

Christoph Raedel

Der deutsch-amerikanische Methodismus im 19. Jahrhundert zwischen Aufklärung und Erweckung:

(Eine Untersuchung zu Jesse Jäckel (1820-1895),
Prediger der Evangelischen Gemeinschaft)

1. Neuzeitliches Denken in Pietismus und Aufklärung des 18. Jahrhunderts

Das Wesen des Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts ist nur einseitig erfasst, sieht man in ihm allein eine Reaktion auf die Erstarrung der Orthodoxie. Denn es darf andererseits nicht übersehen werden, inwieweit der Pietismus selbst zu einem Wegbereiter des modernen, neuzeitlichen Denkens geworden ist. In dieser Perspektive ergeben sich dann auch strukturelle und phänomenologische Gemeinsamkeiten zwischen Pietismus und Aufklärung, z. B. hinsichtlich der Betonung des Individuums und seiner moralischen Verantwortlichkeit, wengleich damit auch wiederum grundsätzliche Differenzen, z. B. in der Frage nach der sündigen Grundbestimmung des Menschen, verbunden sind.¹

Ansätze eines modern-neuzeitlichen Denkens im Pietismus hat Martin Schmidt an sechs Punkten entfaltet.² Die moderne Denkweise des Pietismus zeigt sich danach *erstens* in ihrer teleologischen Betrachtung der christlichen Existenz. Der Pietismus ist geschichtsoptimistisch, und zwar sowohl auf der Ebene der individuellen als auch der kosmischen Zukunftsschau. Im Pietismus vollzieht sich *zweitens* eine Ethisierung des Glaubensbegriffs. Die Aufmerksamkeit gilt nun in stärkerem Maße den Früchten des Glaubens, womit der Glaube ein stark aktualistisches bzw. praktisches Moment erhält. Ferner wird die Betonung des menschlichen Willens zu einer Grundbestimmung der Anthropologie. Als *drittes* Kennzeichen des Pietismus ist die bestimmende Rolle der Erfahrung zu nennen. Sie wird allgemein-historisch in der Entwicklung des Wissenschaftsbetriebes greifbar. Der religiös bestimmten Erfahrung geht es jedoch vor allem darum, das Wirken *Gottes* in der persönlichen wie in der allgemeinen Geschichte aufzuweisen. Dabei zeigt sich die Vorstellung von der göttlichen Führung als ein viele

1 Vgl. Martin Schmidt, Art. „Aufklärung II.: Theologisch“, *TRE*, Bd. 4, S. 594-608; vgl. weiter Peter Schicketanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, Leipzig 2001, S. 15.

2 Vgl. „Der Pietismus und das moderne Denken“, in: Kurt Aland (Hg.), *Pietismus und moderne Welt*, Witten 1974, S. 9-74.

biographische Darstellungen bestimmendes Motiv. *Viertens* ist auf den Toleranzgedanken zu verweisen, der sich in erster Linie gegen die gegenseitige konfessionelle „Verketzerung“ wendet. Damit kommt es hier zwar zu einer Dekonfessionalisierung des Dogmenbestandes, nicht jedoch zur Relativierung der biblischen Lehre. Der Toleranzbegriff ist dem *Gemeinschafts-*, nicht dem *Wahrheitsverständnis* zugeordnet; er beschreibt also das Verhältnis zum Anderen, nicht das zur Wahrheit. Ein *fünftes* Kennzeichen des Pietismus ist nach Schmidt das Bewusstsein für die Trennung von Kirche und Staat. *Schließlich* ist auf den geistigen, sozialen und kulturellen „Gestaltungswillen“ des Pietismus zu verweisen. Der Heilige Geist wird als eine weltverändernde Macht aufgefasst, die notwendigerweise in die Auseinandersetzung mit anderen Mächten der Weltgestaltung führt.

Während dem deutschen Pietismus im Hinblick auf das neuzeitliche Denken, mithin der Aufklärung, eine eher wegbereitende Bedeutung zukommt, stand die englische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts³ bereits in einer lebendigen Wechselwirkung zum Aufklärungsdanken ihrer Zeit, wie verschiedentlich gezeigt worden ist.⁴ David Bebbington hat diesen Nachweis im Hinblick auf sechs Kriterien geführt, wobei sich in der Sache weitgehende Übereinstimmungen mit den Beobachtungen Martin Schmidts zum Pietismus ergeben. Deutlicher als Schmidt fragt Bebbington jedoch nach dem direkten Verhältnis von Aufklärung und Erweckung. Um Wiederholungen zu vermeiden, seien hier nur einige Konkretisierungen und Akzentuierungen der Untersuchung Bebbingtons genannt. So nimmt der Aufklärung und Erweckung verbindende Geschichtsoptimismus im angelsächsischen Sprachraum die relativ feste Gestalt einer eschatologischen Konzeption an: des Postmilleniarismus. Danach wird die Kirche Jesu Christi, beflügelt von machtvollen Ausgießungen des Heiligen Geistes, die Welt für das Evangelium gewinnen und so die Vollendung des Reiches Gottes heraufführen. Dessen vollendete irdische Gestalt ist das Millennium, das mit der persönlichen Wiederkunft Christi zum Abschluss kommt.⁵ Den Toleranzgedanken ordnet

3 Vgl. Henry Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, 2. Aufl. Nashville 1992; John Walsh, „Methodism‘ and the Origins of English-Speaking Evangelicalism“, in: Mark A. Noll; David W. Bebbington; George A. Rawlyk (Hg.), *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond 1700-1900*, New York; Oxford 1994, S. 19-37.

4 Vgl. W. R. Ward, „The Relations of Enlightenment and Religious Revival in Central Europe and in the English-speaking World“, in: Derek Baker (Hg.), *Reform and Reformation: England and the Continent 1500-1750*, Oxford 1979, S. 281-305; David Bebbington, „Evangelical Christianity and the Enlightenment“, in: *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*, hg. v. Martyn Eden und David F. Wells, Leicester; Downers Grove 1991, S. 66-78; vgl. auch Ulrich Gäbler, „Erweckung‘ – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung“, in: ders., „Auferstehungszeit“: *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts*, München 1991, S. 162-186.

5 Vgl. Richard Bauckham, Art. „Chiliasmus, IV.: Reformation und Neuzeit“, *TRE*, Bd. 7, S. 737-745.

Bebbington in den umfassenderen Zusammenhang evangelikaler Reformbestrebungen ein, zu denen er auch die Antisklaverei- und die Temperenzbewegung zählt. Schließlich sieht er in den Erweckungsbewegungen einen aufklärerischen Pragmatismus am Werk, der sich z. B. in Wesleys Entscheidung zeigt, auch außerhalb geweihter Kirchengebäude, also auch im Freien, zu predigen. Pragmatismus ist hier nicht mit Willkür zu verwechseln, denn wo immer Wesley sich über die anglikanische Kirchenverfassung hinwegsetzt, geschieht dies im Dienst der Ausbreitung eines lebendigen Christentums.⁶

Obwohl sich aus den Untersuchungen Schmidts auf der einen und Bebbingtons auf der anderen Seite bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen deutschem Pietismus und englischer Erweckungsbewegung im 18. Jahrhundert ergeben, lassen sich auch unterschiedliche Orientierungen beider Bewegungen ausmachen. So scheint es, dass die englische Erweckungsbewegung stärker als der Pietismus in Deutschland auf die von der Aufklärung aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Fragestellungen einzugehen bereit war, wenn auch immer unter Beachtung der „praktischen“ Bedeutung solcher Fragestellungen. Dabei konnten sich gerade aus dem unterschiedlichen praktischen Interesse Konflikte ergeben. Man werfe nur einen Blick auf die in Aufklärung und Erweckung gleichermaßen virulenten epistemologischen Fragestellungen: Wie geschieht Erkenntnis? Und welche Gewissheit bietet Erkenntnis? Auf die religiöse Erfahrung bezogen waren dies Fragen, die z. B. John Wesley, den Begründer der methodistischen Erweckung im 18. Jahrhundert beschäftigten.⁷ Wesley stimmte mit John Locke in der Ablehnung eingeborener Ideen überein, bezweifelte aber, dass Erkenntnis letztlich das Resultat von Verstandesreflexion ist. Vielmehr gelangte er unter dem Einfluss des anglikanischen Bischofs Peter Browne zu der Überzeugung, dass Erkenntnis allein auf sinnlicher Wahrnehmung beruhe. Dieser strenge Empirismus führte freilich bei Browne zu der Konsequenz einer nur indirekt möglichen Erkenntnis des seinem Wesen nach übersinnlichen Gottes, eine Konsequenz, die Wesley dadurch umging, dass er den Glauben zum Organ unmittelbarer geistiger Wahrnehmung erklärte. Anders ließ sich auf dem Grund, den Lockes kritische Erkenntnistheorie gelegt hatte, die von Wesley vertretene religiöse Gewissheit („assurance“) epistemologisch nicht sichern.

