!“). Dafür bin ich ihm ebenfalls zu Dank verpflichtet.

Mein abschliessender und umfassendster Dank geht an meine Frau Barbara und meine drei Kinder (deren Spielfiguren die Namen „Schaeffer“ und „Barth“ tragen), welche mich als Ehemann und Vater manche Stunde entbehren mussten.

Ob das Vorliegende nun beim Leser Anklang findet und auf Interesse stösst, wird sich zu erweisen haben. Oder um die Worte von Barth in seinem *Römerbrief I* zu verwenden: *Es hat Zeit – zu warten*.

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen Bücher Schaeffer¹

... und er schweigt nicht	USN
Die grosse Anpassung	DGA
Die Kirche Jesu Christi	KJC
Geistliches Leben, was ist das?	GL
Gott ist keine Illusion	GKI
Here We Stand	HWS
Kirche am Ende des 20. Jhdts.	KEJ
Preisgabe der Vernunft	PDV
The New Modernism	TNM
Tod in der Stadt	TDS
Unsere Welt soll sein Wort hören	UWW

Abkürzungen Bücher Barth

Einführung in die evangelische Theologie	EET
Kirchliche Dogmatik	KD

Kirchen, Ausbildungsstätten und Verbände

American Council of Christian Churches	ACCC
Bible Presbyterian Church	BPC
Faith Theological Seminary	FTS
First Presbyterian Church	FPC
Independent Board for Presbyterian Foreign Mission	IBPFM
International Council on Biblical Inerrancy	ICBI
International World Council of Christian Churches	ICCC
Ökumenischer Rat der Kirchen	ÖRK
Orthodox Presbyterian Church	OPC
Presbyterian Church of America	PCA
Princeton Theological Seminary	PTS
Westminster Theological Seminary (Philadelphia)	WTS

¹Die folgenden Abkürzungen von Schaeffers Veröffentlichungen wurden mehrheitlich durch mich so festgelegt. Es handelt sich also, im Gegensatz zu den Abkürzungen der „Kirchen, Ausbildungsstätten und Verbände“, nicht um offizielle Akronyme.

Inhaltsverzeichnis

A	EINLEITUNG	1
1	ZUR PROMINENZ DER NEO-ORTHODOXEN THEOLOGIE UND KARL BARTH IN SCHAEFFERS WERK.....	1
2	LITERARISCHE EINGRENZUNG	3
3	BEGRIFFSERLÄUTERUNGEN.....	4
3.1	Evangelikalismus	5
3.2	Christlicher Fundamentalismus	6
B	BIOGRAPHISCHE UND THEOLOGISCHE VERORTUNG SCHAEFFERS.....	9
1	LEBENS LAUF.....	9
1.1	Student, Pfarrer und Missionar in christlich-fundamentalistischer Kohärenz	9
1.1.1	Kindheit und Jugend (1912-1930).....	9
1.1.2	Die Konversion (1930)	10
1.1.3	Theologisches Studium (1931-1937)	11
1.1.4	Die Zeit im Pfarramt (1938-1947).....	13
1.1.5	Europa als Missionsfeld	15
1.1.6	Niederlassung in der Schweiz (1948)	18
1.2	Hinterfragung der christlich-fundamentalistischen Kohärenz (1955-1976)	19
1.2.1	Die innere Distanzierung (1951)	19
1.2.2	Die äussere Distanzierung (1955).....	20
1.2.3	L'Abri: Mission für Intellektuelle (1955)	21
1.3	Schaeffer im politischen Amerika (1977-1984)	22
1.4	Versuch einer Erklärung für Schaeffers Popularität bei den Evangelikalen.....	24
1.5	Resümee.....	26
2	SCHAEFFERS THEOLOGISCHE PRÄGUNG	29
2.1	Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus	29
2.2	Hampden-Sydney College	33
2.3	Westminster- und Faith Seminary.....	35
2.4	Schaeffers theologische Lehrer	37
2.4.1	J. Gresham Machen.....	37
2.4.2	Cornelius Van Til.....	42

2.5	Erste Europareise 1947	48
2.5.1	Aufgabe und Erfahrungen in der Schweiz.....	48
2.5.2	Zweite Weltkonferenz christlicher Jugend in Oslo	49
2.5.3	Schaeffers Bilanz seiner Reise	52
2.6	Resümee.....	53

C SCHAEFFERS POSITIVE REZEPTION DER „REINEN LEHRE“ UND SEINE ABGRENZUNGEN54

1 VERKÜNDIGUNG DES EVANGELIUMS.....54

2 APOLOGETIK DURCH AUSEINANDERSETZUNG MIT DER PHILOSOPHIE55

2.1	Ziel von Schaeffers philosophischen Darlegungen	56
2.2	Anfänge der „zweigeteilten Wahrheit“	56
2.3	Die „Linie der Verzweiflung“	57
2.3.1	Von der Antithese zur Synthese.....	57
2.3.2	Hegel und Kierkegaard: Zwei exemplarische Philosophen	59
2.3.3	Dichotomie	61
2.4	Ethik ohne Werte	62
3	REINHEIT DER LEHRE.....	63
4	RESÜMEE	65

D SCHAEFFERS EXPLIZITE KRITIK AN DER THEOLOGIE VON KARL BARTH67

1 AUFKOMMEN UND DEFINITION DER NEO-ORTHODOXIE NACH SCHAEFFER 67

1.1	Genese in drei Schritten	67
1.2	Neo-Orthodoxie: Definition nach Schaeffer	69

2 KRITIK SCHAEFFERS AN DER NEO-ORTHODOXIE UND KARL BARTH69

2.1	Allgemeine Feststellungen zu Schaeffers Kritik.....	69
2.2	Schaeffers Kritik im Einzelnen	71
2.2.1	Dichotomie, Mystizismus und deren Folgen	71
2.2.2	Entgegnung zu Schaeffers Feststellung der Dichotomie bei Barth	72

2.3	Der „Zweiteilung“ inhärente Probleme.....	75
2.3.1	Problematik der Assoziationswörter.....	75
2.3.2	Aufgabe der Bibel als autoritatives Wort Gottes	76
2.3.3	Neo-Orthodoxie als Vorläufer der Gott-ist-tot-Theologie.....	77
3	RESÜMEE	78
E	BEGEGNUNG UND KORRESPONDENZ VON SCHAEFFER UND BARTH	81
1	DIE ZUSAMMENKUNFT VON SCHAEFFER UND BARTH IM „BERGLI“	81
1.1	Anwesende Personen	81
1.2	Inhalt und Verlauf des Gesprächs	82
2	ANSCHLIESSENDE KORRESPONDENZ ZWISCHEN SCHAEFFER UND BARTH .	83
2.1	Zum Inhalt der Briefe.....	83
2.2	Verortung von Barths Erwiderung.....	84
3	BARTHS ALLGEMEINE HALTUNG GEGENÜBER DEN FUNDAMENTALISTEN .	85
F	ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	87
1	LERNEN VOM GEGENÜBER (BERNARD RAMM)	88
2	HERMENEUTIK IN BEWEGUNG (GREGORY J. LAUGHERY)	89
3	INTELLEKTUELLE REDLICHKEIT (KARL HEIM)	90
G	LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS	93
1	UNVERÖFFENTLICHTE QUELLEN.....	93
1.1	Karl Barth-Archiv Basel	93
1.2	Farel House, L'Abri Huémoz.....	93
2	LITERATUR FRANCIS SCHAEFFER	93
2.1	Primärliteratur	93
2.2	Sekundärliteratur	95

3	LITERATUR KARL BARTH.....	96
3.1	Primärliteratur	96
3.2	Sekundärliteratur	97
4	WEITERE LITERATUR.....	98
4.1	Zeitschriften und Journals.....	102
4.2	Lexikonartikel	103
5	INTERNET	104
H	PERSONEN- UND SCHLAGWORTVERZEICHNIS.....	105

A Einleitung

1 Zur Prominenz der neo-orthodoxen Theologie und Karl Barth in Schaeffers Werk

Im Jahr 1950¹ kam es zu einer bemerkenswerten Begegnung zwischen zwei gänzlich unterschiedlichen „Geistlichen“. Der amerikanische Theologe Francis A. Schaeffer (1912-1984), vom Magazin *Newsweek* als „Guru of Fundamentalism“ betitelt,² traf den „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“,³ Karl Barth (1886-1968) im „Bergli“⁴ in der Schweiz zu einem Gespräch.

Schaeffer setzte sich bereits im Verlauf seines Studiums in Amerika⁵ mit der „neo-orthodoxen“ Theologie von Barth auseinander und hatte zum Zeitpunkt der Zusammenkunft zwei Schriften verfasst, in welchen er sich gegen Barths theologische Positionen und den „neo-orthodoxen Barthianismus“ seiner Nachfolger⁶ klar und vehement abgrenzte. So schrieb er 1948, rund zwei Jahre vor dem Treffen mit Barth, unter dem Titel *Modernism, Barthianism and the Ecumenical Movement*: „The teaching of Karl Barth is bad, but the teaching of those who have followed Barth is worse.“⁷ Bekanntlich wollte sich Barth selber nie als neo-orthodoxer Theologe bezeichnet wissen. Im Gegenteil äusserte er sich zu einer solchen Charakterisierung wie folgt: „Wenn ich dieses Wort (neo-orthodoxer Theologe, D.J.) höre, so kann ich nur lachen!“, und weiter: „Das finde ich nur komisch, wenn man mir so sagt.“⁸

¹Siehe: Francis A. Schaeffer, „Brief an Karl Barth I“, KBA-Nr. 9350.496, (Champéry: 1950).

²Kenneth L. Woodward, „Guru of Fundamentalism“, *Newsweek* November 1 (1982): 88. Woodward schreibt ebd: „Schaeffer, 70, is the newest celebrity in the fundamentalist firmament.“ Woodward äussert sich in diesem kurzen Artikel kritisch-ironisch über Schaeffer. Packer nimmt diese Bezeichnung auf, wenn er schreibt: „Schaeffer has been criticized as a grandiose guru, but the criticism is inept. It assumes a degree of egoism and calculation that was simply not there.“ (James I. Packer, „No little people“, In: Ronald W. Ruesegger (Hg.), *Reflections on Francis Schaeffer*, [Grand Rapids: Zondervan, 1986], 15).

³Eberhard Jüngel, „Barth, Karl (1886-1968)“, *TRE*, Bd. 5, 251.

⁴Beim „Bergli“ handelt es sich um ein kleines Sommerhaus oberhalb von Oberrieden am Zürichsee. Das Haus wurde Barth und seinem Freund Thurneysen als Rückzugsort zur Verfügung gestellt. Die Gründung der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* fand ebenda statt. Siehe: Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, (Zürich: TVZ, 2005), 158f.

⁵Amerika und amerikanisch stehen in vorliegender Arbeit synonym für das Gebiet der Vereinigten Staaten (USA).

⁶Als direkten Schüler von Barth bezeichnet Schaeffer u.a. den Theologen Paul Tillich (1886-1965) in: Francis A. Schaeffer, *Is Evangelicalism Evangelical?* Tonband 187 A (Huëmoz: L'Abri, Jahr unbekannt): 118-120. Wobei diese Aussage eine Fehleinschätzung von Schaeffer darstellt. Tillich stand weit von Barth entfernt – sowohl menschlich, als auch theologisch. Für Barth war ein „Friedensschluss“ mit Tillich „nur auf der Basis [möglich], dass man gegenseitig das Beste voneinander denken und erwarten wolle.“ Karl Barth, zitiert in: Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 151. Alleine aufgrund des Alters der beiden Theologen Barth und Tillich wird deutlich, dass keiner der Schüler des anderen sein kann.

⁷Francis A. Schaeffer, *Here We Stand*, (Philadelphia: Independent Board for Presbyterian Foreign Missions, 1948), 32.

⁸Karl Barth, *Offenbarungsglaube ist liberal: Ein Gespräch mit Alfred Blatter (1968)*, CD: Wortmeldungen: Vorträge, Reden und ein Interview (Zürich: TVZ, 2002): 02:04 und 03:02. Wie unter anderem auch aus diesem Tondokument hervorgeht, lässt sich Barth selber nur ungenau einordnen und seine Theologie klassifizieren. Trotz seiner umfangreichen kirchlichen Dogmatik wollte sich Barth vielleicht am ehesten als „Schrifttheologe“ verstanden wissen, wenn er in seiner Ansprache in Godesberg den Studenten der bekennenden Kirche im Jahr 1935 eindringlich sagt: „Nehmen Sie also meinen letzten Rat: Exegese, Exegese, und noch einmal Exegese! Wenn ich Dogmatiker geworden bin, so deshalb, weil ich lange vorher mich bemüht habe, Exegese zu treiben. Lassen Sie die systematische Kunst, die einen auch rasend machen kann, ein wenig ruhen und halten Sie sich an das Wort, an die Schrift, die uns gegeben ist und werden Sie vielleicht weniger systematische als Schrifttheologen. Dann ist gewiss auch für die Systematik und Dogmatik gesorgt.“ (Karl Barth, „Ansprache an einer Bibelfreizeit für die Studenten der bekennenden Kirche in Godesberg am 10. Februar 1935“, *Theologische Existenz heute* 25 [1935]: 17. Hervorhebung im Original.). Rudolf Smend schliesst sich an die zitierten Worte von Barth an und sagt: „Keine Theologie ist in diesem Sinne biblischer als die seine.“ (Rudolf Smend, „Nachkritische Schriftauslegung“, In: Eberhard Busch u.a. (Hg.), *Parrhesia: Karl Barth zum 80. Geburtstag*, [Zürich: TVZ, 1966], 215). Barth kann

Im Verlaufe dieser Arbeit werde ich trotzdem für die Theologie von Barth, im Sinne Schaeffers, die Bezeichnung „neo-orthodox“ verwenden.

Während für Schaeffer das Treffen mit Barth scheinbar eine wichtige Begebenheit in seiner Lebensgeschichte und der Ausformulierung seiner apologetischen Argumente darstellte,⁹ verlief dieses für Barth eher unerfreulich. Duriez beschreibt das Treffen als „a rather unsatisfactory meeting.“¹⁰ Für den Biographen von Karl Barth, Eberhard Busch, stellte das Treffen, anders als bei Schaeffer, denn auch kein Geschehnis dar, das Eingang in seine Vita fand.¹¹ Nach der Begegnung im „Bergli“ wünschte Schaeffer in einem Brief an Barth die Gelegenheit zu einem weiteren Gespräch.¹² Dieses Ansinnen wies Barth in einer schriftlichen Antwort an Schaeffer allerdings mit brüskten Worten zurück:

“I do not know how to deal with a man who comes to see and speak to me in the quality of a detective-inspector or with the behaviour (sic!) of a missionary who goes to convert a heathen. No, thanks!”¹³

Zwischen Schaeffer und Barth fand somit keine weitere Begegnung mehr statt. Schaeffer seinerseits fuhr mit der Kritik an der neo-orthodoxen Theologie im Allgemeinen und Karl Barth im Speziellen als, gemäss Schaeffer, wichtigstem Vertreter dieser „modernen Theologie“ fort. In Schaeffers erstem Buch *Gott ist keine Illusion*, welches zum „Grundstock“¹⁴ seiner nachfolgenden Bücher gehört, zeigt er auf, wie sich Barth und mit ihm die neo-orthodoxe Theologie auf einer „zweigeteilten Wahrheit“¹⁵ gründen. Doch schon Jahre vor der ersten Buchveröffentlichung war die Kritik der Neo-Orthodoxie ein wesentlicher Bestandteil in Schaeffers Vorlesungen, und seine Rezension zieht sich bis in die Mitte der siebziger Jahre durch einen grossen Teil von seinen Referaten und Büchern.¹⁶ Erst in Schaeffers letztem Buch von 1984, *Die grosse Anpassung*, wurde Barth nicht mehr als grundlegender Vertreter der „modernen Theologie“ genannt und die Kritik an dieser erfolgte durch Schaeffer allgemeiner.¹⁷

auch als dialektischer Theologe charakterisiert werden (Jüngel, a.a.O., 257), wobei „dialektisch“ ein „Denken des Menschen im Gespräch mit dem ihm souverän begegnenden Gott [meint]“. (Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 157). Obwohl auch dieser Ausdruck den Theologen Barth, Brunner und Bultmann „angehängt“ wurde, fand er von diesen reichlich Zuspruch.

⁹Siehe: Edith Schaeffer, *The Tapestry: The Life and Times of Francis and Edith Schaeffer*, (Waco: Word Books, 1981), 314f., 346. So auch in: Colin Duriez, *Francis Schaeffer: An Authentic Life*, (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008), 96-98.

¹⁰Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 41.

¹¹Vgl.: Eberhard Busch, *Lebenslauf*, a.a.O.

¹²Schaeffer, *Brief an Karl Barth I*, a.a.O.

¹³Karl Barth, „Brief an Francis A. Schaeffer“, KBA Nr. 9250.180, (Oberrieden: 1950).

¹⁴Francis A. Schaeffer, *...und er schweigt nicht: Ist eine Philosophie ohne Gott realistisch?*, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1991), 5. Entgegen der Darstellung von Duriez, welcher als erstes Buch von Schaeffer *Escape from Reason* nennt, bezeichnet Schaeffer selber an aufgeführter Stelle das Buch *Gott ist keine Illusion* als sein erstes, offiziell veröffentlichtes Buch. Vgl. Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 160 u. 175. Siehe dazu auch die Bibliographie von Schaeffer: <http://www.pcahistory.org/findingaids/schaeffer/bibliography.html> vom 09.10.2012.

¹⁵Francis A. Schaeffer, *Gott ist keine Illusion: Ausrichtung der historisch christlichen Botschaft an das zwanzigste Jahrhundert*, Übersetzung: Winfried Bluth, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1984), 58.

¹⁶Das letzte und zugleich am weitesten verbreitete Buch, in welchem sich Schaeffer explizit zu Barths Theologie äussert ist *How Should We Live*, welches 1976 erschienen ist. Darin schreibt er u.a.: „But in his theology Karl Barth made his own kind of dichotomy and brought the existential methodology into theology.“ (Francis A. Schaeffer, „How Should We Then Live?“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*, Bd. 5, 2. Aufl. [Wheaton: Crossway, 1985], 189).

¹⁷Hier kritisiert Schaeffer Barth nur noch implizit indem er die neo-orthodoxe Theologie und deren Auswirkungen auf die evangelikale Theologie im Allgemeinen beschreibt. Siehe dazu z.B.: Francis A. Schaeffer, *Die grosse Anpassung: Der Zeitgeist und die Evangelikalen*, 3. Aufl. (Bielefeld: CLV, 2008), 65.

Es stellt sich die Frage, warum sich Schaeffer zeit seines Lebens warnend zur Barth'schen Theologie geäußert hat und weshalb er Barth, „den bedeutendsten evangelischen Theologen seit Schleiermacher“,¹⁸ immer wieder als Musterbeispiel für eine Theologie vorbrachte, welche sich von einer biblisch-reformatorischen Position unterscheidet, ja sogar eine „Antitheologie“¹⁹ darstellt. Wollten nicht sowohl Schaeffer als auch Barth der Heiligen Schrift durch ihr Lebenswerk vermehrt Gehör verschaffen? Schaeffer sah die Gefahr, dass der *Mensch* über den Inhalt der Bibel urteilt: „In den Kirchen finden wir die liberale Theologie, in der der Mensch sein eigenes Urteil über die Bibel setzte.“²⁰ Meinte er damit im Grunde nicht dasselbe wie Barth, wenn dieser in einem frühen Brief an Harnack schreibt: „Wahrhafte Aussagen über Gott“ werden überhaupt nur da gemacht, wo man sich statt auf irgendeine Höhe der Kultur oder Religion vor die *Offenbarung* und damit unter das *Gericht* gestellt weiss (...)“²¹ Mehr noch, Barth musste sich in seinen Anfängen sogar als Biblizist bezeichnen lassen und lehnte diese Charakterisierung auch nicht grundsätzlich ab.²² Sogar nach seinem Tod wurde Barth in wohlwollender Weise eine gewisse „Bibelhörigkeit“ nachgesagt.²³

Gegenstand der vorliegenden Studie ist daher die Darstellung und kritische Reflexion, in welcher theologischen Prägung und Überzeugung Schaeffers negative Beurteilung der Neo-Orthodoxie begründet liegt und welche theologischen Propositionen im Einzelnen Schaeffer bei Karl Barth ablehnt. Ein gründlicher Rückbezug auf Schaeffers theologische Biographie und seine intellektuellen Wurzeln ist dafür unumgänglich. Weiter werde ich die Begegnung der beiden Theologen und die sich anschliessende Korrespondenz eingehender darstellen. Dies führt schliesslich zur Beantwortung der Frage, ob und inwiefern Schaeffers Kritik an der Theologie von Karl Barth gerechtfertigt ist und ob Schaeffer aufgrund seiner Kenntnis der Barth'schen Theologie überhaupt kompetent war, diese tief zu beurteilen.

2 Literarische Eingrenzung

Francis Schaeffers erstes Buch *The God Who Is There* wurde 1968 geschrieben und veröffentlicht.²⁴ Zuvor beschränkte sich die Publikation seiner Gedanken und Forschungen auf Referate in Kirchen, an Universitäten, in Bibelgruppen und insbesondere auf Gespräche und Vorträge in seiner Kommunität *L'Abri* in der Schweiz. Duriez meint dazu: „His (Schaeffers, D.J.) preferred medium was talk-conversation, whether with an individual or with a large group of people.“²⁵ Diese Gespräche wurden auf Tonband aufgenommen und dien-

¹⁸Jüngel, a.a.O., 251.

¹⁹Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 57.

²⁰Francis A. Schaeffer, „Die Herrschaft des Christus in der Gesamtheit des Lebens angesichts der Krise der 80er Jahre“, In: Samuel R. Külling, *Theologie unter dem Wort: Beiträge der FETA zu Lehre und Forschung*, (Riehen: Immanuel-Verlag, 1984), 81.

²¹Karl Barth, „Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack“, In: Karl Barth, *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge 3. Band*, 2. Aufl. (Zürich: TVZ, 1986), 11. Hervorhebungen im Original.

²²Karl Barth, *Gesamtausgabe II/16: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, Herausgeber: Hermann Schmidt, (Zürich: Theologischer Verlag, 1985), 643. Die Bezeichnung als Biblizist musste sich Barth von Paul Wernle in einer Rezension des ersten *Römerbriefes* gefallen lassen.

²³E.P.D. „Zum Hinschied von Professor Dr. Karl Barth, Basel“, *Schweizerischer evangelischer Pressedienst* 52 (1968), 9: „Aber nicht dieses sprachliche Können machte ihn zum grossen Lehrer der Kirche, seine Autorität war anderer Art. Man könnte sie als ‚Bibelhörigkeit‘ nennen.“

²⁴Siehe Schaeffer, *GKI*, a.a.O. sowie Schaeffer, *USN*, a.a.O., 5.

²⁵Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 9.

ten Schaeffer als Grundlage für spätere Buchveröffentlichungen. Auch nach den ersten Buchveröffentlichungen wurden die Vorträge von Schaeffer weiterhin auf Tonband festgehalten. Es besteht also eine beinahe unüberschaubare Fülle an Tonbandvorträgen zu Themen der Dogmatik, Ethik, Exegese, Kunst, Literatur und Philosophie.²⁶ Für die vorliegende Arbeit beschränke ich mich auf einige wenige dieser Vorträge, welche allerdings direkt mit der Neo-Orthodoxie oder Karl Barth in Zusammenhang stehen.

Wo es möglich ist, verwende ich die in die deutsche Sprache übersetzten Bücher von Schaeffer. Die englische Originalausgabe wird dort zitiert, wo das betreffende Buch oder die betreffende Schrift nicht übersetzt wurde oder es aufgrund des Originaltextes sinnvoller erscheint.

Schaeffer bezieht sich bei seiner Kritik an der Neo-Orthodoxie und Karl Barth, wenn auch nicht immer ausdrücklich, so doch merklich, auf seine beiden herausragenden Lehrer am *Westminster Theological Seminary*: Cornelius Van Til und J. Gresham Machen. Daher ist es für die vorliegende Arbeit unumgänglich, sich auch mit den Aussagen dieser beiden Theologen zum Liberalismus und der Neo-Orthodoxie zu beschäftigen.

Es wäre vermessen, dem Anspruch Genüge leisten zu wollen, die gesamte umfangreiche Literatur von Karl Barth für die vorliegende Arbeit zu berücksichtigen. Aufgrund dessen, dass Schaeffer sich, wie ich darlegen werde, nicht für die Einzelaussagen von Barth, sondern für seine grundsätzlichen Erkenntnistheoretischen Voraussetzungen interessierte, ist dies auch nicht notwendig. Ich beschränke mich im Blick auf Barth daher im Wesentlichen auf seine kurze *Einführung in die evangelische Theologie*²⁷ und streife *Die Kirchliche Dogmatik (KD)* nur am Rande.²⁸

3 Begriffserläuterungen

In vorliegender Konzeption verwende ich mehrfach die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Evangelikalismus“. Aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung steht bei den folgenden Erläuterungen der amerikanische Kontext im Vordergrund, welchem Schaeffer entstammt. Die Verwendung der Begriffe zurzeit von Schaeffers Leben und Wirken unterscheidet sich von der heutigen Anwendung und der Entwicklung in Westeuropa, insbesondere was den Fundamentalismusbegriff betrifft.

²⁶Rund 225 Kassetten von Schaeffer stehen alleine im „Farel-House“ in L'Abri Schweiz zur Verfügung. Bereits 1968 standen über 1000 Stunden von Schaeffers Vorlesungen auf Tonband zur Verfügung. Siehe: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 156. Ein Teil davon wurde mittlerweile bereits digitalisiert und ist zum Download zugänglich unter: <http://www.labri-ideas-library.org/dr-schaeffer-collection.asp> vom 01.09.2012. Im September 2012 weilte ich selber für einige Tage in L'Abri Huémoz, Schweiz, um mir eine Auswahl der Tonbänder anzuhören und zu transkribieren. Die numerischen Angaben in den Fussnoten entsprechen dem Zählwerk der in L'Abri verfügbaren Kassettengeräte. Eine weitere Schwierigkeit besteht im Fehlen von Verweisen und Quellentexten in der Literatur von Schaeffer. Dies stellt auch Ron Kubsch fest in: Ron Kubsch, „Schaeffers Kierkegaard“, In: Ron Kubsch (Hg.), *Wahrheit und Liebe: Was wir von Francis Schaeffer für die Gegenwart lernen können*, (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007), 134. Woodward bemerkt dazu: „Schaeffer ranges through the whole of Western civilization without a single supporting footnote.“ (Woodward, a.a.O., 88) Dieser Umstand erschwerte meine Forschung zum Teil erheblich, wenn es darum ging, Aussagen oder Zitate von Schaeffer zu verifizieren.

²⁷Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 2. Aufl. (Zürich: EVZ, 1962). Van Til bezieht sich auf dieses Buch in seiner Schrift: Cornelius Van Til, *Karl Barth and Evangelicalism*, (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 1964), 5.

²⁸Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*, 4. Aufl. (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958) und: Ders. *Die Kirchliche Dogmatik II/2*, 4. Aufl. (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959). Die beiden Halbbände *KD II/1* und *II/2* werden durch Schaeffer mit Bezug zur Erkenntnislehre von Barth genannt in: Francis A. Schaeffer, *Die Kirche Jesu Christi: Auftrag und Irrweg*, (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag, 1981), 18.

3.1 Evangelikalismus

Der Begriff „Evangelikalismus“ (engl.: Evangelicalism) stammt aus dem angloamerikanischen Sprachraum und war ursprünglich die Entsprechung zum deutschen Wort „evangelisch“. Beide Begriffe nehmen Bezug auf das griechische εὐαγγέλιον, welches mit „gute Kunde“ übersetzt werden kann. Im Zuge der Erweckungsbewegungen in der englischsprachigen Welt, welche im 18. und 19. Jahrhundert stattgefunden hatten, erweiterte und verschob sich die Bedeutung des Begriffes „evangelical“.²⁹ Zentral für die evangelikale Überzeugung wurden der Glaube an die Heilige Schrift als autoritäres Wort Gottes, der Glaube an das Erlösungswerk Christi durch seinen Tod, die Sicht der Notwendigkeit eines persönlichen Glaubens an Jesus zur Errettung und der evangelistisch-missionarische Akzent.³⁰

Der „konservative“ Protestantismus³¹ war in den USA bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts der dominierende Glaube, und so konnten die Begriffe „Evangelicalism“ und „Protestantism“ synonym verwendet werden. Darüber hinaus berührte der evangelikale Glaube beinahe jede amerikanische Denomination. Methodisten, Baptisten, Presbyterianer, Kongregationalisten und weitere liessen sich unter den evangelikalen Glauben subsumieren. In der Zeit von 1870 bis 1920 erlebte der konservative Protestantismus durch das vermehrte Einwirken der historisch-kritischen Theologie (higher criticism) aus Europa eine Krise und das ehemals uniforme evangelikale Lager spaltete sich in zwei Gruppen.³² Auf der einen Seite lösten sich liberale Theologen, welche zentrale evangelikale Doktrinen wie die Zuverlässigkeit der Schrift anzweifeln. Auf der anderen Seite standen die Konservativen, welche an den traditionellen Lehren festhielten und ihre Aufgabe in deren Verteidigung sahen.

Während das Lager der christlichen Fundamentalisten als Subgruppe des Evangelikalismus klarer eingegrenzt werden kann, beschreibt der Evangelikalismus eine weit facettenreichere Vereinigung. In den 1950er und 1960er-Jahren war die einfachste und zugleich offenste Definition für einen Evangelikalen: „Anyone who likes Billy Graham“.³³ Marsden fasst präziser zusammen:

²⁹Vgl.: Stephan Holthaus, *Die Evangelikalen: Fakten und Perspektiven*, (Lahr: St. Johannis, 2007), 11.

³⁰Vgl. zu diesem und folgendem Abschnitt: George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 1991), 2ff. Weiter: Fritz Laubach, *Aufbruch der Evangelikalen*, (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1972), 13ff. Im deutschsprachigen Raum kann der Evangelikalismus auf die Traditionen der Reformation, des Pietismus und der Erweckungsbewegungen zurückgeführt werden. So sagt Holthaus: „Dementsprechend ist der Evangelikalismus genuin christlich und steht in guter apostolischer Tradition.“ (Holthaus, *Die Evangelikalen*, a.a.O., 57). Der Begriff „Evangelikale“ tauchte in Deutschland erst in den 1960er-Jahren auf. Siehe auch die Grundlegende Aufarbeitung der Geschichte der Evangelikalen und der Fundamentalisten und die damit einhergegangene Vernachlässigung sorgfältiger theologischer Arbeit bei: Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994), 8.

³¹„Konservativ“ bezeichnet in vorliegender Arbeit eine Richtung, welche am überlieferten Bekenntnis und den traditionellen Formen der Schriftinterpretation orientiert ist. Dagegen steht der Begriff „Liberal“ für die neuere theologische Forschung, deren Gemeinsamkeit sich insbesondere in der historisch-kritischen Auslegung findet. Es ist mir bewusst, dass solche klaren Zuschreibungen mit z.T. kategorisierendem Charakter in der Theologie nur begrenzten Wert haben. Dies wird sich am Inhalt der vorliegenden Arbeit verdeutlichen. Aufgrund des häufigen Vorkommens beider Begriffe setze ich sie trotzdem nicht jedesmal in Anführungszeichen.

³²Siehe zu weiteren Ausführungen dieses Konfliktes Kap. 2.1 Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus.

³³Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 6. An der Person von Billy Graham schieden sich spätestens im Jahre 1957 die Geister, als Graham für seine Grossveranstaltung in New York die finanzielle Hilfe von liberalen Kirchen in Anspruch nahm. Siehe: James Emery White, *What Is Truth? A Comparative Study of the Positions of Cornelius Van Til, Francis Schaeffer, Carl F. H. Henry, Donald Bloesch, Millard Erickson*, (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 25.

„Roughly speaking, evangelicalism today includes any Christians traditional enough to affirm the basic beliefs of the old nineteenth-century evangelical consensus. The essential evangelical beliefs include (1) the Reformation doctrine of the final authority of the Bible, (2) the real historical character of God's saving work recorded in Scripture, (3) salvation to eternal life based on the redemptive work of Christ, (4) the importance of evangelism and missions, and (5) the importance of a spiritually transformed life.“³⁴

Bezeichnend für den Evangelikalismus ist seine stark transdenominationelle Identität. Der Begriff umfasst sowohl charismatisch-pfingstliche, wie auch pietistisch geprägte Gruppierungen und schliesslich auch fundamentalistische Vereinigungen. Wobei Packer feststellt: „The fundamentalist episode has not been a happy chapter in the history of Evangelicalism (sic!).“³⁵ Und im Gegensatz zum Fundamentalismus ist die Aufgabe des Evangelikalismus auch nicht „to argue men into faith.“³⁶ Die Unterscheidung zwischen Evangelikalismus und Fundamentalismus wurde insbesondere in den Vierziger- und Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts immer wichtiger. Konservative Protestanten, welche nicht als Fundamentalisten gelten wollten, gründeten in dieser Zeit zum Beispiel das *Fuller Seminary* oder die Zeitschrift *Christianity Today*. Damit wollten sie sich von den Ausbildungsstätten und Publikationen der Fundamentalisten abgrenzen, denn „[The] fundamentalists had been guilty of fighting too many battles and of being insufficiently cooperative.“³⁷ Gerade der Zusammenschluss mit dem weiteren Feld des Protestantismus war den Evangelikalen ein Anliegen:

„But like mainline Protestants, evangelicals tended to view vociferous defenses of a particular Protestant tradition as an unnecessary and unwelcome barrier to Protestant cooperation and unity.“³⁸

Im Unterschied dazu war es gerade ein Kennzeichen der Fundamentalisten, diese ökumenische Einheit zu kritisieren und sie tunlichst zu vermeiden.

3.2 Christlicher Fundamentalismus

Der Fundamentalismusbegriff polarisiert, wo immer er in der heutigen Zeit auftaucht. Er ist äusserst negativ konnotiert, und an eine klare Definition wagen sich heute die wenigsten Autoren.³⁹ Dies ist verständlich, da der Fundamentalismusbegriff sowohl auf radikale Islamisten wie auch auf überzeugte Atheisten angewandt und inhaltlich äusserst flexibel ausgelegt wird. In seiner ursprünglichen Bedeutung innerhalb des christlich-konservativen Kontextes in Amerika ist der Begriffsinhalt jedoch deutlich klarer, denn die fundamentalistische

³⁴Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 4f. Weitgehend dieselbe Definition vertritt auch: Robert K. Johnston, „Evangelikale Theologie“, *RGG*⁴, Bd. 2, 1699. Eine Definition, welche stärker an die „five fundamentals“ erinnert, gibt Bolich in: Gregory G. Bolich, *Karl Barth and Evangelicalism*, (Madison: InterVarsity Press, 1980), 32f.

³⁵James I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 1958), 32.

³⁶Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 34.

³⁷Darryl G. Hart, „Beyond the Battle for the Bible: What Evangelicals Missed in Van Til's Critique of Barth“, In: Bruce L. McCormack und Clifford B. Anderson (Hg.), *Karl Barth and American Evangelicalism*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2011), 67. Zur Abgrenzung der fortschrittlicheren Evangelikalen gegenüber den Fundamentalisten siehe auch: White, a.a.O., 24ff.

³⁸Hart, *Beyond*, a.a.O., 67.

³⁹Meyer sieht im Fundamentalismus ein „Schreckgespenst der modernen Welt“ (Thomas Meyer, *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*, [Hamburg: Rowohlt Verlag, 1989], 7) und Riesebrodt spricht davon, dass mit dem Fundamentalismusbegriff viel „Schindluder getrieben wird“. (Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, 2. Aufl. [München: Verlag C.H. Beck, 2001], 51). Aufgrund von „zahlreichen Schwierigkeiten, Fallen, Holzwege(n)“ kam denn auch Barben-Müller bereits vor rund 20 Jahren von einer einheitlichen Begriffsbestimmung wieder ab. (Christoph Barben-Müller, „Fundamentalismus: Plädoyer für einen kritischeren Gebrauch des Begriffs.“ *Praktische Theologie: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche* 1 [1994]: 19f.).

Bewegung „gehört typischerweise in die amerikanische Theologiegeschichte hinein, ja teilweise sogar in die geistige Auseinandersetzung zwischen Nordamerika und Europa.“⁴⁰ Marsden beschreibt den Fundamentalisten folgendermassen: „A fundamentalist is an evangelical who is angry about something.“⁴¹ Mag diese Definition auch noch so knapp sein, bringt sie doch zum Ausdruck, dass der christliche Fundamentalismus⁴² in den USA eine Untergruppe innerhalb des Evangelikalismus darstellt, welche aus der Defensive reagierte. Wie der Evangelikalismus stellt auch der Fundamentalismus keine klar definierte Organisation, sondern eine religiöse Bewegung, aber im Unterschied zum Evangelikalismus, eine Protestbewegung, dar.

Der Fundamentalismus erwuchs aus den Kreisen konservativer Protestanten, welche sich im Anfang des 20. Jahrhunderts gegen die Einflüsse der liberalen Theologie zur Wehr setzten. Mit Empathie wiesen sie hin auf das übernatürliche Wesen der Religion, die Objektivität der christlichen Moral und die in Frage gestellte zeitlose Gültigkeit der Bibel.⁴³ Ab 1920 wurde die Selbstbezeichnung „Fundamentalist“ ohne Bedenken angewendet und zum Teil mit Stolz getragen.⁴⁴ So führt Marsden seine obige Definition weiter aus:

„An American fundamentalist is an evangelical who is militant in opposition to liberal theology in the churches or to changes in cultural values or mores, such as those associated with ‚secular humanism‘. ... they are conservatives who are willing to take a stand and fight.“⁴⁵

Kennzeichen für den Fundamentalismus ist seine Definition durch Abgrenzung und Separation, ein Insistieren auf den hermeneutischen Ansatz der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit⁴⁶ der Schrift, sowie eine ablehnende Haltung gegenüber der gesamten ökumenischen Bewegung.⁴⁷ Die historisch-kritische Methode stand dabei stets im Zentrum der Beurteilung, wurde als Glaubensverweigerung *per se* betrachtet und war in den Augen der Fundamentalisten „weitgehend für die Ausbreitung von ‚Liberalismus‘ und haltlosem Pluralismus in den Kirchen verantwortlich.“⁴⁸ Die fundamentalistische Bewegung kann als ein Akt der Verteidigung betrachtet werden, sie besass grundsätzlich defensiven Charakter. Weil die fundamentalistischen Theologen vorwiegend systematisch-theologisch arbeiteten, trugen ihre Ergebnisse stark deduktive Züge. Daraus folgte öfters eine logisch-rationale anstelle einer biblisch-exegetischen Begründung für die angebliche Wahrheit ihrer Aussagen.⁴⁹ Diese rationale Sicht führte schliesslich auch dazu, Menschen durch logische Argumente für den Glauben überzeugen zu wollen.

⁴⁰Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, 6. Aufl. (Witten: SCM R. Brockhaus, 2009), 320.

⁴¹Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 1.

⁴²Im Folgenden nur noch „Fundamentalismus“.

⁴³Vgl.: Noll, *The Scandal*, a.a.O., 115. Zu weiteren Ausführungen und der Entstehung des Begriffes „Fundamentalismus“ siehe: Kap. 2.1 Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus.

⁴⁴Zur weiteren Entstehung der Selbstbezeichnung „Fundamentalist“ siehe Kap. 2.1 Konflikt der konservativen Protestanten mit dem . Siehe dazu auch meine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismusbegriff in: David Jäggi, *Christlicher Fundamentalismus! Von der Selbstbezeichnung zum sozialkonstruktivistischen Herrschaftsbegriff*, Ditzingen: Seminararbeit an der Akademie für Leiterschaft, 2012.

⁴⁵Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 1.

⁴⁶Engl.: Inerrancy, Infallibility

⁴⁷Vgl. dazu auch: Wilfried Joest, „Fundamentalismus“, *TRE*, Bd. 11, 734.

⁴⁸Ebd. 736. Eine hilfreiche Zusammenfassung zum amerikanischen Fundamentalismus findet sich bei White, a.a.O., 17-24.

⁴⁹Siehe dazu: Maier, a.a.O., 320 u. 326.

Durch die Entschlossenheit der Fundamentalisten, die wörtliche Inspiration der Bibel gegen jegliche Einflüsse zu verteidigen, geriet die diakonische Ausrichtung als Ausfluss christlicher Nächstenliebe und die Bedürfnisse des nahen und fernen Umfeldes stark in den Hintergrund. Der Fundamentalismus an sich hatte „mit der Freiheit und Freudigkeit des Glaubens, zu dem wir durch das biblische Zeugnis selbst gerufen werden, nichts mehr zu tun (...)“.⁵⁰

Im Zuge der beinahe krampfhaft wörtlichen Auslegung der Schrift entstanden allerdings wiederum Differenzen zwischen den fundamentalistischen Gruppierungen, da diese oft zu verschiedenen Ansichten gelangten und ihre je eigene Ansicht absolut setzten. Diese Differenzen führten immer wieder zu Abspaltungen von kirchlichen Verbänden oder theologischen Ausbildungsstätten.⁵¹ So schreibt Packer: „As time went by, Fundamentalism withdrew more and more into the shell provided by its own inter-denominational organizations.“⁵²

Obwohl eine Unterscheidung zwischen Evangelikalismus und Fundamentalismus aufgrund der ähnlichen Hermeneutik schwierig ist und sich zum Teil grosse Überschneidungen in den jeweiligen Bewegungen ergaben, distanzierten sich die Fundamentalisten ihrerseits klar von den Evangelikalen, da diese nach Ansicht der Fundamentalisten die richtigen Glaubenssätze auf die falsche Weise predigten. So problematisch die Abgrenzung zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten von aussen sein mag, unter den separatistischen Fundamentalisten war dieser Unterschied schnell erkannt.⁵³

Ab Mitte der 1920er-Jahre wurde es in den USA ruhiger um die Fundamentalisten, während schliesslich der Evangelikalismus in seinen weiteren Ausprägungen erstarkte. Der Fundamentalismusbegriff fand denn auch Einzug im europäischen Sprachgebrauch, wobei er sich inhaltlich vehement wandelte und immer weiter von seiner ursprünglichen Bedeutung im innerchristlichen Kontext gelöst hat. Spätestens seit der Anwendung des Fundamentalismusbegriffes auf die Reislamisierung unter Ajatollah Khomeini im Iran und den religiös motivierten, terroristischen Anschlägen auf die USA im September 2001 wird der Fundamentalismusbegriff weitgehend mit einer Gefahr für den inneren Frieden und gewaltbereitem Fanatismus verbunden.⁵⁴ Daher plädiert Schirmacher dafür, dass der Fundamentalismusbegriff aufgrund der negativen Konnotation und dem erfolgten Wandel des Inhaltes keinesfalls mehr für die Bezeichnung eines konservativen christlichen Glaubens verwendet werden sollte.⁵⁵ Im Bewusstsein der aufgezeigten Problematiken werde ich den Begriff im Zuge dieser Arbeit in seinem ursprünglichen Sinnzusammenhang verwenden und dabei klären, ob Schaeffer sich jemals gänzlich von seiner fundamentalistischen Kohärenz gelöst hat.

⁵⁰Joest, a.a.O., 737.

⁵¹Vgl. dazu: Kap. 1 Lebenslauf und Kap. 2

Schaeffers theologische Prägung.

⁵²Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 32.

⁵³Vgl.: Martin E. Marty und R. Scott Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Übersetzung: Christoph Münz, (Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 1996), 81.

⁵⁴Auch Hood et al. sehen die Ereignisse um 9/11 als wegweisend für den weiteren Gebrauch des Begriffes: Ralph W. Hood et al. *The Psychology of Religious Fundamentalism*, (New York und London: The Guilford Press, 2005), 11.

⁵⁵Thomas Schirmacher, „Fundamentalismus: Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzen“, *glauben & denken heute* 1/2012: 15.

B Biographische und theologische Verortung Schaeffers

1 Lebenslauf

Der folgende Abschnitt zeichnet die Stationen in Schaeffers Leben nach, welche für eine Bewertung seiner Ansichten zur neo-orthodoxen Theologie signifikant sind. Dadurch wird der Kontext, in welcher die Kritik von Schaeffer an der Theologie von Barth steht, nachvollziehbar. Die menschliche Seite Schaeffers wird dadurch zuweilen vernachlässigt. Hier verweise ich auf die bestehenden und zum Teil sehr ausführlichen Biographien.¹

1.1 Student, Pfarrer und Missionar in christlich-fundamentalistischer Kohärenz

1.1.1 Kindheit und Jugend (1912-1930)

Francis August Schaeffer IV wurde am 30. Januar 1912 in Germantown, Pennsylvania USA als einziges Kind einer Arbeiterfamilie geboren. Seine Grosseltern väterlicherseits emigrierten 1869 von Deutschland nach Amerika. Niemand aus der Familie zeichnete sich durch einen akademischen Hintergrund aus.² Bereits als Kind half Francis seinem Vater, welcher als Hauswart arbeitete und daneben dem Zimmerhandwerk nachging.

Francis' Vater wurde lutherisch erzogen, seine Mutter Bessie besuchte regelmässig eine lokale evangelische Freikirche, wobei der Kirchenbesuch zu dieser Zeit gebräuchlich war und einen hohen Stellenwert im sozialen Leben einnahm. Francis selber stiess im Alter von elf Jahren zu den örtlichen Pfadfindern (Boy Scouts). Zur gleichen Zeit besuchte er die *First Presbyterian Church (FPC)* in Germantown und die dortige Sonntagsschule, da die Pfadfinder dieser Kirche angeschlossen waren. Schaeffers Vater sorgte zudem für eine Mitgliedschaft seines Sohnes beim YMCA³, welche ihm Schwimm- und Sportunterricht ermöglichte.⁴

¹Folgende Darstellung berücksichtigt insbesondere Edith Schaeffers *The Tapestry*, a.a.O., welches als Grundlage für alle weiteren Biographien diene, sowie die gründliche Lebensbeschreibung neueren Datums von Duriez, *Authentic Life*, a.a.O. Weiter findet sich eine eingehende Vita bei: Louis G. Parkhurst, *Francis Schaeffer: Der Mann und seine Botschaft*, Übersetzung: Rosemarie Uschold, (Giessen: Brunnen Verlag, 1985). Parkhurst betont darin v.a. die biblische Grundlage im Leben von Schaeffer. Ebd. 8. Eine Kurzbiographie verfasste: Christopher Catherwood, *Five Evangelical Leaders*, (Ross-Shire: Christian Focus Publications, 1994), 119-176. Die aktuellste Biographie bietet: Mostyn Roberts, *Francis Schaeffer*, (Darlington: EP Books, 2012). Diese weist allerdings keine bemerkenswerten neuen Einsichten in das Leben von Schaeffer auf und stützt sich stark auf die *Covenant Seminary Lectures* von Jerram Barrs, Professor am Covenant Seminary und ehemaliger Student in L'Abri Schweiz. Die umfangreichen transkribierten Vorträge von Barrs zu Schaeffers Leben (Francis Schaeffer: The Early Years / The Later Years) können abgerufen werden unter: <http://www.worldwide-classroom.com/courses/> vom 02.10.2012. Nebst einem biographischen Überblick bietet das *Southern Baptist Journal of Theology* in der Ausgabe *The Legacy of Francis Schaeffer* Beiträge diverser Autoren zu Schaeffers Relevanz in der Postmoderne. Siehe: Thomas R. Schreiner (Hg.), „The Legacy of Francis Schaeffer“, *SBJT* 6:2 (2002): 2-78. Schliesslich muss in diesem Zusammenhang auf ein weiteres Buch von Schaeffers Frau Edith hingewiesen werden: Edith Schaeffer, *L'Abri: New Expanded Edition*, 2. Aufl. (Wheaton: Crossway Books, 1992). Schaeffer selber betont, dass seine Bücher immer im Zusammenhang mit diesem Buch, welches das Entstehen und Werden des Werkes L'Abri beschreibt, gelesen werden müssten. Siehe: Schaeffer, *USN*, a.a.O., 7. Diese Meinung teilt auch Parkhurst, a.a.O., 12.

²Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 16f.

³Abkürzung für *Young Men's Christian Association*. Die Initiative des Vereines ging hervor aus der Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts in London und breitete sich rasch aus. Ziele von YMCA sind u.a. die Stärkung des persönlichen Glaubens, die Evangelisation und der soziale Dienst. Siehe: Dieter Roll, „Christlicher Verein Junger Männer / Christlicher Verein Junger Menschen – CVJM / YMCA“, *ELThG*, Bd. 1, 375.

⁴Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 19.

Während seiner Zeit in der *Germantown High School* entdeckte Schaeffer sein Interesse an der Philosophie und begann, die griechischen Denker zu lesen.⁵ Diese Literatur führte ihn zu existentiellen Lebensfragen und zu einem ersten Hinterfragen der kirchlichen Lehre:

„As he read he had a growing sense that he was gaining more questions but no answers. This awareness was reinforced when he realized that he experienced a similar situation in his church, which he later realized was influenced by theological liberalism – a modernist reinterpretation of the Bible, going back historically to the Enlightenment, which saw human reason as self-sufficient, in the sense of being the ultimate starting point in knowledge and interpretation of reality. What he was getting in his church was a constant questioning, but no answers to the issues of life.”⁶

Sowohl durch das Studium der Philosophie wie auch in der sonntäglichen Predigt erhielt Schaeffer keine Antworten auf seine Fragen: „I wonder,” he mused to himself, “whether, to be honest, I should just stop calling myself a Christian, and discard the Bible?”⁷ So wurde Schaeffer zum Agnostiker. Schaeffers Frau Edith findet für diese Entscheidung folgende Erklärung: „You see, he thought Christianity was what he had heard preached by an old-fashioned liberal who gave ethical talks and who did not preach Biblical truth.”⁸

1.1.2 Die Konversion (1930)

Nachdem Schaeffer die frühen Griechen gelesen hatte, sagte er sich, es wäre nur richtig, wenn er auch die Bibel lesen würde. Dies hatte er zuvor nie getan, aber: „He ought to give it a last chance.”⁹ Also las Schaeffer die Bibel einmal von vorne bis hinten durch. Duriez beschreibt diese Lebensphase folgendermassen: „In his reading of the Bible he was surprised to find unfolding answers to the deep philosophical questions he had begun to ask.”¹⁰ Nach sechsmonatigem Bibelstudium fand im Alter von 18 Jahren eine Konversion zu Christus und dem christlichen Glauben statt. Schaeffer wusste allerdings nicht, wie er das Erlebte einordnen sollte. Erst als er im August 1930 zufällig eine Evangelisationsveranstaltung besuchte, merkte er, dass er mit seiner neugewonnenen Erkenntnis nicht alleine war und schrieb in sein Tagebuch: „August 19, 1930 – Tent Meeting, Anthony Zeoli – have decided to give my whole life to Christ unconditionally.”¹¹

Edith Schaeffer misst diesen Erlebnissen ihres Mannes mit der Bibel eine hohe Bedeutung für seinen späteren Werdegang und seiner Einstellung zur Schrift bei, wenn sie sagt: „If you want to know why Fran has

⁵Vgl.: Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 51.

⁶Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 20.

⁷Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 51.

⁸Ebd. 52.

⁹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 21.

¹⁰Ebd.

¹¹Francis A. Schaeffer, zitiert in: Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 55. Schaeffers Sohn Frank schreibt über das Bekehrungserlebnis seines Vaters mit spöttischem Unterton, dass dieser verschiedene Versionen erzählt habe. Manchmal habe er gesagt, er sei gerettet worden durch „just reading the bible“, andere Male habe er seine Konversion im Zuge der erwähnten Evangelisation verortet. Allerdings erwähnt Frank in seinem Buch an dieser Stelle auch das falsche Datum 1929 für das Jahr des Bekehrungserlebnisses, weshalb seinen folgenden Darstellungen nicht vorbehaltlos Glauben geschenkt werden kann. Siehe: Frank Schaeffer, *Crazy for God: How I Grew Up as One of the Elect, Helped Found the Religious Right, and Lived to Take All (or Almost All) of It Back*, (Cambridge: Da Capo Press, 2007), 21. Frank Schaeffer gibt im Vorwort zu seinem Buch denn auch an, dass er keine Biographie schreibe, sondern Memoiren aus seiner Jugend weitergebe, die keinen uneingeschränkten Anspruch auf Objektivität haben wollen. Ebd. 6.

such a high regard for the Bible and feels it is adequate in answering the questions of life, the answer is right here.”¹² Schaeffer selber erklärt rückblickend:

„What rang the bell for me was (sic!) the answers in Genesis, and that with these you had answers – real answers – and without these there were no answers either in philosophies or in the religion I had heard preached.”¹³

1.1.3 Theologisches Studium (1931-1937)

Kurz nach der Konversion spielte Schaeffer mit dem Gedanken, Pfarrer zu werden. Seine Eltern goutierten die Entscheidung anfänglich nicht, da ihr handwerklich begabter Sohn kein „Parasit an der Gesellschaft“ werden sollte durch die Ausübung eines geistlichen Amts.¹⁴ So nahm Schaeffer im September 1930 ein Studium zum Konstrukteur auf, spürte aber weiterhin den Ruf in den geistlichen Dienst. Schliesslich beschloss er, das Grundstudium am *Hampden-Sydney College* in Virginia aufzunehmen, um sich auf ein theologisches Studium vorzubereiten.¹⁵ Davor arbeitete Schaeffer teilzeitlich in einer Fabrik, abends lernte er Deutsch und Latein. Im Sommer 1931, rund ein Jahr nach seiner Konversion, begann er mit der Ausbildung in Virginia.