Man wird also bei aller Übereinstimmung die englische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts und den deutschen Pietismus dieser Zeit nicht ohne weiteres als analoge Phänomene auffassen können.⁸ Tatsächlich zeigte der Pietismus noch

6 Zum Verhältnis Wesleys zur Anglikanischen Kirche vgl. Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London 1970.

7 Vgl. Richard E. Brantley, *Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism*, Gainesville 1984; Rex Dale Matthews, „*Religion and Reason Joined*“: *A Study in the Theology of John Wesley*, unveröffentl. Dissertation, Harvard University, Cambridge/Ma., 1986.

8 Ulrich Gäbler geht noch weiter, wenn er mit Blick auf das 19. Jahrhundert feststellt: „Der angelsächsische Revivalismus hat keine wirkliche Parallele in Deutschland oder in Frank-

stärker die Anzeichen einer Reaktion auf die Orthodoxie, während sich die englische Erweckung bereits mehr in Wechselwirkung mit der Aufklärung befand. Beide, Pietismus und Erweckung, verbindet jedoch mit der Aufklärung ihrer Zeit eine gemeinsame anthropologische Orientierung sowie eine ethisierende Tendenz in religiösen Fragestellungen. Für die englische Erweckungsbewegung kommt ein verstärktes Interesse an der Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft hinzu. Zugleich sind materiale dogmatische Divergenzen der erwecklichen Bewegungen gegenüber der Aufklärung, beispielsweise in der Sünden- und der Erlösungslehre, nicht zu übersehen.

Wenn wir uns mit Jesse Jäckel einem deutsch-amerikanischen Theologen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwenden wollen, dann scheint es notwendig, zumindest im Ansatz zu skizzieren, welche Entwicklung die erwecklichen Bewegungen beiderseits des Atlantik im Kontext neuzeitlich-aufgeklärten Denkens im 19. Jahrhundert nehmen.

2. Das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung im 19. Jahrhundert

Das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung in *Amerika* ist in grundlegender Weise von der geschichtlichen Tatsache bestimmt, dass die Aufklärung auf Seiten der amerikanischen Revolution stand.⁹ Das Denken der Aufklärung erfüllte wichtige Funktionen in der Begründung der Legitimität einer Loslösung von der britischen Krone und beim Aufbau einer von moralischen und religiösen Grundsätzen bestimmten Staatsordnung.¹⁰ Dazu kommt das Wesen der amerikanischen Aufklärung selbst. Obwohl nicht gänzlich frei von Stimmen, die einen religiösen Skeptizismus artikulierten, wie z. B. Thomas Paine, bewies die amerikanische Aufklärung eine in religiöser Hinsicht moderate Ausrichtung. Mehr noch, unter den Bedingungen einer nach Selbstbehauptung und Fortschritt strebenden Gesellschaft sollte gerade sie das gedankliche Rüstzeug liefern, die Ideale eines, wie man meinte, „orthodoxen“, an den Traditionen der Väter orientierten Glaubens unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität und Rationalität zu verteidigen, ohne sich der Macht der gerade abgeworfenen europäischen Autoritäten bedienen zu müssen. Das geistige Grundgerüst dieses von nahezu allen erwecklichen Gruppen Amerikas im 19. Jahrhundert rezipierten und wiederholt adaptierten Denkens bildete die „Scottish-Common-Sense“-Philosophie. Obwohl ihrem Wesen nach selbst Ausdruck aufgeklärten Denkens, richtete sich diese auf die schottischen Gelehrten Francis Hutcheson (1694-1746) und Thomas Reid

reich“, Ulrich Gäbler, „Erweckung‘ – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung“, in: ders. „Auferstehungszeit“, S. 165.

9 So George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991, S. 128.

10 Vgl. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 154ff.

(1710-1796) zurückgehende Philosophie ursprünglich gegen den Skeptizismus David Humes.¹¹ Im Kontext der amerikanischen Erweckung sollte diese moderate Aufklärungsphilosophie vor allem eine apologetische Wirksamkeit entfalten.

Die Grundprinzipien der schottischen „Common-Sense“-Philosophie seien hier kurz skizziert. *Erstens* hatte Thomas Reid gegenüber der skeptizistischen Haltung Humes die Überzeugung verteidigt, dass im Erkenntnisvorgang die äußere Wirklichkeit direkt, und nicht vermittels zwischengeschalteter Vorstellungen oder Ideen, auf das menschliche Bewusstsein einwirkt. Folglich erkennt der Mensch die Welt so, wie sie ist. Die Korrespondenz von objektiver Wirklichkeit und subjektiver Wahrnehmung sicherte Reid, *zweitens*, mit der Annahme universaler angeborener Ideen („innate ideas“). Bei diesen angeborenen Ideen handelt es sich um für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen konstitutive Prinzipien, deren Wahrheit selbstevident ist und deren Gegenteil anzunehmen absurd wäre. Zu ihnen zählt Reid u. a. die Überzeugung von der Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinne. Andere „Common-Sense“-Philosophen nach Reid betrachteten auch die Existenz Gottes als selbst-evidentes Prinzip, ein für erweckliche Protestanten der damaligen Zeit höchst attraktiver Gedanke. Die angeborenen Ideen vorausgesetzt, schien ein sicherer Erkenntniszugriff auf alle Wirklichkeitsbereiche möglich. Anders gesagt, die Prinzipien der moralischen Welt waren mit ebensolcher Gewissheit zu erkennen wie die der physikalischen Welt. Für alle diese Bereiche meinte man sich der induktiven Methode Francis Bacons bedienen zu können, die auf die Anordnung von Tatsachen abhob und ohne menschliche Hypothesen auszukommen meinte. Auf diese Weise fügten sich die Tatsachen zu einem Weltbild, das in seiner kausal-teleologischen Struktur eigentlich keinen Raum für begründeten Atheismus ließ.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn Sydney Ahlstrom die schottische Aufklärungsphilosophie als „apologetische Philosophie *per excellence*“ bezeichnet.¹² Sie bot *erstens* die Möglichkeit, die Bibel als Dokument göttlicher Tatsachen aufzufassen und sie den auf anderen Wegen gewonnenen Erkenntnissen zur Seite oder, wenn notwendig, auch gegenüber zu stellen. Bibel und Naturwissenschaft konnten als Offenbarungen Gottes nicht in Widerspruch zueinander treten.¹³ Der Glaube hatte, so hoffte man, ein feste Grundlage. In den Worten Mark Nolls:

„With Scottish common sense to assist them, Protestant leaders expressed new optimism about the ability of all human minds to be drawn to the faith by logically compelling arguments. They worked diligently constructing appeals to neutral reason, grounded in universal moral

11 Vgl. Sydney E. Ahlstrom, „The Scottish Philosophy and American Theology“, *Church History* 24 (1955): S. 257ff.

12 Ebd., S. 267.

13 Vgl. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, S. 134.

sense and in science, in order to prove the existence of God, the need for public morality, and the divine character of Scripture".¹⁴

Zum *Zweiten* ließ sich der Appell an den „gesunden Menschenverstand“, verbunden mit der Überzeugung von der objektiv möglichen Erkennbarkeit der Welt, gut kommunizieren.¹⁵ Dem „Common-Sense“-Denken inhärierte, so gesehen, ein demokratischer Impuls, der den einfachen Mann, die einfache Frau von der Autoritätsstellung einer akademisch-philosophischen Zunft befreite. *Drittens*, und etwas konkreter, entsprach die Betonung des freien Willens der pragmatischen Tendenz des erwecklichen Protestantismus in Amerika. Die vielfältigen äußeren Formen des Rufs zur (wiederholten) Entscheidung sind dabei nur die Außenseite eines Synergismus der Heilslehre, der, wenngleich mit unterschiedlichen Nuancen, dem amerikanischen Protestantismus sein Gepräge gab.