Bereits während seines Grundstudiums nahm Schaeffer in verschiedenen Positionen Verantwortung wahr. So war er Präsident der *Student Christian Association*, und damit Leiter studentischer Gebetstreffen, er half mit in einer örtlichen Sonntagsschule für Afro-Amerikaner, war Mitglied in *The Ministerial Association*, in *The League of Evangelical Students*, sowie der *Literary Society*.¹⁶ Schaeffer war trotz seiner Dyslexie¹⁷ augenscheinlich ein interessierter Student.

In den Semesterferien nach Ablauf des ersten Studienjahres, im Juni 1932, besuchte Schaeffer eine Jugendveranstaltung der *FPC* in seinem Heimatort Germantown. Das Referat trug den Titel: „How I know that Jesus is *not* the Son of God, and how I know that the Bible is *not* the Word of God.“¹⁸ In Schaeffer, welcher zwei Semester Studium an einem mehrheitlich konservativ-protestantischen College hinter sich hatte, wurde die Debattierfreude geweckt: „Francis had just returned from his first year at Hampden-Sydney College and headed for the same meeting, prepared for a fight.“¹⁹ Nach dem Referat standen sowohl Schaeffer, wie auch Edith Seville, Schaeffers zukünftige Frau, auf und meldeten sich für eine Diskussion mit dem Redner zu Wort.

¹²Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 52.

¹³Francis A. Schaeffer, zitiert in: Ebd. Mit der Aussage „...what rang the bell for me...“ nimmt Schaeffer Bezug auf Barth, welcher mit dem Vergleich des Glockenschlages die Wirkung seines *Römerbriefes* bildhaft darstellte. Eberhard Busch schreibt dazu: „Angesichts dieses erstaunlichen Echos (zum zweiten „Römerbrief“, D.J.) dachte Barth, dass er sich nun vorkomme wie damals, als er im Pratteler Kirchturm aus Versehen am Glockenseil gezogen hatte.“ (Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 133). Mit der Wendung „A swiss pastor rang a bell.“ nimmt Schaeffer in seinen späteren Vorlesungen immer wieder Bezug auf die Rezeption von Barths Theologie in dessen akademischem Umfeld. Siehe dazu z.B.: Francis A. Schaeffer, *A critique of Liberalism* Tonband 258 (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt): 458. Auch *Der Spiegel* nahm die Formulierung von Barth auf und schrieb weiter: „Das Bimbam des Barth'schen ‚Römerbriefes‘ dröhnte denn auch in vielen Ohren.“ (Unbekannt, „Karl Barth: Kunde vom unbekannten Gott“, *Der Spiegel* 52 [1959]: 70).

¹⁴Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 23.

¹⁵Ebd. 24.

¹⁶Ebd. 27-32.

¹⁷Die eingeschränkte Fähigkeit Schaeffers, zusammenhängende Texte zu lesen oder zu schreiben wird von Duriez mehrfach hervorgehoben: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 17; 25; 38.

¹⁸Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 131. Hervorhebung im Original.

¹⁹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 30.

Nach Schaeffers Wortmeldung argumentierte Edith Seville, welche sich dabei unter anderem auf den Namen von Gresham J. Machen berief.²⁰ Machen war Edith durch ihren Vater, seinerseits Auslandmissionar und Professor für Althilologie, durch Bücher und Vorträge bekannt. Bei einem nachfolgenden Gespräch zwischen Schaeffer und Edith Seville ermutigte Edith ihren zukünftigen Mann, Machens Buch *Christianity and Liberalism*²¹ zu lesen. Duriez beschreibt die Begegnung der beiden wie folgt: „In her (Edith, D.J.) Fran had discovered an essential ally against liberal attacks upon the integrity of Scripture.“²² Edith und Francis heirateten schliesslich im Jahr von Schaeffers Abschluss des Grundstudiums im Juli 1935.

Die dreissiger Jahre des 20. Jahrhunderts in Amerika waren geprägt von theologischen Turbulenzen, ausgehend von der sogenannten „fundamentalist-modernist“ Kontroverse, welche 1929 zur Gründung des *Westminster Theological Seminary (WTS)* als konservative Abspaltung des *Princeton Theological Seminary (PTS)* führte. Ebenso fand eine innerkirchliche Separation statt. Konservative Protestanten der *FPC* gründeten die *Presbyterian Church of America (PCA)*, welche später den Namen *Orthodox Presbyterian Church (OPC)* erhielt.²³ Duriez meint: „These extraordinary and momentous events marked a decisive response by many evangelicals to theological modernism and provided the context for the young Schaeffer's increasing separatism.“²⁴

Schaeffer nahm sein Weiterstudium am *WTS* kurz nach der Heirat auf. Hier lernte er Gresham J. Machen und Cornelius Van Til, beides Professoren am *WTS*, kennen. Machen und Van Til haben Schaeffers Theologie massgeblich geprägt.

In den Sommerferien 1936 ereignete sich ein weiterer Zwischenfall, welcher auf die theologische Einstellung der Schaeffers prägend wirkte. Machen wurde seines Amtes als Pfarrer in der *FPC* enthoben, unter anderem weil er das *Independent Board for Presbyterian Foreign Missions (IBPFM)* gründete, das „gläubige“ Absolventen des *WTS* aussenden sollte, welche von den bestehenden Kirchenvorständen aufgrund ihrer konservativen Theologie abgelehnt wurden.²⁵ Edith Schaeffer schreibt rückblickend über dieses Ereignis: „The fire of battling for the truth burned within us, and we talked together long into the night that night.“²⁶

²⁰Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 132.

²¹J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism: New Edition*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2009).

²²Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 31.

²³Siehe auch: Kapitel 2.1. Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus.

²⁴Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 34. Durch diese Aussage von Duriez wird deutlich, wie schwer sich die Biographen von Schaeffer tun, ihn als Fundamentalist zu bezeichnen, obwohl die äusseren Merkmale (Separatismus, Hermeneutik) dazu gegeben sind.

²⁵Vgl.: Ebd. 38f. und: Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 189. Beim *IBPFM* handelt es sich um dieselbe Missionsgesellschaft, welche Schaeffer 1947 nach Europa aussandte. Siehe dazu Kap. 1.1.5.1. Die „Fact-Finding Tour“ (1947). Zum selben Zeitpunkt wurde auch Carl McIntire seines Amtes in der *FPC* enthoben. Siehe: <http://www.pcahistory.org/findingaids/mcintire.html> vom 13.10.2012.

²⁶Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 189. Mit „the truth“ meinte Edith Schaeffer die Position der Hermeneutik einer Unfehlbarkeit der Bibel.

Diese Aussage erinnert stark an die Definition für Fundamentalisten in einer Ausgabe der baptistischen Zeitschrift *Watchman-Examiner* aus den 1920er Jahren: „[Fundamentalists are] those who mean to do battle royal for the fundamentals.“²⁷

Die beschriebenen Ereignisse führten Schaeffers mehr und mehr in eine Einstellung der Separation, wie sie für den christlichen Fundamentalismus jener Zeit üblich war. Rückblickend haben Schaeffers diese Separation bereut. Edith sagte 1981: „Certainly we would not now say some of the things we said then. We would be glad if we could erase them!“²⁸ Sie gaben an, glücklich darüber zu sein, dass sie ihre Energie nicht zeit ihres Lebens in den Kampf gegen den Liberalismus und eine fortschreitende Separation investierten.²⁹

Aufgrund einer weiteren Spaltung in den Reihen der Professoren und Studenten des WTS wechselte Schaeffer 1937 für das dritte Jahr seiner Aufbaustudien an das neu ins Leben gerufene *Faith Theological Seminary (FTS)* in Wilmington. Durch praktische Arbeit half Schaeffer selber beim Aufbau des Seminars und konnte auch seinen Schwiegervater Dr. Georg Seville als Dozent für die Fächer Griechisch und Mission verpflichten.³⁰ Schaeffer wurde im ersten Jahrgang des FTS graduiert und anschliessend als Erster in der neuen Denomination *Bible Presbyterian Church* zum Pfarrer ordiniert.³¹

1.1.4 Die Zeit im Pfarramt (1938-1947)

1938 trat Schaeffer seine erste Pfarrstelle in der Kleinstadt Grove City, Pennsylvania an, welche er drei Jahre innehatte. Die kleine Kirchgemeinde erlebte soeben ihre Abspaltung von der „big liberal Presbyterian Church“ und befand sich im Aufbau.³² Anschliessend zog er mit seiner Familie für weitere zwei Jahre im Pfarramt in die Grossstadt Chester um. Mehr als 500 Besucher fanden sich am Sonntagmorgen regelmässig zum Gottesdienst ein.

Im Zuge einer Konferenz, bestehend aus Mitgliedern der BPC und der *Bible Protestant Church*, wurde 1941 das *American Council of Christian Churches (ACCC)* als Alternative zum liberalen *Federal Council of Churches* gegründet: „It (the ACCC, D.J.) was set up as an agency to represent separated fundamentalists.“³³

²⁷Zitiert aus Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 29. So auch: Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 57

²⁸Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 192. Siehe dazu auch Parkhurst, welcher Schaeffer im Zusammenhang mit Machens Entlassung und seiner eigenen Separation folgendermassen zitiert: „Ich persönlich möchte nicht zu einer Denomination gehören, wo keine Hoffnung ist, die Bürokratie oder die Seminare für Jesus Christus zu gewinnen.“ Parkhurst, a.a.O., 41.

²⁹Ob diese Aussage von Edith Schaeffer zutreffend ist, erörtere ich in Kap. „1.5 Resümee“.

³⁰Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 44. George Seville, welcher kurz vor seiner Rente stand, unterrichtete noch 17 weitere Jahre am FTS.

³¹Siehe dazu auch die offizielle Homepage des FTS: <http://www.faitheological.org/about-fts/history/66-francis-schaeffer.html> vom 09.10.2012. Die BPC entstand ebenfalls aus der Trennung vom *Westminster Seminary* und der OPC unter der Leitung von Oliver Buswell und Carl McIntire. Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 43.

³²Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 46. Während Schaeffers Dienst wuchs die Gemeinde von anfänglich 18 Erwachsenen auf rund 110 regelmässige Gottesdienstbesucher an. Vgl. dazu: Parkhurst, a.a.O., 47. Parkhurst beschreibt dieses Wachstum als erstaunlich und schreibt es Schaeffers Fähigkeiten zu. Es ist jedoch eher davon auszugehen, dass das schnelle Wachstum in erster Linie der Fundamentalismus-Debatte und den vielen damit einhergehenden Abspaltungen zugeschrieben werden kann und es sich weniger um Personen handelte, die neu zum Glauben kamen oder in Schaeffer einen besonders profunden Pfarrer vorfanden.

³³Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 49. Das FCC unterhielt enge Beziehungen zum *World Council of Churches*, welches Schaeffer noch in seinem letzten Buch negativ rezipiert: „Accommodation, accommodation. How the mindset of accommodation grows and expands. It can be seen once again in the new evangelical call for participation in the World Council of Churches (WCC).“ (Francis A. Schaeffer, „The Great Evangelical Disaster“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the Church*, Bd. 4. 2. Aufl. [Wheaton: Crossway, 1985], 386.)

Der erste Präsident des ACCC war Carl McIntire, „the increasingly militant“.³⁴ Schaeffer pflegte enge Beziehungen zum ACCC, distanzierte sich jedoch persönlich von McIntire, welcher seinerseits Schaeffer einen Kommunisten nannte.

Schaeffer selber nahm eine immer wichtigere Rolle ein in der neu entstandenen Denomination BPC. Im Jahr 1942 veröffentlichte er eine theologische Darstellung mit dem Titel *Our System of Doctrine*, welches er an der Generalsynode der BPC vorstellte. Inhaltlich ging es um die Absonderung und die Reinheit der Kirche. Die Darstellung wurde kurz darauf als Broschüre veröffentlicht und in der BPC in Umlauf gebracht. Duriez fasst den Inhalt folgendermassen zusammen:

„He (Schaeffer, D.J.) defined their doctrinal position as Protestant, supernaturalist, evangelical, particularist (as opposed to universalist), and premillennialist (even though premillennialist statements were not formally part of their System of Doctrine). Their formal doctrinal position, he pointed out, is that which is commonly named ‚Reformed‘.“³⁵

Im Jahr 1943, während der Zweite Weltkrieg im Gange war, wechselte Schaeffer als Pfarrer in die BPC in St. Louis, wo er bis zur ersten Europareise 1947 Pfarrdienst leistete. Er veröffentlichte bereits in seiner Zeit im Pfarramt mehrere kleinere Schriften, welche vor allem innerhalb der eigenen Kirchgemeinde Verbreitung fanden. Ebenso verfasste er Artikel für das Magazin *The Bible Today*.³⁶ Eine wichtige Veröffentlichung aus dieser Zeit stellt die Schrift *The Fundamentalist Christian and Anti-Semitism* dar. Darin schreibt Schaeffer unter anderem: „Considering anti-Semitism, the first thing that fixes itself in my thinking is the fact that Christ was a Jew.“³⁷ Der Zweite Weltkrieg bewegte Schaeffer stark, zumal er selber deutsche Wurzeln hatte. Gerade im Krieg sah er die Bestätigung für das Versagen der historischen Bibelkritik, deren Ursprung er in Deutschland lokalisierte und welche nach seiner Sicht zu einer Ethik ohne Werte führt.³⁸ Seine emotionale Beteiligung an diesem Krieg führte zu einer Mitgliedschaft beim IBPFM, welche 1933 durch Gresham Machen, Carl McIntire und J. Oliver Buswell gegründet wurde und eng verbunden war mit der BPC sowie anderen abgespaltenen Denominationen. Schaeffer sah in einer Mitgliedschaft die Möglichkeit, sich im Nachkriegseuropa aktiv gegen die Ausbreitung des theologischen Liberalismus zu beteiligen.

Das Engagement von Francis und Edith Schaeffer in der kirchlichen Kinderarbeit (Boy and Girl Scout) führte zur Gründung der Organisation *Children for Christ*. Diese Arbeit war mit einer der Gründe dafür, weshalb Schaeffers 1948 in die Schweiz kamen. Ein weiterer Grund zur Ausreise sieht Duriez in der theologischen Position Schaeffers:

„The other (important part, D.J.) was Fran’s deeply felt concern over the impact of theological liberalism in U.S. churches, which had come from Europe. He was also very concerned about the new

³⁴Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 49.

³⁵Ebd. 51.

³⁶Im Jahr 1944 äusserte sich Schaeffer in *The Holy Catholic Church* zu grundlegenden Irrtümern der katholischen Kirche. 1946 schrieb er unter dem Titel *Peter versus the Papacy* eine 14-seitige Schrift auf der Grundlage einer Predigt. Dazu kommen einige Veröffentlichungen in den Jahren 1946-1948 zur kirchlichen Arbeit mit Kindern. Siehe dazu: <http://continuing.wordpress.com/2012/03/01/early-tracts-of-francis-schaeffer-part-3-1944/> vom 09.10.2012. Sein erster Artikel in *The Bible Today* wurde im Oktober 1948 veröffentlicht: Francis A. Schaeffer, „A Review of a Review“, *The Bible Today* 01 (1948): 7-9.

³⁷<http://www.pcahistory.org/documents/anti-semitism.html> vom 09.10.2012.

³⁸Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 56. Wobei eine solche Logik Schaeffers natürlich äusserst fragwürdig wäre. Die Ethik von Schaeffer wird besprochen in Kap. 2.4 Ethik ohne Werte.

face of such liberalism – neo orthodoxy – which he regarded as nothing short of a wolf in sheep's clothing.“³⁹

Im Frühling 1947 fand an einer Konferenz des *IBPFM* eine Diskussion zur Situation im Nachkriegseuropa statt. Schaeffer brachte dabei seine beiden theologischen Schwerpunkte ein. Er war interessiert am Aufbau einer Kinder- und Jugendarbeit in Europa, und er erklärte die Gefahr der „Infiltration“ der europäischen, konservativen Christenheit durch den theologischen Liberalismus:

„It seems to me,‘ Fran said, ‚that we should find out just what the situation is in the churches. So many have been isolated in those countries during the war – isolated from the new sweep of danger, theologically – and are sending their theological students to study in America without any knowledge of what is being taught. We also ought to find out how children can be given Bible teaching, apart from churches – something like the Children for Christ work.“⁴⁰

Der Ausschuss des *IBPFM* teilte die Ansicht von Schaeffer und sah ihn als einzigen fähigen Theologen für einen solchen Einsatz in Europa: „After a lengthy discussion the Board invited him to make a fact-finding tour later that year, that summer in fact, to last three months.“⁴¹ Innerhalb kürzester Zeit sollte Schaeffer ausreisen und drei Monate in Europa verbringen. Er sollte 13 Länder besuchen und einen detaillierten Bericht über die angetroffene Situation in den Kirchen abgeben.

1.1.5 Europa als Missionsfeld

1.1.5.1 Die „Fact-Finding Tour“ (1947)

Im Sommer 1947 trat Schaeffer seine Reise nach Europa an und traf sich mit christlichen Leitern unterschiedlichster Denominationen. Unter anderem nahm er während dieser Reise auch an der zweiten *Oslo Welt-Jugendkonferenz* teil. Hier wurde ihm die von der Neo-Orthodoxie ausgehende „Gefahr“ in Form eines theologischen Liberalismus in neuem Gewand nochmals bewusst: „It also confirmed for him the need for separatism in church life.“⁴²

Zurück in seinem Heimatland musste er schon bald innerhalb der *BPC* Bericht über seine „Aufklärungsreise“ abgeben. Kurz darauf wurden die Schaeffers vom *IBPFM* angefragt, ob sie bereit seien, nach Europa auszuwandern, da aufgrund des Berichtes von Schaeffer diesbezüglich aus Sicht des *IBPFM* gehandelt werden müsse. Für die Vertreter des *IBPFM* kamen nur die Schaeffers in Frage als „Missionaries by the board“.⁴³ Die Entscheidung dazu fiel Schaeffers nicht leicht. Parkhurst fasst die Unsicherheit von Francis Schaeffer in folgender Frage zusammen:

„Was konnte Fran tun, wenn aufstrebende deutsche (sic!) Spitzentheologen (wie Karl Barth und Paul Tillich) mit ihren Ideen einen so ungeheuren Einfluss ausübten auf die theologische Szene der ganzen Welt, auf Seminare, Pastoren und Gemeinden?“⁴⁴

³⁹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 62.

⁴⁰Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 246.

⁴¹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 63.

⁴²Ebd. 65.

⁴³Ebd. 72f.

⁴⁴Parkhurst, a.a.O., 56f.

Ob diese Frage für Schaeffer wirklich im Zentrum seiner Überlegungen zur Emigration stand, mag bezweifelt werden. Vermutlich standen die Abwägungen bezüglich Wohn-, Familien- und Finanzsituation eher im Vordergrund. Jedoch unterstreicht die Aussage von Parkhurst Schaeffers wiederkehrende Auseinandersetzung mit der Neo-Orthodoxie.

Der verlängerte Aufenthalt in Europa verfolgte zwei Ziele. Zum Ersten sollten Schaeffers *IBPFM* in Europa bekannt machen „wherever the Lord led them“⁴⁵ und zum Zweiten war das Ziel die Gründung eines *International Council of Christian Churches*,⁴⁶ um die verschiedenen Freikirchen und die weiteren, von den Staatskirchen abgespaltenen Gruppen international und unter einem Dach zu vereinen, „for The Word of God and for the testimony of Christ.“⁴⁷ Das *ICCC* sollte ins Leben gerufen werden als „evangelikale und reformierte“ Alternative zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und als Protestruf gegen die liberalen Kirchen.⁴⁸ Dazu sollte Schaeffer Meetings in Amsterdam organisieren. Die Wahl der Stadt Amsterdam geschah nicht zufällig, da im August 1948 ebenda der ÖRK gegründet wurde.⁴⁹ Anschliessend sollten sie in die Schweiz ziehen, um von dort aus ihre Arbeit fortzusetzen. So wanderten Schaeffers 1948 als ganze Familie nach Europa aus.

1.1.5.2 Amerikanisches Sendungsbewusstsein

Die missionarische Tätigkeit der Familie Schaeffer war zu dieser Zeit kein Einzelfall. Europa wurde von tausenden amerikanischer Studenten, Lehrern, Sozialarbeitern und Theologen als Missionsfeld gesehen. Es konnte nachgerade von einer „Armee von humanitären Amerikanern“ gesprochen werden.⁵⁰ Diese Personen lebten mit der Überzeugung, „dass Amerika der Welt eine befreiende Botschaft zu bringen hat.“⁵¹ Dieser Meinung schloss sich auch Schaeffer an, wenn er sagt:

„I came back convinced that America has a moral responsibility in helping provide a political stability. America can do this as no other nation can. However, if the material need of Europe could be fully met and political stability could be given, Europe would still not be helped in its basic need. The basic need of Europe is the Lord Jesus Christ.“⁵²

Einerseits entsprang dieser Wille zur Hilfe und zur Mission aus einer wirklichen inneren Beteiligung an der europäischen Not nach dem 2. Weltkrieg, andererseits aber auch in einer gewissen messianischen Überzeugung, dass Amerika in Europa eine religiöse Mission zu erfüllen habe. Das Ziel war meist, den europäischen

⁴⁵Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 73.

⁴⁶Smith sieht im *ICCC* den Zusammenschluss fundamentalistischer Kirchen. Die Lehre der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel in den Mitgliedskirchen wurde vorausgesetzt. Das *ICCC* hatte jedoch nur einen geringen Einfluss auf die ökumenische Bewegung. Siehe: Graeme Smith, „International Council of Christian Churches“, *RGG*⁴, Bd. 4, 200f. Gründer des *ICCC* war Carl McIntire, welcher schon die *ACCC* gründete und mit der neuen Organisation den Einfluss der *ACCC* weltweit vergrössern wollte.

⁴⁷J. Gordon Holdcroft, Generalsekretär des *IBPFM* im Vorwort von: Francis Schaeffer, *Here We Stand*, a.a.O., 3.

⁴⁸Faktisch waren sowohl das *ICCC* wie auch das *ACCC* weniger eine Alternative zum ÖRK, sondern eine militante, separatistische und „purely fundamentalist“ Alternative zur offeneren National Association of Evangelicals *NAE*. Siehe: Barry Hankins, *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008), 25.

⁴⁹Vgl.: Darrell Guder, „Ökumenischer Rat der Kirchen: I. Geschichte und Programme“, *RGG*⁴, Bd. 6, 535.

⁵⁰Adolf Keller, *Amerikanisches Christentum – Heute*, (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1943), 417f.

⁵¹Ebd. 415f.

⁵²Francis A. Schaeffer, *Here We Stand*, a.a.O., 13.

Heiden und „halben Christen“ zu einem besseren Glauben und einer besseren Moral zu verhelfen.⁵³ Diese Leute fühlten sich innerlich berufen und bereit, „eine verwüstete, hoffnungsleere, in Vorurteilen oder falscher Tradition erstarrte kontinentale Jugend wieder leben und hoffen zu lehren“.⁵⁴ Keller bringt zum Ausdruck, wie der europäische Kontinent durch diese amerikanischen Helfer und Missionare und also auch von Schaeffer gesehen wurde:

„[Der europäische Kontinent, D.J.] erscheint von ferne als seelisches Vakuum, das erst mit einem neuen Inhalt gefüllt werden müsse, als ein endloses Ruinenfeld einer unbrauchbar gewordenen Lebensphilosophie und gefährlichen Macht-Ideologie, als tragischer Kontinent, der, nachdem er der Welt die grössten Werte geschenkt hat, heute unter den Ruinen des Krieges und in der Verzweiflung verarmt und geistig ausgehöhlt sei.“⁵⁵

Nicht überall ist klar ersichtlich, wie die Amerikaner zu diesen Urteilen gelangten. Bei Schaeffer jedoch gründet sich seine Sicht auf die Annahme, dass ein Grossteil der europäischen Christen und Theologen aufgrund der Bibelkritik seine Werte verloren hat.

Um die richtigen Fundamente für den Friedensneubau zu legen, war es ein Anliegen vieler Amerikaner, die Jugend in Europa umzuerziehen und ihnen die Werte der Persönlichkeit, der Gemeinschaft und der Demokratie von Neuem einzuprägen. Hier wird deutlich, dass die amerikanischen Helfer und Missionare zu wenig vertraut waren mit der Tragik der europäischen Geschichte, des europäischen Denkens und Erlebens. Die Erneuerungen des menschlichen Geistes gingen in Europa eben nicht aus Erziehungsprogrammen oder bestimmten Methoden hervor, sondern „aus der Tragik des Bewusstseins, das an sein Ende gekommen ist.“⁵⁶ Karl Barths Theologie ist geradezu ein klassisches Beispiel für eine solche Erneuerung aus der Krise. Barth selber verneinte denn auch nicht die Hilfe der Amerikaner nach dem 2. Weltkrieg. Er betonte aber die Wichtigkeit, dass jeder Helfer Europa einigermaßen kennen sollte:

„Einer, der uns nicht kennt, kann uns auch nicht helfen. (...) Er müsste christlichen festeren Boden unter den Füßen haben; er müsste ein besserer Bibelkenner, Seelsorger und Kirchenpolitiker sein, und er müsste als solcher einen grösseren Ernst und auch mehr Humor um sich verbreiten, als der Durchschnitt der europäischen Theologen.“⁵⁷

Aus diesen Worten kommt Barths hoher Anspruch an einen Theologen aus Amerika zum Ausdruck. Es zeichnet sich bereits ab, dass Barth seinen Anspruch beim Treffen mit Schaeffer und seinen Begleitern nicht erfüllt fand.

⁵³Keller, a.a.O., 420.

⁵⁴Ebd. 418.

⁵⁵Ebd.

⁵⁶Ebd. 419.

⁵⁷Karl Barth in einem offenen Brief an einen amerikanischen Kirchenmann, zitiert aus: Keller, a.a.O., 423.

1.1.6 Niederlassung in der Schweiz (1948)

Nach Durchführung der Konferenzen in Amsterdam⁵⁸ zog die Familie Schaeffer in das Dorf La-Rosiaz, nahe Lausanne, wo sie eine Pension bezogen. Dort lebte die Familie zunächst in einfachsten Verhältnissen.⁵⁹ Schaeffer profitierte derweil von seinen Kontakten zu christlichen Leitern und Pastoren aus ganz Europa, welche er bei seiner Reise im vorangegangenen Jahr geknüpft hatte. Die tägliche Arbeit von Schaeffer nach seiner Ankunft in der Schweiz beschreibt Duriez folgendermassen:

„Gradually speaking engagements came, fulfilling the dual purpose of starting Children for Christ classes across Europe and preparing churches to stand up to the influence of neo-orthodoxy and ecumenism, particularly, in Fran's view, by becoming part of the International Council of Christian Churches.“⁶⁰

Die Referate von Schaeffer gegen die Theologie des Liberalismus und insbesondere gegen die Lehre von Karl Barth nahmen auf seinen Reisen durch Europa eine Priorität ein. Catherwood äussert sich dazu wie folgt:

„Schaeffer used the pension (in Lausanne, DJ) as a base for going around Europe, preaching on the dangers of liberalism, including those of the teaching of Karl Barth. It seemed to him Barth had introduced existentialist thought into theology in the same way that Sartre and others had introduced it into philosophy. The old, rationalistic, liberal theology had become bankrupt.“⁶¹

Unter anderem verbrachte Schaeffer drei Wochen in Holland. In dieser Zeit führte er mit Pastoren aus verschiedenen Denominationen Gespräche über die Kirchengeschichte und den negativen Einfluss des theologischen Liberalismus und des Neo-Barthianismus auf die Kinder: „The situation was so bad, he argued, that to have the Bible taught from the point of view of its full truth, children in fact needed to have it taught outside of churches.“⁶² Parkhurst schreibt dazu: „Einige der ausschlaggebenden Leiter, die er (Schaeffer, D.J.) kennen lernte, spürten deutlich, dass sie sich und ihre Gemeinden von Karl Barth und der ökumenischen Bewegung trennen sollten.“⁶³ Der Konflikt zwischen den Fundamentalisten und den „Modernisten“ wurde von zuhause auf das Missionsfeld transportiert. Dies war allerdings nicht nur bei Schaeffer eine Tatsache. Marsden schreibt dazu:

„On foreign mission fields, where evangelicals considered the very salvation of souls to be at stake, conservative versus liberal rivalries were especially intense, and these conflicts were reflected in the crisis at home.“⁶⁴

⁵⁸Hier lernte Schaeffer seinen Freund Hans (Henderik Roelof) Rookmaker (1922-1977) kennen, welcher ihn u.a. stark inspiriert hat und mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verband. Rookmaker, seinerseits Professor für Kunstgeschichte an der *Free University* in Amsterdam, wies Schaeffer insb. darauf hin, dass viele momentane gesellschaftliche Ereignisse eine direkte Konsequenz der Aufklärung darstellen würden. Rookmaker war sich jederzeit mit Schaeffer einig über dessen Sorge zum theologischen Liberalismus, der Neo-Orthodoxie und dem modernen Heidentum in den Kirchen. Siehe dazu: Duriez, a.a.O., 80 u. 86. Eine Kurzdarstellung von Rookmaker und die Erwähnung der Freundschaft zu Schaeffer findet sich auch in: Graham Birtwistle, „ROOKMAKER, Hendrik Roelof“, *Biographical Dictionary of Evangelicals*: 563-564.

⁵⁹Siehe: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 81ff.

⁶⁰Ebd. 84.

⁶¹Catherwood, a.a.O., 126.

⁶²Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 85. Siehe dazu auch Parkhurst, a.a.O. 58: „Liberalismus und die Lehren Barths beherrschten so sehr die Kirchen Europas, dass den Kindern die Bibel nicht von dem Gesichtspunkt aus gelehrt wurde, dass sie wirklich wahr ist, – wahr sowohl in den historischen wie auch in den religiösen und theologischen Bereichen.“

⁶³Parkhurst, a.a.O., 53. Zitat grammatikalisch korrigiert.

⁶⁴Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 57.

Schaeffer kam ausserdem die Aufgabe zu, verschiedene Kirchen und Synoden in Europa für das *ICCC* zu „untersuchen“ „um ihren Standort in der bibelgläubigen Christenheit zu bestimmen“⁶⁵ und eine weitere Beziehung zum *ICCC* zu beurteilen.

Ende 1949 zog die Familie nach Champéry im Kanton Wallis um. Bald wurde Schaeffer vom *ICCC* beauftragt, eine Konferenz in Genf zu organisieren, um Kirchen aus aller Welt, welche sich dem *ICCC* angeschlossen hatten, zusammenzubringen. Die Konferenz, an der Schaeffer zudem auch ein Referat zum „New Modernism“ hielt und Protokollführer war, fand im August 1950 statt. Zu dieser Zeit war Schaeffer in Europa für das *ICCC* bereits eine Schlüsselfigur.⁶⁶ In diese Tage fiel denn auch der Besuch bei Karl Barth im „Bergli“.

1.2 Hinterfragung der christlich-fundamentalistischen Kohärenz (1955-1976)

1.2.1 Die innere Distanzierung (1951)

Im Frühling 1951, ein knappes Jahr nach der Konferenz des *ICCC*, durchlebte Schaeffer eine geistliche Krise. Über die zwei schwierigsten Monate schrieb Schaeffer rückblickend: „Beim Gehen betete ich, durchdachte die Lehre der Bibel und überprüfte noch einmal die Gründe, die mich dazu geführt hatten, Christ zu werden.“⁶⁷ Die Glaubenskrise bahnte sich vermutlich aber schon früher an.⁶⁸ Schaeffer sah eine Differenz zwischen den Lehren der bibelgläubigen Christen und ihrem tatsächlichen Leben. Dies führte ihn dazu, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu hinterfragen, für welche er die Jahre zuvor so vehement einstand.⁶⁹ Seine Anfragen an die Christenheit und seinen eigenen Glauben beschreibt Schaeffer folgendermassen:

„In dieser Zeit war ich sehr beflissen, für ein auf geschichtlicher Offenbarung beruhendes Christentum und für die Reinheit der Kirche einzutreten. Allmählich aber stiess ich dabei auf ein bestimmtes Problem: das Problem der Wirklichkeit. Es hatte zwei Seiten. Erstens schien mir, dass man unter den Anhängern der rechthgläubigen Position wenig von den praktischen Folgen sehen konnte, die nach Aussage der Bibel die Christen kennzeichnen. Zweitens gewann ich immer mehr den Eindruck, dass meine eigene christliche Wirklichkeit seit den ersten Tagen meines Christseins merklich verblasst war.“⁷⁰

Schaeffer entdeckte in dieser Zeit neu den Inhalt und die Tragweite des Werkes Christi und die Bedeutung von geistlichem Leben.⁷¹ „Als mir diese Bedeutung nun aufging, kam allmählich die Sonne wieder hinter den Wolken hervor, und etwas in mir begann zu singen.“⁷² Schaeffer kam zum Schluss, dass eine orthodoxe Theologie alleine nicht zur Freude am Herrn führt. Gerade diese muss im Leben eines Christen aber für das

⁶⁵Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 57.

⁶⁶Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 94. Das Verwaltungszentrum des ÖRK, zu dem sich das *ICCC* als Parallelorganisation verstand, hat seinen Sitz seit 1937 (Gründungsentscheidung) in Genf. Es ist anzunehmen, dass die Konferenz des *ICCC* von 1950 aus diesem Grund in Genf stattfand. Vgl.: Guder, a.a.O., 537.

⁶⁷Francis A. Schaeffer, *Geistliches Leben – Was ist das?*, Übersetzung: Lisa Laepple, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1975), 5.

⁶⁸Duriez, *Authentic Life*, a.a.O. 89f.

⁶⁹Vgl.: Edith Schaeffer, *The Tapestry*, 315f.

⁷⁰Francis A. Schaeffer, *GL*, a.a.O., 5.

⁷¹Francis A. Schaeffer, *Unsere Welt soll sein Wort hören*, Übersetzung: Gottfried Wüthrich, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1975), 29.

⁷²Francis Schaeffer, a.a.O., *GL*, 6.

Gegenüber sichtbar werden. Sein Leben sollte seinen Glauben anziehend machen.⁷³ In seinen späten Jahren fasste Schaeffer zusammen, was ihm in der Krise wichtig geworden ist:

„I would say if Christianity is truth, it ought to touch on the whole of life. The modern drift in some evangelical circles toward being emotionally and experientially based is really very, very weak. The other side of the coin, though, is that Christianity must never be reduced merely to an intellectual system. It too has to touch the whole of life, which means the devotional and so on.“⁷⁴

Der durchlebte Tiefpunkt im Glauben war ein wichtiger Weg für Schaeffer, um seine bisherige Prägung durch den Fundamentalismus zu hinterfragen. Obwohl ihm weiterhin die Reinheit der Lehre wichtig war und er an gewissen Doktrinen festhielt, so kam er doch mehrheitlich weg von einer kämpfenden und spaltenden Haltung. Er gewann stärker ein Herz für andere Menschen.⁷⁵ Dieser Weg zeichnete sich bereits im Oktober 1948, also rund drei Jahre vor der Krise, ab. In einem Artikel setzte sich Schaeffer dafür ein, dass zwischen den Vertretern des Fundamentalismus keine Grabenkämpfe durch die Überbetonung untergeordneter Lehren entstehen und wirkte durch sein Schreiben vermittelnd zwischen Oliver J. Buswell und Cornelius Van Til. Schaeffer schloss seinen Artikel mit den Worten: „I agree, and we should never forget either that none of us will be completely consistent until we are fully glorified.“⁷⁶ Diese Stellungnahme war untypisch für den fundamentalistischen Kontext. Allerdings muss auch festgehalten werden, dass Schaeffers Bestrebungen zur Vermittlung zwischen zwei theologischen Positionen sich auf eine rein inner-fundamentalistische Debatte beschränkte.

1.2.2 Die äussere Distanzierung (1955)

Weiterhin war Schaeffer in Europa unterwegs. 1952 reisten Schaeffers im Auftrag des ICCC nach Spanien, wo sie ebenfalls etliche Pastoren aufsuchten. Parkhurst schreibt über das Erlebte in Spanien: „Sie (Schaeffers, D.J.) waren darüber traurig, diese armen protestantischen Christen schon unter dem Einfluss einer Lehre wie Karl Barths zu sehen.“⁷⁷

In den frühen Fünfzigerjahren folgten vermehrt Besuche von Studenten im Hause der Familie Schaeffer in Champéry. Schaeffer führte mit seinen Gästen Diskussionen über Religion, die Bibel und die Gesellschaft. Er hielt für die Studenten auch Diavorträge seiner Europareise von 1947, welche grossen Anklang fanden.⁷⁸ Duriez konstatiert dazu: „So it was in those early years at Champéry, the seeds of the future work of L'Abri began to be sown.“⁷⁹

In den Jahren 1953/54 fuhren die Schaeffers zum Heimaturlaub nach Amerika, wo Schaeffer vom Highland College einen Ehrendokortitel erhielt. Zurück in der Schweiz erhielten Schaeffers eine Ausreiseauf-

⁷³Vgl.: Parkhurst, a.a.O., 12.

⁷⁴Francis A. Schaeffer, zitiert in: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 106 u. 220 anlässlich eines Interviews im Jahr 1980.

⁷⁵Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 105f.

⁷⁶Francis A. Schaeffer, „A Review Of A Review“, a.a.O., 9. Schaeffer setzt sich im Artikel mit den differenten apologetischen Methoden und Voraussetzungen von Buswell und Van Til auseinander und zeigt deren gemeinsamen Ansätze auf.

⁷⁷Parkhurst, a.a.O., 68.

⁷⁸Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 110f.

⁷⁹Ebd. 111.

forderung aus der Schweiz mit einer Frist von sechs Wochen. Begründet wurde die Aufforderung mit der „Ausübung religiösen Einflusses“ im Kanton Wallis.⁸⁰ Durch verschiedene Umstände konnten sie schliesslich im Frühling 1955 in Huémoz Wohneigentum erwerben und damit für unbeschränkte Zeit in der Schweiz bleiben.

In dieselbe Zeit fällt der Austritt von Schaeffer aus dem *IBPFM*. Der Austritt bedeutete eine Wende in Schaeffers Leben und lässt sich unter anderem auf den Ausgang seiner Krise zurückführen. Duriez bemerkt dazu: „In the North American perception, he was now an evangelical rather than identified with Reformed fundamentalist groups.“⁸¹ Schaeffer beendete seine sämtlichen Verbindungen zu den Organisationen des christlichen Fundamentalismus in den USA, welche „ganz entschieden für die Wahrheit der Heiligen Schrift“⁸² eintraten, so dass er 1956 in einem Brief schreiben konnte: „I no longer have connections with any of the large organizations which have been known as the separated movement“.⁸³ Diese Trennung hinderte ihn allerdings nicht daran, auch selber weiterhin und ebenso entschieden für die „Wahrheit der Heiligen Schrift“ im Sinne der Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit einzutreten.⁸⁴

1.2.3 L'Abri: Mission für Intellektuelle (1955)

In Huémoz schliesslich begann die eigentliche Arbeit von *L'Abri* (franz.: Obdach), für die der Name „Schaeffer“ auch heute noch steht. Schaeffers lebten unabhängig von einer Organisation und lediglich von privaten Spendern. Ihr Chalet öffneten sie offiziell für Leute, welche in den nächsten Jahren und Jahrzehnten mit Glaubens- und Lebensfragen zu ihnen kamen.⁸⁵ Für ihr Werk machten sie keinerlei Werbung. Sie beteten für die richtigen Personen und profitierten von einer Mund-zu-Mund Propaganda.⁸⁶ So kamen im Laufe der Jahre tausende von jungen Menschen in das kleine Schweizer Bergdorf Huémoz und suchten Antworten auf ihre Fragen. Schaeffer selber wurde vom fundamentalistischen Streiter für die Wahrheit zum „pastor to the seeking youth of modern times and interpreter of the twentieth century“⁸⁷

Unter anderem unterrichtete Schaeffer Bibelklassen für Studenten in Lausanne, deren Vorbereitung ihm eine erneute Auseinandersetzung mit der systematischen Theologie ermöglichte. Daraus entstand viele

⁸⁰Edith Schaeffer, *The Tapestry*, 408.

⁸¹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 132. Von seinem Sohn Frank wird Francis Schaeffer auch posthum noch immer als Fundamentalist bezeichnet. Siehe: Frank Schaeffer, a.a.O., 118.

⁸²Francis A. Schaeffer, *UWW*, a.a.O., 28.

⁸³Francis A. Schaeffer, *Letters of Francis A. Schaeffer*, Herausgeber: Lane T. Dennis, 2. Aufl. (Wheaton: Crossway Books, 1987), 65.

⁸⁴Die Wahrheit der Schrift ist das grundlegende Thema von Schaeffers Publikationen, welche grösstenteils in die Zeit nach 1955 fallen.

⁸⁵Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 134.

⁸⁶Der Bekanntheitsgrad von *L'Abri* wurde massiv beschleunigt, als 1960 ein Journalist des *Time Magazine* das Werk in Huémoz besuchte und einen Artikel in der weit verbreiteten Zeitschrift verfasste. Siehe: Unbekannt, „Religion: Mission to Intellectuals“, *Time Magazine* Jan (1960). Download aus dem Online-Archiv des Magazines: www.time.com/time/subscriber/printout/0,8816,894666,00.html vom 05.04.2012. Der Artikel verbreitete sich rasch und wirkte als willkommene Werbung für *L'Abri*: „The Time article appeared on the cusp of a worldwide expansion of Fran's influence, an impact undreamed of either by him or by Edith.“ (Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 151.).

⁸⁷Catherwood, a.a.O., 120.

Jahre später ein Römerbriefkommentar.⁸⁸ An eine Veröffentlichung von Büchern oder Audiokassetten dachte Schaeffer zu dieser Zeit noch nicht. Seine Zeit verbrachte er in persönlichen Gesprächen mit den Leuten, welche nach *L'Abri* reisten, und in Vorlesungen. Ziel und Anliegen von *L'Abri* beschreibt Schaeffer in einem Artikel des *Time Magazine*:

„Protestantism has become bourgeois. It reaches middle-class people, but not the workers or the intellectuals. What we need is a presentation of the Bible's historical truth in such a way that it is acceptable to today's intellectuals. Now as before, the Bible can be acted upon, even in the intellectual morass of the 20th century.“⁸⁹

Bis 1959 verbrachten bereits 185 Studenten aus 16 verschiedenen Ländern mehrere Tage bis Monate bei Schaeffers in Huémoz. Zweige von *L'Abri* Schweiz entstanden in den Niederlanden und in Grossbritannien, nach Vorlesungen von Schaeffer in Oxford, Cambridge und anderen Universitätsstädten. „The beginning and later establishment of an English *L'Abri* was symbolic of the deep influence Schaeffer was to have on a generation of British evangelicals.“⁹⁰

1968, nach einer zweijährigen Reise von Schaeffer durch die USA und Grossbritannien, welche zahlreiche Vorlesungen beinhaltete,⁹¹ fasste er seine Referate in Buchform zusammen. Daraus entstanden seine ersten Bücher *The God who is There* (1968), *Escape from Reason* (1968) und *He is There and He is not Silent* (1972). Ein ehemaliger *L'Abri* Student erinnert sich an die Vorlesungen von Schaeffer: „The direction of thought goes: Barth – Brunner – Niebuhr – Tillich. And by the time we get to...“⁹²

Ausserdem war Schaeffer als Dozent an der damaligen *Freien evangelisch-theologischen Akademie* (FETA) in Basel engagiert,⁹³ und er sprach unter anderem 1974 am Lausanner Kongress für Weltevangelsing. ⁹⁴

1.3 Schaeffer im politischen Amerika (1977-1984)

Nachdem Schaeffers Bücher in Millionenaufagen und 25 Sprachen verkauft wurden, begann er auf Initiative seines Sohnes Frank mit der Produktion der zehnteiligen Filmserie *How Should We Then Live?* In dieser Filmserie zeichnet Schaeffer den Werdegang der europäischen Kultur von der Urgemeinde bis in seine Zeit nach. Parallel dazu schrieb Schaeffer sein gleichnamiges Buch, welches nicht auf Vorlesungen basierte,

⁸⁸Francis A. Schaeffer, *Allein durch Christus: Die zentralen acht Kapitel des Römerbriefs*, Übersetzung: F. Lux, (Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 1999).

⁸⁹Unbekannt, „Religion: Mission to Intellectuals“, a.a.O.

⁹⁰Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 148.

⁹¹Schaeffer erhielt offizielle Einladungen von Harvard, Yale, Oxford, Cambridge, Wheaton etc. Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 164 und Parkhurst, a.a.O., 86.

⁹²Sylvester Jacobs, zitiert aus: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 166.

⁹³Parkhurst, a.a.O., 86. Die FETA heisst heute *Staatsunabhängige Theologische Hochschule* (STH). Seit Gründung der FETA im Jahre 1970 war Schaeffer Mitglied des ständigen Lehrkörpers und hielt bis 1977 Vorlesungen in Basel zu den Themen Kulturphilosophie, Zeitfragen und Apologetik. Anfang der 80er Jahre war er noch während rund 2 Studienjahren in unregelmässigen Abständen zu Gastvorlesungen an der FETA engagiert. Diese Informationen wurden mir von Eckhard Gab, Lehrbeauftragter an der STH Basel, mit E-Mail vom 30.10.2012 freundlicherweise zugänglich gemacht.

⁹⁴Schaeffers Rede wurde später veröffentlicht: Francis Schaeffer, *UWW*, a.a.O., 7-47.

sondern gemäss Duriez besser recherchiert und dadurch nuancierter geschrieben wurde.⁹⁵ Die Filmserie betonte die drei wichtigsten Punkte in Schaeffers Lehre: Die Herrschaft Christi, die Unfehlbarkeit und Zuverlässigkeit der Bibel und die Notwendigkeit einer zusammenhängenden christlichen Weltanschauung (coherent Christian worldview).⁹⁶ Durch die Überzeugung seines Sohnes Frank behandelt die letzte Episode des Filmes die Entscheidung aus dem Jahre 1973 des obersten Gerichtshofes in den USA, dass Abtreibungen bis zum dritten Monat erlaubt seien. Diesen Umstand sah Francis Schaeffer als Bestätigung für eine verbreitete Ethik, welche auf einer relativistischen Weltanschauung basiert und willkürlich über das ungeborene Leben urteilt.

Durch seine Lesungen und Bücher hatte Schaeffer in seiner Heimat USA in den siebziger Jahren bereits eine hohe Reputation erreicht. Daran schloss Schaeffer mit seiner Filmserie, welche ein Novum im evangelikalen Umfeld darstellte, an. Vater und Sohn Schaeffer reisten durch ganz Amerika, zeigten einen Teil der Filmserie und stellten sich danach für Fragen zur Verfügung. Die Anlässe waren mit jeweils bis zu 6500 Besuchern besetzt. Frank Schaeffer äussert sich dazu folgendermassen: „Each event got bigger as the word of mouth spread. By the end of the tour, Dad was one of the most sought-after and best-known evangelical leaders in the United States.“⁹⁷

Auf die Filmserie folgte eine weitere Produktion unter Zusammenarbeit mit dem „General Surgeon“ der Vereinigten Staaten, C. Everett Koop. Der langjährige Freund der Familie Schaeffer wirkte beim Film *What happened to the human race* mit, der sich zur Hauptsache als Dokumentarfilm gegen Abtreibungen verstehen lässt. Die Produktionsfirma, welche aus Frank Schaeffer und Jim Buchfuehrer bestand, lässt sich der damals schnell wachsenden Christlichen Rechten (Moral Majority)⁹⁸ zuordnen. Das Engagement der Schaeffers ging nun über den Evangelikalismus hinaus und bezog Konfessionen mit ein, welche sich ebenfalls gegen Abtreibungen wehrten. Dazu gehörten Mormonen und konservative Christen ebenso wie Katholiken.⁹⁹ Schaeffers Buch *A Christian Manifesto*¹⁰⁰, welches sich zum politischen Widerstand äussert, half genauso wie die beiden Filmserien massgeblich mit beim Aufbau der *New Evangelical Right* in Amerika.

Schaeffer wurde somit zu einer treibenden Kraft hinter dem Sozial- und Politaktivismus im Amerika der 1970er und 1980er Jahre.¹⁰¹ Inwiefern er allerdings zur Wahl von Ronald Reagan zum amerikanischen Präsidenten im Jahre 1981 beigetragen hat, steht nicht fest, auch wenn sein Sohn Frank eine massgebliche

⁹⁵Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 184. Das Buch mag wohl im Gegensatz zu Schaeffers ersten Veröffentlichungen etwas besser recherchiert sein. Noch immer verfährt er aber in seinen Argumentationen sehr verallgemeinernd, kategorisierend und meist ohne Belegstellen.

⁹⁶Ebd. 187.

⁹⁷Frank Schaeffer, a.a.O., 269.

⁹⁸Die Entstehung der Moral Majority in den 1980er Jahren lässt sich auf Jerry Falwell zurückführen. Obwohl Falwell nicht als Fundamentalist, sondern als Evangelikaler bezeichnet wurde, vertrat er doch die für einen Fundamentalisten typischen Ansichten. Siehe dazu: Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 4.

⁹⁹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 191.

¹⁰⁰Francis A. Schaeffer, *A Christian Manifesto*, 3. Aufl. (Wheaton: Crossway Books, 2005). Vergleiche dazu die kritische Rezension von Mark McCulley, „Schaeffer, Francis A. ‚A Christian Manifesto‘ (Book Review)“, *Journal of Church and State* 2 (1983): 354-356. Durch die Zusammenarbeit mit Jerry Falwell und seiner Mediengesellschaft, wurden alleine über diesen Kanal rund 62'000 Exemplare des Buches verkauft.

¹⁰¹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 194.

Beteiligung sieht.¹⁰² Schaeffer erlebte in dieser Zeit freilich auch viel Kritik für seine Betätigungen. In einem Artikel des *Spiegel* von 1983 wurde er als „Ajatollah der Heiligen Schrift“ bezeichnet.¹⁰³

Obwohl sich Schaeffer gegen eine Vereinnahmung durch die Politik in christlich-konservativem Gewand wehrte, wurde er für diese Bewegung zum „Vorzeige-Intellektuellen“. Schaeffer selber besass jedoch in seinem Auftreten nie die Aggressivität und Dominanz eines Falwell.¹⁰⁴ Später, kurz vor seinem Tod, wandte sich Schaeffer denn auch wieder vermehrt seinem präferierten Thema, der Autorität und Unfehlbarkeit der Schrift, zu:

„This was an issue that he had never felt able to leave since the days of great Gresham Machen's resistance to modernism in the mainstream Presbyterian denomination, including Princeton Seminary.“¹⁰⁵

Schaeffer war 1977/78 involviert bei der Gründung des *International Council on Biblical Inerrancy* in Chicago (ICBI). Daher wird gelegentlich argumentiert, Schaeffer sei in seinen letzten Jahren beim „Kampf für die Bibel“ in seine fundamentalistischen Zeiten vor 1955 zurückgefallen.¹⁰⁶ Oder wie es sein Sohn Frank formulierte: „Dad, like some old warhorse long absent from battle, jumped into the fight over the inerrancy of scripture.“¹⁰⁷

Gegen diese Ansicht spricht das Interview von Colin Duriez mit Francis Schaeffer im Jahre 1980. Hier kommt nach wie vor Schaeffers Anliegen zum Ausdruck, den Glauben nicht in erster Linie an einer Doktrin festzumachen, sondern diesem durch die Liebe Ausdruck zu verleihen.¹⁰⁸ Diese Ansicht ist nicht typisch für den Fundamentalismus und geht zurück auf Schaeffers Krise von 1951.

Schaeffers letztes Buch schliesslich, welches er buchstäblich auf seinem Sterbebett vollendet hat, trägt den Titel *The Great Evangelical Disaster* und behandelt nochmals in aller Ausführlichkeit die Reinheit der Lehre und der Kirche im evangelikalen Kontext. Schaeffer starb am 15. Mai 1984 in Rochester, Minnesota.

1.4 Versuch einer Erklärung für Schaeffers Popularität bei den Evangelikalen

Unbestritten übte Schaeffer einen grossen Einfluss auf die Evangelikalen in Europa und den USA aus. Von seinen Büchern wurden alleine bis 1986 rund drei Millionen verkauft.¹⁰⁹ Schaeffer wurde zu einem Meinungs-

¹⁰²Frank Schaeffer, a.a.O., 346. Gemäss Angaben von Frank Schaeffer waren Schaeffers mit Ronald Reagan persönlich befreundet. Frank Schaeffer zitiert einen Brief von Reagan an die Witwe Edith nach dem Tod von Francis 1984. Es handelte sich dabei aber kaum um eine tiefe Beziehung, da Reagan im Brief an Edith Schaeffer erwähnt, dass er zuletzt 1982 einen Brief von Francis erhalten habe. Weitere Bezugnahmen auf Kontakte bleiben aus. Ebd. 339f. Auch in der Autobiographie von Ronald Reagan taucht der Name „Francis Schaeffer“ nicht auf. Vgl. dazu: Ronald Reagan, *Erinnerungen: Ein amerikanisches Leben*, Übersetzung: Till Lohmeyer u.a. (Berlin: Verlag Ullstein, 1990).

¹⁰³Peter Kohlbrügge, „Wie Besitz zu teilen wäre, sagt die Bibel nicht“, *Der Spiegel* 20 (1983): 198. „Ajatollah“ ist der Titel für einen islamischen Rechtsgelehrten mit hohen Würden.

¹⁰⁴Pinnock beschreibt den Einfluss von Schaeffer auf Falwell und LaHaye folgendermassen: „He enlisted in this task fundamentalists like Jerry Falwell and Tim LaHaye who, although they were world-denying dispensationalists at first, quickly became culture-reclaiming activists under Schaeffer's influence.“ (Clark H. Pinnock, „Schaeffer on Modern Theology“, In: Ronald W. Ruegsegger (Hg.), *Reflections on Francis Schaeffer*, [Grand Rapids: Zondervan, 1986], 179).

¹⁰⁵Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 199.

¹⁰⁶So z.B. Forrest Baird, „Schaeffer's Intellectual Roots“, In: Ruegsegger, a.a.O., 64.

¹⁰⁷Frank Schaeffer, a.a.O., 308.

¹⁰⁸Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., Appendix.

¹⁰⁹James I. Packer, „No little person“, In: Ruegsegger, a.a.O., 8. Aktuelle Verkaufszahlen konnte ich keine Erheben. Jedoch werden Bücher von Schaeffer in englischer Sprache noch immer neu aufgelegt.

macher und zum „Gewissen“ einer ganzen Generation von konservativen Christen.¹¹⁰ Was Schaeffer schrieb und sagte, hat viele fasziniert. Packer teilt diese Meinung:

„[What he said] had firmness, arguing vision; gentleness, arguing strenght; simple clarity, arguing mental mastery; and compassion, arguing an honest and good heart. There was no guile in it, no party narrowness, no manipulation, only the passionate persuasiveness of the prophet who hurries in to share with others what he himself sees.“¹¹¹

Schaeffer legte an sich komplizierte Themenkreise der Philosophie und der Theologie einfach und für jedermann verständlich dar. Zudem befasste er sich in seinen Büchern mit zeitgenössischer Kunst in Film, Musik und Malerei. Wie auch Baird bemerkt, war dies in Schaeffers Kreisen nicht selbstverständlich: „Finally, while many in the separatist movement refused to even consider the secular world, Schaeffer was always concerned that Christians understand the secular culture in which they find themselves.“¹¹²

Damit füllte Schaeffer offensichtlich eine Lücke im Evangelikalismus der Sechziger- und Siebzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts. Schaeffer entwickelte eine integrative Sicht der Welt aus einer christlichen Perspektive. Dies war „a breath of fresh air to an age tainted by the pollution of pluralism.“¹¹³ Gerade seinen oft verkürzenden Darstellungen ist vermutlich der Erfolg zuzuschreiben, hat er doch erst damit die breite Masse ansprechen können: „Academics censured Schaeffer for communicating this way, but his informal cartoonist's style was apt enough for what he was trying to do.“¹¹⁴ Die meisten Leser sahen in Schaeffer einen gelehrten Philosophen und werteten seine Meinungen dementsprechend. Noch 1996 bezeichnete das renommierte konservative Magazin *Human Events* Schaeffer als „Philosophen“ und mass seinen Urteilen grosses Gewicht bei.¹¹⁵ Obwohl sich Schaeffer selber nie als Philosoph, sondern als Evangelist bezeichnete, kommt man nicht umhin anzunehmen, dass er sich selber gerne in der Rolle des Akademikers sah, so konstatiert Edgar:

„Schaeffer was not so innocent of involvement with academics as he claimed. He liked to picture himself as being in touch with the great thinkers and artists of the day. He was not afraid to discuss Aquinas, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, and other philosophers. In fact many who came to l'Abri had the impression that it was a constant philosophy seminar.“¹¹⁶

Es scheint, dass Schaeffer auch heute noch – mindestens in den USA – ein grosses Gewicht im evangelikalen Umfeld beigemessen wird. So erschien aus Anlass seines 100sten Geburtstages eine Würdigung seines

¹¹⁰Aus eigener Erfahrung weiss ich, dass in der evangelischen Freikirche Chrischona in CH-Diessenhofen Mitte der 1980er Jahre einige Filme von Schaeffers Reihe „Wie können wir denn leben?“ mit anschliessender Diskussionsrunde gezeigt wurden. Wellum schreibt: „There is probably no single figure that has affected and impacted evangelicalism in the latter half of the 20th century than Francis Schaeffer.“ (Stephen Wellum, „Why study Francis Schaeffer?“, *Credo Magazine* 2 [2012]: 44).

¹¹¹Packer, „No little Person“, a.a.O., 7.

¹¹²Forrest Baird, „Schaeffer's intellectual roots“, a.a.O., 64f.

¹¹³Scott R. Burson und Jerry L. Wallis, *C.S. Lewis & Francis Schaeffer: Lessons for a New Century from the Most Influential Apologists of Our Time*, (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998), 15.

¹¹⁴Ebd. 10.

¹¹⁵In: Thomas Cal, „Pope Surrenders to Evolutionary Theory“, *Human Events*, 52:44 (1996), 22.

¹¹⁶William Edgar, „Two Christian Warriors: Cornelius Van Til and Francis A. Schaeffer Compared“, *WTJ* 57:1 (1995): 58. Die Meinung von Edgar teilt auch Pinnock, a.a.O., 188: „I wish we could say that Schaeffer was just an evangelist and ward off this criticism (von Schaeffers fehlerhaften Darstellungen, DJ), but his own claims and those made for him in the books and on film will not allow it.“

Lebenswerkes durch verschiedene prominente Autoren.¹¹⁷ Vergegenwärtigt man sich Schaeffers Stellung im Evangelikalismus, wiegen auch seine Urteile umso schwerer, welche er über verschiedene Philosophen, Theologen, Kirchen und Künstler abgegeben hat. So sagt der Historiker Mark Noll: „The danger is that people will take him for a scholar, which he is not. Evangelical historians are especially bothered by his simplified myth of America’s Christian past.”¹¹⁸ Wells kritisiert Schaeffer diesbezüglich noch härter und sagt: „... he has offered his work with such careless bombast and simplicity that it is very difficult to endorse his characterizations of modern society, much less the remedies he offers...”¹¹⁹ Hier scheint die Feststellung von Ruegsegger nicht entschuldigend, sondern den Umstand bestätigend, dass Schaeffer zu Themen Stellung bezogen hat, für die er nicht qualifiziert war: “He did not work in an academic community, and it is unfair to expect him to have a detailed knowledge of all aspects of the many disciplines he discussed.”¹²⁰ Schaeffers Werke müssen also sehr differenziert gelesen werden, was aber vom überwiegenden Teil seiner Leser nicht erwartet werden kann, da sie aufgrund von Schaeffers Reputation in evangelikalen Kreisen für wahr und verbindlich halten, was er zu den einzelnen Themen schreibt.

1.5 Resümee

Schaeffers Biographie wird verbreitet in zwei Entwicklungsstufen eingeteilt. Der frühe Schaeffer wird bis zur Übergabe von *L’Abri* Huémoz an die nächste Generation, der späte, politisch engagierte Schaeffer, während der darauf folgenden Zeit in Amerika bis zu seinem Tod gesehen.¹²¹ Entgegen diesen Darstellungen unterscheide ich in Schaeffers Leben *drei* Stadien. In diesen drei Perioden wird zudem die unterschiedliche Prominenz von Karl Barth und seiner Theologie in Schaeffers Leben und Werk deutlich.

1. Stadium (1931-1955): Sowohl während eines grossen Teils seines Studiums als auch während seiner Zeit im Pfarramt und bei seinen Reisen nach Europa kann Schaeffer klar dem Fundamentalismus seiner Zeit zugeordnet werden. Die Merkmale der Separation, des Kampfes gegen den „Liberalismus“, die erlebtenenspaltungen und der Widerstand gegen die Ökumene lässt keinen anderen Schluss zu. Zudem bezeichnete sich Schaeffer noch 1950 selber als Fundamentalist.¹²² In diesem Lebensabschnitt fand einerseits die härteste Kritik von Schaeffer gegenüber der Theologie Barths statt, andererseits fällt auch der Besuch von Schaeffer bei Barth in diese Periode.

¹¹⁷Matthew Barrett (Hg.), „Why study Francis Schaeffer?“, *Credo Magazine* 2 [2012], 6-62.

¹¹⁸Mark Noll, zitiert in: *Newsweek*, a.a.O., 88.

¹¹⁹Ronald A. Wells, „Francis Schaeffer’s Jeremiad“, in: James D. Bratt und Ronald A. Wells, *The Best of the Reformed Journal*, (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011), 229. Wells äusserte seine Kritik 1982, also zu Lebzeiten Schaeffers.

¹²⁰Ronald W. Ruegsegger, „Schaeffer’s System of Thought“, In: Ruegsegger, a.a.O., 27.

¹²¹Siehe dazu: Jerram Barrs, *The Later Years: Criticisms of Schaeffer*, (Saint Louis: Covenant Theological Seminary, 2006), 1-7. Barrs weist auf diese verbreitete Ansicht der Zweiteilung in Schaeffers Leben hin, sieht selber aber vielmehr eine Konsistenz in Schaeffers gesamtem Leben und Wirken. Ebenso spricht sich Duriez gegen eine Aufteilung von Schaeffers Leben in mehrere Abschnitte aus. Er sieht Schaeffer als „undivided“. Siehe: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 11.

¹²²Oliver J. Buswell, „Geneva, for the Faith; Karl Barth Questions the Truth“, *The Bible Today* 01 (1950): 5.

2. Stadium (1956-1976): Durch die Zeit der Krise fand Schaeffer zu einem persönlichen Glauben und eigenen Überzeugungen, wie sich dieser Glaube gegenüber dem Nächsten auszeichnen sollte. Er löste sich äusserlich von seinem fundamentalistischen Umfeld und wurde dadurch frei, eine eigene Arbeit aufzubauen. Die Kritik an Barth wurde durch Schaeffer in einen grösseren Zusammenhang von Philosophie- und Theologiegeschichte gestellt. Obwohl die Kritik von Schaeffer an der Theologie Barths gerade in dieser Zeit infolge der Vorlesungen und Buchveröffentlichungen verbreitet publik wurde, war sie doch nicht mehr Hauptbestandteil seiner Äusserungen. Schaeffers Interesse verschob sich in diesem Stadium hin zu Kunst und Kultur sowie deren Entwicklungen, was innerhalb des Fundamentalismus eine Besonderheit darstellte.¹²³ Allerdings muss auch angemerkt werden, dass Schaeffers Interesse an der Kultur sich in seinen Publikationen dahingehend äusserte, dass er den Verfall der westlichen Welt nachzuzeichnen versuchte, indem er dazu exemplarisch auf verschiedene Künstler verwies.

Das für den Fundamentalismus typische gegenseitige Bekämpfen auch nur im Geringsten abweichender Lehren konnte Schaeffer mehr oder weniger hinter sich lassen. Bezeichnend für die Zugehörigkeit zum christlichen Fundamentalismus ist allerdings weiterhin Schaeffers Schriftverständnis im Sinne einer Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel. Davon ist Schaeffer zeit seines Lebens nicht abgewichen.¹²⁴ Obwohl Schaeffer und sein Werk *L'Abri* nicht mehr einer fundamentalistischen Organisation angehörten, ist eine gewisse Separation weiterhin ersichtlich. Weder wurde in Huémoz oder Umgebung jemals die Zusammenarbeit mit der örtlichen evangelischen Landeskirche gesucht, noch engagierte sich Schaeffer in den bestehenden evangelikalen Institutionen der Schweiz.¹²⁵ Eine gänzliche Überwindung des Fundamentalismus, ausgelöst durch seine Krise 1951 und die Trennung von sämtlichen fundamentalistischen Organisationen 1955, kann ich nicht beobachten.

3. Stadium (1977-1984): Diesen Lebensabschnitt verbrachte Schaeffer vorwiegend in den USA und widmete sich mehrheitlich politischen Aktivitäten. In seinem Buch von 1976, *Wie können wir denn leben?* und in der parallel dazu erschienenen Filmserie erwähnt Schaeffer im positiven Sinne Barths Verdienste während der Nazizeit in Deutschland durch seine massgebliche Mitwirkung an der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934.¹²⁶ In seinem letzten Buch *The Great Evangelical Disaster* fällt Barths Name schliesslich nicht mehr. Schaeffers Kritik an der liberalen Theologie verhält sich nun erkennbar allgemeiner. Trotzdem machen diese Kritik und die Sorge um die Reinheit der Kirche noch immer den Hauptbestandteil des Buches aus.

¹²³Vgl. dazu: Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 32. Packer schreibt, dass die Kultur als Ganzes den Fundamentalisten suspekt sei.

¹²⁴Siehe dazu Schaeffers Beitrag am „Internationalen Kongress für Weltevangelisation“ in Lausanne 1974. Darin wehrt er sich vehement gegen die Einflüsse der „Modernisten“ und setzt sich ein für einen „klaren Trennungsstrich“ zwischen denen, „die die ganze Schrift akzeptieren, und solchen, die das nicht tun“. (Francis A. Schaeffer, „Form und Freiheit in der Kirche“, In: Peter Beyerhaus u.a. (Hg.), *Lausanne Dokumente: Alle Welt soll sein Wort hören*, Bd. 1, [Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1974], 506).

¹²⁵Schaeffers Lehrtätigkeit bei der FETA sei in dieser Aussage nicht berücksichtigt, zumal die FETA zur Zeit von Schaeffers Engagement ebenfalls als fundamentalistisch betrachtet werden kann. Evtl. verhinderten auch Schaeffers marginale Fremdsprachenkenntnisse eine Zusammenarbeit mit den evangelikalen Institutionen in der Schweiz.

¹²⁶Francis A. Schaeffer, *Wie können wir denn leben? Aufstieg und Niedergang der westlichen Kultur*, 5. Aufl. (Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 2000), 172.

Durch Schaeffers Beteiligung an der Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel von 1977/78 wird auch deutlich, dass sich bezüglich seiner Hermeneutik seit seinem Studium grundsätzlich keine Änderung eingestellt hat.¹²⁷ Schaeffers Militanz kommt in seinen Bestrebungen gegen die Abtreibungspolitik der USA erneut zum Vorschein. Die Koalition mit anderen Konfessionen war eine Zweckgemeinschaft und geschah vornehmlich aufgrund derselben politischen Ziele. Dadurch gerieten theologische Differenzen auf einmal in den Hintergrund.

Schlussfolgerungen

Die meisten Biographen von Schaeffer tun sich sichtlich schwer damit, ihn auch in der zweiten und dritten Lebensphase als Fundamentalist einzuordnen.¹²⁸ Sowohl bei Elwell wie auch bei Catherwood wird er in einer Linie mit evangelikalen Theologen wie Billy Graham oder Bernard Ramm genannt.¹²⁹ Dies mag unter anderem daran liegen, dass die Bezeichnung „Fundamentalist“ im ausgehenden 20. Jahrhundert in Amerika keine so weitreichende Bedeutung mehr hatte, wie zur Zeit von Schaeffers erster Lebensphase. Der Kampf gegen die „liberale“ Theologie stand nicht mehr im Vordergrund der Betätigung konservativer Christen. Die Fundamentalisten subsumierten sich mehrheitlich unter die Evangelikalen und stellten innerhalb dieser Bewegung eine zerstreute reaktionäre Fraktion dar.

Unumstritten legte Schaeffer einige typische Merkmale des Fundamentalismus ab. So traten die Nächstenliebe und die persönliche Spiritualität stärker hervor. Trotzdem zeigten sich bis zum Ende seines Lebens Kriterien, die ihn deutlich als Fundamentalist erscheinen lassen. So zum Beispiel die anhaltende Separation: „Schaeffer's appeal in later life, to call out the true evangelicals' was nothing but a continuation of the separatist background from which he came.“¹³⁰ Auch Schaeffers Kritik an Karl Barth weist auf seine anhaltende fundamentalistische Ausrichtung hin. Die gemässigten Evangelikalen werteten gute Bestrebungen stets höher als korrekte Doktrinen. So waren die Evangelikalen auch empfänglicher gegenüber Barths Theologie, konnten unpassende Meinungen von Barth stehen lassen und Nützlichendes adaptieren. Die Fundamentalisten dagegen werteten nur die Konformität von Barths Lehre in Bezug auf ihre eigene. War diese Übereinstimmung nicht in beinahe sämtlichen Punkten gegeben, blieb ihnen einzig übrig, die gesamte Lehre von Barth zu verwerfen.¹³¹

Schaeffer selber sagte am Ende seines Lebens, von seinem Schriftverständnis her könne er zwar als fundamentalistisch bezeichnet werden. Dieser Begriff sei mittlerweile aber negativ konnotiert, weshalb er

¹²⁷Francis Schaeffer half mit bei der Gründung des ICBI und war einer der 300 Mitunterzeichner. Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 200. Zum Wortlaut der Erklärung siehe: *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (Dallas: Theological Seminary Archives, 1978). Vgl. auch Schaeffers Ausführungen zum ICBI in: Francis A. Schaeffer, *DGA*, 214f.

¹²⁸Vgl. z.B. Catherwood, a.a.O., 122.

¹²⁹Colin Duriez, „Francis Schaeffer“, In: Walter A. Elwell (Hg.), *Handbook of Evangelical Theologians*, (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 245-259 und Catherwood, a.a.O.

¹³⁰Baird, a.a.O., 64. Bemerkenswert ist auch Schaeffers Distanzierung gegenüber der Pfingstbewegung und sein Vorwurf der Verwässerung biblischer Inhalte. Francis A. Schaeffer, *Die neue religiöse Welle*, Übersetzung: Wilfried Reuter, (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag, 1973), 25-28.

¹³¹Zur Unterschiedlichen Einstellung in Bezug auf Doktrinen und demzufolge zur unterschiedlichen Bewertung der Lehre Barths zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten vgl.: Hart, *Beyond the Battle for the Bible*, a.a.O., 68f.

schliesslich doch nicht als Fundamentalist bezeichnet werden wollte. Schaeffer sah aber auch die Lehre der Evangelikalen 1982 in einer gewissen Unordnung¹³², weshalb er die Bezeichnung „Evangelikal“ ebenfalls nicht gerne verwendete. So präferierte er für sich den Terminus „bibelgläubiger Christ“.¹³³ Schaeffers ambivalente Beziehung zum christlichen Fundamentalismus kommt zum Ausdruck, wenn er sich im Jahr 1984 folgendermassen äussert:

„Der Fundamentalismus entwickelte auch zeitweise eine übergrosse Härte und einen Mangel an Liebe, während er zutreffend sagte, dass der liberalen Lehre, die die biblische Lehre verfälschte, Widerstand entgegengebracht werden müsse.“¹³⁴

Bei Schaeffer handelt es sich um ein Exempel, wie schwierig die beiden Felder des Evangelikalismus und des Fundamentalismus auseinanderzuhalten oder eindeutige Grenzen zu ziehen sind.¹³⁵ Meines Erachtens kann Schaeffer aber aufgrund der vorliegenden Tatsachen und unter Berücksichtigung der besprochenen Charakteristiken des christlichen Fundamentalismus in allen drei Lebensphasen als Fundamentalist bezeichnet werden. Das erste Stadium lässt auf eine klassische fundamentalistische Ausrichtung schliessen, während er im zweiten Stadium eine gemässigte und im letzten Stadium eine neo-fundamentalistische Position vertrat.¹³⁶

2 Schaeffers theologische Prägung

Um Schaeffers Kritik an der Theologie von Karl Barth einordnen zu können, erörtere ich im Folgenden den theologischen Kontext in Amerika zur Zeit von Schaeffers Jugend und Studium. Der Beginn von Schaeffers wissenschaftlicher Ausbildung liegt nach dem Höhepunkt des Diskurses der Fundamentalisten mit der liberalen Theologie. Der sogenannte „Higher Criticism“ gewann von Deutschland aus einen immer stärker werdenden Einfluss auf die theologischen Ausbildungsstätten der USA.

2.1 Konflikt der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus

Schaeffers Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und sein darauf folgendes Studium fanden im Kontext des Diskurses der konservativen Protestanten mit dem theologischen Liberalismus statt. Wie ab Teil

¹³²Schaeffer äusserte u.a. Bedenken zum zweiten Artikel (Die Autorität der Bibel) der Lausanner Verpflichtung von 1974, welche als wichtiges Konsensdokument der weltweiten evangelikalen Bewegung gilt. Darin heisst es: „Es (das Wort Gottes, D.J.) ist ohne Irrtum, in allem was es verkündigt und ist der einzige unfehlbare Massstab des Glaubens und Lebens.“ (Peter Beyerhaus, a.a.O., 10). Dabei störte sich Schaeffer an der Formulierung „in allem was es verkündigt“ und sah darin ein Schlupfloch für allerlei liberale Einflüsse. Gemäss Schaeffer hätte es heissen sollen: „Die gesamte Bibel ist ohne Irrtum“. Schaeffer fühlte sich als Referent am „Internationalen Kongress für Weltevangelisation“, an dem die Verpflichtung verabschiedet wurde, übergangen, weil die Formulierung so erst in der späteren gedruckten Fassung vorgelegen habe. Siehe dazu: Francis A. Schaeffer, „No Final Conflict“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the Bible as Truth*, Bd. 2, 2. Aufl. (Wheaton: Crossway, 1985), 145f. Interessanterweise wurde dieses letzte Kapitel in der deutschen Übersetzung „Der Schöpfungsbericht“ nicht abgedruckt und findet sich nur im englischen Original.

¹³³Siehe dazu: Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 79f., 114, pass.

¹³⁴Ebd. 114.

¹³⁵Siehe dazu auch Hankins, a.a.O., 230: „Schaeffer’s career blurred that line (between evangelicalism and fundamentalism, D.J.)“.

¹³⁶Die ursprüngliche Debatte zwischen Fundamentalisten und „Modernisten“ bestand in den Jahren 1977-84 nicht mehr. Trotzdem arbeitete Schaeffer mit den Methoden des klassischen Fundamentalismus (rationale, defensive Theologie, Separation etc.), verband diese aber mit modernen Medien (Film) und verfolgte nun u.a. politische Ziele. Zur Beschreibung der neo-fundamentalistischen Position siehe: Jim Vincent und Allan Sholes (Hg.), *The Moody Handbook of Theology*, 2. Aufl. (Chicago: Moody Publishers, 2008), 654ff.

C „Schaeffers positive Rezeption der „reinen Lehre“ und seine Abgrenzungen“ ersichtlich wird, übte diese Prägung grossen Einfluss auf seine Auseinandersetzung mit der Philosophie, der Theologie und daraus resultierend auch auf seine Kritik an Barth aus.¹³⁷

In Europa können die Wurzeln der historisch-kritischen Exegese bereits im 18. Jahrhundert bei Johann S. Semler ausgemacht werden.¹³⁸ Die Methode der historischen Kritik als Antwort auf die Aufklärung, hatte zur Zeit von Schaeffer also bereits eine rund 200-jährige Tradition in Deutschland. Demgegenüber wurde die USA härter und unvorbereiteter von den Einflüssen der liberalen Theologie getroffen. Noch 1870 war der konservative Protestantismus in den USA der „normative“ Glaube, und in der aus Deutschland importierten historisch-kritischen Forschung wurde durch die konservativ-protestantischen Theologen eine Gefahr erkannt.¹³⁹

„Das Übergreifen historisch-kritischer Forschung auf den biblischen Schriftkomplex, das sich nunmehr auch an theologischen Ausbildungsstätten der USA bemerkbar machte, erschien ihr (der Bibelgläubigkeit, D.J.) als die grosse Apostasie vom Glauben der Väter und wurde für den Glaubensverfall in der Gesellschaft überhaupt verantwortlich gemacht.“¹⁴⁰

Nach der Meinung vieler konservativer Theologen waren es die christlichen Prinzipien, welche die Nation zusammenhielten, indem sie eine solide moralische Basis schufen.¹⁴¹ Um ein „Abdriften“ von Kirche, Theologie und Gesellschaft in den Unglauben zu verhindern, fanden bereits 1878 konservativ-protestantische Theologen zusammen und verabschiedeten das *Niagara Creed*. Es handelte sich um ein Bekenntnis zur wörtlichen Inspiration und absoluten Irrtumsfreiheit der Heiligen Schrift.¹⁴² Das Anliegen der Unterzeichner des *Niagara Creed* kommt in der Einleitung zum Ausdruck:

„So many in the latter times have departed from the faith, giving heed to seducing spirits, and doctrines of devils; so many have turned away their ears from the truth, and turned unto fables; so many are busily engaged in scattering broadcast the seeds of fatal error, directly affecting the honor of our Lord and the destiny of soul...“¹⁴³

Theologisch interessant gestaltet sich beim *Niagara Creed* die Tatsache, dass als erster Punkt und allem Wesentlichen voran das Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Bibel steht und noch vor dem Glauben an die Gottheit oder Auferstehung Christi genannt wird. Daraus wird das zentrale Anliegen der Unterzeichner deutlich: Die Verteidigung der Bibel als inspiriertes Gotteswort gegen die Einflüsse der liberalen Theologie.¹⁴⁴

¹³⁷Schaeffer setzte sich selber 1948 in seiner Schrift *Here We Stand* mit der Fundamentalismus / Modernismus Kontroverse auseinander und beschreibt diese im Kapitel „Modernism, Barthianism and the Ecumenical Movement“ in Kürze aus seiner Sicht: Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 28-35.

¹³⁸Friederike Nüssel, „Semler, Johann Salomo“, *RGG⁴*, Bd. 7, 1204.

¹³⁹Vgl.: Bryan A. Follis, *Truth with Love: The Apologetics of Francis Schaeffer*, (Wheaton: Crossway Books, 2006), 11.

¹⁴⁰Joest, a.a.O., 733.

¹⁴¹Siehe: Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 10.

¹⁴²Ein Nachdruck des *Niagara Creed* findet sich bei: Ernest R. Sandeen, *The roots of fundamentalism*, 2. Aufl. (Chicago und London: University of Chicago Press, 2008), 273-277. Zur Bedeutung des *Niagara Creed* siehe auch: Laubach, a.a.O., 18.

¹⁴³Sandeen, a.a.O., 273.

¹⁴⁴Eine kurze Zusammenfassung über die kritischen Positionen der „liberalen“ Theologie findet sich in Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 25f. Obwohl die Fundamentalisten die liberale Theologie für den moralischen Zerfall der Gesellschaft verantwortlich machten, gab es selbstredend auch ausserhalb der Theologie verschiedenste Einflüsse, die sich des „frühen Puritanismus“ der konservativen Christen in den USA widersetzen. An dieser Stelle sei lediglich der Philosoph und ehemalige Pfarrer Ralph Waldo Emer-

Gut 30 Jahre später formierten sich 1910 namhafte Vertreter der akademischen Theologie und setzten sich weiter für die wörtliche Inspiration sowie damit einhergehend für die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel ein. Die Bibel wurde als in jeder Hinsicht „wörtlich zu nehmendes Gotteswort“ betrachtet.¹⁴⁵ Dazu wurde von 1910 bis 1915 eine Schriftenreihe mit dem Namen *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* herausgegeben. In diversen Aufsätzen wurde die Irrtumslosigkeit der Bibel hervorgehoben, die, wie es C.T. McIntire ausdrückt, das Ziel hatten, die orthodoxe Theologie militant gegen die Herausforderungen der liberalen Theologie, der historischen Kritik und des Darwinismus zu verteidigen. Diese wurden als schädlich für die amerikanische Christenheit angesehen.¹⁴⁶

Mehr als drei Millionen dieser Schriften wurden in den USA und 21 weiteren Ländern verteilt und die Schriften wurden schliesslich in einem vierbändigen Werk zusammengefasst.¹⁴⁷ Durch die Schriftenreihe inspiriert wurde 1919 die *World's Christian Fundamentals Association (WFCA)* gegründet. Diese hatte als Organisation zwar nur kurz Bestand, die Bewegung des Fundamentalismus wurde jedoch allgemein breiter. Die Glaubensbasis für die Fundamentalisten bildeten die theologischen Grundlagen, welche in der erwähnten Schriftenreihe formuliert und begründet wurden. Die Selbstbezeichnung „Fundamentalist“ tauchte 1920 das erste Mal in der baptistischen Zeitschrift *Watchmen-Examiner* auf und wurde danach bald vielerorts in Amerika verwendet, um sich selber als Zugehöriger zur Bewegung gegen die liberale Theologie zu beschreiben.¹⁴⁸

Ebenfalls in den 1920er Jahren begannen die zum Teil erbitterten Kämpfe der Fundamentalisten gegen den Modernismus¹⁴⁹ in Gesellschaft und Kirche. Fundamentalistische Organisationen sahen sich oftmals dafür verantwortlich, die gesamte amerikanische Gesellschaft vor der Treulosigkeit gegenüber Gottes Wort zu retten.¹⁵⁰ Mit der Zeit fehlte es den Fundamentalisten aber an kompetenten Wissenschaftlern, und der Kampf um die Wahrheit der Schrift wurde mehr mit Polemik und persönlichen Angriffen als mit wissenschaftlichen Argumenten ausgetragen.¹⁵¹

Auf Seiten der Liberalen wurde 1924 die *Auburn Affirmation* verabschiedet. In dieser Erklärung wehrten sich fortschrittlichere Theologen gegen die Verbindlichkeit der sogenannten *Five Fundamentals* für sämtliche Angehörigen der presbyterianischen Kirche. Das Beharren auf den *Five Fundamentals* wurde als intolerant und verfassungswidrig betrachtet. Rund 1300 Theologen und Pfarrer unterzeichneten das Dokument und

son (1803-1882) genannt, welcher einen modernen amerikanischen Idealismus ausbaute. Diese Philosophie wurde prägend für die Weltanschauung der Amerikaner im 19. Jahrhundert. Siehe dazu auch: Keller, a.a.O., 69.

¹⁴⁵Joest, a.a.O., 733.

¹⁴⁶C.T. McIntire, „Fundamentalism“, *Evangelical Dictionary of Theology*, 2. Aufl., 472.

¹⁴⁷Siehe dazu: R. A. Torrey et al., *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, Vol. I-IV, (Grand Rapids: Baker Book House, 1981). Entgegen der verbreiteten Vorstellungen zum Inhalt der verschiedenen Aufsätze sind diese wissenschaftlich genau recherchiert, tief im akademischen Kontext verankert und lassen durchaus Interpretationsspielraum in Bezug auf die Auslegung der Bibel zu. So wird eine redaktionelle Bearbeitung des Pentateuch als äusserst wahrscheinlich beschrieben. Siehe dazu: George Frederick Wright, „The mosaic authorship of the Pentateuch“, In: R. A. Torrey et al., *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, Vol. I, (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 53.

¹⁴⁸Vgl.: McIntire, a.a.O., 472.

¹⁴⁹*Modernismus* und *Modernisten*: Treibende Kräfte und Befürworter einer säkular verfassten Moderne. Die beiden Termini wurden allgemein als Bezeichnung für „bedrohliche Feinde des Glaubens“ verwendet. Siehe dazu: Marty und Appleby, a.a.O., 26. Marsden definiert den Begriff „modernism“ allgemein als „adjustment to the modern world.“ (Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 33). Der Ausdruck „liberalism“ (Liberalismus) wurde meist synonym zu „modernism“ verwendet.

¹⁵⁰Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 59.

¹⁵¹Laubach, a.a.O., 20.

stellten sich somit gegen die Fundamentalisten: „In the long run, most northern Presbyterians ... sided with the spirit of the Auburn Affirmation, preferring a more inclusivist policy than the fundamentalists desired.“¹⁵² Dadurch wurde der bisherige theologische Konsens innerhalb der presbyterianischen Kirche erstmals durch eine offizielle Erklärung in Frage gestellt.

Eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Ansichten der Fundamentalisten spielte der erste Weltkrieg, welcher von Deutschland ausging. Der Krieg wurde als Folge der liberalen und damit gottlosen Theologie gesehen, die ihren Ursprung in Deutschland hatte. Die deutsche Bevölkerung während des Krieges wurde als Inbegriff der Barbarei betrachtet, und für die Verteidiger der Bibel in Amerika stand die Frage im Raum: „Could the same thing happen here?“¹⁵³ Aus den daraus folgenden Richtungskämpfen innerhalb des Fundamentalismus fanden diverse Abspaltungen in verschiedenen protestantischen Denominationen statt, woraus wiederum zum Teil radikal fundamentalistische Gruppierungen entstanden.¹⁵⁴

Als exemplarische Verleugnung biblischer Wahrheiten wurde das Eindringen der Evolutionslehre in den schulischen Unterricht gesehen, wogegen unter anderem gerichtlich vorgegangen wurde. Die Lehre Darwins wurde als frontaler Angriff auf die ersten Kapitel des Buches Genesis betrachtet.¹⁵⁵ Den Höhepunkt erreichte die Wehrhaftigkeit der Fundamentalisten 1925 im sogenannten „Affenprozess“, welcher sich ebenfalls mit der Einführung des Darwinismus im Schulunterricht befasste. Die Fundamentalisten gewannen zwar den langwierigen Prozess, es wurde ihnen in der Folge aber Naivität angelastet, was eine Diskreditierung des Fundamentalismus in der Öffentlichkeit mit sich brachte. Somit gereichte ihnen das Engagement schliesslich zum Nachteil.¹⁵⁶ Den Fundamentalisten ging es auch bei diesem Prozess um die Glaubwürdigkeit der Bibel. Marsden fasst die Auseinandersetzungen folgendermassen zusammen:

„Whether in South or North, the larger issue was the truth of the Bible. The authority for their whole belief system seemed to rest on this foundation. If the Bible were not true, then on what did Protestantism, the religion of *scriptura sola*, rest? And what if there were scientific and historical errors in Scripture? Would both Darwinists and highly sophisticated higher critics suggesting that there were serious errors in Scripture, many of the faithful of the turn-of-the-century generation had to be deeply disturbed.“¹⁵⁷

Eine Hermeneutik der Unfehlbarkeit der Schrift war keine Erfindung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Allerdings wurde die „biblical inerrancy“ zu einer zentralen Doktrin, manches Mal sogar zu einem eigentlichen „test of faith“ innerhalb des konservativen Protestantismus.¹⁵⁸ Es scheint, als wollten die Fundamentalisten für die Bibel einen „sturmfreien Platz behaupten“ und sie mit einem Wall umgeben, der vor jeglicher Kritik

¹⁵²Siehe: Timothy P. Weber, „Auburn Affirmation“, *Evangelical Dictionary of Theology*, 2. Aufl., 119.

¹⁵³Ebd.

¹⁵⁴Siehe dazu die beschriebenen Abspaltungen in Kap. 1 Lebenslauf und in Kap. 2 Schaeffers theologische Prägung.

¹⁵⁵Die Publikation von Darwins *Origin of Species* löste bereits im Jahr 1859 eine Krise innerhalb der Christenheit in den USA aus. Somit konzentrierte sich die Kritik der konservativen Protestanten in den Jahren 1870 bis 1880 vorwiegend auf den Darwinismus. Siehe dazu: Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 12f. und 36f.

¹⁵⁶Eine ausführliche Darstellung des „Affenprozesses“ und seinen Auswirkungen auf das amerikanische Christentum findet sich bei: David Goetz, „The Monkey Trial“, *Christian History* 55 (1997): 10-19. Das anfängliche Urteil gegen den Lehrer, welcher die Evolutionstheorie in der Schule gelehrt hat, musste aufgrund eines Verfahrensfehlers kurze Zeit später zurückgezogen werden.

¹⁵⁷Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 37. Hervorhebung im Original.

¹⁵⁸Ebd. 38.

schützt.¹⁵⁹ Dieses Ansinnen führte schliesslich in die für Fundamentalisten typische Separation und Abgrenzung von der sie umgebenden Kultur. Keller wurde zur Feststellung veranlasst, dass damit der Protestantismus sein Prinzip der geistigen Freiheit preisgab und der Fundamentalismus mit seinem Anspruch der alleinigen Autorität über die Bibel einer „Re-Katholisierung“ der Kirche nahekam.¹⁶⁰

Obwohl die Fundamentalisten mittlerweile den Ruf von eifrigen, aber ungebildeten Personen hatten, befanden sich unter ihnen einige hervorragende Gelehrte wie zum Beispiel J. Gresham Machen als ehemaliger Professor am *Princeton Theological Seminary*. Solche „scholars“ bildeten allerdings die Ausnahme, und somit gelang es den Fundamentalisten nicht, den Modernisten auf akademischem Niveau zu begegnen. Eine intellektuelle Inkongruenz bildet sich heraus und verstärkte sich im Laufe der Jahre.¹⁶¹ Keller äusserte sich dazu im Jahr 1943 folgendermassen:

„Der Fundamentalismus wollte der Theologie gegenüber eine kirchliche Lehrzucht durchsetzen, ohne selber eine genügend gesicherte theologische Stellung und eine wirkliche Kenntnis der eigentlichen theologischen Probleme zu besitzen. Wo er bisher auftrat, ... besiegte die Freiheit der Kirche die Unduldsamkeit einer Theologie.“¹⁶²

Nach der Niederlage im „Affenprozess“, spätestens aber nach dem Tod von Machen im Jahr 1937, wurde es in der Öffentlichkeit ruhig um die Fundamentalisten. Sie machten erst in der amerikanischen Politik der 1980er Jahre wieder von sich reden.

2.2 Hampden-Sydney College

Das *Hampden-Sydney College* wurde 1775 gegründet und ist heute eines der ältesten Colleges in den USA.¹⁶³ Zu der Zeit, als Schaeffer dort studierte, bot das College kein speziell theologisches Studium an. Es wurden B.A. und B.S. Grade verliehen, welche ein relativ breit gefächertes Curriculum aufwiesen. Wie es zu dieser Zeit üblich war, gehörte das Fach „Biblische Studien“ (Biblical Studies) nebst allgemeinen Fächern wie Mathematik, Biologie oder Physik zum Unterricht.¹⁶⁴ Ausser den Sprachen Griechisch und Latein wurden allerdings keine weiteren theologischen Kurse angeboten. Der Abschluss am *Hampden-Sydney College* ist also von seinem Inhalt her eher mit der heutigen Hochschulreife (Matura, Abitur) als mit einem theologischen Bachelor-Grad gleichzusetzen. Das Ziel des Studiums an diesem College beschreibt eine Absichtserklärung von 1939, unter wesentlicher Mitwirkung von D.Maurice Allan, Schaeffers Lehrer für Philosophie. Darin wird

¹⁵⁹Keller, a.a.O., 170.

¹⁶⁰Ebd.

¹⁶¹Follis, a.a.O., 12.

¹⁶²Keller, a.a.O., 156. Keller bezeichnet den Fundamentalismus als abwehrende Theologie, hervorgehend aus einem „naiven Biblizismus“. Ebd. 163.

¹⁶³John L. Brinkley, *On This Hill: A Narrative History of Hampden-Sydney College 1774-1994*, (Hampden-Sydney: Hampden-Sydney College, 1995), 7-9.

¹⁶⁴Vgl. die Studienpläne für die Jahre 1920-1939 in: Brinkley, a.a.O., 629f. Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 24 schreibt von „pre-ministerial“ Kursen. Meine Nachforschungen ergaben jedoch, dass keine speziellen Kurse unter diesem Namen angeboten wurden. Die Studenten wurden im Rahmen ihres B.A. oder B.S. Studiums lediglich auf weiterführende theologische Seminare vorbereitet. Ebenso wurden beispielsweise aber auch künftige Mediziner durch dieselben Studien auf ihr Medizinstudium vorbereitet. Vgl. dazu: Brinkley, a.a.O., 636.

unter anderem auch das Bestreben nach einer Erziehung des christlichen Charakters erwähnt.¹⁶⁵ Indes machte sich auch an diesem College der Übergang von der konservativen zur liberalen Theologie bemerkbar, da die gesamte Ausbildung trotz ihrer Breite sehr stark durch konservativ-christliche Einflüsse geprägt war. So schrieb J.B. Massey, Schaeffers Lehrer für biblische Studien, noch 1939 in seiner Kursbeschreibung:

„The purpose of the work in this department is: (1) to lead the individual student into a Christian experience, (2) to give him a working knowledge of the factual contents of the Bible, (3) to inspire him with a love for the study of the Bible, (4) to acquaint him with the best methods of Bible study. The Bible is the chief text-book, and the student is encouraged to study the Bible without helps and for his own personal profit.“¹⁶⁶

Just in den Jahren von Schaeffers Studium wurden die religiösen Verpflichtungen für Studenten, wie zum Beispiel der tägliche obligatorische Gottesdienstbesuch vor dem Frühstück, stark gelockert. Dies erregte denn auch den Widerstand von Schaeffer, welcher bereits als Präsident der *Students Christian Association* amtierte. So schreibt Brinkley in Bezug auf den Widerstand aus der Studentenschaft:

„The only identifiable opponents of the new plan were the active members of the Students Christian Association, an avowedly ‚doctrinally conservative‘ group, who petitioned the Faculty for a more rigid chapel and church attendance policy, with no exemptions. The president of the group was Francis A. Schaeffer 1935, later a world-renowned evangelical theologian and author.“¹⁶⁷

Trotzdem waren die Jahre am *Hampden-Sydney College* für Schaeffer und sein späteres theologisches Wirken prägend. Eine besondere Bezugsperson fand er in seinem Dozenten D. M. Allan. Obwohl Schaeffer bei ihm den Einfluss der Neo-Orthodoxie bemerkte, bezeichnet er seinen Lehrer als wesentlich für die eigene intellektuelle Entwicklung.¹⁶⁸ Auch wenn Schaeffer angibt, die Zeit am Hampden-Sydney College habe ihn in seiner theologischen Haltung stark geprägt, so relativiert er diese Aussage selber. Einerseits sagt er, seine theologischen Ansichten seien bereits vor dem Besuch des Colleges geformt worden¹⁶⁹, wobei hier seiner Biographie zufolge vor allem die persönliche Erfahrung im Zuge des Bekehrungserlebnisses und das Studium des Buches *Christianity and Liberalism* von Machen in Frage kommen. Andererseits nennt er als weit prägender für seine späteren Veröffentlichungen die Reise nach Europa:

„When I went to Hampden-Sydney College, the Bible professor, the college president, and the college chaplain were outstanding Christians. But I never would have had the equipment or the content to write the books I’ve written ... if I had remained in the United States. I think going to Europe was providential; it allowed a wider intellectual framework from people coming from all over the world.“¹⁷⁰

¹⁶⁵Brinkley, a.a.O., 637.

¹⁶⁶Ebd. 632. Vgl. zur zunehmenden Säkularisierung der ehemals konservativ-protestantisch geführten Colleges auch: Marsden, *Understanding Fundamentalism*, a.a.O., 14f. Marsden schreibt: „Professional standards no longer were influenced by the Bible, but rather were modeled after the standards of the natural sciences.“ (Ebd. 15). Noch 1839 befanden sich von den 54 amerikanischen Colleges 51 unter der Leitung von Kirchenleuten, die meisten davon teilten einen konservativen Glauben. (Noll, *The Scandal*, a.a.O., 111f.).

¹⁶⁷Brinkley, a.a.O., 628, FN 96.

¹⁶⁸Francis A. Schaeffer, Interview, in: Philipp Yancey, *Open Windows*, (Westchester: Crossway Books, 1982), 116. Und: Edith Schaeffer, *The Tapestry*, a.a.O., 138. D. M. Allan lehrte von 1923-1968 am Hampden-Sydney College. Er promovierte in Harvard und hielt u.a. Lesungen am Union Theological Seminary in New York. Siehe: Brinkley, a.a.O., 414; 607; 707.

¹⁶⁹Francis A. Schaeffer, Interview, in: Yancey, a.a.O., 117.

¹⁷⁰Francis A. Schaeffer in: Ebd.

1935 schloss Schaeffer sein Grundstudium mit einem *Bachelor of Arts* ab und erzielte ein *magna cum laude*. 1980 wurde er Ehrenmitglied des Colleges für seine Beiträge zur Humanwissenschaft.¹⁷¹ Schaeffer gilt noch heute als einer der fünf einflussreichsten Absolventen des *Hampden-Sydney Colleges*.¹⁷²

2.3 Westminster- und Faith Seminary

Während immer mehr theologische Ausbildungsstätten in den USA die liberalen Denkformen und Methoden aus Europa übernahmen, widerstand das 1812 gegründete *Princeton Theological Seminary (PTS)* den modernen Einflüssen und galt bis 1929 als streng orthodox und calvinistisch.¹⁷³ Im Jahr 1929 fand innerhalb der Leitung des *PTS* allerdings eine Reorganisation statt. Das Seminar unterstand nun nicht länger Theologen wie Gresham Machen und Cornelius Van Til, welche sich nahtlos in die Reihe früherer konservativ-protestantischer Professoren wie A. A. Hodge und B. B. Warfield einreihen liessen.¹⁷⁴ Schaeffer schrieb 1984 rückblickend zu diesen Ereignissen: „In den dreissiger Jahren hatte sich der Liberalismus in den meisten Denominationen verbreitet, und die Schlacht war fast verloren.“¹⁷⁵

Als Alternative zu den Hochschulen mit liberalen Einflüssen wurde unter der Verantwortung von Machen noch im selben Jahr das *Westminster Theological Seminary (WTS)* in Philadelphia gegründet. Wie das „Old Princeton“ sollte sich das *WTS* auszeichnen durch eine Kombination von „theological rigor, pastoral concern, and academic excellence.“¹⁷⁶ Dabei bildete die Verteidigung der Irrtumslosigkeit der Schrift den hauptsächlichsten Inhalt der theologischen Ausbildung.¹⁷⁷

Die Ortswahl geschah mit Philadelphia, der „mother city of American Presbyterianism“ nicht zufällig, wollte Machen doch damit auf das Erbe des wahren Presbyteriums hinweisen. Die Namensgebung verdankt das Seminar dem *Westminster Katechismus* von 1647/48, auf den es sich seit seiner Gründung und bis heute bezieht. Bezeichnend für den *Westminster Katechismus* ist der Grundsatz, dass die Schrift sich selbst auslegt.¹⁷⁸

Das *WTS* vertrat den Anspruch, aufgrund der akademischen Ausrichtung einen Mittelweg zwischen Liberalismus und Fundamentalismus darzustellen. Trotzdem kann es für seine Zeit als fundamentalistische Ausbildungsstätte bezeichnet werden. Der Liberalismus wurde durch die Dozenten am *WTS* so häufig und manchmal derart polemisch kritisiert, dass die Ausrichtung des Seminars öfters als zu negativ beanstandet

¹⁷¹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 29.

¹⁷²<http://www.hsc.edu/The-Record/2012-March/On-the-Hill/Schaeffer-on-Schaeffer.html> vom 30.10.2012.

¹⁷³Keller, a.a.O., 158. Der erste Professor des *PTS* war Archibald Alexander. Er war zuvor Präsident des Hampden-Sydney Colleges. Siehe: Baird, a.a.O., 46.

¹⁷⁴Ein Grund für die Trennung innerhalb der Leitung des *PTS* und dem damit einhergehenden Weggang konservativer Theologen liegt in der *Auburn Affirmation* von 1924. Diese hatte Auswirkungen auf konservative Universitäten, welche nach und nach durch Unterzeichner dieser Erklärung geleitet wurden. Die Fundamentalisten gerieten in einen Interessenskonflikt und verliessen schliesslich solche Ausbildungsstätten um eigene zu gründen.

¹⁷⁵Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 40.

¹⁷⁶W. Robert Godfrey und Darryl G. Hart, *Westminster Seminary California: A New Old School*, (Escondido: Westminster Seminary California, 2012), 27.

¹⁷⁷Ebd. 30, 32, 36 u.ö.

¹⁷⁸Vgl. dazu: Alan P. F. Sell, „Westminster Synode und Bekenntnis“, *EKL*, Bd. 4, 1276.

wurde.¹⁷⁹ Durch Van Til kam Schaeffer am WTS das erste Mal mit der Theologie von Karl Barth und dem „New Modernism“ in Kontakt.¹⁸⁰

Bereits 1936 kam es zu Auseinandersetzungen innerhalb der Leitung und Studenten des WTS aufgrund dessen theologischer Ausrichtung.¹⁸¹ Zu diesen Spannungen kam der frühe Tod von Machen im Jahre 1937. Machen prägte als Gründer und theologischer Leiter das WTS massgeblich. Unter seiner Leitung erfuhr das WTS auch eine gewisse Relevanz im theologischen Kontext der USA.¹⁸² Alle diese Umstände führten schliesslich zu einer weiteren Spaltung. Unter der Leitung von Carl McIntire und Oliver J. Buswell wurde das *Faith Theological Seminary (FTS)* in Wilmington gegründet. Allan MacRae präsierte das Seminar. Im Juli 1937 bewarb sich Schaeffer schriftlich bei der Leitung des FTS. Dabei schrieb er unter anderem folgendes:

„With its Board of Directors composed of such outstanding Christian leaders, I see the promise of high scholarship; a deep and vital spiritual life; a strong emphasis on evangelism; a definite (sic!) pre-millennial stand; a militant defense of God's Word, which allows no compromise with modernism; and a time-tried creedal standard. All these things, and more, lead me to have hopes that this venture of faith will fill the crying need of Christians in this country today: a place where leaders may be adequately (sic!) trained for all the fundamental forces of our country.“¹⁸³

Sehr klar kommt in diesen Zeilen die Entschiedenheit Schaeffers zum Ausdruck, die Unfehlbarkeit der Bibel zu verteidigen und sich gegen den Modernismus in der Kultur und der Kirche zu wehren.¹⁸⁴ Dies ist umso bezeichnender, da die Jahre am WTS und am FTS prägend für Schaeffers spätere schriftstellerische Tätigkeit waren. Duriez meint dazu: „Many of the ideas familiar to readers of Schaeffers books, written in his later fifties and beyond, were in seed during Fran's seminary years.“¹⁸⁵

¹⁷⁹Godfrey und Hart, a.a.O., 36f. Als fundamentalistische Ausbildungsstätte bezeichnet auch Keller das WTS in: Keller, a.a.O., 158.

¹⁸⁰Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 41.

¹⁸¹Die calvinistische Ausrichtung und damit die Lehre der Souveränität Gottes nahm ein immer grösseres Gewicht ein. Schliesslich wurde gelehrt, dass Gott aufgrund seiner Souveränität nicht um persönliche Anliegen gebeten werden könne. Weiter kam es innerhalb des WTS zu Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der „christlichen Freiheit“ und solchen der „christlichen Separation“. Dabei wurde diskutiert, ob Alkohol, Rauchen, Tanz und Theater erlaubt seien oder nicht. Schaeffers selber tranken als Zeichen der Absonderung für Gott keinen Alkohol. Schaeffer las in dieser Zeit auch die *Scofield Reference Bible* und wurde stärker vom Dispensationalismus und der Lehre des Prämilleniarismus geprägt. Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 42f.

¹⁸²Keller, a.a.O., 158. Das WTS erlebte bis heute tiefgreifende Veränderungen im theologischen Ansatz und der Qualität des theologischen Arbeitens. Die Veröffentlichungen im Umfeld des WTS weisen einen hohen akademischen Standart auf und das WTS selber erzielt heute im weltweiten evangelikalen Kontext eine äusserst positive Reputation. Siehe dazu z.B. die aktuelle, umfangreiche und fundierte Untersuchung zur Bundestheologie im Neuen Testament: G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, (Grand Rapids: Baker Book House, 2011).

¹⁸³http://www.faiththeological.org/images/docs/history/francis_schaeffer_application_1937.txt vom 01.01.2013. Hervorhebung: D.J.

¹⁸⁴Siehe dazu auch: Hankins, a.a.O., 15. Hankins sieht insbesondere Schaeffers Lehrer am FTS, Carl McIntire, und dessen Militanz als prägend.

¹⁸⁵Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 41.

2.4 Schaeffers theologische Lehrer

Im Folgenden stelle ich die beiden wichtigsten theologischen Lehrer von Schaeffer, J. Gresham Machen und Cornelius Van Til, dar. Beide lehrten am WTS, und obwohl Schaeffer nur während vier Semestern die Vorlesungen der beiden Professoren besucht hatte, liess er sich doch massgeblich durch ihre Standpunkte prägen.¹⁸⁶

2.4.1 J. Gresham Machen

2.4.1.1 Kritik am Liberalismus

J. Gresham Machen (1881-1937) war Professor für Neues Testament am PTS und später am WTS, welches Machen selber konstituierte. Wie erwähnt, gründete Machen ausserdem das IBPFM und die OPC. Hart beschreibt Machen als „widely regarded in the United States as one of conservative Protestantism's most intelligent and zealous defenders.“¹⁸⁷

Machen studierte zuerst Philosophie und klassische Literatur. Aus seiner Sicht war der amerikanische konservative Protestantismus zu sentimental in seiner Lehre und Verkündigung und gleichzeitig anti-intellektuell.¹⁸⁸ Aufgrund dieser Feststellung, sozusagen um eine Veränderung herbeizuführen, studierte Machen anschliessend Theologie am PTS. In den Jahren 1905/06 absolvierte er einen Studienaufenthalt in Göttingen und Marburg bei Adolf Jülicher und Wilhelm Herrmann. Bekanntlich studierte auch Barth, im Jahre 1908, bei Herrmann. Sowohl Machen wie auch Barth wurden durch Herrmanns Theologie stark geprägt. Barth sagte über seinen Marburger Professoren: „Herrmann war der theologische Lehrer meiner Studienzeit,“ denn „Herrmann schämte sich des Evangeliums nicht.“¹⁸⁹ Den Einfluss von Herrmann auf Barth und Machen beschreibt Hart folgendermassen:

¹⁸⁶Als weiterer prägender Lehrer könnte an dieser Stelle noch Allan MacRae (1902-1997) aufgeführt werden. MacRae hat ebenfalls am PTS und einige Semester an der Universität Berlin studiert, bevor er Professor am WTS wurde. Nach den Spannungen innerhalb des Kollegiums am WTS gründete er zusammen mit Carl McIntire das FTS, an dem Schaeffer sein Aufbaustudium abschloss. MacRae war Mitglied der von Machen gegründeten OPC, in welcher Schaeffer schliesslich auch ordiniert wurde. Das Hauptbetätigungsfeld von MacRae waren die semitischen Sprachen. Er übte daher keinen so starken Einfluss auf Schaeffers Haltung bezüglich dem Liberalismus und der Neo-Orthodoxie aus, auch wenn er ebenfalls die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift vertrat. Trotzdem war MacRae in gewisser Weise ein Mentor von Schaeffer. Schaeffer unterhielt lange Zeit Briefkontakt mit MacRae und tauschte sich mit ihm u.a. aus über die barthsche Theologie. Weiter ist MacRae bekannt für die Prüfung kritischer Theorien durch biblische und historische Bezüge. (Siehe dazu: Hankins, a.a.O., 16f. und: Gordon R. Lewis, „Francis A. Schaeffers apologetische Arbeitsweise“, In: Kubsch, a.a.O., 114). Da jedoch die Lehre von Machen und Van Til den hauptsächlichsten Einfluss auf Schaeffer bezüglich seiner Kritik an Barth ausübten, verzichte ich auf eine eingehendere Darstellung von MacRae. Siehe dazu: Allan A. MacRae, *Biblical Christianity: Letters from Professor Allan A. MacRae*, (Tampines: Christian Life Publishers, 1994), 1-7 und 70-72.