Mark Noll hat zu Recht darauf hingewiesen, dass „Common-Sense“-Philosophie und das Denken der erwecklichen Protestanten in Amerika im 19. Jahrhundert nicht einfach gleichgesetzt werden können. Denn bei genauerer Betrachtung ergibt sich, dass die schottische Aufklärungsphilosophie den Evangelikalen in den Vereinigten Staaten weniger konkrete theologische Überzeugungen lieferte als vielmehr deren Wesensart, und dabei v. a. die rationale Begründungsstruktur des zuvor bereits vorhandenen Glaubens formte.¹⁶ Man wird daher weniger nach direkten Abhängigkeiten suchen dürfen als vielmehr im Einzelfall, wie im Folgenden im Hinblick auf Jesse Jäckel, nach ihrem Verhältnis zu einer oft mehr unbewusst als bewusst wirkenden Geistestradiation fragen dürfen. Dies gilt um so mehr, als der amerikanische Bürgerkrieg, der 1865 endete, in vielerlei und nicht zuletzt geistesgeschichtlicher Hinsicht eine neue Zeitperiode einleitete. Es sollte zum Wesen dieser neuen Zeit gehören, dass die von den Evangelikalen verinnerlichten Prinzipien der moderaten Aufklärung in wachsendem Maße an Plausibilität verloren. Die immer neu aufbrechenden Gräben zwischen einer weithin wörtlich verstandenen Bibel und den Einsichten der an Präzision gewinnenden Natur- und Geschichtswissenschaften ließen auch unter den Evangelikalen ein Problembewusstsein wachsen, das viele Fragen, freilich auch immer wieder Antworten produzierte. Dabei scheint es, dass solcherart weiterführenden Überlegungen bei den Presbyterianern, die anfänglich die Rezeption des schottischen Aufklärungsdenkens am stärksten vorangetrieben hatten, auch als Erstes eine reflektierte und begründete Gestalt annahmen. Dagegen führte Jesse Jäckel, dessen Wirksamkeit erst seit den 1870er Jahren literarische Spuren hinterlassen hat, das Programm des früheren evangelikalen Protestantismus weithin ungeborenen weiter.

14 *A History of Christianity in the United States and Canada*, S. 157.

15 So Sydney Ahlstrom, „The Scottish Philosophy and American Theology“, *Church History* 24 (1955): S. 268.

16 Mark A. Noll, „Common Sense Traditions and American Evangelical Thought“, *American Quarterly* 37 (1985): S. 226.

Unter einem anderen Vorzeichen stand das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung am Anfang des 19. Jahrhunderts in *Deutschland*. Während im Unterschied zur französischen die deutsche Aufklärung anfänglich ein moderates Gepräge trug,¹⁷ hatte am Ausgang des 18. Jahrhunderts ein rationalistischer Geist die Vorherrschaft erlangt. Die Gewichte hatten sich deutlich in Richtung einer grundsätzlichen Offenbarungskritik verschoben. Aus der anfänglich mehr apologetischen Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft war ein kritisches Prinzip geworden, von dem her der biblische Offenbarungsgehalt auf seine Entsprechung zu vernünftigen Einsichten reduziert wurde. Aus der „biblizistisch“ motivierten Kritik an der Vorherrschaft des Dogmas über die Bibel und der damit verbundenen Konzentration auf die Bibel hatte sich eine weitgehende Kritik der Einzelstücke der Dogmatik entwickelt. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen setzten viele erweckliche Christen im 19. Jahrhundert die deutsche Aufklärung pauschal mit dem (theologischen) Rationalismus ihrer Zeit in eins.¹⁸ Sie waren als oftmals unbewusstermaßen „aufgeklärte“ Erweckte zwar zu einer Kritik der theologischen Prinzipienlehre, nicht jedoch dazu bereit, den weithin unverändert in orthodoxem Sinne interpretierten Dogmenbestand aufzugeben. So hielten sie einerseits die Betonung der Subjektivität des Menschen, also seiner moralischen Freiheit und Verantwortlichkeit, fest. Andererseits wurde diese moralische Subjektivität von der objektiven Voraussetzung einer in der Bibel gegebenen Tatsachenoffenbarung Gottes her normiert.

Zu den Ausgangsbedingungen für die Erweckungsbewegungen¹⁹ des 19. Jahrhunderts in Deutschland gehört ferner die Ablösung des Supranaturalismus durch die Erweckungstheologie unter dem Einfluss Schleiermachers und der Romantik. Der Supranaturalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts hatte den erkenntnistheoretischen Ansatz der „Kritiken“ Kants aufgegriffen und ihn gegen den Rationalismus gewendet.²⁰ Kants Nachweis, dass die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes den Erkenntnisbereich der theoretischen Vernunft überschreite, eine rationale Metaphysik mithin unmöglich sei, wurde von Theologen wie Gottlob Christian Storr (1746-1805)²¹ als Befreiungsschlag empfunden. Nach Storrs Überzeugung hatte Kant durch die Aufhebung des (vermeintlich)

17 Vgl. Klaus Scholder, „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, in: *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 460-486.

18 Vgl. Ulrich Gäbler, „Erweckung‘ – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung“, in: ders., *„Auferstehungszeit“*, S. 163f.

19 Martin H. Jung wiegt Vor- und Nachteile eines singularischen oder pluralischen Gebrauchs des Begriffs „Erweckungsbewegung“ ab, entscheidet sich dann aber für den Plural, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*, Leipzig 2000, S. 64f.

20 Vgl. Wolhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, S. 43.

21 Zu Storr vgl. Karl Heinz Hinfurtner, „Biblischer Supranaturalismus: Gottlob Christian Storr“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz*, Gütersloh 1990, S. 113-127 (Lit.).

metaphysischen Wissens tatsächlich Raum für den Glauben geschaffen. Dazu kam für Storr, dass die Ideenlehre der praktischen Vernunft Kants die Abhängigkeit der Moral von der Religion und damit die Notwendigkeit der subjektiven Religion sicherte.

Im Anschluss an Schleiermacher, dessen religionsphilosophische Konzeption freilich in erwecklichen Kreisen nie vollständig rezipiert wurde, überwindet die Erweckungstheologie, wie sie exemplarisch bei ihrem Theologen August Tholuck (1799-1877) greifbar wird,²² diesen Ansatz des Supranaturalismus. Gleichwohl tritt sie mit ihrer antirationalistischen Stoßrichtung in einer gewissen Weise auch das Erbe des Supranaturalismus an. Zugleich aber zeigt sie sich – gegen Kant und den Idealismus – von Schleiermachers Ansatz beeinflusst, der die Religion auf das subjektive Gefühl gründete und ihr damit im Gegenüber zur Moral einen eigenständigen Platz sicherte. So gewinnt der Glaube bei Tholuck seine Gewissheit nicht aus der Demonstration logischer Schlüsse, sondern aus der inneren Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, die sich in der Begegnung mit dem Wort Gottes erschließt. Denn eine prinzipielle Empfänglichkeit für das Gute, einen „Anknüpfungspunkt“ für das Wirken Gottes, besitzt auch der gefallene Mensch noch.²³ Indem die Offenbarung Gottes den sittlichen Selbstwiderspruch des Menschen heilt, beweist sie ihren objektiven Wahrheitsgehalt.²⁴ Das Gottesbewusstsein wird aufgenommen in das fromme Selbstbewusstsein des Menschen, m. a. W., Gottes- und Selbsterfahrung koinzidieren. Obwohl der innere Erfahrungsbeweis nicht zu überbieten ist, wird jedoch auch der geschichtliche Nachweis der Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften, wie gerade auch Tholucks Auseinandersetzung mit der radikalen Evangelienkritik des David Friedrich Strauß zeigt, nicht aufgegeben.²⁵

Wenn man auch bei Tholuck von einer Überordnung der Erfahrung über die Bibel nicht ohne weiteres sprechen kann,²⁶ so bleibt der Begriff der Erfahrung

22 Vgl. Gunter Wenz, „Geh Du in Dich, mein Guido‘: August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung“, *PuN* 27 (2001): S. 68-80.

23 Vgl. *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, 8. Aufl. Gotha 1862, S. 145ff.

24 Zum Ganzen vgl. Christine Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit: Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen 1996, S. 6-25; Gunter Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, München 1984, S. 401ff.

25 Vgl. z. B. F. A. G. Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik am Leben Jesu von Strauß für theologische und nichttheologische Leser dargestellt*, Hamburg 1837.