¹⁸⁷Darryl G. Hart, „J. Gresham Machen“, In: Walter A. Elwell (Hg.), *Handbook of Evangelical Theologians*, (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 129. Vergleiche zu folgenden Ausführungen auch Nichols Biographie: Stephen J. Nichols, *J. Gresham Machen: A guided tour of his life and thought*, (Phillipsburg: P & R Publ., 2004).

¹⁸⁸Hart, *Machen*, a.a.O., 130f.

¹⁸⁹Karl Barth, zitiert in Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 56f. Hervorhebung im Original. Barth verdankte Herrmann unter anderem seinen christozentrischen Ansatz, der sich durch seine sämtlichen Werke zieht. Vgl. dazu das Kapitel „Schüler Herrmanns“ in Barths Lebenslauf: Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 56-61. Auch Rudolf Bultmann studierte bei Herrmann. Herrmann lehrte unter anderem: „Die Nichtausweisbarkeit des Glaubens hinsichtlich seines Gegenstandes ist ... gerade seine Stärke.“ (Wilhelm Herrmann, zitiert in: Klaus Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, 3. Aufl. [Giessen und Basel: Brunnen-Verlag, 1985], 82). Busch schreibt: „Man darf nachgerade sagen: die Theologie Herrmanns bot dem jungen Barth eine Möglichkeit, liberale Denkwiese zu bejahen, ohne pietistische Anliegen preiszugeben.“ (Eberhard Busch, *Karl Barth und die Pietisten: Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, [München: Chr. Kaiser, 1978], 21).

„But Herrmann's effort to liberate theology from historical investigation, no doubt, explains the profound impact he (Herrmann, DJ) had upon Machen and Karl Barth, both of whom would sharply criticize liberal Protestantism for making Christianity independent of biblical history.“¹⁹⁰

Machen und Barth gelangten von dieser Kritik her allerdings zu je anderen Schlüssen für ihre eigene Hermeneutik.¹⁹¹ Während seiner Studienzeit in Deutschland merkte Machen, dass die Führungspersonlichkeiten im amerikanischen Protestantismus meist wortgewaltige Prediger waren, welche nur eine geringe theologische Bildung aufwiesen. Dagegen waren in Deutschland die führenden Leute der Kirche gleichzeitig wichtige Mitglieder des akademischen theologischen Umfeldes. Obwohl Machen feststellte, dass sich die liberale Theologie, welche in Deutschland gelehrt wurde, nicht mit seinen Ansichten des konservativen Christentums vereinbaren liessen, so schöpfte er doch Hoffnung, die Religion und das wissenschaftliche Arbeiten auch in Amerika vermehrt vereinbaren zu können.¹⁹²

Machen vertrat einen Heilsexklusivismus durch das Christentum, Jesu Tod und Auferstehung (Sühnopfer) als zentrales Ereignis für den christlichen Glauben und die Wahrhaftigkeit (truthfulness) der Bibel.¹⁹³ Obwohl er die Irrtumslosigkeit der Bibel vertrat, war dies nie Hauptthema seiner Auseinandersetzungen mit der liberalen Theologie. Machen ging es im Gegensatz zu den meisten Fundamentalisten um die Frage nach der Erlösung. Seine Ansichten zur Zuverlässigkeit der Bibel waren es denn auch, welche ihn mit dem Fundamentalismus seiner Zeit verbanden. In diversen anderen Ansichten unterschied er sich vom klassischen Fundamentalismus. So wehrte er sich beispielsweise nie gegen die Evolutionstheorie. Machen ging davon aus, dass die Evolution Gottes Weg der Schöpfung darstellte, Gott allerdings an einem bestimmten Punkt in der Geschichte eingegriffen hat, um die menschliche Seele zu schaffen.¹⁹⁴

Machen ermahnte allerdings liberale Theologen, das Christentum nicht auf humanitäre und ethisch-moralische Ansätze zu reduzieren und dabei die wichtigen Feststellungen der traditionellen Theologie bezüglich der Erlösung auf ein Minimum zu beschränken. Ein weiterer Vorwurf von Machen an die liberale Theologie betraf die Dichotomie von Religion und Wissenschaft oder von Glaube und Wissen: „Using this logic, liberals hoped to retain basic Christian ideals while getting rid of those biblical accounts that are rooted in a prescientific concept of nature.“¹⁹⁵ Auf dieses Argument der Zweiteilung wies Van Til auch in Bezug auf die Neo-Orthodoxie hin. Von Schaeffer wurde es später besonders oft aufgegriffen.

¹⁹⁰Darryl G. Hart, *Defending the faith: J. Gresham Machen and the crisis of conservative protestantism in modern America*, 2. Aufl., (Phillipsburg: P & R Publ., 2003), 21. Zu weiteren Gemeinsamkeiten in den Ansätzen von Barth und Machen siehe: Darryl G. Hart, „Machen on Barth“, *Westminster Theological Journal* 53:2 (1991): 191f.

¹⁹¹Herrmann sprach sich gegen ein Christentum aus, „für das der Glaube *Lehre* ist bzw. deren Anerkennung – also etwas ‚Überliefertes‘, statt ‚etwas gegenwärtig Wachsendes‘, ein Gedankending, statt ‚etwas wirklich Lebendiges‘.“ (Busch, *Pietismuskritik*, a.a.O., 64. Hervorhebung im Original). Daraus hat Barth wahrscheinlich mehr in seine Theologie übertragen als Machen.

¹⁹²Hart, *J. Gresham Machen*, a.a.O., 131.

¹⁹³Ebd. 135.

¹⁹⁴Ebd. 136.

¹⁹⁵Ebd. 137. Machen ging zudem davon aus, dass nicht die konservativen Theologen, sondern die liberalen unwissenschaftlich arbeiten würden. Dies zeige sich besonders in der Exegese. Die angemessene Weise, einen biblischen Text zu verstehen, sei die Intention des Autors zu entdecken unter Berücksichtigung des historischen Kontextes. Da Konservative die Wunder als Tatsache betrachten, würden sie diesem Anspruch an die Exegese am besten nachkommen. Im Gegensatz dazu würden die liberalen Theologen mit ihrer eigenen religiösen Sicht und der Voraussetzung einer Verneinung des Supranaturalismus an den Text herantreten. Damit würden sie Wunder wegerklären ohne Rücksicht auf die Intention des Autors (Ebd.).

Im Jahre 1923 gab Machen sein Buch *Christianity and Liberalism*¹⁹⁶ heraus, welches als bedeutendste Veröffentlichung vonseiten konservativer Theologen in der Fundamentalismus / Modernismus Kontroverse steht.¹⁹⁷ Ahlstrom bezeichnete Machens Buch als „The chief theological ornament of American fundamentalism“.¹⁹⁸ In diesem Werk charakterisiert Machen den Liberalismus als „andere Religion“: „... Christianity is battling against a totally diverse type of religious belief ... This modern non-redemptive religion is called ‚modernism‘ or ‚liberalism‘.“¹⁹⁹ Gemäss Machen würde durch die Ablehnung des stellvertretenden Sühneopfers Christi als Sohn Gottes das Evangelium zu einer anderen Religion. Mit dieser Aussage geriet Machen ins Zentrum der Debatte. Er war zudem äusserst skeptisch gegenüber der „religiösen Erfahrung“. Glaube muss nach Machen immer auf der Verstandesebene begründet werden können. Es gibt verschiedene Wege, zum Glauben an Gott zu kommen, der erste aber ist der

„purely intellectual way. The claims of Christianity, it is said, must be investigated on their merits, by use of a rigidly scientific method; and only if they are established as true may be allowed to control the emotional and volitional life. For this method of approach ... we have the warmest sympathy.“²⁰⁰

Während die Fundamentalisten durch die Errichtung eigener Seminare und Schulen eher abgeschottet vom akademischen Leben waren, kannte Machen aufgrund seiner Studien an verschiedenen angesehenen Universitäten sowohl die amerikanische, wie auch die deutsche Kultur. Er wies ein breites Wissen in mehreren akademischen Disziplinen auf. Dies machte ihn zu einem „strange bedfellow for most Fundamentalists“.²⁰¹ Obwohl sein Buch *Christianity and Liberalism* als epochemachendes Werk innerhalb der Kontroverse gilt, schätzte Machen den Begriff „Fundamentalismus“ nicht, da dieser für ihn nach einer neuartigen Sekte klang und diese Zuordnung seiner Meinung nach nur die eigene Gesinnung auszudrücken vermochte, aber nicht als Bezeichnung einer ganzen Gruppe verwendet werden sollte. Trotzdem kann Machen aus der Retrospektive als Zugehöriger zur Bewegung der Fundamentalisten gezählt werden.²⁰²

2.4.1.2 Machens Rezeption der Barthschen Theologie

Machens Kritik umfasste die liberale Theologie im Allgemeinen, wobei er weniger Wert auf philosophische und hermeneutische Voraussetzungen, als auf dogmatische Fragen legte.²⁰³ Mit der Theologie von Barth

¹⁹⁶Machen, *Christianity and Liberalism*, a.a.O. Das Buch galt lange Zeit als meistbeachtetes Werk protestantischer Orthodoxie gegen den Liberalismus und wird bis heute neu aufgelegt.

¹⁹⁷Vgl. dazu die Tabelle „Significant Events in the Fundamentalist / Modernist Controversy“ in: Nichols, a.a.O., 91.

¹⁹⁸Sydney E. Ahlstrom, zitiert in: Hart, *J. Gresham Machen*, a.a.O., 133.

¹⁹⁹Machen, *Christianity and Liberalism*, a.a.O., 2. Beide Begriffe, „Modernismus“ und „Liberalismus“ findet Machen unbefriedigend. Der erste rufe zu viele Fragen hervor, der zweite, welcher von der Freiheit spricht, wird nur von Anhängern der liberalen Theologie als solche empfunden. Die Gegner hingegen würden im angeblichen Liberalismus v.a. eine Ignoranz von relevanten theologischen Tatsachen entdecken. Ebd. Sein Buch gründet sich im Wesentlichen auf seinem 1920 erschienen Buch *The Origin of Paul's Religion*, welches eine Zusammenfassung seiner Vorlesungen am *Union Theological Seminary* in Richmond bildet. Siehe: Hart, *J. Gresham Machen*, a.a.O., 132 u. 135.

²⁰⁰Gresham J. Machen, zitiert aus: Baird, a.a.O., 52f.

²⁰¹Packer, *Fundamentalism*, a.a.O., 34.

²⁰²Hart, *J. Gresham Machen*, a.a.O., 135. So auch: McIntire, a.a.O., 472.

²⁰³Hart, *Machen on Barth*, a.a.O., 192f. Selbstredend schlagen sich die philosophischen und hermeneutischen Voraussetzungen unweigerlich in den dogmatischen Ansichten nieder, in der systematisch-theologischen Darstellung geht es geradezu um die Verknüpfung all dieser Ansichten. Allerdings ging Machen in seiner Kritik von einem anderen Punkt aus als die meisten seiner Mitstreiter.

beschäftigte er sich im Gegensatz zu Van Til, bei dem diese Kritik den grossen Teil seiner Betätigung ausmachte, nur am Rande. Trotzdem trägt auch Machen eine gewisse Verantwortung für eine weitreichende negative Rezeption der barthschen Theologie.²⁰⁴

Die erste Begegnung mit der sogenannten Neo-Orthodoxie fand für Machen gegen Ende der 1920er Jahre statt. Anfänglich sahen die Evangelikalen, und mit ihnen die Fundamentalisten, in dieser Theologie eine Rückkehr zum orthodoxen Protestantismus. Machen bezweifelte dies von Beginn weg, sah sich selber aber nicht als genügend befähigt, seine Meinung auch zu begründen.²⁰⁵ Machen erhielt viele Anfragen von fundamentalistischen Theologen bezüglich dieser „neuen“ Theologie. Er verwies jedoch sämtliche Erkundigungen an den Apologeten des WTS, Cornelius Van Til.²⁰⁶ Zeit seines Lebens beschäftigte sich Machen nicht mehr eingehend mit dem „New-Modernism“ und kümmerte sich nach der Publikation seines Buches *Christianity and Liberalism* vorwiegend um die Leitung des WTS und um kirchliche Belange der von ihm gegründeten OPC.

Im Jahre 1928 nahm Machen jedoch an Vorlesungen von Emil Brunner am PTS teil.²⁰⁷ Kurz davor hielt Machen zu seiner eigenen Vorbereitung auf diese Vorlesungen vor einer kleinen Gruppe interessierter Pfarrer ein Referat mit dem Titel „Karl Barth and ‚The theology of crisis‘“. Zu dieser Zeit waren Barths Bücher erst seit kurzem auf dem amerikanischen Buchmarkt in englischer Sprache erhältlich. In seinem Referat vermeidet Machen vorschnelle Schlüsse zur Beurteilung von Barths Theologie:

„I am fully conscious of my incompetence for such a task. The Barthian teaching is by no means altogether a simple thing; and it is quite possible that my present understanding of it might have to be radically modified if my knowledge of it were more complete...“²⁰⁸

Nach einer wohlwollenden Zusammenfassung seiner bisherigen Erkenntnisse zur Theologie von Barth sagt Machen: „There we have the strange ‚dialectic‘ of Karl Barth. Do not ask me to explain it. I cannot explain it; for I should find it difficult to explain what I do not understand.“²⁰⁹ Eine Gefahr sieht Machen insbesondere in den zweideutigen Aussagen von Barth zur Historizität von in der Bibel beschriebenen Ereignissen. Weiter sieht er eine Diskrepanz in den epistemologischen Voraussetzungen der Fundamentalisten gegenüber der barthschen Theologie. Trotzdem hebt Machen die Bemühungen von Barth hervor, die Bibel selber sprechen

²⁰⁴So studierte in den Jahren 1923-26 der koreanische Theologe Hyung Ryong Park am PTS unter Machen, der unter starkem Eindruck von diesem stand. Dadurch erfuhr die barthsche Theologie in Korea bis heute nachweislich eine negative Rezeption. Park hat die Theologie von Barth ohne Begründung in seinem Heimatland abgelehnt als liberale Theologie. Kim sagt 2011 dazu: „Aus diesem Grund wird Barths Theologie in Korea immer noch als eine weiterhin kritisch zu diskutierende Theologie angesehen. Ihre Rezeption in Korea bleibt noch ein weitreichendes theologisches Problem.“ (Jae Jin Kim, „Rezeption und Ablehnung der Theologie Barths in Korea: Historische und analytische Untersuchung ihrer Geschichte“, *Letters from the Karl Barth-Archives*, 13 (2011): 4. Vgl. auch: Ebd. 5f.).

²⁰⁵Hart, *Machen on Barth*, 190.

²⁰⁶Ebd. 191.

²⁰⁷Ebd. 190. Brunner verlangte nach einer seiner Vorlesungen ein Treffen mit Machen. Brunner las offenbar sein Buch *Christianity and Liberalism* und wollte sich mit Machen darüber austauschen. Im Zuge einer ausgedehnten Diskussion lobte Brunner die Werke von Machen. Siehe dazu: Annette G. Aubert, „J. Gresham Machen and the theology of crisis“, *Westminster Theological Journal* 64:2 (2002), 351 FN 100.

²⁰⁸J. Gresham Machen, „Karl Barth and ‚The theology of crisis‘“, *Westminster Theological Journal* 53:2 (1991), 197.

²⁰⁹Ebd. 200.

zu lassen. Hier hält Machen fest, dass Barth die Bibel nicht als Gottes Wort, sondern als Gottes Wort *enthaltend* betrachtet.²¹⁰ Es fällt auf, dass Machen der Theologie von Barth gegenüber durchaus aufgeschlossen ist. Trotz differenter Ansichten beschreibt Machen die Ansätze von Barth als „a real return to the Lord Jesus Christ“.²¹¹ Auch wenn Machen nicht in allem mit Barth übereinstimmt, so bewertet er seine Methode als inspirierend:

„Instead of human experience, we seem to have here a true insistence on the transcendence of God. Instead in finding God in a mere feeling of man, these men seem, at first sight at least, to be listening to God's Word.“²¹²

Ausser dem erwähnten Referat sind lediglich noch einige Briefwechsel von Machen zur barthschen Theologie oder der Neo-Orthodoxie im Allgemeinen bekannt.²¹³ Offensichtlich überliess Machen die Beurteilung vollumfänglich seinem Kollegen Van Til, welcher gegenüber Barth eine bei weitem weniger vorsichtige und ausgewogene Sichtweise vertrat.

2.4.1.3 Schaeffers Rezeption von Machens Lehre

Nebst den erfolgten Darlegungen in der Biographie Schaeffers wird alleine durch die häufige Erwähnung von Machens Namen in Schaeffers Veröffentlichungen ersichtlich, dass er nachhaltig durch diesen geprägt wurde.²¹⁴ Schaeffers Auseinandersetzung mit dem Liberalismus gründet sich im Wesentlichen auf dem Standpunkt von Machen. Schaeffer führt dabei wiederholt Machens *Christianity and Liberalism* an und bestätigt dessen Darlegungen.²¹⁵ So kommt auch Baird zum Schluss: „Finally, for Schaeffer as for Machen, the key was that theology and doctrine are true (Schaeffers ‚true truth‘) in the same way that scientific facts about the world are true.“²¹⁶

Es kann gewissermassen von einer Heroisierung, aber auch von einer einseitigen Wahrnehmung des Weltgeschehens gesprochen werden, wenn Schaeffer 1984 schreibt: „Es spricht vieles dafür, dass die Ereignisse um Dr. Machen das Bedeutendste waren, was in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den amerikanischen Nachrichten erschien.“²¹⁷

Anders als Machen war Schaeffer nicht im selben Masse differenziert in seinen Darlegungen. Ebenso fehlten Schaeffer die akademischen Fähigkeiten von Machen, das Verständnis vom Kontext der deutschsprachigen Theologie²¹⁸ sowie der Überblick über die verschiedenen theologischen Ansätze ausserhalb des

²¹⁰J. Gresham Machen, „Karl Barth and ‚The theology of crisis‘“, a.a.O., 200.

²¹¹J. Gresham Machen, zitiert in: Aubert, a.a.O., 356.

²¹²J. Gresham Machen in einem Brief im Juli 1931. Zitiert in: Aubert, a.a.O., 359.

²¹³Vgl. dazu auch: Aubert, a.a.O., 350.

²¹⁴Siehe dazu z.B.: Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 19. Schaeffer reiht Machen in eine Linie mit Calvin, Luther oder Abraham Kuyper. Selbstredend ist auch folgendes Zitat von Schaeffer: „Im Jahre 1936 hatten die Liberalen derart die Kontrolle in den Händen, dass es ihnen zum Beispiel gelang, Dr. J. Gresham Machen vom Pfarramt auszuschliessen.“ Ebd. 54, ebenso in Ebd. 60; 63. Diesen Vorfall erwähnt Schaeffer in seinen verschiedenen Büchern immer wieder.

²¹⁵So in Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 86.

²¹⁶Baird, a.a.O., 55.

²¹⁷Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 41.

²¹⁸Auch Bolich stellt fest, dass amerikanische Theologen, welche Barth kritisierten, sich des unterschiedlichen theologi-

Fundamentalismus. Zudem muss beachtet werden, dass Schaeffer rund 60 Jahre nach Erscheinen von Machens epochemachendem Buch, unter völlig veränderter theologischer wie auch kultureller Umgebung, noch immer mit diesen Ansichten argumentiert.

2.4.2 Cornelius Van Til

2.4.2.1 Erster Kontakt mit der barthschen Theologie

Cornelius Van Til (1895-1987) gilt als stärkste Gegenstimme zur Theologie von Karl Barth der 1940er bis 1970er Jahren in den USA.²¹⁹ Van Til wurde in den Niederlanden geboren und immigrierte mit seiner Familie im Kindesalter in die USA. Er studierte einige Zeit am *Calvin Theological Seminary*, hauptsächlich jedoch am *PTS*, wo er 1927 promovierte. Anschliessend arbeitete er für kurze Zeit als Pfarrer.²²⁰

In den Jahren 1928/29 war er ausserordentlicher Professor für Apologetik am *PTS*. Er verweigerte jedoch das Angebot auf eine ordentliche Professorenstelle im Hinblick auf die Reorganisation aufgrund der *Auburn Affirmation*²²¹ und kehrte in den Pfarrdienst zurück. Kurz darauf wurde Van Til von Machen gebeten, am neugegründeten *WTS* eine Professorenstelle für Apologetik zu übernehmen. Diese Stelle hatte Van Til von 1929 bis zu seiner Emeritierung 1972 inne.²²²

Van Til wird beschrieben als Professor mit brilliantem Gedächtnis und einem enzyklopädischem Wissen in den Bereichen Philosophie und Theologie. Dadurch war er für seine Studenten meist nicht leicht verständlich: „The discussion proceeded fast, too fast for many students, for they had no philosophical (and little theological) background.“²²³ Er verwendete viele philosophische und theologische Fachausdrücke, welche er nur ungenügend definierte. Dadurch geschah es, dass seine Ausführungen durch die Studenten simplifiziert und schliesslich mit falschem Inhalt wiedergegeben wurden.

Hauptsächlich aus zwei Gründen wurde Van Til selten kritisiert. Er überragte mit seinen Fähigkeiten auf den Gebieten der Apologetik und der Philosophie seine Kollegen des fundamentalistischen Umfeldes bei weitem. Wenn er überhaupt verstanden wurde, dann wagte niemand eine Kritik. Seine Artikel wurden zudem ausschliesslich im *Westminster Theological Journal* und im seminareigenen Verlag publiziert. Dieses Umfeld wagte ebenfalls nur beschränkte Kritik an den Äusserungen von Van Til.²²⁴

schen Umfeldes und damit der differenten Situation der Kirche zwischen den USA und Europa viel zu wenig bewusst waren. Bolich, a.a.O., 61.

²¹⁹Vgl. auch: Clifford B. Anderson, „Introduction“, in: Bruce L. McCormack und Clifford B. Anderson (Hg.), a.a.O., 1. So auch: Bolich, a.a.O., 67: „[Van Til] became the primary response of the American conservative community to Karl Barth.“

²²⁰John M. Frame, „Cornelius Van Til, In: Walter A. Elwell (Hg.), *Handbook of Evangelical Theologians*, (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 156f.

²²¹Siehe Seite 37, FN 174 vorliegender Arbeit.

²²²Van Til studierte selber nie unter Machen. Er schätzte aber die theologischen Fähigkeiten von Machen und dessen Eintreten für die orthodoxe Theologie am *PTS*. Frame ist überzeugt, dass Machen als prägend für Van Til in allen seinen Betätigungen betrachtet werden muss. Siehe: Frame, „Van Til“, a.a.O., 158.

²²³Frame, „Van Til“, a.a.O., 160.

²²⁴Eine kritische Rezension von Van Til's *New Modernism* wagte 1946 immerhin D. H. Kromminga, Professor am *Calvin Theological Seminary*, im *Westminster Theological Journal*. Siehe dazu: D. H. Kromminga, „Book Review: Cornelius Van Til, *The New Modernism*“, *WTJ* 9:1 (1946), 91-101. Obwohl Kromminga das Buch als „The outstanding event in the history of Reformed Theology“ (Ebd. 91) bezeichnet, sieht er darin eine Selbstverteidigung von Van Til's Behauptung, dass es sich bei der Theologie von Barth und Brunner um eine neue Art des Modernismus handelt (Ebd. 94). Er äussert sich zudem dahingehend, dass den beiden Theologen durch die radikale Kategorisierung Gewalt angetan werde und stellt sich die Frage, ob ihr berechtigtes Anliegen, die

So wurde er auch zeit seines Lebens nie herausgefordert, seine zum Teil gewagten Hypothesen zu begründen.²²⁵

Nach abgeschlossener Promotion im Jahre 1927 unternahm Van Til eine Reise in sein Herkunftsland, die Niederlande. Dort kam er das erste Mal mit der Theologie von Karl Barth in Kontakt. Er lernte den jungen neo-calvinistischen Pfarrer Klaas Schilder kennen, mit dem er schliesslich lange Zeit im Austausch über die barthsche Theologie stand. Schilder setzte sich bereits seit einigen Jahren kritisch mit dem barthischen Ansatz auseinander. Van Til übernahm grosse Teile der Ansichten Schilders in seiner Bewertung der barthschen Theologie. Bezeichnenderweise übersah Van Til allerdings den je unterschiedlichen Kontext zwischen der Auseinandersetzung mit Barth innerhalb Europas nach dem 1. Weltkrieg und der Fundamentalismus-Kontroverse in Amerika. Harinck fasst diesen Umstand folgendermassen zusammen:

„Van Til adopted Schilder's point of view regarding Barth. However, he overlooked the cultural context in which Schilder dealt with Barth. ... and unlike Barth and Schilder, he was never influenced by or part of the European modernist struggle during the post-war years. And Schilder, too, did not seem to be aware of the different American cultural context and the different use of the word ‚modernist‘.“²²⁶

Van Til sah sich im selben „Kampf“ gegen Barth und den Barthianismus begriffen wie die Neo-Calvinisten in den Niederlanden und dem Rest von Europa. Van Til trat allerdings mit einem völlig anderen Anliegen an die barthsche Theologie heran:

„Unlike Van Til, Barth and Schilder were involved in a debate about how to make sense of Christianity in a post-Christian culture. Van Til's reaction to Barth may have been inspired by the comments of Schilder on Barth's paradox, transcendentalism, and dependence on Kierkegaard, but he isolated this critique from its historical context and implanted it in his own project of a Christian apologetics that did not question the possibility of objective knowledge nor doubted cultural values.“²²⁷

So kam Van Til zu einem ersten und gleichzeitig finalen Urteil bezüglich der barthschen Theologie. Nach seiner Meinung war diese „anti-theistisch“.²²⁸ Van Til betrachtete den Barthianismus als eine abgehobene Form des bereits bekannten Liberalismus, wobei es für ihn keine relevanten Unterschiede zwischen Amerikas liberalen Pfarrern und Europas neo-orthodoxer Theologie gab.²²⁹

Theologie Schleiermachers hinter sich zu lassen, wirklich umsonst sei (Ebd. 94).

²²⁵Frame, „Van Til“, a.a.O., 161f.

²²⁶George Harinck, „How can an elephant understand a whale and vice versa? The dutch origins of Cornelius Van Til's appraisal of Karl Barth“, in: Bruce L. McCormack und Clifford B. Anderson (Hg.), *Karl Barth and American Evangelicalism*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2011), 23.

²²⁷Harinck, a.a.O., 24. Vgl. auch: Ebd. 33.

²²⁸Ebd. 25.

²²⁹Hart, *Beyond*, a.a.O., 57. Dass Van Til keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem bereits bekannten Liberalismus und der Neo-Orthodoxie sieht, kommt auch in folgenden Worten zum Ausdruck: „If the late J. Gresham Machen spoke of the necessity of making a choice between liberalism and Christianity, we should be doing scant justice to his memory if we did less today with respect to the new Modernism and Christianity.“ (Cornelius Van Til, *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*, 3. Aufl. [Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973], 376). Interessanterweise wurde der neu geschaffene Lehrstuhl für „Reformierte Theologie“ in Göttingen, auf welchen Barth als Folge seines ersten *Römerbriefes* berufen wurde, hauptsächlich durch die „Reformed Church of the United States“ finanziert. Dabei handelt es sich um eine konservativ-protestantische Kirche, welche sich aus deutschen Emigranten konstituierte. Obwohl Barths Berufung auf diesen Lehrstuhl erst nach erfolgter Finanzierung geschah, kann doch angenommen werden, dass mit der Bezahlung auch gewisse Erwartungen der RCUS verbunden waren. Wenn in Deutschland die Wurzel des „Higher Criticism“ ausgemacht wurde und konservative Christen mit dem Lehrstuhl eine konservative Theologie fördern wollten, könnte sich daraus die negative Rezeption von Barth in den USA erklä-

2.4.2.2 Erste kritische Veröffentlichung: „New Modernism“

1946 veröffentlichte Van Til sein erstes Buch mit dem Titel *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*.²³⁰ Es gilt als eine der ersten wichtigen Veröffentlichungen des WTS und löste einen Sturm in der theologischen Welt der USA aus, vergleichbar mit Machens *Christianity and Liberalism*, welches rund 13 Jahre zuvor erschienen war: „[Van Til] entered the world of Barth and the Barthians with a bang in 1946, when he published his first book...“²³¹

In dieser Veröffentlichung attackiert Van Til die Theologie von Barth und Brunner und will damit aufzeigen, dass die beiden Theologen keine Evangelikalen sind, wie von manchen konservativen Protestanten und Fundamentalisten gehofft wurde. Van Til kommt zu folgendem Schluss: „Barth simply does not believe the Christ of the Scripture at all.“²³² Weiter sieht er in der Neo-Orthodoxie einen neuen „Feind“: „This enemy comes in the guise of a friend; he is all the more dangerous for that.“²³³ Van Til sah denn auch in Barths Theologie nicht ein Korrektiv für die liberale Theologie, sondern eine Häresie. Rund zehn Jahre später formulierte Van Til den Grund für sein Bestreben im Kampf gegen die barthsche Theologie: „Shall not preachers of the gospel call men away from this other gospel which is not the gospel?“²³⁴ Weiter führt er aus:

„No heresy that appeared at any of these was so deeply and ultimately destructive of the gospel as is the theology of Barth. Never in the history of the church has the triune God been so completely and inextricably intertwined with his own creature as he has been in modern dialectical thought.“²³⁵

Zur Zeit von Van Til's *New Modernism* wussten die Amerikaner noch so gut wie nichts über Barths Theologie, da seine Werke erst mit einiger Verzögerung in die englische Sprache übersetzt wurden. Van Til's Vorteil war, dass er aufgrund seiner Herkunft die Werke von Barth in deutscher Sprache lesen konnte.²³⁶ Somit führte Van Til's *New Modernism* für die meisten konservativen Theologen in den USA zum ersten Kontakt mit der barthschen Theologie. Das Buch wurde sogar zur offiziellen Interpretation der Neo-Orthodoxie für die Fundamentalisten.²³⁷ Marsden gelangt allerdings zu folgendem Schluss: „Few fundamentalists read the book, but many repeated the title.“²³⁸

1962 veröffentlichte Van Til die zweite grosse Kritik an Karl Barth mit dem Titel *Christianity and Barthianism*. Die Nähe zu Machens Titel *Christianity and Liberalism* kam wohl nicht von ungefähr. Schliesslich

ren, wenn die geldgebende Kirche gewahr wurde, dass Barth eine Theologie lehrte, die so nicht in ihrem Sinne war. Vgl. dazu: Barth, Römerbrief I, a.a.O., 9 und: Matthias Freudenberg, *Reformierter Protestantismus in der Herausforderung: Wege und Wandlungen der reformierten Theologie*, (Münster: Lit Verlag, 2012), 291f.

²³⁰Van Til, *New Modernism*, a.a.O.

²³¹Harinck, a.a.O., 13.

²³²Cornelius Van Til, zitiert nach: Frame, „Van Til“, a.a.O., 159.

²³³Van Til, *New Modernism*, a.a.O., 3.

²³⁴Cornelius Van Til, „Has Karl Barth Become Orthodox?“, *WTJ* 16:2 (1954), 181.

²³⁵Ebd. Immerhin sagt Van Til in diesem Abschnitt, er wolle damit nicht über den persönlichen Glauben von Barth urteilen.

²³⁶Allerdings übersetzte Van Til Zitate von Barth zum Teil sehr frei ins Englische, wodurch die eigentliche Bedeutung zugunsten von Van Til's Argumentation in den Hintergrund trat. Siehe: Bolich, a.a.O., 70.

²³⁷Harinck, a.a.O., 15 u. 27. Zur Zeit der Veröffentlichung von *New Modernism* war nur der erste Band der *KD* I/1 (1932) in die englische Sprache übersetzt (1936). Siehe: Bernard Ramm, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology*, (San Francisco: Harper & Row, 1983), 23.

²³⁸George M. Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, 2. Aufl. (Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1995), 101.

publizierte er 1964 nochmals eine Kritik an Barth, welche allerdings weniger umfangreich ausfiel. Auch hier kommt Van Til zum Schluss: „So today the Christ of Barth's New Evangelicalism is not the Christ of historic Christianity. ... his view may also be called the New Humanism.“²³⁹

Sowohl in seiner Lehre wie in seinen Schriften war es nicht das Anliegen von Van Til, in Bezug auf die barthsche Theologie neue Antworten auf ehrliche Fragen zu erhalten. Lieber wollte er die alten Antworten bewahren. Für Van Til stand die Epistemologie von Bavinck, Kuyper und Warfield unerschütterlich fest.²⁴⁰ Van Til war interessiert an der Auseinandersetzung an sich, „in overwhelming opponents with his arguments, and in showing them how the consequences of their ideas will undermine their own position...“²⁴¹ Van Til suchte nur neue Argumente, um die Theologie von Barth zu verwerfen. Harnick stellt fest: „There seemed to be a Van Tilian universe, and you were either in or out.“²⁴² Nur selten liess Van Til verlauten, dass aus dem theologischen Ansatz von Barth auch von „orthodoxen Christen“ etwas gelernt werden könne:

„Even if we do not agree with him (Karl Barth, D.J.) on some individual point of doctrine we should welcome him into our ranks as helping us to propagate in modern language the old Christian Faith among those who oppose it but who may be won to a belief in it.“²⁴³

Barth seinerseits ging in der KD kurz auf den „wackeren“ Van Til ein und betitelt seine theologischen Bestrebungen als „radikale und destruktive Gestaltungen der Theologiegeschichte“. Barth beschreibt die „Trauergegeschichte der neueren protestantischen Theologie“, in der er nebst Van Til auch Namen wie Buddeus, Feuerbach und Troeltsch erwähnt.²⁴⁴

Nach seinem Buch *New Modernism* widmete sich Van Til hauptsächlich allgemeineren apologetischen Themen. Im Gegensatz zu Van Til's Aussagen zum Barthianismus zogen diese Veröffentlichungen weit mehr Kritik auf sich. So kritisierte Oliver J. Buswell den apologetischen Ansatz von Van Til in seinem Journal *The Bible Today*, worauf Schaeffer schliesslich eine vermittelnde Position einnahm.²⁴⁵

Harinck sieht die Polemik gegenüber der barthschen Theologie in Van Til's Biographie begründet. Van Til verliess das renommierte PTS aufgrund der liberalen Ausrichtung, Princeton war nicht länger das „orthodoxe Bollwerk“. Er nahm unter Machen die Stelle am WTS an, welche ohne Reputation war. Machen

²³⁹Van Til, *Karl Barth and Evangelicalism*, a.a.O., 32. Anfänglich wurde Barths Theologie mit „Theology of Crisis“ umschrieben. Van Til prägte den Begriff *New Modernism*, mit welchem er Bezug zu Machens *Modernism* nahm. Später taucht die Bezeichnung *Neo-Orthodoxy* auf. Die Begriffe verhalten sich synonym zueinander. Ebenso die weiteren wie *New Liberalism* oder *New Humanism*. Vgl. die Aussage von Van Til: „The Theology of Crisis may therefore be properly designated as ‚New Modernism‘. The new Modernism and the old are alike destructive of historic Christian theism and with it of significant meaning of human experience.“ (Van Til, *New Modernism*, a.a.O., xx).

²⁴⁰Harinck, a.a.O., 36.

²⁴¹Harinck, a.a.O., 26. So kann denn auch Clowney sagen: „Van Til does not criticize Barth in the manner of an academic quibbling over footnotes, nor even of a scholastic scoring debating points. He preaches against Barth.“ (Edmund P. Clowney, „Preaching the Word of the Lord: Cornelius Van Til, V.D.M.“, *WTJ* 46:2 (1984), 235).

²⁴²Ebd.

²⁴³Van Til, „Has Karl Barth Become Orthodox?“, a.a.O., 136. Als „orthodoxe Christen“ bezeichnet Van Til Christen, welche die Unfehlbarkeit der Bibel unterschreiben können, ebenso wie die Historizität der Ereignisse aus Genesis, der stellvertretende Opfertod Christi und seine leibhaftige Wiederkunft zum Gericht (Ebd. 135). Diese Voraussetzungen weisen grosse Nähe zu den *five fundamentals* auf.

²⁴⁴Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, 5. Aufl., (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1960), 314. Im Registerband zur KD findet sich der Name „Van Til“ allerdings nicht.

²⁴⁵Siehe dazu Kap. 1.2.1 Die innere Distanzierung (1951).

markierte zuvor mit *Christianity and Liberalism* die Grenze zwischen Orthodoxie und Modernismus. Mit seiner neuen Professur akzeptierte Van Til diese Grenze und stellte sich hinter Machen. Um in seiner Lehre orthodox zu bleiben, bezahlte Van Til den Preis, an eine Ausbildungsstätte zu wechseln, welche nicht die Ehrwürdigkeit seiner Alma Mater aufwies. Umso heftiger wollte er dieser offensichtlich beweisen, dass sie sich in eine falsche Richtung bewegt. Er wollte darlegen, dass die Gründung des WTS nicht mit einer fehlenden Offenheit der Fundamentalisten zu tun hat, sondern mit einer falschen Ausrichtung des PTS.²⁴⁶

2.4.2.3 Persönlicher und schriftlicher Kontakt mit Karl Barth

Bereits 1938 reiste Van Til von den Niederlanden nach Basel, um Barth zu besuchen. Dieser weilte allerdings auswärts und ein Treffen fand nicht statt. Allerdings schrieb Barth 1961 an Bromiley, dass er davon Kenntnis genommen habe, für Van Til der schlimmste Häretiker aller Zeiten zu sein.²⁴⁷ 1965 schrieb Barth an E. R. Geehan, er habe die Kritik von Van Til zur Kenntnis genommen:

„I have read two books by Dr. van Til. In both of them, especially in the second one, he ... accused me of being the worst heretic p. Chr. n. It is a long time ago since I read them. But I remember my feelings.“²⁴⁸

1962 kam es zum ersten und einzigen Treffen zwischen Barth und Van Til am PTS. Drei Jahre später schrieb Van Til einen Brief an Barth, in dem er Bezug auf das Treffen nimmt:

„When at last I did come near to you in the hallway and somebody called your attention to my presence and you graciously shook hands with me, saying: ‚You said some bad things about me but I forgive you‘, I was too overwhelmed to reply...“²⁴⁹

Weiter teilt er Barth ausführlich mit, dass er ihn vergeblich aufgesucht habe und er ihn trotz seiner oft anderen Meinung persönlich sehr schätze.

2.4.2.4 Schaeffers Rezeption von Van Til's Lehre

Obwohl der Name Van Til im Gegensatz zu Machens Name in Schaeffers Veröffentlichungen nicht vorkommt, so wurde er doch augenscheinlich von Van Til geprägt. Schaeffers Kritik an Barth gründet sich im Wesentlichen auf Van Tils *New Modernism*. So sagt Leigh: „Van Til's writings are one reason Fundamentalists (inclu-

²⁴⁶Vgl. dazu: Harinck, a.a.O., 29 u. 31.

²⁴⁷Karl Barth, *Briefwechsel 1961-1968*, Herausgeber: Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, GA Bd. 6, (Zürich: TVZ, 1975), 7-9 und Appendix. Siehe zu weiteren Ausführungen: Kap. 3 Barths allgemeine Haltung gegenüber den Fundamentalisten.

²⁴⁸Karl Barth, zitiert aus: Harinck, a.a.O., 14. Offensichtlich hat Van Til bei Barth einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Noch 1967, ein Jahr vor seinem Tod, zitierte Barth seinem damaligen Assistenten Eberhard Busch folgendes Gedicht, welches er in Bezug auf seinen „Kritiker“ Van Til einmal zitiert und diesen damit „tüchtig verärgert“ habe: „Wir glauben all an einen Gott; Juden, Heiden, Christen, Türken. Nur die Menschenfresser allein müssen ausgeschlossen sein. Denn dort die wahre Lieb' nicht ist, wo man sich gegenseitig frisst.“ (Eberhard Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth: Tagebuch 1965-1968*, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011], 482). Vgl. dazu: Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*, 2. Aufl., (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1964), X: Hier zitiert Barth den Satz mit den „Menschenfressern“ auszugsweise und spricht damit Van Til an mit: „jener Mann, der meine Theologie noch vor kurzem die schlimmste Häresie aller Zeiten genannt hat!“

²⁴⁹Cornelius Van Til, zitiert aus Harinck, a.a.O. 41. Per E-Mail fragte ich bei Peter Zocher, Leiter des Karl Barth-Archives nach, ob zu diesem Brief (dat. 21.12.1965) eine Antwort von Barth erhalten sei. Die Recherche verlief ergebnislos, den Inhalt von Van Til's Schreiben konnte mir Peter Zocher jedoch bestätigen. Die Antwort von Peter Zocher vom 06.03.2012 liegt mir vor. Van Til unterzeichnete seinen Brief in Anspielung auf Barths Bezeichnung des „Menschenfressers“ (Seite 48, FN 248 vorliegender Arbeit) folgendermassen: „Cordially yours, C. Van Til, Ein Menschenfresser.“ (Harinck, a.a.O., 41).

ding Schaeffer) in the 1950s and 1960s were so agitated against Barth.²⁵⁰ Van Til's Lehre und seine Schriften übten einen signifikanten Einfluss aus auf Schaeffers Sicht zu Karl Barth und das Misstrauen in seine Theologie.²⁵¹ Unter anderem übernahm Schaeffer, was Van Til zur Trennung von Historie und Geschichte in der neo-orthodoxen Theologie lehrte.²⁵²

Nachhaltig wurde Schaeffer auch vom apologetischen Ansatz Van Til's beeinflusst. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Apologetik von Van Til und Schaeffer sind denn auch meist das Thema, wenn der Einfluss von Van Til auf Schaeffer diskutiert wird.²⁵³ Die Unterschiede im apologetischen Ansatz wurden von Van Til jedoch oft überbetont. Grundsätzlich stimmte Schaeffer mit dem Ansatz von Van Til überein, drückte sich aber anders aus. Dies mag unter anderem daran gelegen haben, dass er im Gegensatz zu Van Til nicht ein Gelehrter war. Schaeffer schrieb nicht in erster Linie für ein akademisches Publikum, sondern für die breite Masse der Leute.

Frame sieht die Kritik von Van Til an Schaeffer allerdings als berechtigt an, da Schaeffers epistemologische Basis manchmal „obskur“ wirke. Ausserdem sei Van Til ein weitaus verlässlicherer Kenner der Philosophie als Schaeffer.²⁵⁴ Frame stellt fest: „... Van Til's analysis of the history of philosophy is more accurate, and, I think more profound, than that of his student Francis Schaeffer (...).“²⁵⁵

Die generelle Prägung, welche Schaeffer von Van Til, aber auch von Machen übernahm und für vorliegende Arbeit von Bedeutung ist, findet sich mitunter in der Ansicht, dass es sich beim europäischen Kontinent um eine theologische „Trümmerstätte“ handelt. Dieser Trümmerstätte, diesem Hort des „Heidentums“²⁵⁶ in Form der liberalen Theologie wollte Schaeffer ein Helfer sein. Denn Schaeffer kam zum nicht unzimperlichen Schluss: „Modernism is responsible for Hitler.“²⁵⁷

²⁵⁰David R. Leigh, *How to Defend the Faith: The Methods of Francis Schaeffer and Cornelius Van Til*. (Fox River Grove: Leighist & Grateful, 2012), 15. Auch wenn nicht feststeht, ob Schaeffer *New Modernism* von Van Til gelesen hat, so hat er sicher die Aussagen von Van Til im Zuge der Vorlesungen am WTS übernommen.

²⁵¹Diese Ansicht teilt auch Duriez, a.a.O., 40. Schaeffer selber sagte in einem Interview: „Cornelius Van Til and Allan MacRae of Biblical Theological Seminary stirred my intellectual thought.“ (Yancey, a.a.O., 116).

²⁵²Siehe dazu Kap. 2.2 Schaeffers Kritik im Einzelnen.

²⁵³So z.B. Leigh, a.a.O. Weiter auch: Edgar, a.a.O., 57-80 und Hankins, a.a.O., 91f.: Im Wesentlichen bestanden die Unterschiede von Van Tils und Schaeffers Ansatz in den sog. „presuppositions“. Van Til vertrat die klassisch reformatorische Ansicht, dass nur Gott im Menschen die Gotteserkenntnis durch ein Offenbarungsgeschehen bewirken kann: „For Van Til a presupposition was revelation, and the question was how one reacted to that revelation.“ (Ebd. 91). Nach Van Til erkannten Glaubende Gott nur durch Offenbarung und die Schrift, nicht durch rationale Argumente. Schaeffer dagegen glaubte, dass es einen gemeinsamen Nenner gibt zwischen Glaubenden und Unglaubenden: die Fähigkeit des Menschen zum rationalen Denken. So waren für Schaeffer die „presuppositions“ rationale Thesen über Gott, welche der Vernünftige Mensch Kraft seines Denkens prüfen konnte. Diesen Ansatz sah Van Til als problematisch, da Gott dadurch in ein System von menschlich vernünftigen Standarts gepresst wird. Hier scheint Van Til aufgrund seiner Postulation, dass der Glaube im Offenbarungsgeschehen von Gott zum Menschen gelangt, nicht unweit von Barth zu stehen. Kritik erhielt Schaeffer auch von Morris. Auch Morris versuchte aufzuzeigen, dass Gott nicht durch logische Argumente erkannt werden kann, sondern aufgrund einer Offenbarung. Siehe dazu: Thomas V. Morris, *Francis Schaeffer's Apologetics: A Critique*, (Chicago: Moody Press, 1976), 40-55. Auf sein Buch *Gott ist keine Illusion* erhielt Schaeffer von Van Til eine 20-seitige Rezension. Die Kritik umfasste insbesondere Schaeffers Voraussetzungen seiner Apologetik. Obwohl Van Til mit seiner Kritik an Schaeffer zuerst nicht an die Öffentlichkeit trat, so fasste er seine Buchrezensionen schliesslich auf stolzen 58 Seiten zusammen und vertrieb diese in Form einer Broschüre mit dem Titel *The Apologetic Methodology of Francis A. Schaeffer* im Buchladen des WTS (Siehe: Leigh, a.a.O., 131).

²⁵⁴John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, (Phillipsburg: P&R Publ., 1995), 396.

²⁵⁵Ebd. 237.

²⁵⁶Vgl.: Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O. 13, pass.

²⁵⁷Ebd. 13.

2.5 Erste Europareise 1947

2.5.1 Aufgabe und Erfahrungen in der Schweiz

Wie bereits in Kap. 1.1.5 *Europa als Missionsfeld* kurz dargelegt, reiste Schaeffer im Sommer 1947 im Auftrag des *IBPFM* zum ersten Mal nach Europa. Innerhalb von drei Monaten bereiste er 13 Länder. Das von der sendenden Organisation erklärte Ziel für Schaeffers Reise war es, die Situation der europäischen Kirchen zu studieren. Dabei sollte Schaeffer „bibelgläubige Gruppen“ finden, um sie an der Gründung und Teilnahme am internationalen Rat *ICCC* zu ermutigen. Gleichzeitig sollte er die betreffenden Kirchen zur internationalen Zusammenkunft in Amsterdam einladen, welches im Folgejahr stattfand. Dem *IBPFM* musste er schliesslich einen detaillierten Bericht über die theologische Lage Europas abgeben.²⁵⁸ Seine Erfahrungen fasste Schaeffer in der Aufsatzsammlung *Here We Stand* zusammen. Duriez misst Schaeffers Europareise eine signifikante Bedeutung für die Entwicklung seines späteren Lebens und Wirkens zu: „This tour would change his life.“²⁵⁹ Auch Edith Schaeffer sah in der Reise ihres Mannes eine wichtige Erfahrung: „The education was a spiritual, intellectual, and artistic springboard into all that was to come in the following years.“²⁶⁰ Die Erkenntnis für Schaeffers theologische Entwicklung nennt Parkhurst:

„Er fühlte, dass es für die wahren Kirchen von entscheidender Bedeutung sei, sich von den modernen Formen des Unglaubens und des Heidentums zu trennen, die den Liberalismus kennzeichneten.“²⁶¹

Schaeffer traf sich in den 90 Tagen mit rund 180 Pfarrern, Pastoren und Leitern christlicher Werke. Dazu hielt er auf seiner Tour mehrere Referate.²⁶² Den ersten Monat verbrachte Schaeffer in Frankreich. Mitte Juli reiste er in die Schweiz ein. Am Tag der Einreise fand Schaeffer seine Befürchtungen über die theologische Situation nach einem Gespräch mit einem Genfer Pfarrer bestätigt. Er schrieb an seine Frau Edith: „Of about sixty or so of the pastors in the Geneva State Church (comprising about 95 percent of Protestants) only two or three are Bible-believing.“²⁶³

Die erste Verpflichtung für Schaeffer war die Teilnahme an einer Konferenz der *Bibelschule Beatenberg*. Unter anderem traf er dort auf die amerikanische Vertreterin einer Traktatemission. Schaeffer befand sich mit ihr sogleich in einer Diskussion um die Ökumene und Karl Barth: „... I feel she will be helpful to us as she feels we must be separated from the ecumenical movement and Karl Barth.“²⁶⁴ An derselben Tagung

²⁵⁸Siehe: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 262 und Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 63.

²⁵⁹Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 63.

²⁶⁰Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 262. Siehe auch Francis Schaeffers Resümee seiner Reise, die er mit folgenden Worten beschreibt: „The trip is ended. This has been the great spiritual experience of my life, second only to my conversion.“ Ebd. 271.

²⁶¹Parkhurst, a.a.O., 55.

²⁶²Unter anderem traf sich Schaeffer mit G. C. Berkouwer in Holland und Martyn Lloyd-Jones in England. Vgl. Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 250 und Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 68.

²⁶³Francis A. Schaeffer in einem Brief an seine Frau Edith. Zitiert in: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 253. Sämtliche Zitate Schaeffers im folgenden Abschnitt stammen aus Briefen, welche er seiner Frau in regelmässigen Abständen aus Europa zukommen liess.

²⁶⁴Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 254.

unterhielt sich Schaeffer mit einem gewissen Dr. de Benoit: „He knew Karl Barth as a boy. He sees the need of separation clearly...“²⁶⁵

Einige Tage später besuchte Schaeffer die *Bibelschule St. Chrischona* bei Basel. Er zeigte sich beeindruckt von der Grösse des Werkes und den Möglichkeiten für theologisches Arbeiten. Unter anderem führte er eine Unterredung mit dem damaligen Direktoren Hans Staub. Hier gelangte Schaeffer zu folgendem Schluss: „This school is also against the ecumenical movement, and the teachings of Barth.“²⁶⁶

Schaeffer machte in der Schweiz mehrere Probleme aus. Die evangelischen Landeskirchen wurden überwiegend von „ungläubigen“ Pfarrern geleitet. Daneben gab es zwar einige „bibelgläubige“ Bewegungen, diese stellten allerdings keine anerkannten Kirchen dar, wie es bei den Evangelikalen, respektive den Fundamentalisten in Amerika der Fall war. Zudem standen diese Bewegungen in der Gefahr, den negativen Folgen der barthschen Theologie ausgeliefert zu sein.²⁶⁷ Die Visitation in der Schweiz war für Schaeffer insofern wichtig, als er noch Jahre später in diesem Land die Wurzel der Neo-Orthodoxie mit Karl Barth und Emil Brunner ausmacht. So sagt Schaeffer in einer Vorlesung in L'Abri: „So, Switzerland, in the way, has been the root of it (Neo-Orthodoxy, DJ). After Kierkegaard.“²⁶⁸ Seine weiteren Feststellungen zur Situation in der Schweiz kommen ebenfalls nicht von ungefähr, war doch der Leiter des *IBPFM*, Gresham Machen, bestrebt, durch seine Organisation den Liberalismus auch im fernen Ausland zu bekämpfen.²⁶⁹

2.5.2 Zweite Weltkonferenz christlicher Jugend in Oslo

2.5.2.1 Inhalte und Ziele

Vom 22. bis 31. Juli 1947 fand in Oslo die „Zweite Weltkonferenz christlicher Jugend“ statt. Dabei waren rund 1200 Jugendliche aus 70 Ländern anwesend.²⁷⁰ Die Konferenz stand unter dem Motto: „Jesus Christus ist der Herr“.²⁷¹ Die Botschaft von Oslo lautete folgendermassen:

„Wenn wir der Jugend in unseren Ländern etwas von dem Erlebnis, das wir gehabt haben, übermitteln können, und unsere Nächsten, Christen wie Nicht-Christen, dazu bringen, unser vertieftes Eindringen in das geistliche Leben, den Sinn für Gemeinschaft und den Wunsch Christus als unserem Herrn zu dienen, zu teilen, dann haben wir Oslo den Erfolg gebracht.“²⁷²

Das angesprochene Erlebnis bezieht sich auf die Erfahrungen der Kirche im Zweiten Weltkrieg, welcher erst zwei Jahre vor der Konferenz sein Ende gefunden hatte und damit im kollektiven Gedächtnis noch ausserordentlich präsent war.

²⁶⁵Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 254.

²⁶⁶Ebd. 255. Barths Verhältnis zum pietistischen Werk St. Chrischona war auch noch 1966 nicht das Beste: „Man höre dort nicht, was man von ihm zu hören bekomme.“ (Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth*, a.a.O., 47).

²⁶⁷Siehe auch: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 254.

²⁶⁸Francis A. Schaeffer, *Barthianism*, Tonband 294 A, (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt): 208-210.

²⁶⁹Godfrey und Hart sprechen von „... Machen's efforts to combat liberalism on the foreign mission field.“ (Godfrey und Hart, a.a.O., 36).

²⁷⁰Nordamerika war mit 272 Personen vertreten. Siehe: Paul Griswold Macy (Hg.), *Bericht über die zweite Weltkonferenz christlicher Jugend*, (Stuttgart: Quell-Verlag, 1948), 160.

²⁷¹Ebd. 5 pass.

²⁷²Ebd.

Die Konferenz war stark geprägt von den Erlebnissen rund um den Krieg. Es sprachen Personen, die wegen ihres Glaubens jahrelang inhaftiert waren. Es waren Redner zu hören, die das Konzentrationslager überlebten, die Widerstands- und Untergrundbewegungen oder der Bekennenden Kirche in Deutschland angehörten.²⁷³ Eine vorsichtige gegenseitige Annäherung von jungen Menschen, welche Nationen angehörten, die noch vor kurzem verfeindet waren, machte die Konferenz zu einem wichtigen Anlass in der europäischen Kirchengeschichte. Es ging um ein aufrichtiges Suchen junger Leute, welche das Evangelium nach den Wirren des Krieges für die Welt relevant machen wollten. Es stand die Frage im Raum, wie dieser schreckliche Krieg im „christlichen“ Europa ausbrechen konnte, was die Antwort der Christen darauf sein kann und wie ehrliche Busse getan werden konnte.

Dass eine solche Konferenz kurz nach dem Krieg überhaupt durchgeführt werden konnte, war nicht selbstverständlich. Einigen eingeladenen Delegationen wurde die Reise nach Oslo von ihrem Heimatland gar verboten. Die Zusammenkunft von Christen aus allen Teilen der Welt war so kurz nach dem Krieg kein einfaches Unterfangen. So schreibt Macy:

„Fast unüberwindliche Hindernisse waren durch die Gnade Gottes überwunden worden, und nur zwei kurze Jahre, nachdem der Krieg geendet hatte, waren Abgeordnete christlicher Jugend aus fast jedem Volk der Welt ... versammelt. Lange Jahre hindurch waren sie durch Mauern von Hass getrennt gewesen – jetzt waren sie vereint in ‚brüderlicher Liebe‘.“²⁷⁴

An der Eröffnungsansprache sagte der reformierte Theologe Willem Adolf Visser't Hooft: „Wir besitzen die Antworten nicht, aber wir wissen, wo die Antworten zu finden sind ... Wir wissen, es gibt eine Quelle für ein neues Leben. Denn Jesus *ist* der Herr.“²⁷⁵

Die Konferenz bestand aus Referaten, Gottesdiensten, Diskussions- und Arbeitsgruppen sowie Konzerten. Im Mittelpunkt der Osloer Konferenz stand die Bibel. Ein junger Teilnehmer sagt denn auch:

„Ohne Zweifel war der ergiebigste Teil der Konferenz die Zeit der Bibelarbeit. Unser Leiter war einer von denen, die aus dem Kriegserleben mit einem so triumphierenden und lebendigen Glauben kamen, dass ihm die Arbeit am Wort Gottes zu einer besonders wesentlichen Erfahrung wurde.“²⁷⁶

Die Wichtigkeit der persönlichen Hingabe des Einzelnen unter die Herrschaft Christi wurde in den verschiedenen Referaten immer wieder betont. So sagte der Abgeordnete aus einem afrikanischen Staat:

„Ohne persönliche individuelle Berührung mit Christus als dem Herrn und Heiland haben wir kein Recht, uns Christen zu nennen. ... Ihr neigt dazu, die Früchte des Christentums zu genießen, ohne dass ihr Christus mit zwingender Notwendigkeit zu eurem persönlichen Erlöser macht. ... Wir sind es, die Erlösung brauchen, und der Einzige, der uns diese Erlösung bringen kann, ist Jesus Christus, der Herr des Himmels und der Erde.“²⁷⁷

Viele Jugendliche gaben nach der Konferenz an, ihr Glaube an Christus sei gestärkt worden, sie seien neu motiviert für ihre Arbeit in den Kirchen und christlichen Werken oder sie hätten ihr Herz erforscht und den

²⁷³Macy a.a.O., 9.

²⁷⁴Ebd. 6.

²⁷⁵A. W. Visser't Hooft. Zitiert in: Macy, a.a.O., 7. Hervorhebung im Original.

²⁷⁶Name unbekannt, zitiert in: Macy, a.a.O., 20.

²⁷⁷C. K. Dovlo, Abgeordneter aus Afrika in seinem Referat „Ist Christus *dein* Herr?“. Zitiert in: Macy, a.a.O., 26.

Entschluss gefasst, „... sich von nun an ganz anders als bisher Christus als dem Herrn des Lebens zu übergeben.“²⁷⁸

2.5.2.2 Schaeffers Rezeption der Konferenz

Schaeffer nahm vom 25. bis am 29. Juli an der Konferenz teil. Allerdings besuchte er nur ausgewählte Referate, er arbeitete nicht in den Diskussionsgruppen mit.²⁷⁹ Am ersten Tag seiner Teilnahme hörte Schaeffer Visser't Hooft. Am zweiten Tag nahm er an der Ansprache von Reinhold Niebuhr teil. Am 29. Juli hörte Schaeffer Martin Niemöller an einer Pressekonferenz sprechen.²⁸⁰ Nach Schaeffers Aussagen habe Visser't Hooft die Gründung eines Weltkirchenrates vorantreiben wollen: „The emphasis was to urge younger people to take the leadership and ‚drive the greyheads out‘ to have more join the World Council. ... It was sad to me.“²⁸¹ In Macys Zusammenfassung der Konferenz und in den abgedruckten Referaten kommt dies jedoch weder implizit noch explizit zum Ausdruck. Die Gründung des Weltkirchenrates, seine Ziele oder die Wichtigkeit der Teilnahme wird an keinem Ort erwähnt. Wenn überhaupt etwas in die Richtung gesagt wurde, wie Schaeffer es beschreibt, dann nur in kleineren Versammlungen, ausserhalb des offiziellen Tagungsgeschehens.

Bei Niebuhr machte Schaeffer eine sozialistische Interpretation des Christentums aus, welche nur noch am Rande etwas mit dem eigentlichen Christentum zu tun hat und sich auf Barth stütze. So resümiert Schaeffer: „It means, these men [Niebuhr und weitere, DJ] tell us, that it is our Christian duty to give up our individual liberties to the Socialistic State.“²⁸² Er bezeichnete Niebuhr als „thinker of this group“ der neo-orthodoxen Theologen.²⁸³ Auch von Macy wird Niebuhr als „Führer der neu-orthodoxen Bewegung in den Vereinigten Staaten“ bezeichnet. Im Gegensatz zum Namen Visser't Hooft kommt Schaeffer in seinen Veröffentlichungen immer wieder auf den Namen Niebuhr zu sprechen.²⁸⁴

An der Konferenz hörte Schaeffer zum ersten Mal diejenigen Personen, welche er bislang nur aus Artikeln und vom Hörensagen kannte. Er sah allerdings seine eigene Kritik und die Kritik seiner Lehrer Machen und Van Til bezüglich der Gefahr des Liberalismus und der Neo-Orthodoxie bestätigt. Duriez fasst die

²⁷⁸Macy, a.a.O., 30.

²⁷⁹Es ist nicht klar, ob Schaeffer als offizieller Abgeordneter oder als Gast an der Konferenz teilnahm. Interessanterweise übertreibt Schaeffer in seinem Bericht zur Europareise, wenn er schreibt, dass beinahe 2000 junge Leute teilgenommen hätten (Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 13). Von den bei Macy aufgeführten 1200 Teilnehmern sind nur rund 700 Jugendliche, den Rest bilden die Leiter und Sprecher. Siehe: Macy, a.a.O., 160f.

²⁸⁰Bei dieser Pressekonferenz ging es gemäss Aussagen von Schaeffer um eine aktuelle Anschuldigung aus Deutschland an Niemöller, dass er ein Nationalsozialist sei. Niemöller habe seine Position dargelegt und sei vom Weltkirchenrat unterstützt worden. Anschliessend kam es zu einem kurzen persönlichen Gespräch zwischen Schaeffer und Niemöller. Siehe: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 259.

²⁸¹Francis A. Schaeffer, zitiert in: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 257. Die erwähnte Ansprache von Visser't Hooft ist bei Macy, a.a.O. nicht enthalten. Im offiziellen Tagungsprogramm ist sie nicht aufgeführt. Vermutlich handelte es sich nicht um eine offizielle Ansprache im Plenum, sondern um ein Referat vor einer kleineren Gruppe.

²⁸²Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 10.

²⁸³Francis A. Schaeffer, zitiert in: Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 257. Niebuhr sprach unter dem Titel: „Wirrsal der Menschheit und Gottes Planung“. Siehe: Macy, a.a.O., 108-117. Duriez hat Schaeffers Aussagen im Brief an seine Frau Edith falsch aufgefasst. Duriez schreibt in *Authentic Life*, a.a.O., 65, Schaeffer habe Niebuhr bloss an einer kurzen Pressekonferenz gehört. Schaeffer schreibt allerdings, er habe die morgendliche Pressekonferenz besucht und *anschliessend* das Referat von Niebuhr. Aus Macy, a.a.O. geht deutlich hervor, dass Niebuhr am fraglichen Tag das Hauptreferat bestritt. Zum Referat von Niebuhr und Schaeffers Interpretation siehe auch: Parkhurst, a.a.O., 54f.

²⁸⁴So zum Beispiel in: Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 57f.

Erkenntnisse von Schaeffer, welche aus seiner Teilnahme resultierten, zusammen: „Neo-orthodoxy said ‚So what?‘ to the higher critical view of the factual unreliability of the Bible while affirming Scripture's ‚religious‘ truth.“²⁸⁵ Wie bereits oben erwähnt, greift Schaeffer in seinen Büchern diese ausgemachte Dichotomie zwischen der Historie und der religiösen Wahrheit immer wieder auf.²⁸⁶

Schaeffers Teilnahme an Oslo war ein entscheidendes Erlebnis, und die Dringlichkeit der Separation von „bibelgläubigen“ Gruppen wurde ihm einmal mehr vor Augen geführt.²⁸⁷ Allerdings ist unschwer festzustellen, dass Schaeffer mit einem bereits gemachten Urteil der Konferenz beiwohnte. Zudem wird nochmals ersichtlich, dass Schaeffer die Situation der Kirchen im Nachkriegseuropa und damit die Bedeutung der Konferenz nicht richtig einschätzen konnte. Eine positive Wertung der Konferenz geht weder aus Schaeffers Briefen, noch aus seinen Büchern hervor. Dies zeigt, dass er die Konferenz in ihrer Gesamtheit und ohne weitere Differenzierung ablehnte, trotz allem Guten, welches zweifelsohne und wohl in der Mehrheit vorhanden war.

2.5.3 Schaeffers Bilanz seiner Reise²⁸⁸

Im Wesentlichen machte Schaeffer auf seiner Europareise drei grosse „Nöte“ aus, denen durch Amerika und namentlich durch konservative Protestanten Abhilfe geschaffen werden sollte. Zum ersten brauche Europa materielle Hilfe. Insbesondere die „bibelgläubigen“ Christen in Europa würden absichtlich nicht mit Hilfsgütern versorgt. Weiter brauche Europa eine politische Stabilität. Diese Stabilität könne nur die USA geben und sie würden daher eine grosse Verantwortung tragen. Als Drittes schliesslich sieht Schaeffer in Europa das Problem des Heidentums. Den römischen Katholizismus, die griechische Orthodoxie und den theologischen Modernismus bezeichnet Schaeffer als „streams of paganism“. So kommt er zum Schluss: „To meet the basic need of Europe we need two things – missions, and an international Council of Bible-believing Churches.“²⁸⁹ Nach Schaeffers Einschätzung seien sich die meisten Leiter, welche er getroffen habe, in zwei Punkten einig:

„First, that such a Council must be clear on the inerrancy of Scripture, including the new problems of Barthianism and neo-Barthianism; Second, that such a Council cannot include the sects, including the ‚tongues‘ groups.“²⁹⁰

Mit diesen Erkenntnissen reiste Schaeffer zurück in die USA, fasste sie in schriftlicher Form für das *IBPFM* zusammen und hielt viele Referate dazu vor Kirchgemeinden und Interessierten.²⁹¹ Gut ein Jahr später wanderte Schaeffer mit seiner Familie in die Schweiz aus, um den festgestellten Nöten selber zu begegnen.

²⁸⁵Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 66.

²⁸⁶Vgl.: Kap. 2.4.2.4 Schaeffers Rezeption von Van Til's Lehre.

²⁸⁷Edith Schaeffer, *Tapestry*, a.a.O., 257-259. So auch: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 65. Ebenfalls in: Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 14f.

²⁸⁸Siehe zum folgenden Abschnitt: „The needs of Europe“ in: Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 12-15.

²⁸⁹Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 14.

²⁹⁰Ebd. 15. Hier separiert sich Schaeffer also nicht nur vom Liberalismus, sondern auch von der Pfingstbewegung, welche grundsätzlich ebenfalls eine Unfehlbarkeit der Schrift vertritt. Die dahingehend genannte Äusserung der durch Schaeffer erwähnten Leiter kann wohl auf die Berliner-Erklärung von 1909 zurückgeführt werden. Diese Erklärung, verfasst von pietistischen Theologen des Gnadauer Verbandes, wehrte sich gegen die entstehende Pfingstbewegung. In einem Häresieurteil wurden die Anhänger der charismatischen Pfingstbewegung ausgeschieden. Die Erklärung verhinderte vielerorts ein konstruktives Miteinander. Erst 2009 wurde sie durch den Mühlheimer- und den Gnadauer-Verband aufgehoben. Vgl.: Jörg Ohlemacher, „Gemeinschaftsbewegung: 2. Herkunft“, *EKL*, Bd. 2, 78f.

²⁹¹Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 71f.

Schaeffers Feststellungen muss allerdings entgegnet werden, dass er im Auftrag des *IBPFM* unter der Leitung von Machen unterwegs war und er somit bereits im Vorherein wusste, welche Resultate er aus Europa liefern musste, damit die sendende Organisation mit den Ergebnissen zufrieden war. In seinen Briefen und dem zusammenfassenden Bericht werden von Schaeffer nur die negativen Erfahrungen, welche den Erwartungen des *IBPFM* entsprechen, erwähnt. Dadurch entsteht zwangsläufig das Bild der „Trümmerstätte“ Europa, welches in den Köpfen der Amerikaner bereits verhaftet war.

2.6 Resümee

Die in diesem Kapitel beschriebenen Ereignisse fanden in Schaeffers erster Lebensphase statt, in welcher ihn klar dem Fundamentalismus zuordnete. Trotzdem fällt auf, dass sich seine Sicht zur Separation und diejenige zur neo-orthodoxen Theologie auch in seinen späteren Veröffentlichungen nicht wesentlich verändert haben.

Aufgrund des beschriebenen akademischen Werdeganges wird klar, dass Schaeffer keine sehr fundierte theologische Ausbildung absolvierte. Sein Studium am *Hampden-Sydney College* streifte theologische Fächer nur am Rande. Die Ausbildung am *WTS* umfasste in der Hauptsache apologetische Fächer und Hebräisch. Das *FTS*, an welchem Schaeffer seine beiden letzten Semester studierte, war in der Aufbauphase begriffen. Es ist anzunehmen, dass die Qualität des Unterrichts dadurch gelitten hat. Daher stelle ich fest, dass Schaeffer kein Gelehrter im eigentlichen Sinne war.²⁹² Sowohl bei Schaeffers Einschätzung gewisser Philosophen und Theologen, wie auch bei der Anwendung und Definition von Begriffen blieb Schaeffer vage und oberflächlich. Die einfachen Ausführungen führten zwar gerade zu seiner Popularität in evangelikalen Kreisen, der Umstand muss aber auch vergegenwärtigt sein, wenn ich im Folgenden die Kritik von Schaeffer an der barthschen Theologie eingehender darstelle. Schaeffers Wissen über Barth stammte hauptsächlich aus seiner Studienzeit bei Van Til und Machen sowie aus Sekundärliteratur,²⁹³ wobei der Kontext der Fundamentalismusdebatte berücksichtigt werden muss. Bestätigt sah Schaeffer seine Sicht der Dinge durch die erste Europareise und insbesondere durch seinen Besuch der Weltkonferenz christlicher Jugend in Oslo, welche er, wie ich nachzuweisen versuchte, allzu sehr aus seiner Warte des Fundamentalisten betrachtet hat. Alles was Schaeffer in den nachfolgenden Jahren zu Barth publizierte, gründete sich auf diesen Erkenntnissen. Den folgenden Ausführungen über Schaeffers Sicht zur barthschen Theologie muss zudem vorangestellt werden, dass Schaeffer nur limitierte Quellen besass. Ehemaligen Studenten zufolge, welche sich für längere Zeit in L'Abri aufhielten, sahen sie Schaeffer während der ganzen Zeit nie ein einziges Buch lesen.²⁹⁴ Er hatte von Huémoz aus, wo er die meisten seiner Bücher verfasste, auch weder Zugang zu Bibliotheken, noch stand er in der Diskussion mit Akademikern.²⁹⁵

²⁹²Diese Ansicht vertreten auch: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 10; Kubsch, a.a.O., 129.

²⁹³Vgl.: Yancey, a.a.O., 117f. und: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 159. Erschwerend kommt dazu, dass Schaeffer nur Literatur in Englisch lesen konnte.

²⁹⁴Hankins, a.a.O., 43. Hankins meint weiter, Schaeffer habe die westliche Geistesgeschichte von den Studenten gelernt, welche aus den Universitäten nach L'Abri kamen.

²⁹⁵Bezüglich der Diskussion mit Akademikern widerspricht Schaeffer. Er sagt, dass in L'Abri mehrheitlich Leute mit akademischem Hintergrund vertreten gewesen seien und er daher in regem Austausch gestanden sei (Yancey, a.a.O., 117). Dem muss allerdings entgegnet werden, dass es sich grösstenteils um Studenten ohne gefestigte Meinung gehandelt hat. Pinnock, welcher selber in L'Abri bei Schaeffer studiert hat, stellte ebenfalls den Mangel an literarischen Ressourcen in Huémoz fest. Pinnock erinnert sich, dass Schaeffer auf der Grundlage von Zeitungsausschnitten referierte. (Pinnock, a.a.O., 185).

C Schaeffers positive Rezeption der „reinen Lehre“ und seine Abgrenzungen

Schaeffer verfolgte im Wesentlichen drei Hauptanliegen. Zum einen war es das Anliegen der Evangelisation, also der missionarischen Verkündigung des Evangeliums.¹ Zum anderen waren ihm die Apologetik und die Betonung der „Reinheit der Lehre“, respektive der „Reinheit der Kirche“ wichtig.² Sämtliche Auseinandersetzungen mit der Philosophie, der Neo-Orthodoxie und der Hermeneutik im Sinne einer Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift lassen sich unter diese Anliegen Schaeffers und im Wesentlichen unter das Hauptanliegen der Apologetik subsumieren.

1 Verkündigung des Evangeliums

Die Verkündigung des Evangeliums spielte für Schaeffer eine zentrale Rolle in seinem Leben und Wirken. So sagt Schaeffer: „Ich habe die Verpflichtung, aus Liebe heraus die gute Nachricht *meinesgleichen* weiterzusagen. Das ist jetzt der Inhalt meines Lebens.“³ Schaeffer sah im evangelikalen Umfeld eine Vernachlässigung der Bestrebungen zur Evangelisation. Er beklagte sich über den fehlenden Missionseifer und eine intellektuelle Scheu, von der Verlorenheit des Menschen ohne Gott zu sprechen.⁴

Dieses Bewusstsein und gleichzeitig das Ansinnen, selber als Evangelist zu leben, ist im Wesentlichen auf Schaeffers zweite Lebensphase zurückzuführen und nicht typisch für den herkömmlichen Fundamentalismus, welcher zu oft nur mit Lehrfragen beschäftigt war. Allerdings wollte Schaeffer sowohl den Christen als auch denen, die die gute Nachricht noch nicht kannten, den christlichen Glauben und die Welt als Ganzes erklären.⁵ Schaeffer war der Ansicht, dass sich die christliche Wahrheit logisch verständlich formulieren lässt und Antworten auf intellektuelle Fragen geben kann.⁶ In diesem Sinne war Schaeffer ein klassischer Apologet.⁷ So konnte er sagen: „Das Christentum ist Wahrheit, Wahrheit, die Gott uns mitgeteilt hat, und als

¹Siehe z.B.: Francis A. Schaeffer, *Preisgabe der Vernunft: Kurze Analyse der Ursprünge und Tendenzen des modernen Denkens*, Übersetzung: Winfried Bluth, 3. Aufl. (Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1973), 93f. Schaeffer wiederholt seine Argumente in seinen Büchern und den Vorlesungen auf Tonband immer wieder. Ruegsegger schreibt: „We also ... saw, that Schaeffer's writings are very repetitive.“ (Ruegsegger, a.a.O., 107). Daher sind die folgenden Verweise auf Schaeffers Aussagen in seinen Veröffentlichungen als exemplarisch zu betrachten, im Wissen, dass er ähnliche oder kongruente Aussagen auch an anderen Stellen macht.

²Siehe z.B.: Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O.

³Francis A. Schaeffer, *Tod in der Stadt*, Übersetzung: Wolfgang Steinseifer, (Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1973), 103.

⁴Vgl. Ebd. 103f.

⁵So meint Schaeffer: „Evangelism, then, is two things: first of all, giving honest answers to honest questions to get the blocks out of the way so that people will listen to the Gospel as a viable alternative, and then secondly, showing them what Christianity means across the whole spectrum of life.“ (Francis A. Schaeffer in: Harold Lindsell [Hg.], „How should we then Live? An Interview with Francis Schaeffer“, *Christianity Today* XXI [1976], 20). Vgl. auch: Parkhurst, a.a.O., 14.

⁶Francis A. Schaeffer, *UWW*, a.a.O., 24 und 27.

⁷Geisler gibt eine kurze Definition wenn er sagt: „Apologetics is the discipline that deals with a rational defense of Christian faith.“ (Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, 5. Aufl. [Grand Rapids: Baker House Books, 2000], 37.). Eine verständliche Einführung in Entstehung, Inhalt und theologische Methode der Apologetik, insb. im interreligiösen Kontext, findet sich in: Markus Piennisch, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der systematischen Theologie*, (Berlin: Logos Verlag, 2011), 14-63.

solche kann es Fragen beantworten.“⁸ Hankins beschreibt Schaeffers Tätigkeit als „apologetisches Evangelisieren.“⁹

Schaeffer war es weiter ein Anliegen, die Wichtigkeit des Sündenfalles als geschichtliches Ereignis, das in „Raum und Zeit“ stattgefunden hat, zu betonen. Andernfalls, so Schaeffer, bleibt unverständlich, wofür Jesus am Kreuz eigentlich gestorben ist und die Erkenntnis, dass Gott ein guter Gott ist, fehlt. So konstatiert Schaeffer: „Unsere ganze Auseinandersetzung mit dem Bösen steht und fällt mit dem geschichtlichen Sündenfall in Raum und Zeit.“¹⁰

Um das Evangelium wirksam verkündigen zu können, muss der Evangelist, Pfarrer oder Missionar aber die Denkvoraussetzungen seines Zielpublikums kennen. Dazu setzte sich Schaeffer in seinen Büchern und Vorlesungen mit der Philosophiegeschichte auseinander und erklärt die Zusammenhänge, wie es letztlich zu einem falschen Wahrheitsverständnis kommen konnte. Daraus folgt in der Konsequenz seine Kritik an der Neo-Orthodoxie¹¹, da diese nach Schaeffer auf eben diesem falschen Wahrheitsverständnis gründet.

Das Evangelium ergibt nach Schaeffer weiter nur Sinn, wenn die Bibel als unfehlbar und irrtumslos angesehen wird in allem, was sie aussagt. Dies lässt Schaeffer vehement für die Autorität der Schrift eintreten. So stelle ich zusammenfassend fest, dass Schaeffers Beschäftigung mit der Philosophie und sein Eintreten für die Unfehlbarkeit der Schrift sich begründen lassen mit seinem Anliegen, das Christentum als „logisches System“¹² erklärbar zu machen, damit der Mensch bereit wird, Jesus als seinen Erlöser anzunehmen.

2 Apologetik durch Auseinandersetzung mit der Philosophie

Zweck der folgenden Darlegungen ist es, Schaeffers Argumentationsstrang nachzuzeichnen, um seine Kritik an Barth nachvollziehen zu können. Eine Bewertung seiner Ansichten zu den einzelnen Philosophen steht nicht im Vordergrund und würde sich aufgrund seiner marginalen Äusserungen zu den jeweiligen Philosophen auch als schwierig herausstellen.¹³ Was Schaeffer jedoch in der Philosophiegeschichte zu sehen glaubte, bestimmte wesentlich seine Äusserungen zur Theologie.¹⁴

⁸Francis A. Schaeffer, *UWW*, a.a.O., 19.

⁹Hankins, a.a.O., xiii.

¹⁰Ebd. 11. Schaeffer vertritt die Geschichtlichkeit der ersten Kapitel der Genesis insbesondere in folgendem Buch: Francis A. Schaeffer, *Genesis in Raum und Zeit: Der Anfang der biblischen Geschichte und seine Bedeutung für unser Welt- und Menschenbild*, Übersetzung: Gottfried Wüthrich, (Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1976).

¹¹Folgende Begriffe werden durch Schaeffer synonym für „Neo-Orthodoxie“ verwendet: New Modernism, New Liberalism, Transcendental Theology, moderne Theologie, Krisentheologie, Existentialtheologie. Ich beschränke mich der Einfachheit halber im Folgenden auf den Terminus Neo-Orthodoxie. Schaeffer meint damit im Wesentlichen immer eine Theologie, welche sich vom „Old Liberalism“ unterscheidet. Siehe auch: Kap. 1.2 Neo-Orthodoxie: Definition nach Schaeffer.

¹²Francis Schaeffer, *UWW*, a.a.O., 7. Schaeffer schreibt: „Die christliche Lehre will eine festumrissene Wahrheit vermitteln; sie bildet ein System, und wir brauchen uns des Wortes *System* nicht zu genieren. Es gibt absolute Wahrheit, und diese Wahrheit müssen wir festhalten.“ Ebd. Hervorhebung im Original.

¹³Ruegsegger sagt dazu: „Schaeffer mentions numerous philosophers in his books: Plato, Aristotle, Aquinas, Kant, Hegel, Kierkegaard, and Heidegger, to name a few. However, because of the sheer number of the individuals he mentions he often devotes less than a paragraph to each one. The results are usually unsatisfactory.“ (Ruegsegger, a.a.O., 111). Als problematisch sieht auch Kubsch eine Auswertung von Schaeffers Aussagen zu den einzelnen Philosophen und seiner Interpretation der Philosophiegeschichte, da weder Verweise auf Quellentexte noch umfassende Aussagen bei Schaeffer zu finden sind. Kubsch, a.a.O., 134, pass.

¹⁴Vgl. dazu auch: Kubsch, a.a.O., 128f.

2.1 Ziel von Schaeffers philosophischen Darlegungen

Das Ziel von Schaeffers Auseinandersetzung mit der Philosophie war es, „die philosophischen Denkhorizonte moderner Weltanschauungen aufzuzeigen und den Glauben plausibel zu machen.“¹⁵ Er wollte abstrahierend darstellen, dass der christliche Glaube wahr ist.¹⁶ Dies versuchte Schaeffer zu erreichen, indem er einige ausgewählte Philosophen und ihre Aussagen in kurzen Abschnitten darstellte, um das heutige Verständnis der Wahrheit aufzuzeigen. Schaeffer sagt dazu:

„Die Tragik unserer heutigen Situation liegt darin, dass die neue Einstellung zur Wahrheit Männer und Frauen in ihren Lebensgrundlagen erschüttert hat, ohne dass sie sich jemals Rechenschaft über den neuen Kurs gegeben haben. ... Diese Unsicherheit führt zur Verwirrung und bald zu einem inneren Zerbruch – unglücklicherweise nicht nur bei jungen Menschen, sondern auch bei vielen Pfarrern, Lehrern, Evangelisten und Missionaren. *So ist, wie ich meine, die veränderte Auffassung über den Weg, der zur Erkenntnis und Wahrheit führt, das entscheidende Problem, das sich der Christenheit heute stellt.*“¹⁷

Schaeffer stellte fest, dass die evangelikalen Christen eine Schwäche darin aufweisen, die sie umgebende Kultur und die darin enthaltenen Denkvoraussetzungen zu durchschauen. Dadurch werden die Kirchen von diesen falschen Denkvoraussetzungen „überschwemmt“: „Christen sind geneigt gewesen, jegliche Philosophie zu verachten. Das ist eine der Schwächen des evangelikalen, orthodoxen Christentums gewesen (...).“¹⁸ Schaeffers Anliegen war es, die Leiter der christlichen Kirchen und Werke auf die veränderten Denkvoraussetzungen aufmerksam zu machen, damit sie den Glauben weiterhin pointiert verteidigen können und ihre Botschaft wirkungsvoll am Verständnis des modernen Menschen ausrichten.¹⁹ Zugleich stellten seine philosophischen Betrachtungen die Voraussetzungen dar, mit welcher er die Neo-Orthodoxie zu erklären versuchte.

2.2 Anfänge der „zweigeteilten Wahrheit“

Schaeffer versucht aufzuzeigen, dass es vor 1890 in Europa eine einheitliche Denkvoraussetzung, gegründet auf absoluten Werten, gab.²⁰ Die Jahrzahl scheint willkürlich gewählt, lässt sich jedoch nachvollziehen. Schaeffer erwähnt in seinen Büchern und Tonbandvorträgen immer wieder „Grandfather Huxley's“ Aussage,

¹⁵Stephan Holthaus, *Apologetik: Eine Einführung in die Verteidigung des christlichen Glaubens*, (Hammerbrücke: jota-Publikationen, 2009), 70.

¹⁶Vgl.: Ruegsegger, a.a.O., 127. Ruegsegger warnt gleichzeitig davor, Schaeffer als Autorität in philosophiegeschichtlichen Fragen zu empfehlen.

¹⁷Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 8. Hervorhebung im Original.

¹⁸Francis A. Schaeffer, *USN*, a.a.O., 10. Siehe dazu auch Noll, *The Scandal*, a.a.O., 3: „The scandal of the evangelical mind is that there is not much of an evangelical mind. ... Notwithstanding all their other virtues, ..., American evangelicals are not exemplary for their thinking, and they have not been so for several generations.“

¹⁹Vgl. Francis A. Schaeffer, *USN*, a.a.O., 10.

²⁰Ebd. 8f. Für Amerika nennt Schaeffer das Jahr 1913 als Beginn für die Epoche der veränderten Denkvoraussetzungen. Damit nimmt er Bezug auf die damals stattfindende „Armory Show“ in New York, eine Ausstellung von Kunstwerken und Skulpturen der Moderne. Unter „absoluten Werten“ versteht Schaeffer „fundamental, ultimate, universal standards – the antithesis to relative moral standards.“ (Richard B. Sherman, *Comprehensive Leader's Guide: Conversations with Francis A. Schaeffer*, [Los Gatos: Schaeffer V Productions, 1982], 9). So nennt Schaeffer z.B. die Liebe, welcher von der Bibel her betrachtet als Beziehung zwischen Mann und Frau einen absoluten Wert gegeben werden kann. Ohne den Bezugspunkt der Bibel würde die Liebe relativ, ein Zufallsprodukt ohne Erfüllung. Siehe: Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 109f.

dass der Glaube in naher Zukunft gänzlich von der Welt des Nachprüfbaren entrückt wird.²¹ Schaeffer bezieht sich dabei auf Thomas Henry Huxley (1825-1895). Huxley war britischer Biologe und Hauptvertreter des Agnostizismus. Zudem war er einflussreicher Unterstützer der Evolutionstheorie von Charles Darwin. Huxley schrieb 1890 im Magazin *Popular Science Monthly* den Artikel „The lights of the church and the light of science“. Darin stellt Huxley die Erkenntnisse der Wissenschaft den Annahmen der christlichen Religion entgegen. Im letzten Teil seines Artikels spielt Huxley auf das konservative PTS an und sagt, er könne sich vorstellen, dass in deren renommierter Zeitschrift *Bampton Lecture* schon bald folgende Sätze stehen könnten:

„The whole world of history has been revolutionized, and the methodology which embarrassed earnest Christians has vanished as an evil mist, the lifting of which has only more fully revealed the lineaments of infallible truth. No longer in contact with fact of any kind, faith stands bow and forever proudly inaccessible to the attacks of the infidel.“²²

Den letzten Satz zitiert Schaeffer oft sinngemäss, um damit die Anfänge der „zweigeteilten Wahrheit“ in Europa nachzuzeichnen.²³ Die Empathie und Häufigkeit mit welcher Schaeffer diesen Satz jeweils wiedergibt erklärt sich unter anderem in Huxleys ironischer Bezugnahme auf das PTS. Es erscheint mir bereits problematisch, wenn Schaeffer den gesamten Kontinent Europa in seiner Diversität und ohne Differenzierungen zu den theologischen und philosophischen Entwicklungen in den einzelnen Ländern darstellt. Wenn Schaeffer schliesslich die Anfänge seiner Beobachtung der „zweigeteilten Wahrheit“ lediglich an Huxley festmacht, zeugt dies natürlich ebenfalls von einer groben Vereinfachung.

2.3 Die „Linie der Verzweiflung“

2.3.1 Von der Antithese zur Synthese

Vor 1890 wurde gemäss Schaeffer mit absoluten Werten argumentiert und die Menschen verständigten sich auf der klassischen Grundlage der Antithese:

„Die kleine Formel: ‚Ist A richtig, so ist Nicht-A falsch‘ ist der erste Schritt aller klassischen Logik. Nur wer ermisst, wie weit wir uns von dieser klaren Formel entfernt haben, versteht die gegenwärtige Situation. ... Die Veränderung ist enorm. Vor dreissig oder mehr Jahren waren Aussagen wie ‚Dies ist wahr‘ oder ‚Jenes ist gut‘ für jedermann verständlich.“²⁴

Schaeffer sieht das „historische Christentum“ auf eben diesem Boden der Antithese stehend, und ohne diese erkenntnistheoretische Grundlage betrachtet Schaeffer das Christentum als sinnlos. Der christliche Glaube gründet sich nicht auf einem abstrakten Wahrheitsbegriff, sondern auf dem lebendigen Gott, der Realität ist.²⁵ In der Philosophie habe sich allerdings ein Wandel eingestellt, der schlussendlich in einem veränderten

²¹Z.B.: Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O., 75. Auch in den Tonbandvorträgen wird „Grandfather Huxley“, dessen Aussage für Schaeffer den Beginn der modernen Denkweise markiert, immer wieder genannt. So z.B.: Francis A. Schaeffer, *New Theology: Results of Higher Criticism*, Tonband 305 G, (Huémot: L'Abri, Jahr unbekannt), 724.

²²Thomas Henry Huxley, „The lights of the church and the light of science (1890)“, In: Thomas Henry Huxley, *Collected Essays: Science and Hebrew Tradition*, Vol. 4, (New York: D. Appleton and Company, 1894), 238. Hervorhebung durch mich.

²³So z.B. in: Francis A. Schaeffer, „Escape from Reason“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the Bible as Truth*, Bd. 1, 2. Aufl. (Wheaton: Crossway, 1985), 257. An dieser Stelle sagt Schaeffer: „T. H. Huxley has proved to be a discerning prophet in all this.“

²⁴Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 9f.

²⁵Ebd. 50.

Wahrheitsverständnis endete. Dies führte zu einem Verlust der absoluten Werte und dem Aufgeben der Antithese. Der moderne Mensch findet sich schliesslich in einem „pragmatischen Relativismus“²⁶ wieder.

Schaeffer verdeutlicht diesen Wandel wiederholt anhand seiner „Linie der Verzweiflung“, welche als Herzstück seiner Argumentation bezeichnet werden kann.²⁷ Oberhalb dieser Linie sieht Schaeffer die Menschen mit „ihrer romantischen Vorstellung des Absoluten“ und der erkenntnistheoretischen Methode der Antithese.²⁸ Unterhalb dieser Linie steht der Mensch, für welchen die Methode der Antithese aufgehoben ist. Damit veränderte sich das allgemeine Wahrheitsverständnis. Die Wahrheit als „wahre Wahrheit“ („true truth“) wurde verlassen und die Synthese („both-and“) mit dem damit einhergehenden Relativismus prägt das Denken der Menschen.²⁹ Die „wahre Wahrheit“ über Gott, den Menschen und die Natur findet sich gemäss Schaeffer in der Bibel. Schaeffer betont zugleich, dass die Bibel nicht erschöpfendes Wissen, aber ganzheitliche Erkenntnis vermittelt.³⁰

Schaeffer zeichnet seine „Linie der Verzweiflung“ in Form einer nach unten führenden Treppe. Jede der Stufen stellt einen zeitlichen Abschnitt dar. Die Denkvoraussetzungen finden ihre Anfänge in der Philosophie, breiten sich über die Kunst und die Musik in die „allgemeine Kultur“ aus und prägen schliesslich die Theologie. Schaeffer folgert: „In Wirklichkeit ist das, was die neue Theologie jetzt vorträgt, zuvor schon in allen anderen Disziplinen ausgesagt worden.“³¹ In der Philosophie waren für Schaeffer im Wesentlichen Hegel und Kierkegaard für den Wandel verantwortlich. Ruegsegger stellt pragmatisch fest:

„Furthermore, Schaeffer's analysis of the disciplines of art, music, and theology is patterned after his interpretation of philosophy, which holds that Hegel initiated a shift from absolute to relative truth and Kierkegaard brought about a shift from reason to a leap of faith.“³²

Durch Kierkegaards „Sprung ins Ungewisse“ sieht Schaeffer schliesslich alles, was sich unterhalb der „Linie der Verzweiflung“ befindet, als chaotisch an (Erkenntnistheoretisches Problem): „Zum heutigen Denken gehört einfach die Behauptung, dass es keine Antworten gibt, dass alles irrational und absurd ist.“³³ Diese Auffassung sieht Schaeffer durch die existentialistischen Denker vorangetrieben, und sie führt schliesslich zum „Dilemma des modernen Menschen“: „Er (der moderne Mensch, DJ) weiss nicht, warum der Mensch irgendeine Bedeutung haben sollte.“³⁴ Der moderne Mensch findet sich ohne Bedeutung, ohne sichere Erkenntnis, ohne Absoluta und folglich ohne feste Massstäbe wieder. Die logische Folge davon sei ein universaler Pessimismus in der Menschheit.³⁵ Wohlstand und persönlicher Friede werden zu den einzigen erstrebenswerten

²⁶Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 15.

²⁷So auch: Hankins, a.a.O., 82.

²⁸Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 12.

²⁹Francis A. Schaeffer, „Escape from Reason“, a.a.O., 233.

³⁰Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O., 21. Schaeffer spricht von der „true Truth“. Diese kann folgendermassen definiert werden: „That which is universally, objectively true, not just what the individual thinks is true or finds helpful.“ (Sherman, a.a.O., 9).

³¹Francis A. Schaeffer, *GKI*, 12.

³²Ronald W. Ruegsegger, „Francis Schaeffer on Philosophy“, a.a.O., 107.

³³Francis A. Schaeffer, *USN*, a.a.O., 13.

³⁴Ebd. 19.

³⁵Das „Dilemma des Menschen“ wird durch Schaeffer immer wieder betont. So auch auf folgenden Tonbändern: Francis A.

Zielen.³⁶ Der Mensch steht gänzlich ohne Massstab für den Wert seines Lebens da „und so bleibt dem modernen Menschen nichts, womit er dieses Vakuum füllen könnte, ausser Hedonismus oder Materialismus oder welcher ‚-ismus‘ auch immer gerade aktuell ist.“³⁷

In der Theologie führte diese philosophische Sichtweise nach Schaeffer zu einer modernen, „existentialistischen“ Theologie in Form der Neo-Orthodoxie, welche von jeder Vernunft losgelöst ist und keine Antworten auf die Fragen des Menschen in seinem Dilemma bereithält. Der aufgezeigten Perspektivlosigkeit hält Schaeffer im Gegenzug die Schrift als absolute Wahrheit entgegen, welche ein Bezugssystem bietet, um Einzelerkenntnisse richtig einzuordnen:

„Wenn wir diese grossartigen, überwältigenden Antworten haben wollen, muss das Christentum an der vollen biblischen Antwort festhalten. Wir brauchen *die volle biblische Position*, um eine Lösung für das grundlegende philosophische Problem der Existenz dessen, was da ist, zu erhalten.“³⁸

Schaeffer bemerkt eine dreifache Ausbreitung der „Linie der Verzweiflung“. Geographisch habe sich diese Denkform von Deutschland aus nach England und später nach Amerika ausgebreitet. In der Gesellschaft fand die Expansion von der geistigen Elite über die Bildungsträger zu den Arbeitern und später in die höhere Mittelschicht statt. Schliesslich breitete sich die neue Denkweise über die verschiedenen Disziplinen bis hin zur Theologie aus.³⁹

2.3.2 Hegel und Kierkegaard: Zwei exemplarische Philosophen

2.3.2.1 Friedrich Hegel (1770-1831)

Schaeffer sieht mit Kant die rationalen Möglichkeiten der Philosophie erschöpft. Auf Kant folgte Hegel, in welchem Schaeffer den Vorbereiter und Türöffner für den Schritt über die „Linie der Verzweiflung“ und damit für die philosophische Ausrichtung der modernen Welt sieht.⁴⁰

„Hegel hat die gerade Linie des bisherigen Denkens durchbrochen und durch ein Dreieck ersetzt. Der moderne Mensch sucht die Wahrheit nicht mehr mit Hilfe der Antithese, sondern der Synthese.“⁴¹

Dadurch gibt es keine unbedingte Wahrheit mehr, die Synthese mit ihrem Relativismus beherrscht das Denken.⁴² Schaeffer gibt nirgends eine auch nur annähernd ausführliche Definition des Begriffes „Relativismus“. Er meint damit jedoch den Umstand, dass es keine absoluten Wahrheiten gibt und alles in der Subjektivität

Schaeffer, *Barthianism*, a.a.O., 086. Und: Francis A. Schaeffer, *Is Evangelicalism Evangelical?*, a.a.O., 411-415.

³⁶So z.B. in: Francis A. Schaeffer, *Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts*, Übersetzung: Wolfgang Steinseifer, 2. Aufl. (Wuppertal und Genf: R. Brockhaus, 1973), 37.

³⁷Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 43.

³⁸Ebd. 25. Hervorhebung durch mich. Mit der „vollen biblischen Position“ meint Schaeffer vermutlich die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel.

³⁹Francis A. Schaeffer, *GKI*, 12.

⁴⁰Siehe: Francis A. Schaeffer, *GKI*, 17f. So auch in: Francis A. Schaeffer, Tonband *Barthianism*, a.a.O., 345-350: Schaeffer will sich hier nicht auf eine Debatte mit den Zuhörern einlassen, ob Hegel nun *über* der „Linie der Verzweiflung“, oder knapp *darunter* stehe und sagt deshalb, Hegel stehe *auf* der „Linie der Verzweiflung“. Die Ausführungen zu den einzelnen Philosophen sind in sämtlichen Büchern sehr kurz gehalten. Schaeffer lässt es jeweils bei einigen wenigen Sätzen bewenden.

⁴¹Francis A. Schaeffer, *GKI*, 17f.

⁴²Francis A. Schaeffer, *PDV*, 41.

des Einzelnen gründet.⁴³ Die problematischen Vereinfachungen von Schaeffer werden am Beispiel von Hegel deutlich. Er verwendete die Dialektik Hegels um zu zeigen, dass das Christentum die „These“ darstellt, die liberale Theologie, welche auf der herkömmlichen historischen Bibelkritik gründet, die „Antithese“ und die Neo-Orthodoxie schliesslich mit der „Synthese“ gleichzusetzen ist, woraus der „Relativismus“ folgt.⁴⁴ Für Schaeffer steht also die „Antithese“ als das Erstrebenswerte, während er den „Relativismus“ als Folge der „Synthese“, Merkmal der modernen Gesellschaft und als Gefahr beschreibt. Ruegsegger entgegnet dieser Darstellung Schaeffers hingegen: „there is absolute truth for Hegel, even if there is only one instance of it. By contrast the relativism whose origin Schaeffer is trying to locate holds that there is no absolute truth whatsoever.“⁴⁵

Schaeffer behauptet, Hegel habe noch geglaubt, die Synthese auf rationalem Weg und also oberhalb der „Linie der Verzweiflung“ erreichen zu können. Den nächsten Philosophen in seiner Reihung ordnet Schaeffer bereits unter dieser imaginären Linie.

2.3.2.2 Soeren Kierkegaard (1813-1855)⁴⁶

In Kierkegaard sieht Schaeffer den „Vater alles modernen, existentiellen Denkens...“, sowohl auf säkularem, als auch auf theologischem Gebiet.⁴⁷ Schaeffer resümiert:

„Kierkegaard kam zu dem Schluss, dass man die Synthese nicht durch die Vernunft erreichen könne. Zu den wesentlichen Fragen könne man vielmehr nur durch einen Glaubenssprung vorstossen. Er trennte also das Rationale und Logische völlig vom Glauben. Vernunft und Glaube haben keinerlei Beziehung zueinander (...).“⁴⁸

Auch Aster postuliert, dass Kierkegaard „in einem fragwürdigen Salto in den geoffenbarten Glauben springt.“⁴⁹ Jaspers sieht aber gerade die „gewaltsame Christlichkeit“ und eine Überwindung des „fixierten Hegelschen Denkens“ als Merkmal der kierkegaardschen Philosophie.⁵⁰

Kierkegaard insistierte nach Schaeffer auf die absolute Dichotomie zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem. Mit der Trennung zwischen dem Rationalen / Logischen und dem Nicht-Rationalen / Nicht-Logischen (Existentielle Erfahrung) gab Kierkegaard die Hoffnung auf ein einheitliches Erkenntnisfeld auf.⁵¹ Schaeffer sieht Kierkegaard als verantwortlich für das, was er „existentialistische Theologie“ und „existentialis-

⁴³So auch: Hankins. a.a.O., 81.

⁴⁴ Francis A. Schaeffer, *The New Modernism*, KBA Nr. 5468, (Genf: I.C.C.C. Congress, 1948), 4. Vgl. auch: Hankins, a.a.O., 41.

⁴⁵Ruegsegger, „Francis Schaeffer on Philosophy“, a.a.O., 116f. Hervorhebung durch mich.

⁴⁶Eingehend setzte sich Kubsch mit Schaeffers Interpretation der kierkegaardschen Philosophie auseinander. Er gelangt zum Schluss, dass Schaeffer trotz den kurzen und „teilweise generalisierenden“ Aussagen von Schaeffer zu Kierkegaard und den weiteren Theologen, „wesentliche Punkte zutreffend und anschaulich herausgearbeitet hat.“ (Kubsch, a.a.O., 169). Es scheint mir allerdings äusserst schwierig, aufgrund der Aussagen von Schaeffer eine Beurteilung vorzunehmen. Da seine Aussagen derart kurz ausfallen, wird sich immer ein Stück Wahrheit darin befinden.

⁴⁷Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 19.

⁴⁸Ebd. 18.

⁴⁹Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl. (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1958), 370. Aster beschreibt Kierkegaard als Schleiermacher der neuen protestantischen Theologie von Barth und Brunner.

⁵⁰Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 2. Aufl. (Zürich: Artemis Verlag, 1950), 155.

⁵¹Francis A. Schaeffer, *USN*, a.a.O., 49.

tische Kultur“ nennt. Unumstritten übte Kierkegaard einen ausserordentlichen Einfluss auf die Existenzphilosophie aus.⁵² Schaeffer definiert den Term „Existentialismus“ für seine Werke folgendermassen:

„**Existentialism.** A modern theory of man that holds that human experience is not describable in scientific or rational terms. Existentialism stresses the need to make vital choices by using man's freedom in a contingent and apparently purposeless world.“⁵³

„Existentialismus“ umfasst für Schaeffer also einerseits die Dichotomie und damit die Flucht ins Nicht-Logische, den „Humanismus“ (menschliche Vernunft als Zentrum) und schliesslich den Relativismus nach obiger Umschreibung. Der Begriff „Existentialismus“ wird in Schaeffers Werken somit zum Trismus, welcher auf verschiedenste Bereiche angewendet werden kann und grundsätzlich das „Dilemma des modernen Menschen“ bezeichnet, das Schaeffer immer wieder betont. So wird auch der „Existentialismus“ für Schaeffer ebenso wie die „Synthese“ zu einem Begriff, welcher grundsätzlich das Denken des modernen Menschen bestimmt und für den „Relativismus“ verantwortlich ist. Sowohl die Philosophie von Hegel wie auch die von Kierkegaard waren für Schaeffer in ihrer Gesamtheit destruktiv für die Entwicklung der Menschheit.⁵⁴

Wiederum wird ersichtlich, dass Schaeffers Einschätzung der Philosophen Hegel und Kierkegaard nicht grundsätzlich falsch sind. Durch den thesenhaften Stil und die Vereinfachungen klingen die Schlussfolgerungen von Schaeffer aber manches Mal plakativ und einseitig. So kann Kierkegaard durchaus als ernsthafter Christ bezeichnet werden, welcher allerdings bemerkte, dass die Methode der klassischen Apologetik an ihr Ende kam und der daher den Glauben als innere Überzeugung hervorgehoben hat.⁵⁵ Schaeffer erhielt manche Kritik auf seine vereinfachenden und zum Teil falschen Äusserungen über die verschiedenen Philosophen und ihre Werke. Unter anderem stellt Hankins fest: „Schaeffer's treatment of Hegel and Kierkegaard, like his use of Aquinas, the Renaissance, and the Reformation, was also deeply flawed.“⁵⁶

2.3.3 Dichotomie

Schaeffer beschreibt die „Linie der Verzweiflung“ als zusammenhängendes Ganzes. Lässt man die unterscheidenden Einzelheiten der verschiedenen Stufen weg, so erblickt Schaeffer als einendes Merkmal das „Konzept des zweigeteilten Erkenntnisfeldes“: „Das Kennzeichen unseres Jahrhunderts ist die neue Art, von Wahrheit zu reden und die Wahrheit zu finden, nicht die Form, in der diese Ideen in den einzelnen Disziplinen ausgedrückt werden.“⁵⁷ Schaeffer sieht in der Konsequenz folgende Dichotomie, welche aus der „Linie der Verzweiflung“ resultiert:⁵⁸

⁵²So auch: Aster, a.a.O., 371. Aster betont jedoch, dass es sich bei Kierkegaard weniger um einen Philosophen, als vielmehr um einen „christlichen Erbauungsschriftsteller auf höchstem gedankliche(m) Niveau“ handelt. Ebd.

⁵³Francis A. Schaeffer, „The God Who Is There“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*, Bd. 1, 2. Aufl. (Wheaton: Crossway, 1985), 200.

⁵⁴Vgl.: Francis A. Schaeffer, *Barthianism*, a.a.O., 590-595.

⁵⁵Vgl.: Pinnock, a.a.O., 187.

⁵⁶Hankins, a.a.O., 99. Siehe auch Pinnock: „What he (Schaeffer, DJ) says about them (Kant und Kierkegaard, DJ) is minimal, and even then his judgements are controversial and undefended in the face of alternative readings.“ (Pinnock, a.a.O., 185).

⁵⁷Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 46.

⁵⁸Ebd. 59.