26 Vgl. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen 1997, S. 419f. Gunter Wenz spricht in diesem Zusammenhang von einer „dogmatischen Zweideutigkeit“, die sich aus Tholucks Überzeugung von der Koinzidenz von Gottes- und Selbsterkenntnis ergebe, vgl. „Erweckte Theologie: Friedrich August Gottreu Tholuck“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, S. 256.

doch grundlegend für die Erweckungstheologie über Tholuck hinaus. Hier liegt dann auch die Ursache für die Distanzierung von Kant – zumindest im Hinblick auf dessen Erkenntnistheorie – und die Anknüpfung an Schleiermacher. Der Erweckung geht es um die *unmittelbare* Gotteserfahrung, mit einem Wort: um Gewissheit. Das Anliegen ist hier also kein anderes als z. B. bei Wesley. Religiöse Gewissheit aber war mit Kants Abweisung der Möglichkeit transzendentaler Erkenntnis nicht zu gewinnen. Dagegen war mit dem religiösen Gefühl bzw. der religiösen Erfahrung ein Anknüpfungspunkt für das über den Sündenfall hinausreichende unmittelbare Einwirken Gottes auf das Bewusstsein des Menschen gefunden. Dieser Ansatz findet seine umfassendste Gestalt in der Erfahrungstheologie des Erlanger Systematikers Franz Hermann Reinhold Frank, der das gesamte Gebiet der Dogmatik und Ethik von der Erfahrung her abschreitet. Im Zentrum steht auch hier die Frage nach der Gewissheit der Erfahrung,²⁷ wobei Frank davon ausgeht, dass die Gewissheit der Erfahrung ein reales Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, genauer das Affiziertsein des Subjekts durch das Objekt voraussetzt, und darin eine deutsche Entsprechung zum amerikanischen „Common-Sense“-Denken bietet.

Damit ist implizit aber bereits gesagt, dass die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts auch einen Neueinsatz gegenüber Schleiermacher darstellen. Dies zeigt sich in materialer Hinsicht in der zentralen Stellung, die jetzt der „Lehre von der Sünde und vom Versöhner“ zukommt. Indem alle Bereiche der Dogmatik und Ethik von einem soteriologischen Ansatz her betrachtet werden, wird zugleich die bei Schleiermacher empfundene Vorherrschaft der Philosophie überwunden. Obwohl also die Erweckung in Deutschland neben dem älteren Pietismus sowohl vom Idealismus als auch der Romantik angeregt ist, trägt sie letztlich doch einen deutlich „antithetischen Charakter“, der sie zugleich wieder von allen diesen geistigen Richtungen abhebt. Dies zeigt sich maßgeblich in der programmatischen Absicht, gerade unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität die biblisch-reformatorische Lehre mit möglichst nur geringen Modifikationen zu bewahren. Inwieweit dies tatsächlich, und nicht nur in der erwecklichen Selbstwahrnehmung, gelang, muss im jeweiligen Einzelfall sehr differenziert geprüft werden.

Ein nichttheologischer Faktor hat schließlich die deutschen Erweckungsbewegungen nachhaltig geprägt. Gemeint ist die französische Revolution und die mit den Befreiungskriegen verbundenen Erschütterungen der Nation. Die Vergötzung der Vernunft hatte deren widergöttliches Wesen enthüllt, die Abgründigkeit menschlichen Wollens und Tuns hatte sich geoffenbart. Der unerschütterliche Fortschrittsoptimismus der Aufklärung schien desavouiert. Das Einwirken dieser politischen Faktoren auf die Erweckten sollte seine theologischen Spuren hinterlassen. Denn während das 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten die Blüte-

27 Vgl. auch den Titel seines Buches *System der christlichen Gewissheit*, 2 Bde., Erlangen 1870/73.

zeit des zutiefst optimistischen und sich zudem mit einem amerikanischen Sendungsbewusstsein verbindenden Postmillenniarismus wurde, der trotz des nach 1860 aufkommenden Darbysmus²⁸ noch bis in das 20. Jahrhundert hinein zu wirken vermochte,²⁹ konnten die erweckten Kreise Deutschlands die Perspektive einer ungetrübten Zukunftshoffnung nicht wiedergewinnen. Obwohl in Detailfragen der Endzeitdeutung durchaus divergent, setzte sich hier fast durchgängig eine vom Prämillenniarismus bestimmte Geschichts- und Endzeitsicht durch.³⁰ Die Zukunft erscheint hier in einem ambivalenten Licht. Das Gute wie das Böse, so wird hier angesehen, reifen immer mehr aus. Der Fortschritt vollzieht sich daher im verschlungenen Miteinander des aufstrebenden Guten und des immer tiefer fallenden Bösen. So führt diese Entwicklung zur wachsenden Verschärfung der Widersprüche von Gut und Böse.³¹ Auch die Kirche ist hier nicht ausgenommen. Diesen Überzeugungen entspricht in gesellschaftspolitischer Hinsicht eine konservativ-restaurative Grundhaltung.³² Die Bedeutung des Staates wurde aber gerade nicht enthusiastisch überhöht, auch wenn es Wellen des Patriotismus insbesondere im Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen durchaus gab. Der gesellschaftspolitische Konservatismus war vielmehr Ausdruck einer antirevolutionären Grundhaltung, die sich mit der Revolution von 1848 in Deutschland bestätigt fühlte.

Aufgeklärtes Denken zeigt sich also im Kontext sowohl der amerikanischen als auch der deutschen Erweckungsbewegungen. Die „aufgeklärte Erweckung“ ist nichts anderes als das Bemühen, ein an der Gottesoffenbarung ausgerichtetes sittliches Leben unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität zu realisieren und in der Auseinandersetzung mit offenbarungsfeindlichen Haltungen wie Rationalismus und Materialismus zu bewähren. Dabei soll auch unter Rückgriff auf rationale Gedankenführungen das Offenbarungsansetzen der Heiligen Schrift sowie die Möglichkeit unbedingter Gotteserfahrung und damit christlicher Gewissheit gesichert werden. Die Erfahrung gewinnt über ihre allgemeine Erkenntnisfunktion hinaus den Charakter des primären Mediums der Heilsaneignung. Bei

28 Vgl. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago; London 1970, S. 59ff.

29 Vgl. Jean B. Quandt, „Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism“, *American Quarterly* 25 (1873): S. 390-409; James H. Moorhead, „The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865-1925“, *Church History* 53 (1984): S. 61-77.

30 Vgl. Stephan Holthaus, „Prämillenniarismus in Deutschland: Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert“, *Jahrbuch Pietismus und Neuzeit* 20 (1994): S. 191-211.

31 Vgl. J. G. Pfeleiderer, *Evangelische Glaubens- und Sittenlehre für höhere Schulen sowie zum Selbstunterricht*, Bonn 1885, S. 184-186. Pfeleiderer spricht von einer der Wiederkunft Christi vorhergehenden „Periode der Ausreifung des Guten und des Bösen“.

32 Abweichende Auffassungen zeigen sich allerdings bei den sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland ausbreitenden Freikirchen, die sich natürlicherweise für eine Überwindung des Staatskirchensystems und die Durchsetzung religiöser Freiheiten einsetzten.

grundsätzlicher positiver Einstellung gegenüber dem Erkenntnisvermögen der Vernunft zeigt sich in der deutschen Erweckungstheologie eine im Vergleich zum amerikanischen Protestantismus kritischere Haltung zur Vernunft, wenngleich durch deren Subordination unter die Offenbarung dem Gebrauch der Vernunft übereinstimmend eine primär apologetische Funktion zugewiesen ist. Unterschiede ergeben sich vor allem infolge der vom erwecklichen Protestantismus Deutschlands abgelehnten Revolutionen, die hier ein weniger optimistisches, meist ambivalentes Geschichtsverständnis bedingen. Der von Optimismus und nationalem Sendungsbewusstsein getragene amerikanische Evangelikalismus entwickelt eine im Vergleich größere Gestaltungskraft sowohl in geistiger wie auch in praktischer Hinsicht.