Eine blind-optimistische Hoffnung auf Sinnerfüllung,
gegründet auf einem nicht-rationalen Sprung (leap of faith)

Das Rationale und Logische, das die Sinnfrage nicht lösen kann

Schaeffer führt dafür die beiden Bezeichnungen „oberer Bereich“ und „unterer Bereich“ ein. Es gibt keinerlei Beziehungen vom unteren zum oberen Bereich: „Der untere Bereich hat keine Beziehung zur Sinnfrage; der obere Bereich hat keine Beziehung zur Vernunft.“⁵⁹ Daraus folgt eine „monströse, totale Antithese“ zwischen dem Rational-Logischen und der Sinnfrage. Dagegen sieht Schaeffer die Lösung im Evangelium: „Die christliche Botschaft wendet sich an den ganzen Menschen, einschliesslich seines Verstandes; sie verlangt von ihm keinen Glauben ins Leere hinein.“⁶⁰ Die Logik dessen, was in der Bibel steht, wenn diese als unfehlbar angesehen wird, bietet nach Schaeffer umfassende Antworten auf das „Dilemma des modernen Menschen“. Er sieht das konservative Christentum als 1) logisch und widerspruchsfrei, und 2) als ein System durch welches der Mensch eine in sich konsistente Lebensgrundlage findet.⁶¹ Für die Logik in der Bibel als Antwort auf die Fragen des modernen Menschen setzte sich Schaeffer mit aller Kraft ein: „I think we have the right to fight for the propositionalness of the scripture. I think this is, where the battle lies.“⁶²

Der aufgezeigten Dichotomie müssen sich die Christen Schaeffer zufolge bewusst sein, um ihre Verkündigung konkret darauf auszurichten. Selber dürfen sie aber nicht der Gefahr verfallen, diese Form der Zweiteilung und der Synthese anstelle der Antithese zu verwenden. Schaeffer weist nachdrücklich darauf hin, dass bei einer Aufgabe des antithetischen Denkens durch die Christen diese nichts mehr zu sagen hätten.⁶³ Wie ich weiter unten darlegen werde, handelt es sich bei der genannten Dichotomie um Schaeffers Hauptkritik an der neo-orthodoxen Theologie im Allgemeinen und an der barthschen Theologie im Speziellen.⁶⁴

2.4 Ethik ohne Werte

Da der moderne Mensch die erkenntnistheoretische Grundlage der Antithese verlassen hat, gibt es auch für das ethische Handeln gemäss Schaeffer keine absoluten moralischen Werte mehr. Dies führe in eine „Situationsethik der Beliebigkeit“.⁶⁵ Während in der Bibel absolute Werte und Kategorien gefunden werden könnten, aufgrund derer im ethischen Denken zwischen Richtig und Falsch unterschieden werden kann, werden diese Werte durch den Relativismus nihilisiert. Als ethische Grundlage sieht Schaeffer drei Möglichkeiten: Einen

⁵⁹Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 59.

⁶⁰Ebd. 71.

⁶¹Hankins, a.a.O., 79 und 91.

⁶²Francis A. Schaeffer, *New Theology: Results of Higher Criticism*, a.a.O., 694.

⁶³Vgl.: Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 50.

⁶⁴Eine solche Trennung zwischen „Physik und Metaphysik“ durch die westliche Philosophie beobachtet auch der evangelikale Theologe Peter Wassermann. Er begegnet dieser Herausforderung allerdings nicht wie Schaeffer mit dem Beharren auf der Irrtumslosigkeit der Schrift, sondern stellt dieser Ansicht in der Theologie den „biblisch-semitischen“ Ansatz gegenüber. Dieser hermeneutische Ansatz für das AT behandelt stärker die literarische Dimension der Texte und wirkt somit ganzheitlicher. Damit kommt Wassermann der Intention der Autoren im AT stärker entgegen. Siehe dazu: Peter Wassermann, „Dialektik und biblische Offenbarung: Ein hermeneutischer Ansatz“, *Stuttgarter Theologische Themen* VI (2011): 7-13. Siehe zur Vertiefung des literarischen Ansatzes auch den Beitrag von Markus Piennisch: „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen* VI (2011): 21-31.

⁶⁵So z.B. in: Francis A. Schaeffer, *KEJ*, a.a.O., 23, 25 pass.

„puren Hedonismus“, eine „Diktatur der 51 Prozent der Mehrheit“ und einen „Totalitarismus in Form einer Elite oder eines Diktators“.⁶⁶ Schaeffer sieht nur den Schritt in *eine* dieser drei Formen und weist die Schuld dafür den Professoren im Bereich der Theologie zu, welche die „christliche Position“ zerstört haben. Lobend erwähnt Schaeffer die Gewaltenteilung in der Schweiz, welche er allerdings ebenfalls im Untergang befindlich sieht, denn ein „ständig wechselndes und willkürliches ‚Volksempfinden‘ regiert.“⁶⁷ Aus Schaeffers weiteren Aussagen und seinen späteren politischen Aktivitäten in den USA wird ersichtlich, dass er sich umgeben sieht von der „Diktatur der 51 Prozent der Mehrheit“.

Durch den von Schaeffer postulierten absoluten Wertezerfall aufgrund des Verlassens der „christlichen Position“, mit der er die konservativ protestantische Haltung und das ihr inhärente Bibelverständnis anspricht, idealisiert Schaeffer implizit die Zeit vor der Aufklärung und der liberalen Theologien. Dabei blendet er aus, dass sich auch in dieser Epoche, in der sich nach Schaeffer die ethischen Massstäbe an den Absoluta der Bibel ausgerichtet hatten, der Mensch in seiner Gefallenheit nicht bloss „christlich“ verhalten hat. Es bleibt mit Barth zu fragen:

„Gab es da nicht Kreuzzüge, Religionskriege, Judenverfolgungen, Hexenverbrennungen und Ketzerprozesse, mannigfaches und zähes christliches Versagen in der Sklavenfrage, der Rassenfrage, der Kriegsfrage, der Frauenfrage, der sozialen Frage?“⁶⁸

Auch wenn die Schrift im Sinne der Irrtumslosigkeit als absolute Autorität betrachtet wird, so bleiben doch immer genügend exegetische Interpretationsmöglichkeiten, um das eigene Handeln, und sei es noch so weit von der ursprünglichen Intention entfernt, zu legitimieren.

3 Reinheit der Lehre

Für Schaeffers Apologetik war das Festhalten an der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel zentral. Er betonte immer wieder, dass *nur dieser* hermeneutische Ansatz eine Basis zur Beantwortung der Fragen liefert, „die uns im Hinblick auf die Existenz des Universums mit seiner Ordnung und im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Menschen gestellt werden.“⁶⁹ Die „Streitfrage“ ergibt sich für Schaeffer darin, ob die Bibel nur bei religiösen Themen oder auch auf dem Gebiet der Geschichte und der Naturwissenschaft als wahr und unfehlbar gesehen wird.⁷⁰ Ersteres folgt für Schaeffer aus der aufgezeigten „existentialistischen Theologie“, welche zu einer Dichotomie führt. Eine solche Theologie bietet für Schaeffer keine Absoluta und endet ebenfalls wie auch der Rest der modernen Kultur im Relativismus. Daher warnt Schaeffer: „Wenn Evangelikale wirklich

⁶⁶Francis A. Schaeffer, *KEJ*, a.a.O., 35f. Die Auffassung der „51 Prozent der Mehrheit“ spielte insbesondere in Schaeffers späten Kämpfen gegen die Abtreibungen in den USA eine Rolle. Die Gerichte entschieden unter dem Druck der Mehrheitsmeinung, dass Abtreibungen bis zu einem gewissen Alter des Fötus erlaubt sind. Dagegen setzte sich Schaeffer zur Wehr. Siehe dazu insbesondere seinen zweiten Film, welcher aufgrund einer Anregung seines Sohnes Frank Schaeffer entstand: Francis A. Schaeffer und C. Everett Koop, *Whatever Happend to the Human Race: Remastered*, DVD (Worcester: Vision Video, 2007).

⁶⁷Francis A. Schaeffer, *KEJ*, a.a.O., 36. Weniger ausführlich aber im Grunde mit denselben Argumenten beschreibt Schaeffer bereits 1950 in seiner grundlegenden Schrift *The New Modernism* den Zerfall der ethischen Massstäbe aufgrund des Relativismus. (Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 5).

⁶⁸Karl Barth, *EET*, a.a.O., 140f.

⁶⁹Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 55.

⁷⁰Ebd. 58.

Evangelikale sein wollen, dann dürfen wir in unserer Bibelauffassung keinerlei Kompromisse eingehen.“⁷¹ Die Bibel alleine hält nach Schaeffer ein Wissen bereit, das Absoluta vermittelt. Diese Absoluta helfen dem Christen, die ihn umgebende Kultur und Gesellschaft zu beurteilen.⁷²

Wenn Schaeffer von der „uneingeschränkten Autorität“ der Bibel spricht, meint er damit stets seine dem Fundamentalismus entstammende Hermeneutik der „Inerrancy and Infallibility“.⁷³ So stellt er fest: „The Bible claims, when the original text was finished, it was exactly what God wanted to say.“⁷⁴ Was sich von diesem Ansatz entfernt, ist für Schaeffer „von der allgemeinen Weltanschauung oder dem Standpunkt unserer Tage“ infiltriert.⁷⁵ Baird konstatiert: „Schaeffer later developed this idea and continually pointed out that anything less than a position of full innerancy would lead to a rejection of the authority of Scripture.“⁷⁶ Pinnock stellt in diesem Zusammenhang fest: „In a truly rationalist manner Schaeffer argues that unless every biblical fact is indeed a fact, no other biblical fact is safe.“⁷⁷ Es wird einmal mehr deutlich, dass Schaeffer seine Hermeneutik, hervorgehend aus dem amerikanischen Fundamentalismus, nie verlassen hat. Hankins fasst dies folgendermassen zusammen:

„He (Schaeffer, DJ) wanted to bring his cultural and political analysis together with the great fundamentalist concern for the Bible that had animated his ministry since his years in the fundamentalist battles of the thirties and forties. He argued that without a belief in the inerrancy of the Bible, the entire program he had outlined throughout his more than twenty books would fall apart.“⁷⁸

Schaeffer postuliert weiter, dass es sich bei der religiösen Wahrheit aufgrund des Einflusses des Existentialismus im 20. Jahrhundert nur noch um Möglichkeiten und Meinungen handelt. Diese Wahrheit habe nichts mehr mit der „wahren Wahrheit“ zu tun.⁷⁹ Daraus folgt Schaeffers Aufforderung, sich von solchen Lehren zu trennen. Schaeffer fordert, dass eine „Trennlinie“ gezogen wird zwischen denen, die die Autorität der Bibel in seinem Sinne anerkennen und solchen, die dies nicht tun.⁸⁰ Zur Verdeutlichung dieser Trennlinie zeichnet Schaeffer das Bild einer Wasserscheide im Gebirge. Je nach dem wohin der Schnee fällt, fliesst er bei der Schmelze entweder in die Nordsee oder das Mittelmeer.⁸¹ Genauso verhält es sich nach Schaeffer mit dem Massstab, der an die Bibel gelegt wird. Anfänglich würden die Ansichten zur Autorität der Bibel sich nicht so

⁷¹Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 58.

⁷²Francis A. Schaeffer in: Lindsell, a.a.O., 25.

⁷³So handelt es sich für Schaeffer bei der vorabrahamitischen Geschichte in Genesis um „recorded history“. (Francis A. Schaeffer, *Does Modern Theology have Answers for Evil?* Tonband 242 A [Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt], 473-475.). Schaeffers Hermeneutik kommt am stärksten in seinem Buch *Genesis in Raum und Zeit*, a.a.O., zum Ausdruck. Hankins sagt dazu: „Schaeffer's insistence on recovering the unity between reason and objective reality on the one hand, and experience and meaning on the other, is the thread that runs from Genesis in Space and Time all the way back to his 1950 address 'New Modernism', where he castigated modernists for letting go of the historicity of the Garden of Eden while trying to retain the significance of the fall.“ (Hankins, a.a.O., 138).

⁷⁴Francis A. Schaeffer, *Is Evangelicalism Evangelical?*, a.a.O., 709-710.

⁷⁵Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 61.

⁷⁶Baird, a.a.O., 52.

⁷⁷Pinnock, a.a.O., 178.

⁷⁸Hankins, a.a.O., 153.

⁷⁹Francis A. Schaeffer, *Barthianism*, a.a.O., 696-699.

⁸⁰Siehe: Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 60.

⁸¹Ebd. 51ff.

sehr unterscheiden, mit der Zeit werde aber deutlich, dass dazwischen sehr bedeutende Unterschiede liegen. So folgert Schaeffer:

„Wenn wir in Bezug auf die unumschränkte Autorität der Bibel einen Kompromiss eingehen, dann wird dies mit der Zeit einen Einfluss darauf haben, was es im theologischen Sinne heisst, ein Christ zu sein, und dieser Kompromiss wird auch Auswirkungen darauf haben, wie wir in dem gesamten Spektrum des menschlichen Lebens unser Leben führen.“⁸²

Daher ruft Schaeffer dazu auf, die Neo-Orthodoxie als Ganzes abzulehnen. Ansonsten müssten nicht tolerierbare Kompromisse eingegangen werden, und es würden lediglich die Gedanken der bibeltreuen Christen verwirrt, so dass sie dem „allgemeinen intellektuellen Irrationalismus“ verfallen.⁸³ Die Rezeption der Neo-Orthodoxie durch bibeltreue Christen führt Schaeffer zum Vergleich mit „geistlichem Ehebruch“ an der „Braut Christi“ oder dem „Abfall vom Glauben“.⁸⁴

Während zur Zeit der Reformation die Annahme der Rechtfertigung durch Jesus Christus als Grundlage für die Zugehörigkeit zur Kirche stand, markierte nun nach Schaeffer die Irrtumslosigkeit die „Wasserscheide“ und das Fundament der Theologie.⁸⁵ Der starke Bezug von Schaeffer zu seinem Lehrer Machen tritt hier besonders deutlich zutage, wenn er dazu aufruft, die Kirchen, welche sich nicht auf *seine* Definition der Autorität der Schrift gründen, zu verlassen.

4 Resümee

Schaeffer versuchte aufzuzeigen, dass sich die Geschichte seit der Aufklärung und bis in seine Gegenwart zum Negativen, ja zum totalen Wertezerfall entwickelt. Dazu verbindet er Aussagen von Philosophen, um seine Sicht zu bestätigen. Die Lösung für die gesellschaftlichen Probleme sieht Schaeffer nicht im christlichen Glauben an sich, sondern in der spezifischen Hermeneutik der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift. Schaeffers Aussagen reichen so weit, dass sich jeder Evangelikale, welcher nicht willens ist, die *Chicagoer Erklärung* zu unterzeichnen, auf der falschen Seite der Wasserscheide befindet.⁸⁶ Zuweilen erwecken die Argumentationen von Schaeffer den Anschein, Gott entgleite die Kontrolle über die Menschheit, wenn nicht der Mensch von sich aus die richtige hermeneutische Position übernimmt. Dem halte ich jedoch entgegen,

⁸²Siehe: Francis A. Schaeffer, *DGA*, a.a.O., 53. Im Original ist das ganze Zitat hervorgehoben.

⁸³Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 29.

⁸⁴Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 38ff. In diesem Buch tritt der Anspruch zur Separation am deutlichsten zutage. Hier ruft Schaeffer die Evangelikalen auf, Kirchen zu verlassen, welche von der Neo-Orthodoxie geprägt sind. In seinem letzten Buch *Die grosse Anpassung* sieht Schaeffer die Gefahr der Rezeption der Neo-Orthodoxie bereits in den eigenen Reihen und warnt daher die Evangelikalen, nicht selber diesen „Fehler“ zu begehen.

⁸⁵Pinnock, a.a.O., 190.

⁸⁶Schaeffer schreibt dies nie explizit. Realiter kann jedoch von dieser Ansicht ausgegangen werden. Die *Lausanner Erklärung* war Schaeffer zu offen formuliert. Selber war er Mitunterzeichner der *Chicagoer Erklärung*. Dazu sagt Hankins: „Schaeffer must have been pleased by this affirmation that the Bible was inerrant not only in matters of salvation but with regard to history and the origins of the universe as well.“ (Hankins, a.a.O., 147). Eben diese Erklärung sollten sämtliche Angestellten der verschiedenen L'Abri-Werke unterzeichnen. Schaeffers Schwiegersohn John Sandri, damals Leiter von L'Abri in Huémoz, verweigerte jedoch die Unterschrift. Daraufhin hat ihm Schaeffer die Leitung von L'Abri Schweiz entzogen. L'Abri Schweiz gehört offiziell nicht mehr der *L'Abri Foundation* an. Diese Umstände bestätigte John Sandri mir gegenüber im persönlichen Gespräch (vom 02.09.2012). Sandri sagte, er lasse seinen Glauben nicht durch ein Stück Papier einschränken. Siehe dazu auch: Hankins, a.a.O., 147. Frank Schaeffer sieht in der diesbezüglichen Handlung seines Vaters die Statuierung eines Exempels. Vgl.: Frank Schaeffer, a.a.O., 310. Siehe auch Pinnock: „Thus, in his last statements Schaeffer seems to judge all theology on the other side of the strict reading of the inerrancy of the Bible as deeply flawed if not apostate.“ (Pinnock, a.a.O., 178).

dass es Gott selber ist, der den Weltenlauf regiert. Er hat sein Zepter nicht abgegeben (Ps 146,10).⁸⁷ Ein Apologet wie Schaeffer, der die Aussagen des Neuen Testaments verteidigt, sollte seinen Fokus ebenfalls auf die Bereiche legen, auf welche das Neue Testament hinweist und seine Betonung nicht auf ein rationales System legen.⁸⁸ So kommt zum Beispiel die Freiheit, welche der Glaubende in Jesus Christus haben darf (Gal 5,1), in Schaeffers Veröffentlichungen weitgehend nicht zum Ausdruck.

Schaeffers Angst vor dem Wertezerfall und die pessimistische Sicht der Zukunft erinnern stark an die Argumentationen der Fundamentalisten in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus am Anfang des 20. Jahrhunderts. Was Schaeffer aus der Fundamentalismusdebatte mitnahm, hat er ausgearbeitet und gewissermassen aktualisiert, jedoch nicht weiterentwickelt.

Wie ich feststellen kann, kommt in Schaeffers Tonbändern und Büchern im Laufe der Jahre keine merkliche Veränderung seiner Ansichten zum Ausdruck. Seine Aussagen, Argumente und Ziele bleiben im Wesentlichen über die Jahre dieselben.⁸⁹ Gewisse Autoren werten dies positiv und heben die Konsistenz von Schaeffer im Laufe seines Lebens hervor.⁹⁰ Selber interpretiere ich diese Beobachtung eher als ein Beharren auf Standpunkten, welche sich grösstenteils durch die theologische Prägung bildeten und die Schaeffer auch in verändertem Kontext nicht revidiert oder überwunden hat. Schaeffer würde meine Feststellung bezüglich seiner unveränderlichen Position wohl mit der Unveränderlichkeit der Schrift begründen. Umso verwirrender war es für Schaeffer und seine theologischen Mitstreiter auch, dass Barth seine Gedanken im Laufe seines Wirkens revidiert und entwickelt hat. Dies wurde Barth umgehend als Schwäche angelastet.⁹¹

⁸⁷Eine klar gegenteilige und stärker positiv arbeitende Theologie erblicke ich innerhalb des evangelikalen Umfeldes im Ansatz der „Gesellschaftstransformation“. Diesem geht es darum, in der gefallen Welt das Reich Gottes in der Gesellschaft sichtbar zu machen. Nicht ein Rückzug auf hergebrachte Werte, sondern ein progressives Bestreben zur Veränderung der Gesellschaft unter der Hilfe Gottes steht dabei im Zentrum der Theologie. Siehe als exemplarisches Beispiel: Tobias Faix und Tobias Kunkler (Hg.), *Die verändernde Kraft des Evangeliums: Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien*, Bd. 4, (Marburg a. d. Lahn: Francke, 2012).

⁸⁸So auch: Pinnock, a.a.O., 191.

⁸⁹Sehr deutlich kommt dies in Schaeffers Rede am Internationalen Weltkongress für Evangelisation von 1974 in Lausanne zum Ausdruck. Die Rede stellt eine Zusammenfassung von Schaeffers Argumenten in seinen Büchern dar. Beispiele und Sätze hat er stellenweise unverändert übernommen. Summa summarum handelt es sich bei dieser Rede um eine Kurzzusammenfassung von Schaeffers Position, welche er über seine sämtlichen Bücher darlegt. Siehe: Francis A. Schaeffer, „Form und Freiheit in der Kirche“, a.a.O., 501-510.

⁹⁰Siehe dazu die bezeichnende Äusserung von Parkhurst, welche sämtliche Kritik bezüglich Schaeffers Entwicklung zum Schweigen verurteilt: „Manchmal verbrachte er (Schaeffer, DJ) einige Jahre damit, die Antwort der Bibel auf eine bestimmte Frage genau zu durchdenken. Die Antworten, die er schliesslich gab, schienen ihm mühelos zuzufließen und sie wurden oft wiederholt; aber das war so, weil er viele Tage mit Gebet und demütigem Forschen im Wort Gottes verbracht hatte.“ (Parkhurst, a.a.O., 16).

⁹¹Schaeffer stellt fest: „Karl Barth in his writings constantly changes.“ (Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 6). Buswell meint ironisch: „Is it true that Professor Karl Barth has changed? The answer is that if he had not changed, this in itself would have been the greatest of change.“ (Oliver J. Buswell, „Karl Barth's Theology: A Book Review“, *The Bible Today* 43:9 (1950): 261). Buswell zitiert weiter Barths Stellungnahme zu diesem Vorwurf des ständigen Änders der Meinung dessen Antwort in einem Brief an Samuel Hamilton. Barth meint lakonisch: „Ja, mein Herr Professor, that is so, I do contradict myself; so ist das Leben. Life is that way.“ (Ebd. 262).

D Schaeffers explizite Kritik an der Theologie von Karl Barth

1 Aufkommen und Definition der Neo-Orthodoxie nach Schaeffer

Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Neo-Orthodoxie fand durch Schaeffer in den Jahren 1948-50 statt. Seine beiden wesentlichen Schriften in diesem Zusammenhang sind *Here We Stand* und *The New Modernism*.¹ Der Einfluss von Van Til wird in den Darlegungen von Schaeffer deutlich, schliesslich lagen nur knapp 15 Jahre zwischen seinem Studium am WTS und der schriftlichen Auseinandersetzung mit der Neo-Orthodoxie. Schaeffer sieht, wie Van Til, Barth als den Begründer und Protagonisten der neo-orthodoxen Theologie, weshalb er sich sowohl in *The New Modernism*, als auch in seinen späteren Büchern jeweils exemplarisch auf Karl Barth bezieht, wenn er die „Problematik und Gefahr“ der Neo-Orthodoxie beschreibt.² Dabei ist Schaeffer nicht daran interessiert, einzelne Darlegungen in der barthschen Theologie zu untersuchen. Dies wäre nach Schaeffer aufgrund der ständig wechselnden Aussagen von Barth auch gar nicht möglich.³ Er legt sein Augenmerk daher auf die grundsätzlichen Voraussetzungen. So sagt Schaeffer: „We are critical of the whole liberal structure because of its presuppositions.“⁴ Die Entstehung der Neo-Orthodoxie erklärt Schaeffer in den drei Schritten des Optimismus, des Dilemmas und der Dichotomie.⁵ Hieraus wird die Anlehnung an sein Modell der „Line of Dispair“ ersichtlich.

1.1 Genese in drei Schritten

1. Schritt: Optimismus, Rationalismus

Zu Beginn stand die Ausräumung aller Wunder durch die Anwendung sämtlicher Wissenschaften in Form eines „rosy idealism“⁶. Dazu gehörten gemäss Schaeffer die Suche nach dem historischen Jesus und die darauf folgende Erkenntnis, dass der historische Jesus nicht vom übernatürlichen Jesus getrennt werden kann. Diese Form der Theologie hielt sich nach Schaeffer immerhin an das Konzept der Antithese:

„The Old Modernists were heretics, they were dishonest in changing terms and in stealing endowments, schools and denominations on the basis of those deceptively used terms; but, and here is the important point in contrast to the New Modernism, philosophically they had an intellectual honesty in

¹Eine ebenfalls eingehendere Kritik findet sich in den Referaten von Schaeffer auf Tonband. In seinen späteren Büchern äusserte er sich jeweils nur in wenigen Sätzen zur Neo-Orthodoxie und Karl Barth. Seine Aussagen basieren jedoch auf den oben genannten Schriften und unterscheiden sich in ihrem Inhalt nicht von diesen. Schaeffer legt den Schwerpunkt in seinen späteren Veröffentlichungen vermehrt auf die geänderten philosophischen Voraussetzungen, deren Auswirkungen auf die Kunst, die Musik und schliesslich deren Niederschlag auf die Theologie.

²Siehe: Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 17: „Karl Barth ist jedoch der Begründer dieser Bewegung (der Neo-Orthodoxie, DJ), und es wird deshalb genügen, wenn wir uns hauptsächlich mit seinem Anteil daran beschäftigen.“ So auch in: Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 3.

³Dazu Schaeffer: „When we deal with specific doctrines it is hard to say anything about what these men believe (Karl Barth und die ‚Barthians‘, DJ) which cannot be contradicted by some other quotation.“ (Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 6).

⁴Francis A. Schaeffer, „A critique of Liberalism“, a.a.O., 037.

⁵Das Konzept der „drei Schritte“ führte Schaeffer aus in einem Referat in L'Abri. Siehe: Francis A. Schaeffer, „A critique of Liberalism“, a.a.O., 212-477.

⁶Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 4.

the basic sense that they would say, 'We are right and you are wrong.' Because of this a Christian apologist could still carry on the battle for Christ against unbelief in the time honored sense."⁷

Schaeffer weist weiter darauf hin, dass der „Old Liberalism“ mit seiner konsequenten Anwendung der historisch-kritischen Methode an seine Grenzen gestossen ist. Die Kirchen hätten sich mehr und mehr geleert, dafür hätten sich der Nihilismus und der Agnostizismus ausgebreitet: „The church spoke, but there was no authority in its speaking.“⁸

2. Schritt: Dilemma

Schaeffer legt dar, dass eine neue Autorität gebraucht worden sei, welche in Form der Bibel aufgegeben wurde, „an authority which could be hung in thin air and yet be strong enough to build a World-view upon.“⁹ Wie Schaeffer mit seiner „Linie der Verzweiflung“ darstellte, gelangte die Theologie nun an dieselben Grenzen wie zuvor die Philosophie mit Kant und Hegel. Der Rationalismus war zum Ende gelangt. Aufgrund der Voraussetzungen in der Theologie konnte jedoch nicht wieder zur konservativen Hermeneutik der Irrtumslosigkeit zurückgekehrt werden.

3. Schritt: Dichotomie

Nun gab es nach Schaeffer für die Theologie nur drei Möglichkeiten. Als erste Option würde sich der totale Nihilismus ergeben mit seiner „total blackness“. Die zweite Option wäre die Rückkehr zur historisch-christlichen Position in Schaeffers Sinne der Unfehlbarkeit der Schrift. Dies hätte aber die Aufgabe des Rationalismus und die Akzeptanz der göttlichen Offenbarung bedeutet, was für die Theologen unmöglich gewesen sei. Dazu sagt Schaeffer: „And I would insist again: Not because the facts made it impossible, but because their faith had made it impossible in accepting the naturalistic view as a world.“¹⁰ Die dritte Alternative schliesslich war das Aufgeben der Antithesis:

„They did something that previous to this time had always been considered unthinkable. And that is: They split the field of knowledge. Prior to this, nobody has ever thought that this is a possibility.“¹¹

Barth habe genau diese dritte Option, welche nach Schaeffers Argumentation auf Hegel und Kierkegaard zurückzuführen sei, ins Feld der Theologie eingeführt:

„Liberalism had come to a wall and then, a swiss pastor rung a bell. This is the way what is often spoken of. But what bell had he rung? Well, the bell he rung was the same answer in the Theology that the secular Naturalist had come to. He rung the bell of the acceptance of the same answer in the field of Theology.“¹²

⁷Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 4.

⁸Ebd.

⁹Ebd.

¹⁰Francis A. Schaeffer, „Neo-Orthodoxy“, Tonband 13 (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt), 436-438.

¹¹Francis A. Schaeffer, „A critique of Liberalism“, a.a.O., 342-345. Hierin sieht Schaeffer die Aussagen von T. H. Huxley bestätigt.

¹²Ebd. 458-470. Schaeffer beschreibt Barths Auftreten andernorts wie folgt: „Into his recognized need of ‚more vital religion‘ to offset the barrenness of Modernism there stepped a man. His name was Karl Barth. Karl Barth had an idea. In some ways it was the most stupendous idea that has ever come from the mind of man. It was an idea of a way to reconcile German Higher Criticism

Dadurch gelang in der Theologie das logisch Unmögliche. Die historisch-kritische Methode wurde nicht aufgegeben, und trotzdem konnte wieder behauptet werden, dass die Bibel göttliche Autorität besitzt. Dies wurde nach Schaeffer nur möglich aufgrund des zweigeteilten Wahrheitsverständnisses, dass Ereignisse historisch falsch aber im religiösen Sinne wahr sein können: „It was a very simple step but entirely revolutionary. It stepped from the solid earth of logic into the never, never land of Pragmatism where anything can happen.“¹³ So gelangt Schaeffer zu folgender Feststellung: „... the New Modernism was born when man had lost his sureness and the most important word in the scientific vocabulary was ‚relativity‘.“¹⁴

1.2 Neo-Orthodoxie: Definition nach Schaeffer

Die Neo-Orthodoxie entstand nach Schaeffer aus der nicht zu übersehenden Tatsache, dass der theologische Modernismus mit seiner Anwendung der historisch-kritischen Methode an sein Ende gelangt sei und ein Ausweg aus dieser Impasse gefunden werden musste. Anstatt zu einer hergebrachten, konservativen Hermeneutik zurückzukehren, habe Barth¹⁵ die Lösung gebracht, welche allerdings nur eine Scheinlösung dargestellt habe, indem er den erkenntnistheoretischen Konsens der Antithesis verlassen hätte und sich auf Grundlage der Synthese einem zweigeteilten Wahrheitsverständnis zuwandte. Er sei damit dem Weg gefolgt, welchen die Philosophie durch Hegel und Kierkegaard bereits zuvor eingeschlagen hätte und hätte insbesondere den „Sprung des Glaubens“ konsequent auf seine Theologie adaptiert. Dadurch sei es Barth gelungen, weiterhin der bibelkritischen Methode ihren Platz einzuräumen und trotzdem zu behaupten, die Bibel besitze göttliche Autorität. Barth habe die Bibel nicht länger als Wort Gottes betrachtet, sondern nur als das Wort Gottes enthaltend.

Daraus folgte nach Schaeffer eine irrationale Theologie, welche keine Antworten auf die Fragen des modernen Menschen geben könne und die durch das Aufgeben der vollen Schriftautorität den Grund des konservativen Christentums ebenso verlassen habe, wie der zuvor bekannte Modernismus.¹⁶

2 Kritik Schaeffers an der Neo-Orthodoxie und Karl Barth

2.1 Allgemeine Feststellungen zu Schaeffers Kritik

Barth verkörpert für Schaeffer *pars pro toto* die Neo-Orthodoxie. Wann immer Schaeffer also Kritik an der Neo-Orthodoxie äussert, kann diese, wenn nicht explizit so doch implizit, als Kritik an der barthschen Theologie verstanden werden. So sagt Schaeffer: „Karl Barth was the doorway in theology into the line of despair.“¹⁷

and this need of ‚more vital religion‘ in the barren Modernistic churches.“ (Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 31f.).

¹³Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 4.

¹⁴Ebd.

¹⁵Die Neo-Orthodoxie fand nach Schaeffer ihren Ursprung und ihren Fortgang in der Person von Karl Barth und weiteren Theologen wie Emil Brunner, Reinhold Niebuhr sowie den „Barthianern“ als Nachfolger von Karl Barth. Schaeffer äussert sich dazu unter anderem wie folgt: „So, Switzerland, in the way, has been the root of it (der Neo-Orthodoxie, DJ). After Kierkegaard.“ (Francis A. Schaeffer, „Barthianism“, a.a.O., 208-210. Die Linie Barth-Brunner-Tillich-Niebuhr-Bultmann wird von Schaeffer und auch anderen Theologen aus dem fundamentalistischen Kontext öfters wiederholt. Ramm meint dazu: „This lumping-together creates a major distortion of the nature of Barth’s theology.“ (Ramm, a.a.O., 24).

¹⁶Siehe zu dieser Zusammenfassung insbesondere: Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O. und *HWS*, a.a.O.

¹⁷Francis A. Schaeffer, *The God Who Is There*, a.a.O., 54.

Da Schaeffer die grundlegenden Voraussetzungen von Barth kritisiert und sich nicht auf die Diskussion von Einzelaussagen einlässt, bleibt ihm nichts übrig, als die Theologie von Barth in ihrer Gesamtheit abzulehnen. Hierin unterscheidet er sich von Theologen seiner Zeit wie Buswell, welcher sich der Untersuchung von einzelnen Themen der systematischen Theologie stellte¹⁸ oder Ryrie, welcher trotz seiner Kritik an Barth in differenzierter Weise sagen konnte:

„Whether we agree with him (Barth, DJ) or not, he must be recognized as one of the greatest theologians of the twentieth century. ... He was not a fundamentalist, but the presence of neoorthodoxy in the world has made it easier for evangelicals to talk about supernaturalism, the atonement, and even the second coming of Christ.“¹⁹

Die Feststellung Schaeffers, dass eine Auseinandersetzung mit den Einzelaussagen von Barth aufgrund seiner wechselnden Meinungen aussichtslos sei, schliesst denn auch eine vertiefte Auseinandersetzung mit der barthschen Theologie von vornherein aus.²⁰ Dadurch bestand für Schaeffer schliesslich auch kein Anlass, sich mit den umfangreichen Werken Barths zu beschäftigen. In seinen zahlreichen Veröffentlichungen erwähnt er lediglich Barths ersten *Römerbrief*,²¹ *Die Kirche zwischen Ost und West* (Bestätigung für die Synthese)²² und die beiden Bände der *KD II/1* und *II/2* (Bestätigung für die Kategorisierung von Barth als Existentialist nach der Definition Schaeffers).²³ Mit der Erwähnung von *Römerbrief I* will Schaeffer Barths Bezug zu Kierkegaard deutlich machen. So sagt Schaeffer: „In seinem *Römerbrief* (1919) deutet er (Barth, DJ) sein Verhältnis zu Kierkegaard an, und in seinem Werk *Kirchliche Dogmatik* (II) wird es klar, dass Karl Barth, was seine Erkenntnistheorie anbelangt, ein Existentialist ist.“²⁴ Diese Aussage ist exemplarisch für Schaeffer. Er gibt weder an, was ihn zu seinem Schluss bringt, noch wo genau er seine Aussage über Barth bestätigt sieht. Ebenfalls definiert er den Terminus „Existentialist“ nicht, sondern lässt seine Bewertung so im Raum stehen. Zudem muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass Barths Auseinandersetzung mit Kierkegaard erst *zwischen* dem ersten und zweiten *Römerbrief* erfolgte.²⁵

¹⁸Buswell setzte sich in seiner Rezension von Barths Buch *Dogmatik im Grundriss* (Ders. *Dogmatik im Grundriss*. 9. Aufl. Zürich: TVZ, 2006) u.a.mit folgenden Themen der barthschen Theologie auseinander: Trinität, Allgegenwart Gottes, Sünde und Fall des Menschen, Apokatastasis. Siehe: Buswell, „A Book Review“, a.a.O., 361-272.

¹⁹Charles C. Ryrie, *Neoorthodoxy*, 2. Aufl. (Kansas City: Walterick Publishers, 1977), 7.

²⁰So stellte Schaeffer lakonisch fest, er hätte lieber wieder die Problematik des „Old Liberalism“, da dieser leichter zu durchschauen sei als die Neo-Orthodoxie und sich immerhin auf die Antithese gründe. Die neo-orthodoxe Theologie sei sehr verworren. Siehe: Francis A. Schaeffer, „Barthianism“, a.a.O., 583-585. Interessanterweise taucht der Name „Schleiermacher“, welcher für das Verständnis der barthschen Theologie unumgänglich ist, bei Schaeffer nur gerade *einmal* in allen seinen Werken auf: Francis A. Schaeffer, „Whatever happened to the Human Race?“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*, Bd. 5, 2. Aufl. [Wheaton: Crossway, 1985], 374).

²¹Dieses grundlegende Buch von Barth wird durch Schaeffer erwähnt in: Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 18.

²²Karl Barth, *Die Kirche zwischen Ost und West*, (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1949). Der von Barth in der Stadtkirche Thun gehaltene Vortrag wird durch Schaeffer erwähnt in: Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 11. Schaeffer kritisiert hier die Synthese von Barth, welche er zwischen der Ost- und der Westkirche anstrebt und sieht dies als Bestätigung für Barths „both-and“. Barth ging es in dieser Schrift allerdings vielmehr um die Aussage, dass sich die Kirchen des Westens und des Ostens, unabhängig von den politischen Umständen und Ansichten ihrer je eigenen Länder zu diesem Konflikt, zur Freiheit des Menschen und zur Zusammenarbeit einsetzen sollen.

²³Wobei erwähnt werden muss, dass sich Barth vehement gegen eine existentialphilosophische Begründung der Theologie gewehrt hat. Siehe: Jüngel, a.a.O., 262.

²⁴Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 18.

²⁵Vgl. auch: Busch, *Lebenslauf*, a.a.O., 128.

Den Vorwurf, dass er gar nicht genau auf Barth hören wolle und ihn lediglich in negativer Art kategorisiere, wies Schaeffer jedoch vehement von sich: „When you're not writing twenty-six books about Karl Barth, you have to make summaries and, in general, my summaries are correct.“²⁶

Das Ziel von Schaeffers Rezension der barthschen Theologie war es also nie, Barths Aussagen zu verstehen versuchen. Auch wollte er sich nicht einmal in beschränktem Umfang darauf einlassen, um mit Barth in einen Dialog zu treten. Schaeffer wollte durch seine Kritik die bibelgläubigen Christen vor *sämtlichen* Einflüssen warnen, da die barthsche Theologie an sich häretisch sei. Hierbei gerät wiederum der Einfluss von Van Til ins Blickfeld. Wie ich aufgezeigt habe, lag es auch ihm nicht daran, die barthsche Theologie für das evangelikale, respektive fundamentalistische Umfeld fruchtbar zu machen. Immerhin setzte sich Van Til aber eingehend mit Barth und seinen Aussagen auseinander. Schaeffer wurde durch seine vereinfachenden Aussagen allerdings zum „Popularizer“ für die meisten Evangelikalen von Van Til's Standpunkt gegenüber Barth.²⁷

Schaeffer forderte weiter die Separation von Kirchen, welche den Einflüssen der barthschen Theologie ausgesetzt waren, und bringt damit Machens Forderung der Trennung zum Ausdruck.²⁸ Wie Parkhurst betont, habe Schaeffer durch seine Warnung vor der barthschen Theologie und seiner Aufforderung zur Trennung die evangelikalen Kirchen in den 1950er Jahren „wahrscheinlich gerettet.“²⁹

Wiederholt bringt Schaeffer in seinen Büchern zum Ausdruck, dass er zwischen der Verurteilung der Lehre von Barth und seiner Person einen Unterschied machen will. Er fordert, dass auch die „existentialistischen Theologen“ geliebt würden³⁰ und sagt weiter: „Natürlich müssen wir in Diskussionen Menschen auch als Menschen behandeln, das gilt ganz besonders auch für liberale Theologen.“³¹ Dies mag als selbstverständlich erscheinen. Vor Schaeffers fundamentalistischem Hintergrund haben seine Aussagen insofern Berechtigung, weil im Fundamentalismus diese Unterscheidung oftmals vergessen ging und eine Polemik im Vordergrund stand, die auch vor der Persönlichkeit des angegriffenen Theologen keinen Halt machte.³²

2.2 Schaeffers Kritik im Einzelnen

2.2.1 Dichotomie, Mystizismus und deren Folgen

Die hauptsächliche Kritik, welche Schaeffer an der barthschen Theologie anbringt, findet sich in Barths Zweiteilung der Wahrheit. Die Synthese ergebe sich durch das Festhalten an der historisch-kritischen Methode und der gleichzeitigen Autorität, welche der Bibel in religiösen Fragen zugemessen wird. Während sowohl

²⁶Francis A. Schaeffer in einem Interview mit Philip Yancey in: Yancey, a.a.O., 114.

²⁷Vgl.: Bolich, a.a.O, 81.

²⁸Siehe dazu: Machen, *Christianity and Liberalism*, a.a.O., 136: „A separation between the two parties (Liberals and bible-believers, DJ) in the Church is the crying need of the hour.“

²⁹Parkhurst, a.a.O., 103.

³⁰So z.B. in: Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 57.

³¹Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 44.

³²Auf dem Höhepunkt der Fundamentalismus / Modernismus Debatte kam es vonseiten der extremen Fundamentalisten zu Handgreiflichkeiten gegenüber Menschen mit anderen theologischen Ansichten und es ist sogar der Fall eines Schusswaffeneinsatzes mit Todesfolge bekannt. Siehe: Kelvin Crow, „Militants, Moderates, & Millionaires“, *Christian History*, a.a.O., 28f.

die historisch-kritische Methode, welche Schaeffer im „unteren Bereich“ des Rationalen ansiedelt, noch eine gänzliche Loslösung in den „oberen Bereich“ für die Theologie eine Alternative darstellte, musste sie mit Barth ihr Erkenntnisfeld aufteilen. So sagt Schaeffer:

„Weder auf der Ebene des Nihilismus, noch auf der Ebene der völligen Dichotomie von Vernunft und Sinnfrage konnte der Mensch seine Integrität wahren, und so bewegte sich das moderne Denken auf eine dritte Ebene der Verzweiflung zu, die Ebene des Mystizismus ohne Gegenüber.“³³

Eine solche Theologie verkörpert gemäss Schaeffer die existentialistische Theologie.³⁴ Wenn Schaeffer also ausführt, dass Barth ein „existentialistischer“ Theologe sei,³⁵ dann meint er damit nicht die Haltung der Existentialtheologie, welcher der frühe Barth durchaus zugeordnet werden kann.³⁶ Vielmehr bringt er zum Ausdruck, dass Barth in seiner Theologie den „Sprung des Glaubens“ von Kierkegaard aufgenommen und dadurch ohne Anhaltspunkte zur Verifikation die religiöse Wahrheit von der historischen Wahrheit getrennt hat. Dadurch bleibe dem Menschen die Suche nach Gott auf der rationalen Ebene versagt.³⁷ Als unweigerliche Folge dieses Sprunges ergibt sich für Schaeffer ein religiöser „Mystizismus“. Darunter versteht Schaeffer „a vague speculation without foundation“.³⁸ Er gelangt zum Schluss, dass Barth mit der Wahrheit spielt.³⁹ Eine solche Theologie führe in den Unglauben:

„Auch die moderne Theologie ist Unglaube, denn sie behauptet entweder, Jesus sei nicht in der Geschichte von den Toten erweckt worden, oder sie sagt: Vielleicht ist er auferstanden, vielleicht auch nicht – wer weiss schon, was in dieser Welt alles geschehen kann, in der man nichts sicher wissen kann.“⁴⁰

Weil Karl Barth und die „Barthianer“ über den christlichen Glauben *sprechen*, aber nicht an die Tatsachen *glauben*, die in der Bibel beschrieben sind, kommt Schaeffer zum Schluss, dass die neo-orthodoxen Theologen „Atheisten, Pantheisten, Agnostiker und Mystiker zugleich“ seien.⁴¹ Noch härter und nicht nachvollziehbar wird Schaeffers Urteil, wenn er die Theologie von Barth mit einem LSD-Trip vergleicht: Beide seien ohne Beziehung zur Vernunft.⁴²

2.2.2 Entgegnung zu Schaeffers Feststellung der Dichotomie bei Barth

Wenn Schaeffer von der „Zweiteilung der Wahrheit“ spricht, dann meint er damit die theologische Diskussion um Profangeschichte (Historie, „Tatsachen“) und Glaube (theologische Geschichtsinterpretation, „religiöse Wahrheiten“). Es scheint, dass für Schaeffer das Ringen darum erst mit Barth eingesetzt habe. Dem muss aber entgegnet werden, dass dieses schon mit Jean Bodin um 1566 seinen Anfang nahm und unter anderem

³³Francis A. Schaeffer, *GKI*, a.a.O., 60.

³⁴Francis A. Schaeffer, *PDV*, 50f.

³⁵Siehe z.B.: Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O., 50f.

³⁶Vgl.: Hartmut Rosenau, „Existentialtheologie“, *RGG*⁴, Bd. 2, 1817.

³⁷Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O. 51.

³⁸Francis A. Schaeffer, *The God Who Is There*, a.a.O., 201.

³⁹Francis A. Schaeffer, „Neo-Orthodoxy“, 674: „Barth is dealing with truth“.

⁴⁰Francis A. Schaeffer, *TDS*, a.a.O., 115.

⁴¹Francis A. Schaeffer, „Barthianism“, a.a.O., 731-735.

⁴²Francis A. Schaeffer, *KEJ*, a.a.O., 23.

mit Albrecht Ritschl und Martin Kähler (Geschichte und Übergeschichte) im 19. Jahrhundert ihren Fortgang fand,⁴³ also zu Zeiten, denen Schaeffer noch die „absoluten Werte“ zuschrieb.⁴⁴

Barths Ansinnen war es, durch eine Unterscheidung zwischen Biblischer Geschichte und Historie die Unverfügbarkeit des biblischen Inhaltes und die Unverfügbarkeit von Gott selber zu betonen.⁴⁵ Damit setzte er sich zur Wehr gegen die Theologen und Philosophen seiner Zeit, welche Gott durch ihre Vernunft „entthront und heimatlos gemacht“ haben.⁴⁶ Barth bemerkte die Spannung zwischen einer Theologie, welche die Bibel nicht mehr ernst nimmt und nur „mitleidig lächelt“,⁴⁷ und dem Anspruch Gottes an sein Wort. Schwöbel resümiert:

„Die grossen theologischen Programme des 20. Jh., die Wort-Gottes-Theologie Karl Barths, die existentielle Interpretation Rudolf Bultmanns und Paul Tillichs Methode der Korrelation, versuchen je auf ihre Weise, die Trennung zwischen der wissenschaftlichen Bibelauslegung und dem theologisch-kirchlichen Umgang mit der Schrift zu überwinden.“⁴⁸

Wie aber verhalten sich Historie und Biblische Geschichte bei Barth zueinander? Historie sieht Barth „als den Zusammenhang dessen, was Menschen planen und tun. Die Kreuzigung auf Golgatha hat diese Komponente menschlichen Tuns.“⁴⁹ Die Kreuzigung kann Barth daher durchaus als historisch verstehen. Aber: Der eigentliche Sinn der Kreuzigung wird missverstanden, wenn sie *nur* historisch betrachtet wird. Die Biblische Geschichte mit ihrer eigenen Art muss mitgedeutet werden, in ihr erst bezeugt sich das Handeln Gottes. So sagt Schlichting im Sinne von Barth: „Als Bezeugung des Handelns Gottes muss die Bibel Unhistorisches bezeugen. Das Unhistorische kann aber gleichwohl wirklich sein in Raum und Zeit.“⁵⁰ Barth sieht daher das Ostergeschehen ausschliesslich als Biblische Geschichte. Nicht weil es nur in der Vorstellung der Zeugen stattfand, sondern weil darin alleine Gott handelte, der Mensch ganz zurücktreten musste, und dem Geschehen daher kein historischer Charakter zugeschrieben werden muss: „[Das Ostergeschehen] geschieht – darin der Schöpfung vergleichbar – als souveräne Gottestat und *nur* so.“⁵¹ Hier wird die Dialektik von Barth deutlich sichtbar, welche einem Vertreter der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit zutiefst fremd sein muss.

⁴³Einer derart strengen Trennung zwischen Geschichte und Übergeschichte verwehrt sich Barth jedoch. Eine solche ist „Jenseits der Alternative.“ Vgl.: Wolfhart Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik: Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, (Zürich: TVZ, 1971), 72.

⁴⁴Wolfhart Pannenberg, „Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie: VIII. Systematisch-theologisch“, *TRE*, Bd. 12, 658-662.

⁴⁵Vgl. z.B.: Karl Barth, *KD I/2*, a.a.O., 585. Wobei allerdings auch hier die Frage gestellt werden muss, ob Barth wirklich eine solch klare Teilung zwischen Historie und Geschichte vornimmt, wie sie ihm von den Fundamentalisten vorgeworfen wird. So schreibt Eichholz: „Er (Barth, DJ) will vielmehr zu der *Ebene* zurückrufen, in der die *Texte* selbst leben: zur Ebene der *kerygmatischen Aussage*. Und diese Ebene kennt keine abstrakte Historie – so wenig sie von der Historie abstrahiert!“ (Georg Eichholz, *Tradition und Interpretation: Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, [München: Chr. Kaiser, 1965], 201. Hervorhebungen im Original). Barth wehrt sich gegen eine solche Trennung, wie sie ihm von Schaeffer vorgeworfen wird, wenn er bezüglich der Jungfrauengeburt schreibt: „Dass Brunner sich daran stossen kann, dass das Zeichen allerdings und unleugbar auf dem Felde biologischer Fragen stattfindet, das ist doch sehr seltsam.“ (Barth, *KD I/2*, a.a.O., 201).

⁴⁶Barth, *Römerbrief I*, a.a.O., 33.

⁴⁷Ebd. 587.

⁴⁸Christoph Schwöbel, „Bibel: IV. Dogmatisch“, *RGG*⁴, Bd. 1, 1432. Abkürzungen ausgeschreiben.

⁴⁹Schlichting, a.a.O., 69.

⁵⁰Ebd.

⁵¹Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, (Zollikon: EVZ, 1953), 331. Hervorhebung im Original.

Wie Schaeffer richtig feststellte, wurde die Schrift durch die historische Kritik ihres theologischen Gehaltes teilweise entleert. Barth bemühte sich darum, der Schrift wieder die ihr zustehende Autorität zuzuweisen und trotzdem nach „allen zu Gebote stehenden Mitteln philologischer und historischer Kritik und Analyse“ sowie auch „divinatorischer Phantasie“ fragend an den Text heranzutreten:⁵²

„Was dasteht“ – in den Texten dieses Buches nämlich – ist die Bezeugung des *Wortes Gottes*, ist das Wort Gottes in dieser seiner *Bezeugung*. Eben dass und inwiefern das ‚dasteht‘, will aber fort und fort entdeckt, ausgelegt und erkannt, will also, was ohne Bemühung darum nicht abgehen wird, *erforscht* sein.“⁵³

Daher mass Barth auch der historisch-kritischen Methode durchaus ihre Berechtigung zu, wobei Barths Verhältnis zu dieser bis heute nicht eingehend geklärt ist.⁵⁴ Aus dem oben Dargelegten folgere ich aber, wann immer Barth durch die Methode der historischen Kritik etwas „Unhistorisches“ feststellen sollte, wird dadurch umso stärker *Gottes* Handeln in der Biblischen Geschichte bezeugt. Theologen wie Schaeffer, welche aus dem fundamentalistischen Kontext stammen, konnten diese Bemühungen nicht einordnen, da sie selber nicht mit den Problemen zu kämpfen hatten, denen die europäische Theologie ausgesetzt war. Ramm sagt dazu: „Fundamentalism is a regrettably unhistorical movement with reference to its understanding of theological history.“⁵⁵ Eine Rückkehr zur Position des Fundamentalismus kam für Barth nicht in Frage. In der Hermeneutik der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit sieht Barth ebenso das Verfügen des Menschen über die Bibel. Die Bibel wird zum „papierenen Papst“, zu einem „Kodex von Axiomen“ und somit schliesst er daraus:

„Die Profanität dieses Postulats verrät sich deutlich genug darin, dass man dem lieben Gott für den Fall seiner Nichterfüllung ungeniert Vorwürfe zu machen, ihm mit Misstrauen, Skeptizismus und Atheismus drohen zu dürfen glaubte (...).“⁵⁶

Auch Schaeffers Vorwurf vom „Sprung des Glaubens“ in eine irrationale Sphäre ist in seiner Ausschliesslichkeit problematisch. Barth selber sagt, er glaube, dass die Bibel Gottes Wort ist und er wehre sich dagegen, durch die „Mauer von Anstoss“, welche die Bibel umgibt, einfach enthusiastisch „hindurchzuglauben“.⁵⁷ Trotzdem kann ich Schaeffers diesbezügliche Kritik nachvollziehen. Ein fideistischer Ansatz wird in Barths Theologie unter anderem durch seine strikte Ablehnung der *theologia naturalis* erkennbar.⁵⁸ Auch Pannenberg setzte sich kritisch mit Barths Theologie und dem darin präsenten Gegensatz von Glaube und Vernunft auseinander.

⁵²Barth, *EET*, a.a.O., 44. Hervorhebungen im Original. Barths Einführung in die evangelische Theologie setzt sich zusammen aus Vorlesungen in Basel (1961/62), welche Barth nach seiner Emeritierung hielt. Barth nutzte die Gelegenheit, um sich „in Kürze darüber Rechenschaft abzulegen“, was er als Theologe in den vergangenen Jahren geleistet hatte. (Ebd. 7). Das Buch wurde in den USA unter dem Titel *Introduction to Evangelical Theology* aufgelegt. Der Titel war verfänglich, da das deutsche „evangelisch“ mit dem englischen „evangelical“ unpassend übersetzt ist. Van Til fühlte sich umgehend zur Kritik an diesem Buch herausgefordert und geht der Frage nach, ob Barth wirklich „evangelikal“ nach seinem Verständnis geworden sei. Siehe: Van Til, *Karl Barth and Evangelicalism*, a.a.O., 5.

⁵³Barth, , a.a.O., 44.

⁵⁴Rudolf Smend, „Exegese: V. Kirchengeschichtlich“, *RGG⁴*, Bd. 2, 1790. Siehe auch: Barth, *EET*, a.a.O. 38: Barth sieht in der historischen Kritik manches Mal auch eine „tief bedenkliche Operation“.