3. Jesse Jäckel und die Evangelische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten

Die vorstehenden Überlegungen sollen nun im Hinblick auf Jesse Jäckel konkretisiert werden, der als deutsch-amerikanischer Theologe sozusagen am Schnittpunkt zweier Sprach- und Kulturkreise stand. Jesse Jäckel gehörte zur Evangelischen Gemeinschaft, einer Kirche, die sich nach einem früheren Zusammenschluss mit der Kirche der Vereinigten Brüder in Christo 1968 auf Weltebene mit der Methodistenkirche zur United Methodist Church vereinigte. Die Anfänge der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten³³ gehen auf Jacob Albrecht (1759-1808) zurück.³⁴ Er war der Sohn deutscher Einwanderer aus der Pfalz. Nach seiner Bekehrung im Alter von 32 Jahren schloss er sich der Methodistenkirche an. Ab 1796 predigte er den Deutschen in Pennsylvania, Maryland und Virginia. Da jedoch der erste Bischof der Methodist Episcopal Church in Amerika, Francis Asbury, einen innerhalb der Kirche eigenständig arbeitenden Missionszweig für die deutschsprachigen Einwanderer als nicht notwendig erachtete,³⁵ entstand in den Jahren nach 1800 schrittweise eine eigenständige Ge-

33 Vgl. Arthur Core, „Die Evangelische Vereinigte Brüderkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (Evangelical United Brethren Church); in Deutschland: Evangelische Gemeinschaft“, in: Karl Steckel; C. Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 59ff.

34 Zur Biographie vgl. Karl Heinz Voigt, *Jacob Albecht: Ein Ziegelbrenner wird Bischof*, Stuttgart 1997.

35 Umstritten war also nicht die Frage, ob auf Deutsch gepredigt werden solle, sondern der Status eines ausschließlich deutschsprachigen Werkes innerhalb der Methodist Episcopal Church; vgl. Paul F. Blankenship, „Bishop Asbury and the Germans“, *Methodist History* 4 (1966): S. 5-13; Donald K. Gorrell, „Ride A Circuit or Let it Alone: Early Practises that Kept the United Brethren, Albright People and Methodists Apart“, *Methodist History* 25 (1986): S. 4-16; Edward F. Ohms, „The Language Problem in the Evangelical Association“, *Methodist History* 24 (1987): S. 222-238.

meinschaft, die rasch Züge einer organisierten Kirche annahm.³⁶ Seit 1816 nannte sie sich „Evangelische Gemeinschaft“ (EG). In Kirche und Lehre orientierte sich die EG zunächst eng an den bischöflichen Methodisten, widmete sich aber ganz der Mission unter den in Amerika siedelnden Deutschen. 1850 begann die Evangelische Gemeinschaft mit der Mission in Deutschland, die schließlich auch hier, schwerpunktmäßig in Württemberg, zum Aufbau kirchlicher Strukturen führte.³⁷

Die Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war von zahlenmäßigem Aufschwung und wachsendem kirchlichen Engagement in vielen Bereichen geprägt, zugleich aber auch von internen Spannungen, die schließlich 1894 zur Spaltung der Kirche führten. Die innerkirchlichen Spannungen erwuchsen aus einer im Jahr 1857 begonnenen lang anhaltenden Kontroverse über das Verständnis der Lehre von der „Christlichen Vollkommenheit“. Theologische Auseinandersetzungen dürften allerdings nicht die maßgebliche Ursache für die letztlich erfolgte Spaltung gewesen sein. Hier spielten vielmehr auch Fragen des persönlichen Verhältnisses kirchlicher Repräsentanten untereinander, Fragen des Verständnisses der Kirchenordnung und nicht zuletzt Differenzen zwischen den mittlerweile „amerikanisierten“ (und daher zumeist englischsprachigen) Nachkommen deutscher Einwanderer und den noch fest im deutschen Kulturkreis verwurzelten Einwanderern in erster Generation eine Rolle.³⁸

Im Umfeld dieser Entwicklungen wirkte auch Jesse Jäckel,³⁹ Bruder des etwas bekannteren Bischofs Ruben Jäckel.⁴⁰ Jesse Jäckel wurde am 15. Februar 1820 geboren. Im Alter von 13 Jahren erlebte er seine Bekehrung, später folgte er dem Ruf in den Predigerdienst der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten. Über die Stationen seiner theologischen Ausbildung ist nichts bekannt. Bekannt ist dagegen, dass (wenn auch nicht wann) er den Segen der gänzlichen Heiligung erlangte.⁴¹ Als Prediger diente er ab 1853 verschiedenen Gemeinden

36 Vgl. Paul H. Eller, *These Evangelical United Brethren*, Dayton 1957, S. 59ff.

37 Vgl. Paul Wüthrich, „Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa“, in: Karl Steckel; C. Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 149ff.

38 So das Fazit von Ralph Kendall Schwab, *The History of the Doctrine of Christian Perfection in the Evangelical Association*, Menasha 1922, S. 89; vgl. weiter Terry M. Heisey, „Immigration as a Factor in the Division of the Evangelical Association“, *Methodist History* 19 (1980): S. 41-57.

39 Zur Biographie vgl. *Der Christliche Botschafter*, 3. Dezember 1895, S. 777 und 17. Dezember 1895, S. 801f. Andere als die leider nicht erschöpfenden biographischen Angaben des Nachrufs waren leider nicht zu ermitteln. In englischsprachigen Publikationen der *Evangelischen Gemeinschaft* findet sich für gewöhnlich die Schreibung *Yeackel* statt *Jäckel*.

40 Ruben Jäckel verfasste eine zweibändige *Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft*; Bd. 1: deutsch Cleveland 1890, englisch 1894; Bd. 2: deutsch Cleveland 1895, englisch 1895. Das Buch wurde auch vom Verlag der *Evangelischen Gemeinschaft* in Stuttgart verlegt.

41 Nach dem Zeugnis von Bischof Eschers Nachruf.

der Ostpennsylvanien-Konferenz, 1876 wechselte er in die neugegründete Atlantik-Konferenz.⁴² In jungen Jahren musste Jäckel den Verlust seiner zwei ältesten Kinder beklagen.⁴³ Er wurde einer der maßgeblichen Förderer der Missionsarbeit der Evangelischen Gemeinschaft im Osten Pennsylvanians.⁴⁴ Für das dortige Gebiet wurde er schließlich zum Superintendenten berufen; 1863, 1871 und 1875 wählte ihn die Generalkonferenz zu ihrem Sekretär (Geschäftsführer).⁴⁵ In den angedeuteten Auseinandersetzungen um die Heiligungslehre gehörte Jäckel zur Fraktion des Bischofs Escher, der die Interessen der „deutschen“ Kirchenglieder in Pennsylvania gegenüber den bereits stärker „amerikanisierten“ Kräften in der Kirche vertrat und sich in der Heiligungslehre um eine klare Orientierung an John Wesley bemühte.⁴⁶ Jäckel verstarb am Danksagungstag des Jahres 1895, nachdem er längere Zeit an den Folgen eines schweren Schlaganfalls gelitten hatte. In seinem Nachruf bezeichnete Bischof Escher ihn als Prediger von „ruhiger, aber dabei doch strebsamer Gemüthsart, klarem Verstand, festem Willen, heiterem Ernst und starkem Selbstgefühl und Rechtssinn“.⁴⁷ Zwar sei er weder ein „Volksmann“ noch ein „glänzender Redner“ gewesen, doch waren seine Predigten „klar, rein, lauter, vollständig nach ‚dem Vorbild der heilsamen Worte‘ des Buches Gottes“.⁴⁸

4. Erweckte Aufklärung – von der Vernunft des Glaubens

Wenn wir feststellten, dass die aufklärerische Komponente der Erweckung eine primär apologetische Funktion erfüllte, dann bestätigt sich diese Beobachtung im Hinblick auf Jesse Jäckel. So stellte er in einem Artikel mit dem Titel „Religion

42 Vgl. S. C. Breyfogel, *Landmarks of the Evangelical Association*, Reading 1888, S. 406.

43 „[D]a stand ich nun und überblickte, einerseits den Zustand meiner Familie, andererseits die Verhältnisse der Gemeinde ... – mit welchen Empfindungen, ist schwer zu beschreiben. – Unbegreiflich sind die Gerichte des Herrn, und unerforschlich seine Wege“, *Der Christliche Botschafter* „Philadelphia Station, Ostp. Conf. Schwerer Anfang. Dunkle Wolken. Bessere Zeiten. Gott mit uns. Abschied“, 13. Februar 1858, S. 30.

44 J. Jäckel berichtet im *Christlichen Botschafter* in größeren Abständen vom Vorankommen der dortigen Arbeit; vgl. ebd.; „Die Ostpenn. Konferenz – ihre Aufgabe in unserem einheimischen Missionsfeld“, 3. Juli 1858.

45 Vgl. Raymond W. Albright, *A History of the Evangelical Church*, Harrisburg 1942, S. 457.

46 Zum Thema der deutschen Auswanderung in die Vereinigten Staaten vgl. David Luebke, „German Exodus: Historical Perspectives on the Nineteenth-Century Emigration“, *Yearbook of German-American Studies* 20 (1985): S. 1-17; James M. Bergquist, „German Communities in American Cities: An Interpretation of the Nineteenth-Century Experience“, *Journal of American Ethnic History* (Fall 1984): S. 9-30. Zur Bedeutung religiöser Migrationsprozesse für verschiedene Landes- und Freikirchen vgl. das Jahrbuch *Freikirchenforschung* 5 (1995) mit seinen Einzelbeiträgen zum Thema.

47 J. J. Escher, „Bruder Jesse Jäckel“, *Der Christliche Botschafter*, 17. Dezember 1895, S. 801.

48 Ebd.

und Unglaube – die Probe⁴⁹ den objektiven Charakter einer Prüfung des christlichen Glaubens für einen jeden, auch den ungläubigen Menschen heraus. Er berichtet von einer Mutter, die auf dem Sterbelager um die Gnade Gottes ringt und diese – in dem qualvollen Bewusstsein, „daß ihre Zeit nur kurz sei, und daß sie an der Pforte des Himmels stehe“ – schließlich erlangt. Zeuge dieses Geschehens ist auch „ein mit gutem Verstande begabter, junger Mann“, ein „offener Rationalist“, den diese Szene im Tiefsten trifft: „Wenn es einen solchen Kampf kostet – sagte er – dann thut es Noth, daß man in gesunden Tagen anfängt!“ In den Mittelpunkt seiner an diese Begebenheit anknüpfenden Bemerkungen stellt Jäckel hier nicht die Vertiefung der „geistlichen Güter“, nach denen sich die Mutter auf dem Sterbebett sehnt. Vielmehr knüpft er formal an die erkenntnistheoretische Qualität des Geschehens an, dessen Zeuge der junge Mann gerade geworden war und kommentiert:

Thatsachen, lieber Leser! *Thatsachen*, die Realitäten des Todes und der Ewigkeit verkündend, decken auf eine unbestreitbare Weise das Gehaltlose des Unglaubens auf; während sie andererseits ebenso klar das Erhabene und Göttliche der christlichen Religion bestätigen.⁵⁰

Die Rede ist hier von Tatsachen der Erfahrung, die sich ihrem Wesen nach als „unbestreitbar“ erweisen und deshalb die Anerkennung eines jeden vernünftigen Menschen – und ein „vernünftiger“ Mensch möchte der Rationalist ja wohl sein – fordern. Materialiter decken diese Tatsachen die Unwirklichkeit des Unglaubens auf, bestätigen zugleich aber „klar“ die Verwurzelung des christlichen Glaubens in der objektiven Realität. Wie nun wird die Wirkung dieser Sterbebettsszene auf den jungen Rationalisten geschildert? Er zieht seine Schlüsse aus dem Geschehen, ohne dass hier eine sofortige Hinwendung zum lebendigen Glauben erkennbar ist. Hier deutet sich eine erkenntnistheoretische Dialektik an, die im Glaubensbegriff deutlich wird und letzten Endes theologisch bestimmt ist. Denn Tatsachen, die unbestreitbar die Anerkennung durch das erkennende Subjekt fordern, können immer nur zu einem historischen Glauben führen, der diese Tatsachen in ihrer Wirkung konstatiert. Dagegen bleibt der lebendige Glaube, die *fiducia*, als die Beziehung zweier moralischer Subjekte die freie, nicht determinierte, freilich durch Gottes Gnade ermöglichte Tat des Menschen, durch die er um Christi willen Rechtfertigung und Wiedergeburt empfängt.

Die geschilderte Sterbebettsszene macht nach Jäckel deutlich, dass

die christliche Religion auch von gesunder und ehrlicher Kritik nichts zu befürchten habe, verläßt man jedoch nunmehr eine solche Sterbenszene mit der Ueberzeugung, daß es nicht an der Zeit sei, die Sache der Religion weiter kritisch zu behandeln, sondern daß es das Beste sei,

49 *Der Christliche Botschafter*, 17. Juli 1858.

50 Ebd. (Hervorhebung im Original).

sich deren Vorschriften auf's Demüthigste zu unterwerfen und alles Ernstes dem erhabenen Ziele, welches dieselbe vorhält, nachzujagen, um somit das ewige Leben zu ergreifen.⁵¹

Es sind drei Punkte, die der Verfasser damit anspricht. Zunächst ergibt sich gerade aus der Gründung der christlichen Religion in der objektiven Realität, die als Schöpfung die Setzung eines persönlichen Gottes ist, dass der Glaube die Kritik nicht zu fürchten hat. Wichtig ist hier freilich die nähere Bestimmung der Kritik als eine „gesunde und ehrliche“ Kritik. Jäckels Formulierung gibt zutreffend ein Grundmuster der Apologetik im 19. Jahrhundert wieder. Gesunde und ehrliche Kritik kann nur zu einem schärferen Herausarbeiten der Wahrheit führen und wird daher letzten Endes die eigene Position, die ja grundsätzlich der Wahrheit entspricht, stützen. Sollte sich diese Übereinstimmung nicht erzielen lassen, dann liegt das Problem beim Kritiker. Vermutlich ist sein Blick für die Wahrheit getrübt, weil er in der Sünde, der Ichsucht, lebt, und insofern der Wahrheit gegenüber voreingenommen, weil er sein „gottloses“ Leben zu rechtfertigen sucht. Dann aber ist er „krank“ und bedarf der Erneuerung durch den Heiligen Geist, der auch sein Erkenntnisvermögen durchdringen wird. Es darf nicht übersehen werden, dass auf Seiten der Offenbarungs- und Glaubenskritiker in analoger Weise argumentiert wurde. Auch hier wurde die Forderung nach voraussetzungsloser Erkenntnis erhoben, wogegen der Glaube als Ausdruck erkenntnistheoretischer Voreingenommenheit interpretiert wurde.

Wesentlicher aber ist Jäckel hier, dass der Weg zum lebendigen Glauben, und damit zum Kern der christlichen Religion beschritten wird. Bei diesem Schritt hat die Kritik des Verstandes nichts auszurichten. Gefordert ist vielmehr der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Bekehrung und Wiedergeburt sind also nicht nach rationalen Kriterien aufzulösen. Hier ist schlicht Vertrauen, hier sind Wille und Herz gefragt. Wo aber der Weg beschrieben wird, da muss auch vom Ziel die Rede sein, was Jäckel nun drittens tut. Ohne sie ausdrücklich zu nennen, scheint Jäckel hier auf die christliche Vollkommenheit anzuspielen, der jeder Christ schon nach einer häufigen Ausdrucksweise Wesleys „nachjagen“ sollte. Heiligung ist hier nach Jäckel nichts anderes als Mitteilung des göttlichen, ewigen Lebens, das der Christ im Glauben ergreift. Die Apologetik hat damit den Weg für die Erkenntnis des Heils geebnet. Hier erst ist sie am Ziel.

Dem Verstand kommt also auch eine selbstkritische Funktion zu, insofern er den Punkt zu erkennen und anzuerkennen hat, an dem seine Reflexion zu einem Ende zu kommen und er sich demütig der göttlichen Autorität zu unterwerfen hat. Mit dieser Feststellung ist nun noch keine Antithese von Glaube und Vernunft konstruiert, von der bei Jäckel keine Rede sein kann. In seinem Aufsatz „Philosophie der Religion“⁵² verwahrt er sich sogar ausdrücklich dagegen, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Religion und der Philosophie aufzu-

51 Ebd.

52 *Der Christliche Botschafter*, 10. Dezember 1873.

bauen: „Nein, Religion und Vernunft sind beide Gaben ein und derselben Hand unseres himmlischen Vaters, und es wäre in Betracht dieser Thatsache doch sonderbar, für einen Theologen anzunehmen, daß beide im Gegensatz zueinander ständen“.⁵³

Die Religion, die sich durch der Erfahrung zugängliche Tatsachen empfiehlt, fordert durchaus eine Unterwerfung der kritischen, gegen Gott gerichteten Vernunft unter die Offenbarung. Die Vernunft wird damit zwar einerseits erniedrigt, andererseits jedoch gerade durch die Unterwerfung hindurch zu ihrem göttlichen Adel emporgehoben. Ausgerichtet auf die Wahrheit, auf Gott, ist sie nämlich dann befähigt, denkend die Inhalte der Offenbarung zu explizieren.⁵⁴ Sie bedient sich dazu bestimmter Begriffe, z. B. in der Beschreibung des Wesens Gottes. Die Vernunft erschließt Analogien der geistigen und der natürlichen Welt. Sie erhellt die Notwendigkeit gewisser Offenbarungsinhalte, so z. B. die absolute Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes. Der erkenntnistheoretische Primat der biblischen Offenbarung bleibt in alledem dadurch gewahrt, dass der rationale Erweis der Schriftwahrheiten, der gewissermaßen einen „Gottesstandpunkt“ impliziert, in das durch den Glauben bestimmte Subjekt gelegt wird: „*credo*, ut intelligam“. Dieses glaubende Subjekt ist aber nicht über, sondern nur unter Gott denkbar.