⁵⁵Ramm, a.a.O., 22.

⁵⁶Barth, *KD I/2*, a.a.O., 583.

⁵⁷Barth, *KD I/2*, a.a.O., 568. Vgl. Ebd. 512.

⁵⁸Siehe dazu Barths grundsätzliche Auseinandersetzung mit Brunner, welche ihren Höhepunkt in folgender Schrift fand: Karl Barth, „Nein! Antwort an Emil Brunner“, *Theologische Existenz heute* 14 (1934), 5-64.

Er stellte bei Barth ebenfalls eine gewisse Dichotomie fest, wie sie von Schaeffer bemerkt wurde.⁵⁹ Trotzdem bleibt zu fragen, ob der von Schaeffer so vehement vertretene Glaube an die absolute Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift nicht ebenso einen „Sprung des Glaubens“ erforderlich macht und seine Darlegungen des „oberen und unteren Bereiches“ damit *ad absurdum* geführt würden. Die Frage ist berechtigt, weil der Glaube ein Glaube bleibt, er kann und will nicht bewiesen werden. Ansonsten wäre es kein Glaube mehr (Heb 11,1). Barth nahm das „System“ Kierkegaards insofern auf, als er den „unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit“, welchen Kierkegaard betonte, „im Auge behält“.⁶⁰ Daraus folgt die Feststellung für Barth: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, ... ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem.“⁶¹ Damit will Barth seine Theologie lösen vom „absolutistischen Menschen“ der Aufklärung, der meint, die ganze Welt und damit auch Gott für sich in Anspruch nehmen zu können.⁶²

Schaeffers grundsätzliche Kritik an Barth kann ich nachvollziehen, wenn er damit die Problematik der Zweiteilung im Sinne von Historie und Biblischer Geschichte beschreibt. Er scheint dabei aber zu übersehen, dass es einen Unterschied darstellt, ob mit Mitteln der historischen Kritik an die Bibel herangegangen wird wie an ein Buch der Profanliteratur, oder ob davon ausgegangen wird, dass die Bibel ein Buch göttlicher Offenbarung ist.⁶³ Ausserdem gehe ich davon aus, dass Schaeffer sich durch sein einmal gestelltes Postulat der Zweiteilung nicht weiter damit auseinandergesetzt hat, was diese in Barths Sinn wirklich bedeutete.

2.3 Der „Zweiteilung“ inhärente Probleme

2.3.1 Problematik der Assoziationswörter

Problematisch sieht Schaeffer in der neo-orthodoxen Theologie den Gebrauch von sogenannten „connotation words“. Darin sieht Schaeffer Wörter mit einem bestimmten Inhalt, welche durch neo-orthodoxe Theologen verwendet werden und diese dabei „eine klare Definition willentlich unterlassen“.⁶⁴ Klar definierte Begriffe würden sich nur im „unteren Bereich“ des Rationalen finden, während im „oberen Bereich“ mit Wörtern gear-

⁵⁹Siehe dazu: Hilbert VanderPlaats, *Pannenberg's Critique of Barth's Theology of the Word*, (Hamilton: McMaster University, 1983). Hier insbesondere das Kapitel „The Relation between Faith and Knowledge“, 85-89.

⁶⁰Karl Barth, *Der Römerbrief 1922*, 18. Aufl. (Zürich: TVZ, 2011), XX.

⁶¹Barth, *Der Römerbrief 1922*, a.a.O., XX.

⁶²Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, 2. Aufl. (Zollikon: EVZ, 1952), 19-21.

⁶³Vgl. dazu auch: Hankins, a.a.O., 158. Zudem kann auch diese Zweiteilung der Geschichte, mindestens beim späten Barth, hinterfragt werden. So betont er weder den „historischen Jesus“, noch den „Christus des Glaubens“, sondern Barth spricht „konkret von dem einen Jesus Christus (...)“ und weiter: „Einen doppelten – einen sog. vorösterlichen und einen sog. nachösterlichen – Jesus Christus kam man aus den neutestamentlichen Texten nicht herauslesen.“ (Barth, *EET*, a.a.O., 38). Sogleich stellt sich aber auch die Frage, ob es überhaupt eine „gemässigte“ historische Kritik geben kann. Troeltsch schreibt in seinem, für die Zeit von Schaeffer und Barth, wegweisenden Aufsatz, dass die historische Kritik mit ihrer Anwendung von Kritik, Analogie und Korrelation ein „Sauerteig“ ist, der alles verwandelt und die Folge der historischen Kritik, die „einmal an einem Punkte zugelassen, alles in ihre Konsequenz hineinziehen muss (...)“, ist. Weiter sagt Troeltsch, mit der historischen Kritik müsse „voller Ernst“ gemacht werden, sie „relativiert Alles und Jedes“, „wer ihr den kleinen Finger gegeben hat, der muss ihr auch die ganze Hand geben.“ (Ernst Troeltsch, „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie: Bemerkungen zu dem Aufsätze ‚Über die Absolutheit des Christentums‘ von Niebergall“, In: Joachim Cochlovius und Peter Zimmerling [Hg.], *Evangelische Schriftauslegung* [Wuppertal: R. Brockhaus, 1987], 172-175). Barth äusserte sich in seiner *KD* dezidiert kritisch zu Troeltsch und seiner Theologie. Siehe z.B.: Barth, *KD I/1*, a.a.O., 151; 266; 293 pass. Zu Barths Anwendung der historischen Kritik vergleiche die hilfreiche Zusammenfassung in: Heinzpeter Hempelmann, *Grundfragen der Schriftauslegung: Ein Arbeitsbuch*, 2. Aufl. (Wuppertal: R. Brockhaus, 1998), 43-46.

⁶⁴Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O., 38.

beitet wird, die ihrer eigentlichen Bedeutung entleert wurden, aber dennoch aufgrund ihres Ursprunges bestimmte religiöse Gefühle auslösen. Wörter wie „Auferstehung“, „Kreuzigung“ oder sogar „Gott“ und „Jesus“ würden aus dem Munde des neo-orthodoxen Theologen eine verlässliche Aussage vortäuschen. Dadurch würden die Zuhörer zu „kräftigen Reaktionen“ angetrieben:

„Das Wort ‚Jesus‘ wird gehört und treibt zur Tat, sein Sinn aber wird nie genau bezeichnet. So werden diese Wörter immer im Bereich des Irrationalen, des Nichtlogischen verwendet. ... Dies ist ein wirklicher Akt der Hoffnungslosigkeit, an der auch der Gebrauch religiöser Vokabeln nichts ändert.“⁶⁵

Dadurch werde der Mensch allerdings von den Theologen in seinem Fragen alleine gelassen mit nichts weiterem als Wörtern, die religiös gefüllt wurden.⁶⁶ Barth sagt jedoch, er möchte nicht unter den Verdacht geraten,

„‘Gott‘ möchte, der Krone von England vergleichbar, nur ein Symbol, eine blosse *façon de parler* sein. ... Er, der Gott des Evangeliums, ist also weder ein Ding, eine Sache, ein Objekt, noch eine Idee, ein Prinzip, eine Wahrheit oder eine Summe vieler Wahrheiten (...).“⁶⁷

So stellt Barth unter anderem in seiner *KD* auch fest, dass Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich war: „Es ist aber die Kraft und Notwendigkeit, in der Jesus ganzer Mensch ist, nicht in sich selbst, sondern eben darin begründet, dass er zuerst und zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch ist.“⁶⁸ Die Feststellung von Schaeffer bezüglich Assoziationswörtern bei Barth kann nur darin begründet sein, dass er an solchen und vergleichbaren Aussagen Barths vorbeigelesen hat.

2.3.2 Aufgabe der Bibel als autoritatives Wort Gottes

Auch wenn Barth die Bibel als „kompetente theologische Instanz“⁶⁹ behandelte, so erreicht ihn der Vorwurf Schaeffers, dass er die Bibel nicht mehr als autoritatives Wort Gottes betrachte. Schaeffer bemerkt, dass die Neo-Orthodoxie ebenso an die Schrift herantrete, wie der „Old Liberalism“: „Thus basically the Bible is under subjective judgement, as it was under the older materialistic Modernist.“⁷⁰

Gerade das subjektive Richten über das Wort Gottes ist es jedoch, was Barth in seiner Theologie immer wieder zu bekämpfen versucht:

„Die Theologie hat ihren Ort also ein für allemal unterhalb dessen der biblischen Schriften. Sie weiss und sie bedenkt, dass es sich in diesen wohl um menschliche und menschlich bedingte, aber wegen ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gottes Werk und Wort um *heilige*, d.h. um ausgesonderte, Respekt und Aufmerksamkeit ausserordentlicher Art verdienende und fordernde Schriften handelt.“⁷¹

Schaeffers Hermeneutik der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit stellt gerade ein solches System dar, das sich durch seinen ausschliesslichen Anspruch *über* die Schrift stellt, wogegen Barth „pointiert systemfeindlich“

⁶⁵Francis A. Schaeffer, *PDV*, a.a.O., 38.

⁶⁶Francis A. Schaeffer, „A critique of Liberalism“, a.a.O., 1006-1010.

⁶⁷Barth, *EET*, a.a.O., 14f. Hervorhebung im Original.

⁶⁸Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, 2. Aufl., (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959), 410. Ramm sieht in der Rezeption der barthschen Theologie durch Carl Henry oder Francis Schaeffer diverse Probleme: Wiederholung falscher Meinungen, oberflächliches Lesen seiner Literatur, „spot-reading“ um die eigene Position zu stützen. Siehe: Ramm, a.a.O., 23.

⁶⁹Jüngel, a.a.O., 258.

⁷⁰Francis A. Schaeffer, *HWS*, a.a.O., 32.

⁷¹Barth, *EET*, a.a.O., 40. Hervorhebung im Original.

war.⁷² Schaeffer vertritt einen aristotelischen Ansatz: Gott ist fehlerfrei, die Bibel ist Gottes Wort, also muss auch Gottes Wort fehlerfrei sein. Schaeffer bemerkt nicht, dass die Bibel von ihrem hebräischen Ursprung ausgehend das Konzept der Unfehlbarkeit nicht kennt, stärker mit dem Begriff der „Wahrhaftigkeit und Treue“⁷³ arbeitet und somit den von ihm vertretenen Ansatz gar nicht beansprucht. Obwohl Schaeffers Hermeneutik und die der Fundamentalisten aus dem apologetischen Anspruch entstand, die Bibel zu „bewahren und zu verteidigen“, so verkennt dieses System die Andersartigkeit und Grösse Gottes, welche gerade in der barthschen Theologie sichtbar wird. Wenn nach Maier die wichtigste Frage der Hermeneutik ist, ob der Ausgangspunkt bei der Offenbarung selbst oder beim Menschen genommen wird, dann kann mit Recht behauptet werden, dass Barth zeit seines Lebens darum bemüht war, eben gerade nicht vom Menschen und seiner Vernunft auszugehen.⁷⁴ Beim deduktiven Ansatz der fundamentalistischen Hermeneutik ist fraglich, ob der Ausgangspunkt wirklich auch bei der Offenbarung selbst gesucht wird.⁷⁵

2.3.3 Neo-Orthodoxie als Vorläufer der Gott-ist-tot-Theologie

Nach Schaeffer führe die barthsche Theologie mit ihrem inhaltslosen Gott in logischer Stringenz zur Gott-ist-tot-Theologie.⁷⁶ Schaeffer attestiert Barth und dem Barthianismus zwar, dass sie genau diese Form der Theologie bekämpfen würden. Da sie aber bereits selber keinen realen, sondern nur einen toten Gott hätten, bleibe in letzter Konsequenz nur diese Folge. Schaeffer sah beim späten Barth die Tendenz, diese Richtung zu bekämpfen: „Was dort entstanden war, gefiel ihm gar nicht; nichtsdestoweniger war er es gewesen, der die Tür dahin geöffnet hatte.“⁷⁷ Schaeffer geht sogar noch weiter und bezeichnet auch die Neo-Orthodoxie als Gott-ist-tot-Theologie, da sie gar keinen anderen Gott kenne als den inhaltslosen Gott, welcher in den Assoziationswörtern kommuniziert werde.⁷⁸

Schliesslich kommt Schaeffer zu folgendem Schluss und finalen Urteil bezüglich der Theologie von Karl Barth: „So, death is everywhere in the new theology.“⁷⁹ Entgegen dieser Behauptung von Schaeffer stellt unter anderem Ruhbach heraus, dass es im Gefolge von Barth mit Michel, Gese und Stuhlmacher zu einer „erneuerten biblischen Theologie“ gekommen sei.⁸⁰

⁷²Jüngel, a.a.O., 254.

⁷³Siehe dazu: Jörn Krebs, *Veritas Hebraica: Semantische und exegetische Untersuchungen zum alttestamentlichen Wahrheitsverständnis*, Ditzingen: Bachelor-Thesis, 2009. Diese Arbeit bietet eine solide Grundlage zur Weiterarbeit an einer Hermeneutik aufgrund des atl. Wahrheitsverständnisses.

⁷⁴Maier, a.a.O., 19. Vgl. dazu: Barth, *EET*, a.a.O., 41.

⁷⁵Vgl. dazu: Maier, a.a.O., 26.

⁷⁶So z.B. in: Francis A. Schaeffer, „Evangelicalism Evangelical?“, a.a.O., 123-145.

⁷⁷Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 18.

⁷⁸Ebd. 27.

⁷⁹Francis A. Schaeffer, „Evangelicalism Evangelical?“, a.a.O., 145.

⁸⁰Gerhard Ruhbach, „Bibel: III. Der Kanon b)“, *ELThG*, Bd. 1, 251.

3 Resümee

Schaeffer findet ausgesprochen harte Worte gegenüber der barthschen Theologie. Obwohl er sich, wenn überhaupt, nur peripher mit Barths Schriften beschäftigt hat, fällt sein Urteil klar und absolut aus.⁸¹ Er fordert eine deutliche Distanzierung von sämtlichen Theologien, welche Ansätze der Neo-Orthodoxie in sich tragen. Schaeffer verlässt den Boden der objektiven Argumentation zuweilen, wenn er die barthsche Theologie mit einem Drogentrip und der Gott-ist-tot-Theologie vergleicht. Schaeffer kategorisiert Barth *par force*, obwohl er seinerseits sämtliche Kategorisierungen seiner eigenen Person und Lehre deutlich von sich wies.⁸² Es stellt sich damit auch die Frage, ob Schaeffers postulierte Liebe für Barth als Person wirklich vorhanden war. In seinen Büchern gelangt sie jedenfalls implizit nicht zum Ausdruck. Obwohl sogleich angefügt werden muss, dass auch Barth nicht zurückhielt, Theologen, die nicht seine Meinung vertraten, harsch zu kritisieren.⁸³

Aufgrund von Schaeffers theologischer Prägung des Fundamentalismus mit seiner ihm inhärenten Betonung der richtigen Lehre, sieht Schaeffer in Barths Theologie eine Häresie, welche als Ganzes verworfen werden muss. Hier fand aufseiten Schaeffers leider keine Kontextualisierung mit seinem christlichen Umfeld in Europa statt. Der Evangelikalismus in Europa ging, anders als in den USA, insbesondere aus der pietistischen Bewegung hervor.⁸⁴ Im Pietismus zählte vor allem die subjektive, *persönliche* Frömmigkeit, also „der Vorrang des Lebens vor der Lehre“⁸⁵, wodurch vieles in der Theologie an sich nebeneinander stehen gelassen werden konnte.⁸⁶

Es ist unbestreitbar, dass sich der moderne Mensch erkenntnistheoretisch von der Offenbarung in der Schrift entfernt hat. Dies bemerkten sowohl Schaeffer als auch Barth. Beide Theologen verfolgten daher das Ansinnen, die Schrift vor dem Zugriff des Menschen zu bewahren, verwendeten dazu aber gänzlich unterschiedliche Ansätze.

Schaeffer verfolgte einen rational-logischen Ansatz. Er stellte Vernunftsargumente neben die Offenbarung und war bestrebt, die Offenbarung gegenüber der Vernunft zu legitimieren. Dadurch gerät Schaeffers Theologie in Abhängigkeit zum Vernunftwissen, mit dem er die Bibel zu „stützen“ versucht, wobei er allerdings gerade die Vernunft des Menschen im Sinne der Anwendung der historischen Kritik zur Auslegung der Schrift vehement bekämpft. Schaeffer bezieht sich öfters auf Luther, stellt diesen in eine Linie mit konservativ-

⁸¹Dem entgegnet Ramm allerdings richtigerweise: „Clearly, nobody would ever know the real character of Barth's theology whose reading was limited to secondhand reports.“ (Ramm, a.a.O., 35).

⁸²So in: Edgar, a.a.O., 58.

⁸³Siehe dazu z.B. den Brief von Barth an Schaeffer. Aufgrund von Barths Äusserungen gegenüber Theologen mit anderen Ansichten wurde zuweilen sogar vom „Führerprinzip in der dialektischen Theologie“ gesprochen. So sagt Lütgert: „Der Führer (der dialektischen Theologie, DJ) entscheidet mit diktatorischer Vollmacht. Er hat nur Schüler oder Gegner, aber keine Mitarbeiter. Es gibt nur zwei Bewegungen, die Deutschen Christen und die dialektischen Theologen. Wer anderer Ansicht ist, der ist ein Deutscher Christ und darf durch eigene Meinungen den Kampf nicht stören.“ (Wilhelm Lütgert, *Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung*, [Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1936], 25).

⁸⁴Martin Brecht, „Pietismus“, *EKL*, Bd. 3, 1215 und 1219.

⁸⁵Busch, *Pietismuskritik*, a.a.O., 20.

⁸⁶Siehe dazu: Busch, *Pietismuskritik*, a.a.O., 191-195. Es kommt zum Ausdruck, dass die Kritik der Pietisten an der barthschen Theologie im Gegensatz zur Kritik der Fundamentalisten sehr vielschichtig war und keinesfalls die gesamte Theologie von Barth verwarf.

protestantischen Theologen wie B. B. Warfield und J. Gresham Machen⁸⁷, und suggeriert damit, dass auch Luther die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Schrift vertreten habe. Luther verfolgte im Gegensatz zu Schaeffer allerdings einen induktiven Ansatz in seiner Hermeneutik, wobei sein hermeneutischer Schlüssel das Verständnis von Gnade und Rechtfertigung war⁸⁸ und damit seine Prämisse, „was Christum treibet“, zur Geltung brachte.⁸⁹ Obwohl Luther die Inspiration der Bibel „mit den traditionellen Wendungen“ bejahen konnte, betonte er die Unverfügbarkeit des Offenbarungswortes und damit gleichzeitig, dass die Bibel dem menschlichen Sicherungsstreben entzogen bleibt.⁹⁰ Dies war auch eine von Barths Voraussetzungen in seiner Theologie. Sobald ein System neben die Bibel gestellt werden muss, um ihre Wahrheit zu begründen, ist dieses System grösser als die Bibel. So sagt Ramm: „Barth's maxim is that what establishes is greater than what is established. But there can be nothing greater than the Word of God.“⁹¹

Mit seiner konsequent christologischen Hermeneutik, der Betonung der Unverfügbarkeit der Schrift durch den Menschen und der Sicht einer autoritativen Stellung der Schrift kommt Barth wohl näher an Luther als Schaeffer und sein fundamentalistisches Umfeld. Die „Frage nach der Möglichkeit eines angemessenen Redens von Gott“⁹² stellte denn auch das zentrale Anliegen in der barthschen Theologie dar, wobei die fragende Haltung betont wird und nicht die Verabsolutierung von rational-logischen Ansätzen. Gerade in der Betonung der Andersartigkeit Gottes und seiner wehrhaften Haltung gegenüber jeder Form von Religion stellt sich Barth gegen menschliche Systeme, welche Gott in seiner Gottheit einschränken. Ein solches System aber machte Barth wohl in der Hermeneutik des Fundamentalismus aus.

Zudem löste Barth das Christentum im Gegensatz zu Lessing aus den anderen Religionen und gab ihm dadurch wieder die dringend benötigte Kontur.⁹³ Dieser Umstand alleine hätte von Schaeffer eigentlich Beachtung finden müssen. Barth beschrieb zudem bereits in *KD I/2* seine Stellung zur Jungfrauengeburt, deren fürwahrhalten dem „Bekenntnis“ der *Five Fundamentals* inhärent ist. Barth bezeichnet das *natus ex virgine* als wahres Zeichen der Offenbarung Gottes zu Weihnachten. Durch die Unterstellung einer im Grundsatz falschen Epistemologie kann allerdings auch dieses Argument bei Gegnern der barthschen Theologie nicht auf fruchtbaren Boden fallen.⁹⁴

⁸⁷Siehe dazu z.B.: Francis A. Schaeffer, *KJC*, a.a.O., 19f. und 25. So auch bereits in: Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 7.

⁸⁸Vgl.: Hempelmann, a.a.O., 12.

⁸⁹Hempelmann spricht von Luthers „christozentrischer Bibelkritik“. Bekanntlich hatte Luther auch keine Mühe damit, die neutestamentlichen Schriften in ihrer Reihenfolge so anzuordnen, dass sie der von ihm zugewiesenen Relevanz der Schriften entsprach (Hempelmann, a.a.O., 16f). Im Unterschied zu Schaeffers rationaler Auffassung hatte Luther ein dynamisches Verständnis vom Inhalt der Schrift. So sagt Hempelmann: „Denn die *Autorität der Bibel* ist für ihn (Luther, DJ) kein formales, an sich gültiges, totes Prinzip: Sie besteht gerade darin, dass in *ihr* das freimachende Zeugnis des Evangeliums zu finden ist.“ (Ebd. 12, Hervorhebungen im Original).

⁹⁰Hempelmann, a.a.O., 13.

⁹¹Ramm, a.a.O., 61.

⁹²Hempelmann, a.a.O., 39.

⁹³Joachim Cochlovius und Peter Zimmerling (Hg.), „Kommentar zum Aufsatz von Ernst Troeltsch“, In: *Evangelische Schriftauslegung*, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987), 178.

⁹⁴Barth, *KD I/2*, 211. Siehe zur Jungfrauengeburt in Ebd. 187-221. Barth wehrt sich in diesem Abschnitt auch vehement gegen Brunners Trennung des „Zeichens von der Sache“ in Ebd. 200. Dieser Unterschied in der Theologie von Brunner und Barth zeigt einmal mehr auf, dass die Gleichsetzung von Barth und Brunner durch fundamentalistische Theologen und somit auch durch Schaeffer eine nicht aufrecht zu haltende Vereinfachung darstellt.

Der Kritik, dass Barth Gott durch die Betonung als der „ganz Andere“⁹⁵ in eine, für den Menschen unerreichbare Stufe der Transzendenz enthob, mag berechtigt sein.⁹⁶ Seine Theologie stellt allenfalls die Pendelbewegung auf die gegenteilige Seite dar, welche Barth im Konsens der historischen Kritik fand. Diese wollte sich die Bibel mit Profanwissenschaften verfügbar machen. Mindestens der späte Barth betonte aber, dass Gott in der Bestätigung seines göttlichen Wesens sich dem Menschen auch als „Vater, Bruder und Freund“ zeigt.⁹⁷ Damit betonte Barth stärker die Kondeszendenz Gottes und seine damit einhergehende gegenwärtige Liebe für den Menschen.⁹⁸

⁹⁵Barth, *Römerbrief II*, a.a.O., 145 pass. Zur Intention von Barths Theologie und seiner Betonung von Gott als dem „ganz Anderen“ siehe: Peter Müller, *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung: Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*, (Münster: LIT Verlag, 2011), 30f.

⁹⁶Bockmühl, a.a.O., 81.

⁹⁷Barth, *EET*, a.a.O., 17. Siehe dazu auch: Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/3, erster Halbband*, (Zollikon: EVZ, 1959), 3. Hier betont Barth ebenfalls „Gottes eigene Zuwendung zum Menschen und die Zuwendung des Menschen zu ihm hin.“

⁹⁸Vgl. auch: Busch, *Pietismuskritik*, a.a.O., 191f.

E Begegnung und Korrespondenz von Schaeffer und Barth

1 Die Zusammenkunft von Schaeffer und Barth im „Bergli“

Vom 16. bis am 23. August 1950 fand in Genf der bereits erwähnte Kongress des *ICCC* statt, an dem Schaeffer als Organisator und Protokollführer amtierte. Als Delegierte waren Vertreter der *BPC* und des *FTS* ebenso anwesend wie Pfarrer, Pastoren und Leiter christlicher Werke, welche Schaeffer auf seiner Europareise von 1947 kennengelernt hatte.¹

Zur Vorbereitung auf die Konferenz verfasste Schaeffer seine Schrift *The New Modernism*, in welcher er ausführlich darlegt, wieso seiner Meinung nach die neo-orthodoxe Theologie eine Häresie darstellt. Die Publikation sollte am 22. August im Zuge eines Referates von Schaeffer zum gleichnamigen Thema an die Teilnehmer verteilt werden. Dazwischen lag allerdings noch der Besuch bei Barth im „Bergli“ in Oberrieden. Schaeffer wartete mit der Fertigstellung seines Schreibens den Besuch bei Barth ab, um aus dem Gespräch ergehende allfällige Änderungen noch einarbeiten zu können.² Am 19. August 1950 trat Schaeffer in Begleitung von vier weiteren Theologen, welche alle am *ICCC* Kongress teilnahmen, die Reise nach Oberrieden an.

1.1 Anwesende Personen

Am Gespräch mit Barth beteiligt war J. Oliver Buswell (1895-1977), welcher zu dieser Zeit Präsident des *Shelton Bible College* in New York und Herausgeber der Zeitschrift *The Bible Today* war. Zuvor amtierte Buswell als Präsident des *Wheaton College* und war Mitbegründer von Machens *IBPFM*.³ Buswell schrieb kurz vor dem Besuch eine Rezension zu Barths Buch *Dogmatik im Grundriss*. Er wollte die Gelegenheit des Treffens nutzen, um im persönlichen Gespräch festzustellen, ob seine Einschätzungen der barthschen Theologie zutreffend sind.⁴

Ebenfalls anwesend waren G. Douglas Young, Dekan am *Shelton College*, James Bennet, Anwalt und Bibellehrer, und Peter Stam, Angestellter der *BPC*.⁵ Young organisierte das Treffen mit Barth aufgrund von Buswells Wunsch, sich persönlich mit Barth zu treffen, vor dessen Theologie er bereits seit Jahren gewarnt hatte.⁶ Schaeffer reiste mit der Intention an das Treffen, seine Aussagen über die barthsche Theologie in *The New Modernism* zu verifizieren.

¹Vgl.: Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 94f.

²Siehe: Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 12.

³Siehe: <http://www.pcachistory.org/findingaids/buswell/index.html> vom 01.02.2013.

⁴Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 4; 9.

⁵Vgl. Ebd. Zu Stam siehe: Hankins, a.a.O., 24.

⁶Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 4. Buswell schreibt: „By considerable effort he (Young, DJ) secured an appointment with Barth for five of us for the Saturday morning which was free for sight-seeing. We have been warning against Barthian Theology for years.“ (Ebd.).

1.2 Inhalt und Verlauf des Gesprächs

Buswell zeichnete in der Oktoberausgabe 1950 seiner Zeitschrift *The Bible Today* das Gespräch mit Barth in Dialogform nach. Die erste Begegnung mit Barth beschreibt Buswell folgendermassen:

„I have read in the paper of I.C.C.C.,“ he said, „But what kind of Christian Churches?“

„We are called fundamentalists,“ I said.

„Fundamentalists!“ he exclaimed in somewhat broken English (far better than my poor German), „Fundamentalists, you would like to eat me!“

„No,“ said Francis Schaeffer, „That would defeat our purpose; we wish to talk with you.“ And we all had a good laugh.⁷

Offensichtlich wurde das anschliessende, rund zweistündige Gespräch von Buswell geplant und erfolgte systematisch:

„For brevity I summarized my questions under four headings, all matters referred to in my recent review of his ‚Dogmatics in Outline‘: The Doctrine of (1) the Trinity, (2) time, (3) truth, and (4) the infallibility of the Bible. In all these fields we were convinced that we have *not* misunderstood the man or misrepresented his theology.“⁸

Aus dem anschliessend nachgezeichneten Gespräch wird deutlich, dass es sich nicht um eine eigentliche Diskussion mit Barth handelte, sondern vielmehr um eine Vernehmung. Buswell leitete diese im Wesentlichen und stellte die Fragen. Bei den Fragen zur Trinität fiel unter anderem auch der Vorwurf des theologischen Mystizismus und Buswell beschreibt die sich ändernden Ansichten von Barth:

„Buswell: „But when we lose the distinction between subject and object we predicate nothing, we cease to think. Is your view not a form of mysticism?“

Barth: „You may call it mysticism; in God the subject-object distinction ceases to exist.“

Schaeffer and Buswell: „Is the historical Jesus then numerically identical with Deity, the Second Person of the Godhead?“

Barth, very positively: „Yes.“

In his writing he says things quite inconsistent with this, distinguishing between the historical Jesus and the Christ (...), but he cares little for consistency and he had just committed himself to Sabellianism, which holds that the man who died on the cross was numerically identical with God the Father.“⁹

Bei den Fragen zur Unfehlbarkeit der Bibel stellt Barth die ironische Frage, ob seine Gesprächspartner auch an den wiederkäuenden Hasen (3Mo 11,6) glauben würden. Darauf folgt eine Verteidigung dieser Bibelstelle durch Bennet, Young und Buswell, so dass Barth zum Schluss kommt: „Oh, I see, you are biblicists; you know everything!“¹⁰ Buswell schliesst seine Beschreibung des Gesprächs mit folgenden Worten: „We parted in the

⁷Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 5.

⁸Ebd. Hervorhebung im Original. Als Einleitung zur nachfolgenden Wiedergabe des Gespräches.

⁹Ebd. Hervorhebungen durch mich.

¹⁰Ebd. 7.

most friendly manner. Mr. Bennet promised to send him tracts on the salvation of souls; Mr. Schaeffer, to send his paper on Barthianism; and I, my review of his recent book.“¹¹

Aus Buswells Aufzeichnungen wird verständlich, dass dieses Gespräch für Barth nicht befriedigend sein konnte, und es wohl einfach über sich ergehen liess. Die Konversation macht die Unterschiede zwischen den fundamentalistischen Theologen, welche Barth mit nachforschenden Fragen bedrängten, und ihm selber als Theologe, der mit Systemen nicht viel anfangen kann, in klarer Weise deutlich.

Schaeffer schloss gleich im Anschluss an das Gespräch seine Schrift *The New Modernism* ab und meinte: „He (Barth, DJ) was most gracious; and, of course, most stimulating.“¹² Er bemerkte offensichtlich nicht, dass Barth ausweichend, zögerlich und bei manchen Fragen ungehalten oder ironisch reagierte.¹³

2 Anschliessende Korrespondenz zwischen Schaeffer und Barth

2.1 Zum Inhalt der Briefe

Bereits am 28. August, eine Woche nach Schaeffers Referat am Kongress des *ICCC*, sandte er einen Brief an Barth. Dem Brief beigelegt war *The New Modernism*. Schaeffer bringt in seinem Brief den Wunsch nach einem weiteren Treffen mit Barth zum Ausdruck: „It would be a pleasure to me if it would be possible for us to pursue our conversations further after you have read this enclosed paper of mine.“¹⁴

Barth antwortete am 3. September 1950 auf Schaeffers Brief, den er am 28. August erhalten hatte. Eine Kopie seiner Zuschrift schickte Barth zeitgleich an Buswell.¹⁵ Barth erkannte in *The New Modernism* augenscheinlich die Anlehnung von Schaeffer an Van Til, dessen gleichnamiges Buch er wie erwähnt bereits kannte: „I see the things you think of me are approximatively (sic!) of the same kind as those I found in the book of van Til on the same subject.“¹⁶ Barth schreibt weiter:

„And I see: you and your friends have chosen to cultivate a type of theology, who consists in a kind of criminology; you are living from the repudation and discrimination of every and every fellow-creature, whose conception is not entirely (numerically!) identical with your own views and statements. You are ‚walking on the solid rock of thruth (sic!)‘. We others, poor sinners, are not. I am not.“¹⁷

Barth stellt fest, dass Schaeffer seine gesamte Theologie ablehnt, er als „cheating, vague, non-historic, not interestet (sic!) in thruth (sic!)“ und „most dangerous heretic“ bezeichnet wird. Die Feststellung ergänzt Barth

¹¹Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 7.

¹²Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 11.

¹³Vgl. dazu auch Duriez, *Authentic Life*, a.a.O., 97.

¹⁴Francis A. Schaeffer, „Brief an Karl Barth I“, a.a.O.

¹⁵Offensichtlich erhielt Barth den Brief von Schaeffer am selben Tag mit einem Brief von Buswell und dessen Rezension von *Barths Dogmatik im Grundriss*.

¹⁶Karl Barth, „Brief an Francis A. Schaeffer“, a.a.O. Der Brief wurde in Kopie abgedruckt in: Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 8f. Ebenso befindet sich der Brief in voller Länge bei Duriez, a.a.O., 99f.

¹⁷Karl Barth, „Brief an Francis A. Schaeffer“, a.a.O. Barth nimmt damit Bezug zu Schaeffers folgendem Satz in *The New Modernism*: „When one is walking on the solid rock of truth, one does not have to speak with such vagueness.“ (Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 6). Ironisch klingt auch folgender Satz von Schaeffer am Ende seiner Darstellung: „In closing: The end of apologetics is not to slay men with our logic, but to lead them to the true Christ, the Christ of the whole Scriptures. If we are to be used to reach the men who are on this philosophical and theological black sea, we must demonstrate to them the logic of heaven.“ (Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 12).

folgendermassen: „perhaps the Lord has told you to do so.“¹⁸ Gegen ein weiteres Treffen spricht sich Barth mehrmals aus. Er sieht keinen Sinn in einer Konversation mit Leuten, die gegenüber ihrem Gesprächspartner nicht offen sind: „Your paper and the review of your friend Buswell reveals the fact of your decision to close your window-shutters.“¹⁹ Zudem stellt er fest, dass er ja bereits verurteilt sei und fragt sich, wieso Schaeffer und seine Kollegen überhaupt noch Interesse an einem Gespräch zeigen würden. Barth fühlte sich weithin als heidnisches Opfer, das bekehrt werden sollte. Am 17. Oktober erfolgte Schaeffers Antwort auf Barths Brief. Schaeffer schreibt:

„I was surprised at the tone of your letter. It seems to me that we should expect to take such difference as you and we have seriously. On the other hand we should be desirous enough of knowing the truth of God to be able to sit down and discuss our differences openly and without minimizing those differences.“²⁰

Schaeffer bringt erneut zum Ausdruck, dass er sich gerne wieder mit Barth treffen würde. Dabei gelangt Schaeffers Ansinnen zum Ausdruck, Barth „bekehren“ zu wollen, indem dieser den exklusiven Standpunkt der Fundamentalisten übernehmen sollte: „I am sure before God that the position which we maintain is that which is right before the Lord and I would wish nothing better than to see you come to the acceptance of this same position before him.“²¹ Auf diese Zuschrift Schaeffers folgte keine weitere Reaktion vonseiten Barths.

2.2 Verortung von Barths Erwiderung

Sämtliche Vorwürfe an Schaeffer finden ihre Bestätigung in Schaeffers Schrift *The New Modernism*, auf die sich Barth bezieht. Nicht jedesmal kritisiert Schaeffer darin Barth persönlich. Da er aber zu Beginn seiner Darlegungen zur Neo-Orthodoxie Barth als verantwortlichen Vertreter definiert, macht dies keinen Unterschied. Der von Barth angesprochene Stil eines Verhörs kam nicht nur im Treffen zum Ausdruck, sondern auch in folgender Feststellung von Schaeffer in *The New Modernism*:

„I have been asked how to detect a New Modernist. Bring him to the question of the Bible. If under any terms he says the Bible only contains the Word of God, you can classify him clearly regardless of how vague and indefinite he may be on other points.“²²

Das Empfinden von Barth, die Fundamentalisten wollten ihn bekehren, bestätigte sich einerseits im Ansinnen von Bennet, ihm Traktate zur „Rettung der Seelen“ zukommen zu lassen und andererseits in Schaeffers oben zitierter Antwort auf Barths Brief, dass dieser die Position der Fundamentalisten einnehmen solle.

Nachdem ich ebenfalls bereits oben ausgeführt habe, wie konsequent Schaeffer die barthsche Theologie in *The New Modernism* verurteilte, und wenn man sich zugleich den für Barth unbefriedigenden Verlauf des Treffens vor Augen hält, kann es nicht verwundern, dass seine Antwort auf Schaeffers Brief ungehalten ausfiel. Trotzdem hätte Barth gut daran getan, gar nicht erst auf das Schreiben von Schaeffer und Buswell

¹⁸Karl Barth, „Brief an Francis A. Schaeffer“, a.a.O.

¹⁹Ebd.

²⁰Francis A. Schaeffer, „Brief an Karl Barth II“, KBA Nr. 9350.606, Chaméry: 1950. Fälschlicherweise schreibt Duriez in seiner Biographie zu Schaeffer, eine Antwort von Schaeffer an Barth sei nicht erhalten. Duriez, a.a.O., 101.

²¹Ebd.

²²Francis A. Schaeffer, *TNM*, a.a.O., 9. Hervorhebungen durch mich.

einzutreten, um sich die daraus resultierende Kritik der Fundamentalisten zu ersparen. Später hat er sich gegenüber Anfragen von Fundamentalisten dementsprechend verhalten. So schrieb Barth in einem Brief von 1961 an Bromiley in die USA:

„Diese Fundamentalisten wollen mich fressen, sind also noch nicht, wie ich es damals auch für sie erhoffte, ‚zu humaneren Gesinnungen und Stellungnahmen‘ vorgedrungen und können darum von mir weder eine zornige noch eine milde, sondern nur gar keine Antwort bekommen.“²³

Mindestens aber wäre es für Barth wohl hilfreicher gewesen, den Brief in grösserer Sachlichkeit zu beantworten, denn seine Zuschrift wurde von Buswell umgehend im Magazin *The Bible Today* veröffentlicht.²⁴ Damit wurde vonseiten Buswells suggeriert, dass eine offene Diskussion mit Barth gar nicht möglich sei. Buswell schreibt eingangs der Veröffentlichung von Barths Antwort: „It is passing strange for the party who wishes no more conferences to accuse the party seeking further conferences of having closed his window shutters.“²⁵ Es ist anzunehmen, dass die Vorurteile gegenüber Barth damit in fundamentalistischen Kreisen nur verstärkt wurden.

Andererseits sollte Barths Antwort Schaeffer und sein fundamentalistisches Umfeld nicht verwundern. Ihr Auftreten beim Treffen entbehrte jeglichem Verständnis oder nur schon dem wirklichen Verstehenwollen von Barths Theologie. Selbstverständlich konnten die fünf Theologen auch in fachlicher Hinsicht Barth nicht das Wasser reichen. So mutet es überheblich an, wenn Schaeffer mit seiner 12-seitigen Schrift *The New Modernism* die gesamte Theologie von Barth desavouiert. Zur Stützung seiner Argumente bezog er sich mit wenigen Sätzen auf Kant oder Hegel und war sich wohl nicht bewusst, dass er seine Schrift demjenigen Theologen sandte, der für seine Zeit das Standardwerk in Philosophiegeschichte für die theologische Ausbildung verfasst hatte.²⁶

3 Barths allgemeine Haltung gegenüber den Fundamentalisten

Der verabsolutierenden Haltung der Fundamentalisten konnte Barth nie etwas Positives abgewinnen. Es bestehen in der Literatur keine weiteren Hinweise auf ein Treffen von Barth mit christlichen Fundamentalisten nach dem Beschriebenen von 1950.²⁷ Daher gehe ich davon aus, dass gerade *dieses* Treffen Barths Sicht der Fundamentalisten bestätigt hat und ihn tunlichst vermeiden liess, sich solches nochmals anzutun. Eine Diskussion mit Fundamentalisten, ob persönlicher oder schriftlicher Art, schloss Barth auch noch rund 10 Jahre später kategorisch aus:

„Eine solche Diskussion würde vor allem voraussetzen, dass die Fragenden (Fundamentalisten, DJ) das Viele, was ich zu diesen Fragen längst gesagt und geschrieben habe, ordentlich gelesen, zur

²³Barth, *Briefwechsel 1961-1968*, a.a.O., 8.

²⁴Mit einer grösseren Sachlichkeit meine ich nicht eine differenzierte theologische Antwort. Denn auch eine noch so breit gefächerte Erwiderung seitens Barth wäre wohl, wie dem Vorgegangenen zu entnehmen ist, durch das fundamentalistische Milieu missverstanden und ins Negative ausgelegt worden.

²⁵Buswell, „Geneva, for the Faith: Karl Barth Questions the Truth“, a.a.O., 8.

²⁶Siehe: Karl Barth, *Die protestantische Theologie*, a.a.O.

²⁷Eine diesbezügliche Anfrage vom 05.02.2013 bei Peter Zocher, Leiter des Barth-Archives, und eine Suche in „The Digital Karl Barth Library“, welche keine weiteren Hinweise lieferte, bestätigten meine Feststellung. Siehe: <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/> vom 02.03.2012.

Kenntnis genommen und überdacht hätten. Das haben sie offenkundig nicht getan, [...]. Entscheidend ist aber dies: Die zweite Voraussetzung einer fruchtbaren Diskussion zwischen ihnen und mir würde darin bestehen, dass sie und ich auf einer uns gemeinsamen Ebene miteinander reden könnten. Diese Leute haben aber ihre schon längst gewonnene sog. ‚Orthodoxie‘, sind fest entschlossen, an dieser auf alle Fälle festzuhalten, und können mir gegenüber gerade nur die Haltung von anklagenden Staatsanwälten annehmen: feststellen, ob, was ich vertrete, mit ihrer Orthodoxie – an der ich meinerseits kein Interesse habe! – übereinstimmen oder nicht übereinstimmen möchte. (...) Noch mehr: sie haben es ja längst beschlossen und öffentlich ausgesprochen, ich sei ein Häretiker, womöglich (van Til) der schlimmste Häretiker aller Zeiten. Habeant sibi!“²⁸

Barth stellte im Weiteren wohl richtigerweise fest, dass die Fundamentalisten seine Erklärungen nur dazu benützen würden, ihr bereits gemachtes Urteil über ihn bestätigt zu sehen.²⁹ Er sieht in den Fundamentalisten schliesslich „unverständige“ Menschen, die „kalten und harten Herzens sind, auf die man nicht zu hören braucht.“³⁰ Später schlägt Barth einen versöhnlicheren Ton an, bezieht sich positiv auf ein Buch zu seiner Theologie von Berkouwer und sagt entschuldigend:

„... die in ihrer Allgemeinheit bösen Worte, die ich damals (seit Jahrzehnten gereizt und dann plötzlich ausbrechend) ausgestossen habe, [möchte ich] in aller Form zurücknehmen [...]. Es gibt offenbar auch ‚Fundamentalisten‘, mit denen sich reden lässt. ‚Die Menschenfresser ganz allein, die sollen ausgenommen sein‘ – z.B. jener Mann, der meine Theologie noch vor kurzem die schlimmste Häresie aller Zeiten genannt hat! (Van Til, DJ) – aber auch sie nur vorläufig, weil ja eines Tages auch sie noch zu humaneren Gesinnungen und Stellungnahmen vordringen könnten.“³¹

Wenn sich Barths Einstellung zu den Fundamentalisten gegen Ende seines Lebens auch etwas versöhnlicher ausnahm, so war sein Verhältnis zu deren Theologie, anders als gegenüber dem Pietismus, stets klar. Barth stand gegenüber dem Pietismus in einer dynamischen, wechselseitigen Beziehung von Ablehnung und Annahme.³² In seinen Werken trat er mit dem Pietismus öfters in den Dialog.³³ Die Pietisten ihrerseits kannten an der barthschen Theologie Kritik *und* positive Rezeption. Dies kann für den eigentlichen christlichen Fundamentalismus weder von Barth noch von der Gegenseite behauptet werden.

²⁸Barth, *Briefwechsel 1961-1968*, a.a.O., 7. Barth wurde 1961 durch Bromiley angefragt, ob er Stellung nehmen würde zu einigen Fragen von christlichen Fundamentalisten (Ebd. 342f., Appendix). Daraus sollte eine Veröffentlichung in *Christianity Today* ergehen. U.a. befand sich dabei auch eine Frage von Van Til zur Erlösung und der leiblichen Auferstehung Jesu. Wenn Van Til im Lebenslauf von Barth nicht erwähnt ist, so findet er durch Busch Erwähnung in: Eberhard Busch, *Karl Barth: Einblicke in seine Theologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 95. Busch erwähnt die scharfe Kritik von Van Til an der Sündenlehre von Barth. Er bezieht sich dabei auf Van Til's Kritik in: Van Til, *New Modernism*, a.a.O., 435f. Van Til schreibt, Barths Theologie führe die Menschen dazu „to think that they are not sinners“ und kommt zum Schluss: „No heresy that appeared at any of these was so deeply and ultimately destructive of the gospel as is the theology of Barth.“ (Ebd.).

²⁹Barth, *Briefwechsel 1961-1968*, a.a.O., 8.

³⁰Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/4*, 3. Aufl., (Zollikon: EVZ, 1969), X. Barth erwähnt hier die Bezeichnung „Neo-Calvinisten“, welche aber mit den Fundamentalisten gleichzusetzen ist. Er sieht sich als „Monist“ angeklagt. Was Barth aber noch mehr zu schaffen machte, war anscheinend ihre Kritik „mit unwiederholbaren Worten“ an W. A. Mozart, den Barth bis zum Ende seines Lebens sehr verehrt hat.

³¹Karl Barth, *KD IV/2*, a.a.O., X. Barth bemerkt im Weiteren, dass er selber in den Ruf eines „existentialistischen Fundamentalisten“ geraten sei: „was es nicht Alles gibt!“ (Ebd.).

³²Busch, *Pietismuskritik*, a.a.O. Siehe darin insbesondere die Kapitel: „Pietistische Einflüsse in Barths Erziehung“ (17-21), „Zum Problem von Barths Pietismusverständnis“ (70-75) und „Die innerpietistische Differenz in der Stellung zur Theologie Barths“ (257-263).

³³So z.B. in: Barth, *Römerbrief I*, a.a.O. 206, pass. Im Kapitel „Das Gesetz und der Pietismus“ schreibt Barth: „Wir sind ja alle von Natur Pietisten und reden als in eigener Sache.“ (Ebd. 277). Auch wenn Barth hier im negativen Sinne den Gegensatz von Gott und Seele im Pietismus anspricht, hätte er sich wohl zeit seines Lebens selber nie als Fundamentalist bezeichnet.

F Zusammenfassung und Ausblick

Nach den erfolgten Darlegungen stelle ich fest, dass sowohl Schaeffer wie auch Barth dem christlichen Glauben wieder vermehrt Gehör verschaffen wollten, allerdings in beinahe konträrer Weise. Schaeffer unternahm dies, indem er die Bibel als irtumsloses Wort Gottes durch „äussere Standortsicherung“¹ verteidigte. Sein Bestreben zur „Konservierung der Wahrheit“² und sein Festhalten an einer einzigen Ebene der Wirklichkeit³ verhinderte eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Theologen, die nicht ebenfalls seine Ansichten vertraten. Schaeffer war durch die amerikanische Fundamentalismusdebatte des frühen 20. Jahrhunderts geprägt und vertrat daher eine defensive Position, welche sich auf die Orthodoxie zurückbesonnen hat und die Aufklärung als negativ beurteilte. Barth hingegen machte sich stark für das Wort Gottes, welches sich nicht an die Bibel bindet.⁴ Er trat offensiv auf und wollte die Bibel und die Theologie als solche dem Menschen der Moderne mit seinem Verständnis von Philosophie und Wissenschaft zugänglich machen.⁵ Barth stellte sich der Aufklärung in Kritik und Annahme, „that is why fundamentalists cannot understand him.“⁶

Mit seiner verkürzenden und pauschalen Kritik wurde Schaeffer der Vielschichtigkeit und Komplexität der barthschen Theologie und der Intention von Barth nicht gerecht. Aufgrund von Schaeffers Prägung durch die Fundamentalismusdebatte in seiner Heimat und insbesondere durch den Einfluss seines Lehrers Van Til gelang es ihm nicht, sich vorbehaltlos mit der Theologie von Barth auseinanderzusetzen. Zudem hinderten ihn seine mangelnden Deutschkenntnisse und wohl auch die angeborene Dyslexie sowie der Umstand, dass er in Huémoz nicht auf die notwendige Literatur zurückgreifen konnte. Die nur flüchtige Auseinandersetzung mit der europäischen Theologie- und Geistesgeschichte war sodann ein weiteres Hindernis für Schaeffer, die barthsche Theologie in angemessenem Rahmen zu kritisieren und zu würdigen. Ich empfehle den Lesern von Schaeffers Büchern daher, seine Kritik an der barthschen Theologie selber kritisch zu hinterfragen. Daraus ergibt sich zudem, dass auch die weitere Kritik Schaeffers an Theologen und Philosophen kritisch-differenziert wahrgenommen werden muss.

Aufgrund von Schaeffers Urteil zur barthschen Theologie bestand beiderseits kein Anknüpfungspunkt für einen Dialog oder eine teilweise positive Rezeption. Schaeffers Urteil war gemacht, ebenso aber auch das von Barth gegenüber den Fundamentalisten. So halte ich mit Barth abschliessend fest, wobei seine Worte beiderseits ihre Berechtigung haben: „The jury has spoken, the verdict is proclaimed.“⁷

¹Barth beschreibt die Apologetik als „äussere Standortsicherung“ in: Barth, *EET*, a.a.O., 23.

²Vgl. Bolich, a.a.O., 20: „Schaeffer’s legitimate concern to conserve truth has made it difficult for him to establish meaningful communication with non-evangelicals.“

³Klaus Berger stellt fest, dass sich Fundamentalisten dadurch auszeichnen, dass es für sie nur eine „einzige Ebene der Wirklichkeit“ gibt. Weiter sagt er, für einen Fundamentalisten gelte „alles in der Bibel Berichtete [...] eben einlinig und ist genau so real wie der Unfall vor der Tür. Der Fundamentalismus übersieht, dass für das von ihm behauptete Geschehen andere Regeln des Ablaufs und der Wahrnehmung gelten als für normales.“ (Klaus Berger, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, [Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002], 179).

⁴Barth, *EET*, a.a.O., 26-33.

⁵Siehe dazu: Ramm, a.a.O., 17: „He (Barth, DJ) urges a program in theology that is anchored both to the great acts of God as recorded in the New Testament and to the modern world of concepts, problems, and dilemmas.“

⁶Ebd. 16.

⁷Barth, „Brief an Francis A. Schaeffer“ a.a.O.

Obwohl Schaeffer dem amerikanischen Fundamentalismus entstammt, hat er doch eine ganze Generation von gemässigten Evangelikalen durch seine Bücher, Referate und Filme geprägt. Daher möchte ich im Folgenden drei Themen im Sinne eines „Ausblickes“ apostrophieren, welche aus dieser Arbeit hervorgehen und die für evangelikale Christen eine Möglichkeit bieten sollen zum konstruktiven Weiterdenken und Weiterarbeiten. Dies soll im Sinne von Bolich geschehen wenn er über Schaeffers Werk sagt: „If it spurs others on to better work, it will deserve praise.“⁸ Dabei beziehe ich mich als Folge vorliegender Arbeit auf Schaeffer und Barth, wobei ich diese Bezugnahme exemplarisch verstehe.

1 Lernen vom Gegenüber (Bernard Ramm)

„*Fas est et ab hoste doceri!*“⁹ möchte ich Schaeffer zurufen. Doch wie ich ausgewiesen habe, fand dieses Lernen vom „Feind“, in vorliegendem Falle also von Barth und seiner Theologie, in Schaeffers schriftlichem Wirken leider bis zum Schluss nicht statt. Nicht die Kritik von Schaeffer an sich ist unangemessen, sondern die marginale Begründung und die daraus resultierende Letztgültigkeit. Das Lernen vom Gegenüber, gerade wenn diesem nicht in allen Teilen gefolgt werden kann, ist eine hohe Kunst.¹⁰ Anders als eine Definition durch Abgrenzung bringt ein solches Lernen aber – im besten Falle – beide Positionen weiter.

Gelungen ist dies meines Erachtens dem evangelikalen Theologen Bernard Ramm. Er studierte in den Jahren 1957/58 bei Barth und stellte sich die Frage nach der Zukunft der evangelikalen Theologie. Ramm versucht dazu die Methodologie in der barthschen Theologie sichtbar zu machen und als evangelikaler Theologe davon zu lernen.¹¹ Auch wenn er sich teilweise von Barths Aussagen distanziert,¹² so sagt er über dessen Theologie: „[Barth] thereby offers to evangelical theology a paradigm of how best to come to terms with the Enlightenment“.¹³ Während der Fundamentalismus als obskurantistisch beurteilt werden muss, sieht Ramm die Theologie von Barth als der Aufklärung angemessen. Er legt dar, dass Barth dies aufgrund dreier Schritte gelungen ist:

„1. He (Barth, DJ) denied that the criticism of historic Christian orthodoxy by the Neologians was valid. 2. He accepted all the genuine positive gains of the Enlightenment as they have been upheld by modern learning. 3. He rewrote his historic Christian Reformed theology in the light of the Enlightenment.“¹⁴

⁸Bolich, a.a.O., 21.

⁹Freie Übersetzung: „Es ist erlaubt, auch vom Feind zu lernen!“.