Wie bestimmt Jäckel nun den Glauben im Gegenüber zum Denken der Philosophie? Zunächst wird nach einer wenn auch irrigen Etymologie Religion von Jäckel verstanden als „Wiederverbindung des Menschen mit Gott“.⁵⁵ Impliziert ist hier eine ursprüngliche Verbindung von Gott und Mensch, die (durch die Sünde) unterbrochen wurde und folglich der Wiederherstellung bedarf. Diese Wiederherstellung wird von Gott auf die Bedingungen von Buße und Glaube hin angeboten. Der Glaube wird – im Anschluss an Hebr 11, 1 – bestimmt als eine gewisse Zuversicht, „kraft deren man nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht“. Der Glaube aber erfordert „vorerst ein *Zeugnis*; dann genügende und befriedigende Gründe für die *Wahrhaftigkeit* des Zeugnisses; und letztens ein klares *Verständnis* desselben“.⁵⁶ All dies wirkt der Heilige Geist Gottes, der sich innerlich dem Menschen bezeugt, indem er ihm die Heilsgüter darbietet, nach denen in der Buße ein Verlangen erwacht ist, d. h., indem er den sittlichen Selbstwiderspruch des Menschen heilt. Das Ergreifen der Heilsgüter aber ist nicht Aufgabe des Verstandes, sondern des Herzens. Allerdings ist der Verstand nicht gänzlich passiv, denn er muss das Herz für die Annahme des Heils freigeben, er muss sich Gott unterwerfen. Da die Erlösungssehnsucht des Herzens „durch nichts Vergängliches und Sichtbares ersetzt und gestillt“ werden kann, wird die Annahme des von Gottes Geist dargebotenen Heils nun selbst zur „vernünftigsten“ Tat, die überhaupt denkbar ist. Der Mensch kommt in Verbindung mit der höchsten Ver-

53 Ebd.

54 Vgl. ebd.

55 Ebd.

56 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

nunft. In dieser Lebensverbindung mit Gott gewinnt der Mensch Anteil an der göttlichen Natur, denn Gott teilt „seine Natur mit“.⁵⁷ Auch hier werden die Grundfragen der Erkenntnistheorie in letzter Konsequenz auf die biblische Heilslehre zurückgeführt.

Überblickt man das Ganze, so besitzt die Vernunft Vermögen in zweierlei Hinsicht. Sie kann, wie wir am Anfang sahen, zur Offenbarung *hinführen*, und sie kann von der Offenbarung *ausgehen*. Ihre Aufgabe, zur Offenbarung *hinzuführen*, an die die christliche Apologetik anzuknüpfen hat, ist für die Vernunft eine nur implikative und begrenzte. Sie ist *implikativ*, da Gott ihrer vielfältigen Befähigungen zum Trotz einfältige Konzentration auf das „eine, was not tut“, fordert: die Entscheidung für und die Unterwerfung unter die Offenbarung. Sie ist *begrenzt*, da sie angesichts dieser Erfahrung des „unbestreitbaren“ Anspruchs Gottes die Grenzen ihres Erkenntnisvermögens erkennen muss. Zur eigentlichen Bestimmung findet die Vernunft erst, sofern sie reflektierend von der Offenbarung *ausgeht*. In dieser Aufgabe ist sie *explikativ* und *entgrenzt*. Sie ist *explikativ*, da sie sich nun im Licht und unter Anleitung der Offenbarung ihrer ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung gemäß entfalten kann, sie ist *entgrenzt*, weil sie in der Verbindung mit der göttlichen Vernunft menschliche Einsicht zu transzendieren vermag.

Nun ist die christliche Religion aber nicht so sehr eine theoretische Größe als vielmehr – man denke an das eingangs genannte Stichwort „Ethisierung“ der Religion – eine moralische Macht. So definiert Jäckel die „Uebung des Guten“ als Frucht, letztlich als Essenz der christlichen Religion. Mit anderen Worten, das Wesen der Religion ist ein „Leben beständiger Liebe zu Gott und dem Nächsten“.⁵⁸ Bedingung und Ermöglichung einer solchen Religion der Liebe ist der Glaube an Gott durch Jesus Christus. Glaube ist Nicht-Zweifeln und tätiges Ergreifen. Das philosophische Denken jedoch ist seinem Wesen nach Zweifel und damit Zaudern vor dem letzten, dem notwendigen Schritt. Bleibt das Denken der Spekulation und Reflexion verhaftet, so schreitet der Glaube fort zur Tat der Liebe. Hier begegnet uns das erweckungstheologische Motiv der Aufhebung des Wissens in die Tat, theologisch gesprochen, der Rekurs auf den Glauben, der in der Liebe tätig ist (Gal 5, 6). In diesem Sinne haben wir Jäckel zu verstehen, wenn er seinen Aufsatz zur Religionsphilosophie mit dem Zitat schließt: „Religion ist die Vollkommenheit aller Philosophie“.⁵⁹

Die auf dem Weg apologetischen Bemühens versuchte „Aufklärung“ des Menschen dient damit auch bei Jäckel in letzter Konsequenz dessen Erweckung. Indem auf dem Feld des Denkens der Weg zum Heil gebahnt wird, wird auch hier die soteriologische Grundrichtung des erwecklichen Protestantismus deutlich.

57 In diesem Punkt besteht eine Nähe der wesleyanischen zur ostkirchlichen Lehrtradition.

58 *Der Christliche Botschafter*, 17. Dezember 1873.

59 *Der Christliche Botschafter*, 24. Dezember 1873.

5. Aufgeklärte Erweckung – Heiligung und Heilsgeschichte

5.1 Die Heiligung

Obwohl Jäckel im Laufe der Jahre seines Predigerdienstes eine Anzahl von Aufsätzen zu unterschiedlichen Themen veröffentlichte, schrieb er Zeit seines Lebens lediglich ein Buch, und es war – wie aus dem Vorwort hervorgeht – kein Zufall, dass sich dieses Buch mit der Lehre von der „christlichen Vollkommenheit“ beschäftigte.⁶⁰ Das Buch dürfte innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft und vermutlich auch darüber hinaus weite Verbreitung erfahren haben, handelte es sich doch um eines der ganz wenigen Bücher aus dem Verlag der Evangelischen Gemeinschaft zur Heiligungslehre, die auf beiden Seiten des Atlantik verlegt wurden.⁶¹

Hintergrund seiner Buchveröffentlichung waren einerseits die Auseinandersetzungen um das Verständnis der Heiligungslehre und andererseits das mit dem Aufkommen der Heiligungsbewegung,⁶² deren Beginn Jäckel auf das Jahr 1867 datiert,⁶³ verbundene erhöhte Interesse an der Thematik. Gründen möchte Jäckel seine Ausführungen allerdings auf das gründliche Studium der Heiligen Schrift. Obwohl sich Jäckel in seiner Darstellung der Heiligungslehre um eine weitgehende Orientierung an John Wesley bemüht, geht es ihm gleichwohl nicht um eine Repristination der Heiligungslehre Wesleys. Vielmehr bemüht sich Jäckel, die für ihn *biblische* Lehre von der Heiligung unter den Bedingungen und Fragestellungen des 19. Jahrhunderts zu entwickeln. Dafür orientiert er sich an zwei einflussreichen, gleichwohl nichtmethodistischen Autoren.