¹⁰Diese hohe Kunst gelang übrigens auch Barth nicht immer, wie seine Auseinandersetzung mit Emil Brunner und das diesem entgegengeschleuderte „Nein!“ deutlich machen. Siehe: Barth, „Nein! Antwort an Emil Brunner“, a.a.O. Barth verteidigt in dieser Schrift seinen Ansatz der „Offenbarung aus Gnade“ (Ebd. 8) gegen Brunners Ansatz der *theologia naturalis*. Auch darüber hinaus war Barth bekannt dafür, dass er seinen eigenen Standpunkt vehement verteidigte. Siehe auch: Seite 82, FN 83 dieser Arbeit.

¹¹Ramm, a.a.O., vii.

¹²So sieht Ramm z.B. folgende Punkte in der barthschen Theologie kritisch: unklare Stellung zur Bibelkritik, Universalismus, unklare metaphysische Voraussetzungen, überladene Christologie, marginale Berücksichtigung der nicht deutschsprachigen Literatur. Siehe: Ramm, a.a.O., 199-205.

¹³Ramm, a.a.O., vii.

¹⁴Ebd. 14. Ramm weist darauf hin, dass es wahrscheinlich nicht Barths Absicht gewesen sei, seine Theologie konsequent auf die Fragestellungen, die aus der Aufklärung resultierten, auszurichten. Ebd. 15. Diese Meinung vertritt auch Jenson: „Barth did not of course confront the Enlightenment directly.“ (Robert W. Jenson, „Karl Barth“, In: David F. Ford [Hg.], *The Modern Theologi-*

Barth wusste, er kann nach der Aufklärung nicht mehr so von der Göttlichkeit der Schrift sprechen, wie dies in der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts noch möglich war.¹⁵ Ramm möchte daher für die evangelikale Theologie gewisse Grundsätze aus Barths Denken adaptieren um die evangelikale Theologie auch für die Postmoderne fruchtbar zu machen. Barth kann gemäss Jenson denn auch als Repräsentant für eine „postmoderne Theologie“ bezeichnet werden.¹⁶ Dabei versucht Ramm selber stets objektiv-kritisch zu sein: „To put it in another way, fundamentalism forgets that the Bible is a book of salvation, and neo-orthodoxy forgets that the Bible communicates knowledge of God.“¹⁷ Ramm lebt, was Busch im Sinne von Barth beschreibt:

„Sich in die Haut eines anderen Theologen versetzen, meint also keine Willkür, sondern meint ein Davonausgehen, dass der andere Theologe ein Christ ist, und meint ein Erproben, ob und inwiefern er es in einer für mich vielleicht lehrreichen und vorbildlichen Weise ist.“¹⁸

Bei Ramm werden das Bestreben nach Bereicherung der eigenen Theologie und die gedankliche Durchdringung der Position des Gegenübers ebenso deutlich wie die kritische Reflektion des eigenen Standpunktes.

2 Hermeneutik in Bewegung (Gregory J. Laughery)

Barth spricht sich dafür aus, dass die Theologie in Bewegung bleiben müsse, vergleichbar „dem Vogel im Fluge“¹⁹. Dies gilt besonders auch für die Voraussetzungen zur Schriftinterpretation, die Hermeneutik. Eine Hermeneutik der Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit als rational-logisches System dagegen bleibt unbeweglich und wird so der Intention der Schrift nicht gerecht. Diesem Umstand begegnet Gregory J. Laughery, Leiter von L'Abri Schweiz und verheiratet mit einer Enkeltochter von Schaeffer. Laughery stellt fest: „An over-emphasis on solely empirical concerns results in biblical interpretation being forced into a frame that is unable to contain the picture.“²⁰ Er verneint in seinem hermeneutischen Ansatz die Ausschliesslichkeit der Schaeffer-schen Darstellung der Antithese und befürwortet das „both-and“: „God is *both* related to the world as creation, *and* also distinct from it as God and, God is *both* related to human beings, *and* also distinct from them as God.“²¹ Laughery sieht sich zu folgender Feststellung veranlasst:

„I would argue Scripture may *both* be read as any other text, *and* not be read as any other text. Either a one dimensional forcing, a synthesis that exclusively fuses these two together, or an antithesis that keeps them entirely apart seems inadequate on the level of the complexity of creation. There is inter-connection without effacement.“²²

ans: *An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2. Aufl., [Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997], 24).

¹⁵Ramm, a.a.O., 98.

¹⁶Vgl. dazu: Jenson, a.a.O., 22. Jenson bezeichnet Barth als Vertreter einer „postmodernen Theologie“, unter dem Vorbehalt, ob es eine solche überhaupt gibt.

¹⁷Kevin J. Vanhoozer, „Bernard Ramm“, In: Walter A. Elwell (Hg.), *Handbook of Evangelical Theologians*, (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 291. Vanhoozer fasst damit die Sichtweise von Ramm zusammen.

¹⁸Eberhard Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth*, a.a.O., 116f.

¹⁹Barth, *EET*, a.a.O., 16: „Sie (die Theologie, DJ) würde ihren Gegenstand verlieren und damit sich selbst preisgeben, wenn sie irgendeinen Moment des göttlichen Vorgangs statisch für sich, statt in seinem dynamischen Zusammenhang – dem Vogel im Fluge, nicht einem Vogel auf der Stange vergleichbar – sehen, verstehen, zur Sprache bringen (...) wollte.“

²⁰Gregory J. Laughery, *Living Reflections: Theology, Philosophy, and Hermeneutics*, (Huémoz: Destinee, 2010), 41.

²¹Ebd. 44. Vgl. auch: Ebd. 43. Hervorhebungen im Original.

²²Ebd. 58. Hervorhebungen im Original.

Laughery bemerkt, dass sich der Evangelikalismus zu oft durch selber aufgestellte Barrikaden behindert hat. Er will durch eine andauernde Hinterfragung und Neubewertung zu fruchtbaren Schlussfolgerungen für den christlichen Glauben gelangen.²³ Trotzdem vertitt Laughery eine Hermeneutik, welche der Bibel die Autorität als Wort Gottes beimisst.

3 Intellektuelle Redlichkeit (Karl Heim)

Auch wenn Schaeffers Bilder von der Philosophie und der Geschichte zum Teil verfremdet und trivial waren, halfen sie doch vielen Christen, den eigenen Horizont zu weiten und sich mit der Philosophie selbständig und genauer auseinanderzusetzen.²⁴ Damit kann Schaeffers Erbe in der Anregung junger Leute gesehen werden, ihren Glauben vertiefter zu durchdenken.²⁵ Personen, welche Schaeffer persönlich kennengelernt haben, betonen immer wieder seine sichtbare, persönliche Hingabe an Jesus Christus und die Vorbildfunktion, die er dadurch auf junge Leute ausgeübt hat.²⁶ Schaeffers Darlegungen hatten in ihrem ursprünglichen Kontext ihre unbestrittene Berechtigung.²⁷ Die Problematik sehe ich in den weitreichenden Veröffentlichungen von Schaeffers Schriften und dem wissenschaftlichen Anspruch, mit dem sie daher kamen.

Ich stelle in Frage, ob Schaeffer wirklich „ehrliche Antworten auf ehrliche Fragen“ gab oder ob seine Antworten zum Teil nicht zu vereinfachend waren. Es besteht eine offensichtliche Spannung, sowohl vom theologischen wie auch vom didaktischen Gehalt²⁸, zwischen Barths Darstellungen, welche für die „Gemeinschaft der Kirche“²⁹ wohl meist zu anspruchsvoll waren, und den einfachen Antworten, die Schaeffer postulierte. Gerade der Evangelikalismus aber steht gemeinhin in vielerorts berechtigtem Verdacht, auf Probleme zu einfache Antworten bieten zu können. Nicht zuletzt durchaus engagierte Menschen wie Schaeffer sind dafür verantwortlich, in dessen Veröffentlichungen doch eine gewisse Neigung zu populistischer Vereinfachung komplexer Fragestellungen auszumachen ist. Hier sollen die verantwortlichen Vertreter/innen im evangelikalen Kontext *immer wieder* und *immer wieder neu* bestrebt sein, verantwortbare Formen zu finden, um relevan-

²³Laughery, *Reflections*, a.a.O., 16. Siehe auch Laughery's Dissertation an der Universität Fribourg, in welcher er vertieft auf das Thema neuer hermeneutischer Ansätze eingeht: Gregory J. Laughery, *Living Hermeneutics in Motion: An Analysis and Evaluation of Paul Ricoeur's Contribution to Biblical Hermeneutics*, (Lanham, New York u.a.: University Press of America). Berücksichtigt man Schaeffers Hermeneutik, welche für die L'Abri Foundation verpflichtend wurde, so erstaunt es nicht, dass L'Abri Schweiz von der L'Abri Foundation ausgeschlossen wurde.

²⁴Vgl.: Hankins, a.a.O., 41.

²⁵So auch: Holthaus, *Apologetik*, a.a.O., 70.

²⁶So z.B. Stephen J. Wellum, William Edgar oder Os Guinness in: Barrett, a.a.O., 10f. Dies kommt auch in sämtlichen Biographien über Schaeffer zum Ausdruck, wenn die Biographen ihre persönlichen Begegnungen mit Schaeffer beschreiben. Sogar im objektiv-kritischen Buch von Rueggsegger, a.a.O. zu Schaeffer betonen die verschiedenen Autoren eingangs ihrer jeweiligen Aufsätze die positiven Erlebnisse mit Francis Schaeffer.

²⁷Zur ursprünglichen Form der Diskussion von Schaeffer mit interessierten Studenten vor dem Kaminfeuer vgl.: Edith Schaeffer, *L'Abri: Gottes Wirklichkeit heute erlebt*, Übersetzung: Irmgard Muske, 3. Aufl., (Genf, Zürich u.a.: Oncken Verlag Wuppertal, 1974), 103 pass.

²⁸Vom theologischen Gehalt her muss ich nicht hervorheben, dass Barth seine Ansichten weit umfangreicher und nachvollziehbarer begründet hat als Schaeffer. Der didaktische Aspekt darf jedoch nicht vernachlässigt werden. Eine Theologie, welche den Anspruch erhebt, veritable Antworten zu bieten aber nicht verstanden wird, nützt dem „Volk der Kirche“ wenig. Hier könnte von Schaeffer gelernt werden, ohne jedoch in die Falle der zu einfachen Antworten zu tappen.

²⁹So schreibt Barth im ersten Band seiner *KD*: „Die Gemeinschaft, in der und für die ich dieses Buch geschrieben habe, ist die Gemeinschaft der Kirche, keine theologische ‚Arbeitsgemeinschaft‘.“ (Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, 5. Aufl., [Zollikon: Evangelischer Verlag, 1947], X).

te Fragen der Theologie, aber auch der Philosophie und nicht zuletzt der Politik, ernsthaft zu durchdenken und legitim zu beantworten *versuchen*. Dies stellt an uns evangelikale Theologen und Theologinnen eine hohe Anforderung, die aber nicht abschrecken, sondern im Gegenteil anspornen sollte, unsere diesbezügliche Verantwortung wahrzunehmen.

Dazu findet sich in Karl Heims (1874-1958) Lebenswerk eine Fülle positiver Anstösse. Selber aus dem Pietismus stammend war Heim Professor für systematische Theologie an der Universität Münster / Westfalen. Wie Schaeffer vertrat auch Heim das Anliegen der Evangelisation und Mission.³⁰ Allerdings trug er „radikal und leidenschaftlich“ seine Forderung nach intellektueller Redlichkeit vor.³¹ Heim hat sich den Herausforderungen des modernen Denkens *vertieft* angenommen und sah die Notwendigkeit, dass die Theologie dazu aus dem „Sog traditioneller Entwürfe“ gelöst werden müsse.³² Heim sagte: „Weil Gott selbst Wahrheit ist, können und dürfen zur Begründung des Glaubens an Gott keine oberflächlichen, irreführenden und halb-wahren Aussagen gemacht werden.“³³ Dies erreichte Heim mit einer intellektuellen Weltoffenheit und geistigen Freiheit. Nicht ein „interesseloser Pluralismus“ war bei Heim für diese Freiheit verantwortlich, sondern sein seelsorgerlich-missionarisches Anliegen.³⁴ Heim gelang es, das Evangelium begründet und im Zusammenhang neuzeitlicher Forschung zu entfalten.³⁵ Selbstverständlich darf nicht vergessen werden, dass Heim, anders als Schaeffer, im universitären Kontext lehrte. Auch wenn sich Barth gegenüber Heim vorsichtig-kritisch geäußert hat, so könnte sich Heim den folgenden Worten von Barth sicher anschliessen:³⁶

„Theologie ist kein Unternehmen, das irgendeine am *ministerium Verbi Divini* Beteiligter jemals gestrot – als wäre es ein Hobby einiger besonders Interessierter und Begabter – irgendwelchen Anderen überlassen könnte. (...) Ihr ist es aufgegeben, den Glauben der Gemeinde in seinem ihn von einer blinden Zustimmung unterscheidenden Charakter als *fides quaerens intellectum* zu leben und zu vertreten. (...) Sie sagt mit der heutigen Gemeinde und ihren Vätern: *credo*. Sie sagt aber – und dazu muss ihr in der Gemeinde zu deren eigenem Heil Raum gegeben werden: *credo, ut intelligam*.“³⁷

Anders als der Evangelikalismus in den USA, welcher sich Anfang des 20. Jahrhunderts durch Abgrenzung zu definieren versuchte, baut der Evangelikalismus im deutschsprachigen Raum auf dem Erbe des Pietismus. Dieses Erbe mit seiner Betonung der inneren Frömmigkeit, dem sozialen Handeln und dem verantwortlichen

³⁰Rolf Hille, *Ungelöste Fragen: Ein Hindernis für den Glauben? Denkanstösse von Karl Heim*, (Giessen: Brunnen Verlag, 2008), 21ff. Siehe auch die hilfreiche und kurze Einführung in Heim's Leben und Wirken von Reinhard Hildenbrand (Hg.): *Karl Heim: Ein Christuszeuge im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen*, (Metzingen: Verlag Ernst Franz, 1964). Hildenbrand schreibt treffend über Heim: „Geradezu stellvertretend hat er die Fragen vieler denkender Menschen der Gegenwart durchdacht und den wunderbaren Zusammenklang von Gottes Schöpfungs-, Heils-, und Vollendungsplan, also von Natur und biblischer Botschaft, erkannt und bezeugt.“ (Ebd. 5, Hervorhebung im Original).

³¹Heim sprach sich dafür aus, dass die intellektuelle Redlichkeit zur „unveräusserlichen Würde des Menschen“ gehört, welcher nach Gottes Bild geschaffen ist. Ebd. 17.

³²Hille, a.a.O., 20.

³³Karl Heim, zitiert aus: Hille, a.a.O., 18.

³⁴Ebd. 23.

³⁵Ebd. 55.

³⁶Barth bespricht Heim mit einer gewissen Distanz, aber doch in Auseinandersetzung mit ihm. Siehe u.a.: Barth, *KD I/2*, a.a.O., 54f. und 225.

³⁷Barth, *EET*, 49ff.

Forschen im Wort Gottes dürfen wir dankbar annehmen. Konzentrieren wir uns aber nicht nur auf die beiden ersten Punkte, sondern vermehrt auf den letzten und versuchen wie Heim von dort her weiterzudenken zum Hier und Jetzt. Eine solche gedankliche Durchdringung in der Theologie muss sich, und hier gebe ich Schaeffer recht, auch mit dem Wandel der Gesellschaft beschäftigen und diese immer wieder auf ihre Verantwortung gegenüber Gott aufmerksam machen. Dies darf aber trotz aller Ernsthaftigkeit in der Aufgabe mit einem grundsätzlichen Optimismus erfolgen. Dort, wo Schaeffer in seinen Büchern eine zum Teil pessimistische Weltsicht darstellt, die zuweilen reaktionär wirkt,³⁸ muss ich dem im Sinne Barths entgegenhalten: Theologie ist eine fröhliche Wissenschaft!³⁹

³⁸Bolich stellt in diesem Zusammenhang fest: „His (Schaeffer, DJ) work could be criticized for its essentially reactionary character.“ (Bolich, a.a.O., 20).

³⁹Barth betont immer wieder die „Fröhlichkeit in der Theologie“ und sagt: „Warum gibt es so viel ausgesprochen trübselige, mit ewig besorgten, wenn nicht verbitterten Gesichtern herumlaufende, immer im Sprung zu irgendwelchen kritischen Vorbehalten und Negationen befindliche Theologen?“ (Barth, *EET*, a.a.O., 105). Barth war unter seinen Studenten als ausgesprochen humorvoller und sympathischer Theologe bekannt.

G Literatur- und Quellenverzeichnis

1 Unveröffentlichte Quellen

1.1 Karl Barth-Archiv Basel

Barth, Karl. „Brief an Francis A. Schaeffer“. KBA Nr. 9250.180. Oberrieden: 1950.

Schaeffer, Francis A. „Brief an Karl Barth I“. KBA Nr. 9350.496. Champéry: 1950.

Ders. „Brief an Karl Barth II“. KBA Nr. 9350.606. Chaméry: 1950.

Ders. *The New Modernism*. KBA Nr. 5468. Genf: I.C.C.C. Congress, 1948.

1.2 Farel House, L'Abri Huémoz

Schaeffer, Francis A. *A critique of Liberalism*. Tonband 258 (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

Ders. *Barthianism*. Tonband 294 A und B (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

Ders. *Does Modern Theology have Answers for Evil?* Tonband 242 A (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

Ders. *Is Evangelicalism Evangelical?* Tonband 187 A (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

Ders. *Neo-Orthodoxy*. Tonband 13 (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

Ders. *New Theology: Results of Higher Criticism*. Tonband 305 G (Huémoz: L'Abri, Jahr unbekannt).

2 Literatur Francis Schaeffer

2.1 Primärliteratur

Schaeffer, Francis A. „A Review of a Review“. *The Bible Today* 01 (1948): 7-9.

Ders. „Die Herrschaft des Christus in der Gesamtheit des Lebens angesichts der Krise der 80er Jahre.“ In: Samuel R. Külling. *Theologie unter dem Wort: Beiträge der FETA zu Lehre und Forschung*. Riehen: Immanuel-Verlag, 1984.

Ders. „Escape from Reason“. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*. Bd. 1. 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.

Ders. „Form und Freiheit in der Kirche“. In: Beyerhaus, Peter u.a. (Hg.). *Lausanne Dokumente: Alle Welt soll sein Wort hören*. Bd. 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1974.

Ders. „How Should We Then Live?“. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*. Bd. 5, 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.

- Schaeffer, Francis A. „No Final Conflict“. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the Bible as Truth*. Bd. 2. 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.
- Ders. „The God Who Is There“. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of Philosophy and Culture*. Bd. 1, 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.
- Ders. „The Great Evangelical Disaster“, In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the Church*. Bd. 4. 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.
- Ders. „Whatever happen to the Human Race?“. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian View of the West*, Bd. 5, 2. Aufl. Wheaton: Crossway, 1985.
- Ders. *...und er schweigt nicht: Ist eine Philosophie ohne Gott realistisch?* Übersetzung: Wolfgang Steinseifer. Wuppertal: R. Brockhaus, 1991.
- Ders. *A Christian Manifesto*. 3. Aufl. Wheaton: Crossway Books, 2005.
- Ders. *Allein durch Christus: Die zentralen acht Kapitel des Römerbriefs*. Übersetzung: F. Lux. Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 1999.
- Ders. *Allein durch Christus: Die zentralen acht Kapitel des Römerbriefs*. Übersetzung: F. Lux. Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 1999.
- Ders. *Die grosse Anpassung: Der Zeitgeist und die Evangelikalen*. 3. Aufl. Bielefeld: CLV, 2008.
- Ders. *Die Kirche Jesu Christi: Auftrag und Irrweg*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag, 1981.
- Ders. *Die neue religiöse Welle*. Übersetzung: Wilfried Reuter. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag, 1973.
- Ders. *Geistliches Leben – Was ist das?* Übersetzung: Lisa Laepple. Wuppertal: R. Brockhaus, 1975.
- Ders. *Genesis in Raum und Zeit: Der Anfang der biblischen Geschichte und seine Bedeutung für unser Welt- und Menschenbild*. Übersetzung: Gottfried Wüthrich. Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1976.
- Ders. *Gott ist keine Illusion: Ausrichtung der historisch christlichen Botschaft an das zwanzigste Jahrhundert*. Übersetzung: Winfried Bluth. Wuppertal: R. Brockhaus, 1984.
- Ders. *Here We Stand*. Philadelphia: Independent Board for Presbyterian Foreign Missions, 1948.
- Ders. *Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts*. Übersetzung: Wolfgang Steinseifer. 2. Aufl. Wuppertal und Genf: R. Brockhaus, 1973.
- Ders. *Letters of Francis A. Schaeffer*. Herausgeber: Lane T. Dennis. 2. Aufl. Wheaton: Crossway Books, 1987.
- Ders. *Preisgabe der Vernunft: Kurze Analyse der Ursprünge und Tendenzen des modernen Denkens*. Übersetzung: Winfried Bluth. 3. Aufl. Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1973.

Schaeffer, Francis A. *Tod in der Stadt*. Übersetzung: Wolfgang Steinseifer. Genf, Zürich, Basel: R. Brockhaus Verlag, 1973.

Ders. und C. Everett Koop. *Whatever Happend to the Human Race: Remastered*. DVD (Worcester: Vision Video, 2007: 150:00.

Ders. *Unsere Welt soll sein Wort hören*. Übersetzung: Gottfried Wüthrich. Wuppertal: R. Brockhaus, 1975.

Ders. *Wie können wir denn Leben? Aufstieg und Niedergang der westlichen Kultur*. 5. Aufl. Holzgerlingen: Hänssler Verlag, 2000.

2.2 Sekundärliteratur

Baird, Forrest. „Schaeffer's Intellectual Roots“. In: Ronald W. Ruegsegger (Hg.). *Reflections on Francis Schaeffer*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Barrs, Jerram. *The Later Years: Criticisms of Schaeffer*. Saint Louis: Covenant Theological Seminary, 2006.

Bratt, James D. und Ronald A. Wells. *The Best of the Reformed Journal*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011.

Burson, Scott R. und Jerry L. Wallis. *C.S. Lewis & Francis Schaeffer: Lessons for a New Century from the Most Influential Apologists of Our Time*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998.

Catherwood, Christopher. *Five Evangelical Leaders*. Ross-Shire: Christian Focus Publications, 1994.

Duriez, Colin. „Francis Schaeffer“. In: Elwell, Walter A. (Hg.). *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.

Ders. *Francis Schaeffer: an Authentic Life*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008.

Follis, Bryan A. *Truth with Love: The Apologetics of Francis Schaeffer*. Wheaton: Crossway Books, 2006.

Hankins, Barry. *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008.

Kohlbrügge, Peter. „Wie Besitz zu teilen wäre, sagt die Bibel nicht“. *Der Spiegel* 20 (1983): 192-199.

Kubsch, Ron. „Schaeffers Kierkegaard“. In: Ron Kubsch (Hg.). *Wahrheit und Liebe: Was wir von Francis Schaeffer für die Gegenwart lernen können*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007.

Leigh, David R. *How to Defend the Faith: The Methods of Francis Schaeffer and Cornelius Van Til*. Fox River Grove: Leighist & Grateful, 2012.

Lewis, Gordon R. „Francis A. Schaeffers apologetische Arbeitsweise“. In: Ron Kubsch (Hg.). *Wahrheit und Liebe: Was wir von Francis Schaeffer für die Gegenwart lernen können*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007.

- Morris, Thomas V. *Francis Schaeffer's Apologetics: A Critique*. Chicago: Moody Press, 1976.
- Packer, James I. „No little Person“. In: Ronald W. Ruesegger (Hg.). *Reflections on Francis Schaeffer*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Parkhurst, Louis G. *Francis Schaeffer: Der Mann und seine Botschaft*. Übersetzung: Rosemarie Uschold. Giessen: Brunnen Verlag, 1985.
- Pinnock, Clark H. „Schaeffer on Modern Theology“. In: Ronald W. Ruesegger (Hg.). *Reflections on Francis Schaeffer*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Roberts, Mostyn. *Francis Schaeffer*. Darlington: EP Books, 2012.
- Ruesegger, Ronald W. „Francis Schaeffer on Philosophy“. In: Ronald W. Ruesegger (Hg.). *Reflections on Francis Schaeffer*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Ruesegger, Ronald W. „Schaeffer's System of Thought“. In: Ronald W. Ruesegger (Hg.). *Reflections on Francis Schaeffer*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Schaeffer, Edith. *L'Abri: Gottes Wirklichkeit heute erlebt*. Übersetzung: Irmgard Muske. 3. Aufl. Genf, Zürich u.a.: Oncken Verlag Wuppertal, 1974.
- Dies. *L'Abri: New Expanded Edition*. 2. Aufl. Wheaton: Crossway Books, 1992.
- Dies. *The Tapestry: The Life and Times of Francis and Edith Schaeffer*. Waco: Word Books, 1981.
- Schaeffer, Frank. *Crazy for God: How I Grew Up as One of the Elect, Helped Found the Religious Right, and Lived to Take All (or Almost All) of It Back*. Cambridge: Da Capo Press, 2007.
- Sherman, Richard B. *Comprehensive Leader's Guide: Conversations with Francis A. Schaeffer*. Los Gatos: Schaeffer V Productions, 1982.
- White, James Emery. *What Is Truth? A Comparative Study of the Positions of Cornelius Van Til, Francis Schaeffer, Carl F. H. Henry, Donald Bloesch, Millard Erickson*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Yancey, Philip. *Open Windows*. Westchester: Crossway Books, 1982.

3 Literatur Karl Barth

3.1 Primärliteratur

- Barth Karl. *Briefwechsel 1961-1968*. Herausgeber: Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt. GA Bd. 6. Zürich: TVZ, 1975.
- Ders. „Ansprache an einer Bibelfreizeit für die Studenten der bekennenden Kirche in Godesberg am 10. Februar 1935“. *Theologische Existenz Heute* 25 (1935): 8-17.

- Barth, Karl. „Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack“. In: Karl Barth. *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge 3. Band*, 2. Aufl. Zürich: TVZ, 1986.
- Ders. „Nein! Antwort an Emil Brunner“. *Theologische Existenz heute* 14 (1934): 5-64.
- Ders. *Der Römerbrief 1922*. 18. Aufl. Zürich: TVZ, 2011.
- Ders. *Die Kirche zwischen Ost und West*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1949.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. 5. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1947.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik I/2*. 5. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1950.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik II/1*. 4. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik II/2*. 4. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik III/2*. 2. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik III/4*. 3. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1969.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1953.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*. 2. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1964.
- Ders. *Die Kirchliche Dogmatik IV/3, erster Halbband*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959.
- Ders. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und Geschichte*. 2. Aufl. Zollikon: EVZ, 1952.
- Ders. *Dogmatik im Grundriss*. 9. Aufl. Zürich: TVZ, 2006.
- Ders. *Einführung in die evangelische Theologie*. 2. Aufl. Zürich: EVZ, 1962.
- Ders. *Gesamtausgabe II/16: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*. Herausgeber: Hermann Schmidt. Zürich: Theologischer Verlag, 1985.
- Ders. *Offenbarungsglaube ist liberal: Ein Gespräch mit Alfred Blatter (1968)*. CD: Wortmeldungen: Vorträge, Reden und ein Interview (Zürich: TVZ, 2002): 22:30.
- ### 3.2 Sekundärliteratur
- Bockmühl, Klaus. *Atheismus in der Christenheit: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Giessen und Basel: Brunnen-Verlag, 1985.
- Bolich, Gregory G. *Karl Barth and Evangelicalism*. Madison: InterVarsity Press, 1980.

- Busch, Eberhard. *Karl Barth: Einblicke in seine Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Ders. *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. Zürich: TVZ, 2005.
- Ders. *Karl Barth und die Pietisten: Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*. München: Chr. Kaiser, 1978.
- Ders. *Meine Zeit mit Karl Barth: Tagebuch 1965-1968*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Eichholz, Georg. *Tradition und Interpretation: Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*. München: Chr. Kaiser, 1965.
- E.P.D. „Zum Hinschied von Professor Dr. Karl Barth, Basel“. *Schweizerischer evangelischer Pressedienst* 52 (1968): 8-9.
- Jenson, Robert W. „Karl Barth“. In: David F. Ford (Hg.). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. 2. Aufl. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997.
- Ramm, Bernard. *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- Schlichting, Wolfhart. *Biblische Denkform in der Dogmatik: Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Zürich: TVZ, 1971.
- Smend, Rudolf. „Nachkritische Schriftauslegung“. In: Eberhard Busch u.a. (Hg.), *Parrhesia: Karl Barth zum 80. Geburtstag*. Zürich: TVZ, 1966.
- Unbekannt. „Karl Barth: Kunde vom unbekannten Gott“. *Der Spiegel* 52 (1959): 69-81.
- VanderPlaat, Hilbert. *Pannenberg's Critique of Barth's Theology of the Word*. Hamilton: McMaster University, 1983.
- Van Til, Cornelius. *Karl Barth and Evangelicalism*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 1964.
- Ders. *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*. 3. Aufl. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973.

4 Weitere Literatur

- Anderson, Clifford B. „Introduction“. In: McCormack, Bruce L. und Clifford B. Anderson (Hg.). *Karl Barth and American Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2011.
- Aster, Ernst von. *Geschichte der Philosophie*. 12. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1958.
- Beale, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Book House, 2011.

- Berger, Klaus. *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 2002.
- Brinkley, John L. *On This Hill: A Narrative History of Hampden-Sydney College 1774-1994*. Hampden-Sydney: Hampden-Sydney College, 1995.
- Cochlovius Joachim und Peter Zimmerling (Hg.). „Kommentar zum Aufsatz von Ernst Troeltsch“. In: *Evangelische Schriftauslegung*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1987.
- Faix, Tobias und Tobias Künkler (Hg.). *Die verändernde Kraft des Evangeliums: Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien*. Bd. 4. Marburg a. d. Lahn: Francke, 2012.
- Frame, John M. „Cornelius Van Til“. In: Walter A. Elwell (Hg.). *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- Ders. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg: P&R Publ., 1995.
- Freudenberg, Matthias. *Reformierter Protestantismus in der Herausforderung: Wege und Wandlungen der reformierten Theologie*. Münster: Lit Verlag, 2012.
- Gab, Eckhard. Lehrbeauftragter an der STH Basel. E-Mail vom 30.10.2012.
- Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. 5. Aufl. Grand Rapids: Baker House Books, 2000.
- Godfrey, Robert W. und Darryl G. Hart. *Westminster Seminary California: A New Old School*. Escondido: Westminster Seminary California, 2012.
- Harinck, Georg. „‘How Can an Elephant Understand a Whale and Vice Versa?’ The Dutch Origins of Cornelius Van Til’s Appraisal of Karl Barth“. In: McCormack, Bruce L. und Clifford B. Anderson (Hg.). *Karl Barth and American Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2011.
- Hart, Darryl G. „Beyond the Battle for the Bible: What Evangelicals Missed in Van Til’s Critique of Barth“. In: McCormack, Bruce L. und Clifford B. Anderson (Hg.). *Karl Barth and American Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2011.
- Ders. „J. Gresham Machen“. In: Elwell, Walter A. (Hg.). *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- Ders. *Defending the faith: J. Gresham Machen and the crisis of conservative protestantism in modern America*. 2. Aufl. Phillipsburg: P & R Publ., 2003.
- Ders. „J. Gresham Machen“. In: Walter A. Elwell (Hg.). *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- Hempelmann, Heinzpeter. *Grundfragen der Schriftauslegung: Ein Arbeitsbuch*. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998.

- Hildenbrand, Reinhard (Hg.). *Karl Heim: Ein Christuszeuge im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen*. Metzingen: Verlag Ernst Franz, 1964.
- Hille, Rolf. *Ungelöste Fragen: Ein Hindernis für den Glauben? Denkanstösse von Karl Heim*. Giessen: Brunnen Verlag, 2008.
- Holthaus, Stephan. *Apologetik: Eine Einführung in die Verteidigung des christlichen Glaubens*. Hammerbrücke: Jota-Publikationen, 2009.
- Ders. *Die Evangelikalen: Fakten und Perspektiven*. Lahr: St. Johannis, 2007.
- Hood, Ralph W. et al. *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York und London: The Guilford Press, 2005.
- Huxley, Thomas Henry. „The lights of the church and the light of science (1890)“. In: Thomas Henry Huxley. *Collected Essays: Science and Hebrew Tradition*. Vol. 4. New York: D. Appleton and Company, 1894.
- Jäggi, David. *Christlicher Fundamentalismus! Von der Selbstbezeichnung zum sozialkonstruktivistischen Herrschaftsbegriff*. Ditzingen: Seminararbeit an der Akademie für Leiterschaft, 2012.
- Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*. 2. Aufl. Zürich: Artemis Verlag, 1950.
- Keller, Adolf. *Amerikanisches Christentum – Heute*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1943.
- Krebs, Jörn. *Veritas Hebraica: Semantische und exegetische Untersuchungen zum alttestamentlichen Wahrheitsverständnis*. Ditzingen: Bachelor-Thesis an der Akademie für Leiterschaft, 2009.
- Laubach, Fritz. *Aufbruch der Evangelikalen*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1972.
- Laughery, Gregory J. *Living Hermeneutics in Motion: An Analysis and Evaluation of Paul Ricoeur's Contribution to Biblical Hermeneutics*. Lanham, New York u.a.: University Press of America.
- Ders. *Living Reflections: Theology, Philosophy, and Hermeneutics*. Huémoz: Destinee, 2010.
- Lütgert, Wilhelm. *Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung*. Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1936.
- Machen, Gresham J. *Christianity and Liberalism: New Edition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2009.
- MacRae Allan A. *Biblical Christianity: Letters from Professor Allan A. MacRae*. Tampines: Christian Life Publishers, 1994.
- Macy, Paul Griswold (Hg.). *Bericht über die zweite Weltkonferenz christlicher Jugend*. Stuttgart: Quell-Verlag, 1948.
- Maier, Gerhard. *Biblische Hermeneutik*. 6. Aufl. Witten: SCM R. Brockhaus, 2009.

- Marsden, George M. *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. 2. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1995.
- Ders. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 1991.
- Marty, Martin E. und R. Scott Appleby. *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Übersetzung: Christoph Münz. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 1996.
- Meyer, Thomas. *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1989.
- Müller, Peter. *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung: Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*. Münster: LIT Verlag, 2011.
- Nichols, Stephen J. J. *Gresham Machen: A guided tour of his life and thought*. Phillipsburg: P & R Publ., 2004.
- Noll, Mark A. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994.
- Packer, James I. *Fundamentalism and the Word of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 1958.
- Piennisch, Markus. *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der systematischen Theologie*. Berlin: Logos Verlag, 2011.
- Reagan, Ronald. *Erinnerungen: Ein amerikanisches Leben*. Übersetzung: Till Lohmeyer u.a. Berlin: Verlag Ullstein, 1990.
- Riesebrodt, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. 2. Aufl. München: Verlag C.H. Beck, 2001.
- Ryrie, Charles C. *Neoorthodoxy*. 2. Aufl. Kansas City: Walterick Publishers, 1977.
- Sandeen, Ernest R. *The roots of fundamentalism*. 2. Aufl. Chicago und London: University of Chicago Press, 2008.
- The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*. Dallas: Theological Seminary Archives, 1978.
- Torrey, R.A. et al. *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. Vol. I-IV. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Troeltsch, Ernst. „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie: Bemerkungen zu dem Aufsatz ‚Über die Absolutheit des Christentums‘ von Niebergall“. In: Joachim Cochlovius und Peter Zimmerling (Hg.), *Evangelische Schriftauslegung*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1987.
- Vanhoozer, Kevin J. „Bernard Ramm“. In: Elwell, Walter A. (Hg.). *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- Vincent, Jim und Allan Sholes (Hg.). *The Moody Handbook of Theology*. 2. Aufl. Chicago: Moody Publishers, 2008.

Wright, George Frederick. „The mosaic authorship of the Pentateuch“. In: R. A. Torrey et. al. *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. Vol. I. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.

4.1 Zeitschriften und Journals

Aubert, Annette G. „J. Gresham Machen and the theology of crisis“. *Westminster Theological Journal* 64:2 (2002): 338-362.

Barben-Müller, Christoph. „Fundamentalismus: Plädoyer für einen kritischeren Gebrauch des Begriffs.“ *Praktische Theologie: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche* 1 (1994): 18-31.

Barrett, Matthew (Hg.). „Why study Francis Schaeffer?“. *Credo Magazine* 2 [2012]: 6-62.

Buswell, Oliver J. „Geneva, for the Faith; Karl Barth Questions the Truth“, *The Bible Today* 01 (1950): 3-9.

Ders. „Karl Barth's Theology: A Book Review“, *The Bible Today* 43:9 (1950): 261-272.

Cal, Thomas. „Pope Surrenders to Evolutionary Theory“. *Human Events* 52:44 (1996): 22.

Clowney, Edmund P. „Preaching the Word of the Lord: Cornelius Van Til, V.D.M.“. *Westminster Theological Journal* 46:2 (1984): 233-253.

Crow, Kelvin. „Militants, Moderates, & Millionaires“. *Christian History* 55 (1997): 28-31.

Edgar, William. „Two Christian Warriors: Cornelius Van Til and Francis A. Schaeffer Compared“. *Westminster Theological Journal* 57:1 (1995): 57-80.

Goetz, David. „The Monkey Trial“. *Christian History* 55 (1997): 10-19.

Hart, Darryl G. „Machen on Barth“. *Westminster Theological Journal* 53:2 (1991): 190-196.

Kim, Jae Jin. „Rezeption und Ablehnung der Theologie Barths in Korea: Historische und analytische Untersuchung ihrer Geschichte“. *Letters from the Karl Barth-Archives* 13 (2011): 4-18.

Kromminga, D. H. „Book Review: Cornelius Van Til, The New Modernism“. *Westminster Theological Journal* 9:1 (1946): 91-101.

Lindsell, Harold (Hg.). „How should we then Live? An Interview with Francis Schaeffer“. *Christianity Today* XXI (1976), 20-25.

Machen, J. Gresham. „Karl Barth and ‚The theology of crisis‘“. *Westminster Theological Journal* 53:2 (1991): 196-207.

McCulley, Mark. „Schaeffer, Francis A. ‚A Christian Manifesto‘ (Book Review)“, *Journal of Church and State* 2 (1983): 354-356.

Piennisch, Markus. „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“. *Stuttgarter Theologische Themen* VI (2011): 21-31.

- Schirmmacher, Thomas. „Fundamentalismus: Wahrheitsanspruch mit Gewalt durchsetzen“. *glauben & denken heute* 1/2012: 15-20.
- Schreiner, Thomas R. (Hg.). „The Legacy of Francis Schaeffer“. *Southern Baptist Journal of Theology* 6:2 (2002): 2-78.
- Van Til, Cornelius. „Has Karl Barth Become Orthodox?“. *Westminster Theological Journal* 16:2 (1954): 135-181.
- Wassermann, Peter. „Dialektik und biblische Offenbarung: Ein hermeneutischer Ansatz“. *Stuttgarter Theologische Themen* VI (2011): 7-13.
- Wellum, Stephen. „Why study Francis Schaeffer?“. *Credo Magazine* 2 (2012): 43-55.
- Woodward, Kenneth L. „Guru of Fundamentalism“. *Newsweek* November 1 (1982): 88.
- ## 4.2 Lexikonartikel
- Birtwistle, Graham. „ROOKMAKER, Hendrik Roelof“. *Biographical Dictionary of Evangelicals*, 563-564.
- Brecht, Martin. „Pietismus“. *EKL*. Bd. 3, 1215-1219.
- Guder, Darell. „Ökumenischer Rat der Kirchen: I. Geschichte und Programme“. *RGG⁴*. Bd. 6, 535-537.
- Joest, Wilfried. „Fundamentalismus“. *TRE*. Bd. 11, 732-738.
- Johnston, Robert K. „Evangelikale Theologie“. *RGG⁴*. Bd. 2, 1699-1701.
- Jüngel, Eberhard. „Barth, Karl (1886-1968)“. *TRE*. Bd. 5, 251-268.
- McIntire, C. T. „Fundamentalism“. *Evangelical Dictionary of Theology*. 2. Aufl. 472-475.
- Nüssel, Friederike. „Semler, Johann Salomo“. *RGG⁴*. Bd. 7, 1204-1205.
- Ohlemacher, Jörg. „Gemeinschaftsbewegung: 2. Herkunft“. *EKL*. Bd. 2, 77-81.
- Pannenberg, Wolfhart. „Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie: VIII. Systematisch-theologisch“. *TRE*. Bd. 12, 658-674.
- Roll, Dieter. „Christlicher Verein Junger Männer / Christlicher Verein Junger Menschen – CVJM / YMCA“. *ELThG*. Bd. 1, 375-376.
- Rosenau, Hartmut. „Existentialtheologie“. *RGG⁴*. Bd. 2, 1816-1818.
- Ruhbach, Gerhard. „Bibel: III. Der Kanon b)“. *ELThG*. Bd. 1, 249-251.
- Schwöbel, Christoph. „Bibel: IV. Dogmatisch“. *RGG⁴*. Bd. 1, 1426-1432.

Sell, Alan P. F. „Westminster Synode und Bekenntnis“. *EKL*. Bd. 4, 1275-1278.

Smend Rudolf. „Exegese: V. Kirchengeschichtlich“. *RGK*⁴. Bd. 2, 1786-1791.

Smith, Graeme. „International Council of Christian Churches“. *RGK*⁴. Bd. 4, 200-201.

Weber, Timothy P. „Auburn Affirmation“. *Evangelical Dictionary of Theology*, 2. Aufl., 119.

5 Internet

Online-Bibliothek der Schaeffer Foundation:

<http://www.labri-ideas-library.org/dr-schaeffer-collection.asp> vom 01.09.2012.

Transkribierte Vorlesungen am Covenant Theological Seminary:

<http://www.worldwide-classroom.com/courses/> vom 02.10.2012.

Offizielles Archiv der Presbyterian Church of America (St. Louis):

<http://www.pcahistory.org/documents/anti-semitism.html> vom 09.10.2012

<http://www.pcahistory.org/findingaids/schaeffer/bibliography.html> vom 09.10.2012.

<http://www.pcahistory.org/findingaids/buswell/index.html> vom 01.02.2013.

<http://www.pcahistory.org/findingaids/mcintire.html> vom 13.10.2012.

Homepage des Faith Theological Seminary:

<http://www.faiththeological.org/about-fts/history/66-francis-schaeffer.html> vom 09.10.2012.

http://www.faiththeological.org/images/docs/history/francis_schaeffer_application_1937.txt vom 01.01.2013.

„Primary Sources for the Presbyterian Masses“:

<http://continuing.wordpress.com/2012/03/01/early-tracts-of-francis-schaeffer-part-3-1944/> vom 09.10.2012.

Online-Archiv des Time Magazine:

www.time.com/time/subscriber/printout/0,8816,894666,00.html vom 05.04.2012.

Homepage des Hampden-Sydney College:

<http://www.hsc.edu/The-Record/2012-March/On-the-Hill/Schaeffer-on-Schaeffer.html> vom 30.10.2012.

The Digital Karl Barth Library:

<http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/> vom 02.03.2012.

H Personen- und Schlagwortverzeichnis

- Affenprozess, Monkey Trial 32f.
 Agnostizismus, Agnostiker 10, 57, 68, 72
 Ajatollah 8, 23
 Alexander, Archibald 35
 Allan, Maurice D. 33f.
 American Council of Christian Churches (ACCC)
 13, 16
 Antisemitismus, gegen 14
 Antitheologie 3
 Apologetik, apologetisch...2, 20, 22, 42, 45-47, 53-
 56, 61, 63, 77f., 87
 Atheismus, Atheisten 6, 72, 74
 Auburn Affirmation 31, 35, 42
 Aufklärung 17, 30, 63, 65, 75, 87f.
 Bampton Lecture 57
 Baptismus, Baptisten 5, 12, 31
 Barmer Theologische Erklärung 27
 Bavinck, Herman 45
 Beatenberg, Bibelschule 48
 Bekennende Kirche 1, 50
 Bennet, James 81-84
 Bergli, Oberrieden 1f., 19, 81
 Berkouwer Gerrit C. 48, 85
 Bible Presbyterian Church (BPC) 13-15, 80
 Biblizismus, Bibelhörigkeit (Barth) 3, 33
 Billy Graham 5, 28
 Bodin, Jean 72
 Bromiley Geoffrey W. 46, 85f.
 Brunner, Emil...2, 22, 40, 42, , 44, 49, 60, 69, 88,
 73f., 79
 Buchfuehrer Jim 23
 Buddeus, Johann F. 45
 Bultmann, Rudolf 2, 37, 69, 73
 Busch, Eberhard 2, 11, 46, 88f.
 Buswell, Oliver J. ...13f., 20, 36, 45, 66, 70, 81,
81-85
 Calvin Theological Seminary 42
 Calvin, Johannes 41
 Champéry 18, 20
 Chicagoer Erklärung 27, 65
 Children for Christ 14f., 18
 Christianity Today 6, 86
 Diakonie 8
 Dialektik 2, 73, 78
 Dichotomie 38, 52, 60-63, 67f., 71f., 74
 Dilemma (des Menschen) 58-62, 67
 Dispensationalismus 24, 36
 Dyslexie (Schaeffers) 11, 87
 Ecumenical Movement 1, 48f.
 Emerson, Ralph Waldo 30
 Epistemologie, Erkenntnistheorie...4, 40, 45, 47,
 57f., 62, 69f., 78f.
 Erweckungsbewegungen 5, 9
 Ethik 4, 10, 14, 23, **62f.**
 Evangelikalismus...2, **4-8**, 16, 23-25, 27-29, 36,
 40, 44, 49, 53f., 56, 63, 65f., 71, 74, 78, 87-91
 Evangelisation 9, 10, 54, 89
 Evolutionstheorie, Darwinismus 31f., 38, 57
 Exegese 1, 4, 30, 38
 Existentialismus, existentialistisch 18, 58, 60f., 64,
 70
 Existentialtheologie 55, 72
 Faith Theological Seminary (FTS)...13, **35f.**, 53,
 81
 Falwell, Jerry 23f.
 Farel-House 4
 Feuerbach, Ludwig 45
 Fideismus, fideistisch 74
 First Presbyterian Church (FPC) 9, 11f.
 Five fundamentals 6, 31, 45, 79
 Frame, John M. 42, 47
 Freie ev.-theol. Akademie (FETA) 3, 22, 27
 Fuller Seminary 6
 Fundamentalismus, gemässigter 29
 Fundamentalismus, klassischer 29
 Fundamentalismus, Neo- 29
 Germantown 9-11
 Germantown High School 10
 Göttingen 37, 43
 Grove City 13
 Hampden-Sydney College 11, 33, **33-35**, 53
 Harnack, Adolf 3
 Hedonismus 59, 62
 Hegel, Friedrich 55, **58-61**, 68f., 85
 Heilsexklusivismus 38
 Heim, Karl **90-92**
 Herrmann, Wilhelm 37
 Highland College 20
 Historie 47, 52, 72f., 75, 85
 Historisch-kritische Theologie...5, 7, 14, 17, 29-31,
 60, 68f., 71, 74f., 79f., 88
 Historizität (der Bibel) 40, 45, 55
 Hitler, Adolf 47
 Hodge, Archibald A. 35
 Huémoz 4, 20-22, 26f., 53, 65, 87, 91
 Human Events (Zeitschrift) 25
 Huxley, Thomas Henry **56f.**, 68
 Independent Board for Presbyterian Foreign
 Mission (IBPFM)...1, 12, 14-16, 20, 37, 48, 49,
 52f., 81
 International Council on Biblical Inerrancy (ICBI)
 24, 27
 International Council of Christian Churches
 (ICCC) 16, 18-20, 48, 81, 83
 Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit (der Bibel)...7,
 16, 21f., 24, 27, 30f., 32, 35f., 38, 45, 52, 54f.,
 59, 62-65, 68, 73-77, 79, 82, 87, 89
 Jaspers, Karl 60
 Jülicher, Adolf 37
 Kähler, Martin 72

- Kant, Immanuel..... 55, 59, 61, 68, 85
 Katholizismus..... 14, 23, 52
 Kierkegaard, Soeren...25, 43, 49, 55, 58, **60f.**,
 69f., 72, 75
 Kongregationalismus 5
 Koop, Everett C. 23
 Korea 39
 Kultur 3, 22, 26f., 32, 36, 39, 56, 58, 60, 63f.
 Kunst..... 1, 4, 25f., 58, 67
 Kuypers, Abraham..... 41, 45
 L'Abri.....3, **20-23**, 25-27
 L'Abri Foundation..... 65, 90
 La-Rosiaz..... 17
 Laughery, Gregory J. (Leiter L'Abri CH).....**89f.**
 Lausanner Kongress für Weltevangalisation..... 22,
 27f., 65f.
 Lessing, Gotthold E..... 79
 Luther, Martin..... 41, 78, 79
 Machen, Gresham J....4, **12**, 14, 24, 33-36, **37-41**,
 42-47, 49, 53, 65, 71, 79, 81
 MacRae, Allan 36f., 47
 Maier, Gerhard..... 77
 Massey, J.B. 33
 McIntire, Carl 12-14, 16, 36
 Methodismus 5
 Militanz..... 7, 13, 16, 27, 31, 36
 Moral Majority 23
 Mormonen..... 23
 Mystizismus 71f., 82
 Neo-Calvinismus..... 43, 86
 New Evangelical Right..... 23
 Niagara Creed 30
 Niebuhr, Reinhold 22, **51f.**, 69
 Nihilismus 68, 71
 Ökumene 6f., 16, 18, 26, 48
 Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK)..... 16, 19
 Orthodox Presbyterian Church (OPC).....12, 36f.,
 40
 Orthodoxe Theologie19, 31, 35, 40, 42, 45, 49-52,
 86f.
 Orthodoxie, griechische 52
 Oslo Welt-Jugendkonferenz..... 15, **49-52**
 Pannenberg, Wolfhart.....74
 Pantheismus 72
 Park, Hyung Ryong..... 39
 Pfingstbewegung 6, 28, 52
 Pietismus, pietistisch..... 5f., 37, 49, 52, 78, 86, 91
 Pluralismus 7, 25, 91
 Postmoderne 9, 89
 Prämilleniarismus..... 36
 Presbyterian Church of America (PCA) 12
 Princeton Theological Seminary (PTS).....12, **35-**
40, 42, 45f., 57
 Ramm, Bernard 28, 69, 74, 78f., **88f.**
 Reagan, Ronald 23
 Reinheit der Kirche 14, 19, 27, 54
 Relativismus 23, **57-61**, 69
 Ritschl, Albrecht..... 72
 Rochester 24
 Rookmaker, Hendrik R. 17
 Ryrie, Charles C. 70
 Sandri, John (Schwiegersohn v. Schaeffer) 65
 Schaeffer, Bessie (Mutter) 9
 Schaeffer, Edith (Ehefrau) **10-14**, 23, 48
 Schaeffer, Frank (Sohn) 10, 21-24, 63
 Schilder, Klaas..... 43
 Schleiermacher, Friedrich D.E..... 3, 42, 60, 73
 Schlichting, Wolfhart..... 73
 Schrifttheologie (Barth)..... 1
 Scofield Reference Bible 36
 Semler, Johann S. 30
 Separation...7, 8, 12-15, 21, 25-29, 32, 36, 48f.,
 52f., 65, 71
 Seville, Georg (Schwiegervater v. Schaeffer).... 13
 Shelton Bible College 81
 St. Chrischona, Bibelschule..... 49
 St. Louis..... 14
 Stam, Peter..... 81
 Staub, Hans (Direktor St. Chrischona) 49
 Student Christian Association..... 11, 34
 Stuhlmacher, Peter 77
 Supranaturalismus..... 38, 70
 System, Christentum als..... 14, 55, 62, 66
 The Bible Today 14, 26, 45, 81f., 85
 The Fundamentals: A Testimony to the Truth . 30f.
 The League of Evangelical Students 11
 The Ministerial Association 11
 Thurneysen, Eduard 1
 Tillich, Paul 1, 15, 22, 69, 73
 Time Magazine 21
 Troeltsch, Ernst 45, 75
 Union Theological Seminary (N.Y.) 34
 Universität Berlin 36
 Van Til, Cornelius.....4f., 12, 20, 35-41, **42-**
47, 51, 53, 67, 70f., 74, 83, 86f.
 Visser't Hooft, Adolf 50f.
 Warfield, Benjamin B. 35, 45, 79
 Watchman-Examiner 12, 31
 Westminster Katechismus 35
 Westminster Theological Journal..... 42
 Westminster Theological Seminary (WTS) 4,
 12f., **35-37**, 40, 42, 44-47, 53, 67
 World Council of Churches (WCC) 13
 World's Christian Fundamentals Association
 (WFCA) 31
 YMCA 9
 Young, Douglas G. 81f.
 Zeoli, Anthony..... 10
 Zocher, Peter (Leiter Barth Archiv).....46, 85

MATERIALIEN FÜR DEN **GEMEINDEBAU**

EIN SERVICE DER **WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU**

WERKSTATT FÜR **GEMEINDEAUFBAU**
SIEMENSSTR. 22
71254 DITZINGEN

FON: 07156–350115
FAX: 07156–350116

[HTTP://LEITERSCHAFT.DE](http://leiterschaft.de)

[INFO@LEITERSCHAFT.DE](mailto:info@leiterschaft.de)