Erkennbar ist erstens der Einfluss von Johann Heinrich Kurtz (1809-90),⁶⁴ der ab 1849 als Professor der Kirchengeschichte, später dann des Alten Testaments in Dorpat lehrte und ein wiederholt aufgelegtes *Lehrbuch der Heiligen Geschich-*

60 *Die Heiligung des Menschen nach dem Alten und Neuen Testament, Umfassend: Bedürfnis, Anbahnung, Vermittlung, Vollendung und Endziel der Heiligung*, Cleveland 1885, Stuttgart 1886.

61 Aus dem Bereich der Monographien mit heiligungstheologischer Thematik trifft dies nur noch zu auf W. W. Orwig, *Die Heilsfülle: Heiligung und Heilsfülle nach Maßgabe der Heiligen Schrift*, Cleveland 1872, Nürtingen 1873. Zur weiteren Einordnung vgl. Michel Weyer, „The Holiness Tradition in German-Speaking Methodism“, *Asbury Theological Journal* 50/51 (Fall 1995/ Spring 1996): S. 197-210.

62 Zur amerikanischen Heiligungsbewegung vgl. Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 2. Aufl. Lanham; London 1996. Zur Heiligungsbewegung in Deutschland vgl. Stephan Holthaus, „Heil, Heilung, Heiligung – Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875-1909)“, *JETH* 11 (1997): S. 142-174; Karl Heinz Voigt, *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft: Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen*, Wuppertal 1996.

63 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. V.

64 Vgl. Bonwetsch, Art. „Kurtz, Johann Heinrich“, *RE*³, Bd. 11, S. 187-190.

te verfasst hatte.⁶⁵ Das Buch wurde auch in der Ausbildung für die Prediger der Evangelischen Gemeinschaft verwendet. Die Ausführungen der *Heiligen Geschichte* waren von einem „biblischen Realismus“ bestimmt, der von der positiven Geschichtlichkeit der biblischen Offenbarung ausging. Der Anlage des Buches lag das Verständnis von „heiliger Geschichte“ zugrunde. Darunter verstand Kurtz „diejenige Geschichte, welche aus dem Zusammenwirken göttlicher und kreatürlicher Thätigkeit hervorgeht“.⁶⁶ Gerade diese Betonung eines (heils-)geschichtlichen Synergismus machte das Buch vermutlich auch für wesleyanisch geprägte Theologen attraktiv. Jedenfalls orientiert sich der Aufriss des Buches von Jäckel deutlich an der *Heiligen Geschichte* von Kurtz. Jäckel entfaltet die Gliederung des Buches bereits in dessen Titel: „Bedürfnis, Anbahnung, Vermittlung, Vollendung und Endziel der Heiligung“.⁶⁷ Da bei Kurtz die Vollendung der Heiligung erst in der himmlischen Herrlichkeit erreicht ist, muss Jäckel hier eine zusätzliche Differenzierung vornehmen. Denn für ihn ist die Vollendung der Heiligung, eben die „christliche Vollkommenheit“, bereits eine irdische Möglichkeit; was dann noch aussteht, ist das „Endziel“, die verewigte Gemeinschaft mit Gott.

Bereits bei Kurtz fällt der milde christlich-theosophische Einschlag seines Buches auf. Für diese Geistesströmung, deren Einfluss auf die erweckliche Theologie im 19. Jahrhundert noch weithin unerforscht ist, scheint Jäckel erhebliche Sympathien besessen zu haben. Dies zeigt sich in seiner starken und expliziten Bezugnahme auf die *Christliche Ethik* (1. Aufl. 1863) des evangelischen Pfarrers Theodor Culmann (1824-1863). Culmann war ein Schüler des Erlanger Philosophen Emil August von Schaden und wirkte als Pfarrer in Kaiserslautern, Freckenfeld bei Bergzabern und Speier.⁶⁸ Als Schüler von Schadens empfing Culmann die Gedanken der christlichen Theosophie Jacob Böhmes nicht über den schwäbisch-theosophischen Pietismus, wie er sich bei Michael Hahn und Friedrich Christoph Oetinger findet,⁶⁹ sondern über die Vertreter der Böhme-Renaissance in der Romantik, zu deren Vertretern neben von Schaden auch der katholische Religionsphilosoph Franz von Baader zählte.⁷⁰ Um zu verdeutlichen, inwiefern Jäckel sich um eine unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts „auf-

65 1. Aufl. Königsberg 1843, zahlreiche weitere Auflagen (mir liegt die 18. rev. Aufl. Leipzig 1895 vor).

66 Ebd., S. 1.

67 Vgl. die Gliederung bei Kurtz: Erste Abteilung. Die Vorbereitung und Anbahnung des Heils; Zweite Abteilung. Die Ausführung, Aneignung und Vollendung des Heils.

68 Zu den biographischen Angaben vgl. den Lebensabriss in der 5. Aufl. der *Christlichen Ethik* von 1927, S. XI-XVI; Helmut Burkhardt, Art. „Culmann, Philipp Theodor“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1, Wuppertal; Zürich 1992, S. 396.

69 Vgl. Heinrich Bornkamm, „Pietistische Mittler zwischen Jakob Böhme und dem deutschen Idealismus“, in: *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen, Festschrift für Martin Schmidt*, Göttingen 1975, S. 139-154.

70 Vgl. Wilhelm Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Zweiter Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und Bund*, Gütersloh 1923, S. 27ff. 108ff.

geklärte“ Darstellung der Heiligung bemühte, soll nun speziell nach den Einflüssen Culmanns auf das Denken Jäckels gefragt werden.⁷¹

Jäckel bezieht sich an zwei entscheidenden Punkten seines Buches auf Culmann, wobei er auf die Übernahme von mehr spekulativen theosophischen Überlegungen meistens verzichtet.⁷² Er setzt ein mit der Entfaltung der anthropologischen Voraussetzungen seiner Theologie. Dabei wird das Wesen des Menschen von dessen Gottebenbildlichkeit her bestimmt. Im Anschluss an Culmann stellt Jäckel fest, dass „dieses Gottähnliche in einer bei dem Menschen *eigentümlichen, d.i. Gott gleichen Beschaffenheit des sich bewußten persönlichen Ich*“ besteht, also „in jener Fundamentalkonstruktion, welche bei Gott und Mensch völlig identisch ist“.⁷³ Er stimmt auch darin mit Culmann überein, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen „offenbar nicht eine im Schöpfungsakt fertig vollendete“ war, worauf Anlage und Trieb des Menschen zur Selbstentwicklung und Selbstbetätigung hindeuteten.⁷⁴ Die Grundbestimmungen der Anthropologie Jäckels sind damit bereits ausgesprochen. Einmal gilt, dass der von Gott erschaffene Mensch zu weiterer Entwicklung bestimmt war und ist. Konstitutiv dafür ist sein Vermögen sittlicher Selbsttätigkeit, die Ausdruck der ihm verliehenen Freiheit ist. Der Mensch ist ein im Verhältnis zu Gott selbstbestimmtes Wesen. Was aber heißt all dies angesichts des Sündenfalls, wie ihn die Bibel beschreibt? Mit dem Nachgeben gegenüber der teuflischen Versuchung ist der Mensch nach Jäckels Überzeugung tief gefallen. In quantitativer Hinsicht kann hier – Jäckel selbst verwendet den Begriff allerdings nicht – von einer totalen Verderbnis des Menschen gesprochen werden.⁷⁵ In qualitativer Hinsicht lässt sich diese Aussage da-

71 Formal fällt auf, dass Jäckel im Gegensatz zu anderen durchweg in Anmerkungen genannten oder zitierten Autoren Culmann durchgängig im laufenden Text erwähnt, der Erwähnung seines Namens häufig sogar Attribute hinzufügt: „Der berühmte Ethiker Culmann“ (*Die Heiligung des Menschen*, S. 9; vgl. S. 20) oder der „selige P. T. Culmann“ (ebd., S. 140).

72 Aber er gibt doch Culmanns Auffassung wieder, die Sprachverwirrung zu Babel habe auch die Sprachwerkzeuge und Gesichtsbildung der Menschen verändert, vgl. ebd., S. 20.

73 Ebd., S. 9 (Hervorhebung im Original). Jäckel ist in seiner Zitation nicht ganz korrekt, denn bei Culmann meint „Gott“ an diesem Punkt die „Vaterhypostase“, da Culmann „die Dreiheit der [göttlichen] Personen in einer genetischen Reihenfolge“ denkt. Das heißt, die Vollendung des Menschen im Urstand entspricht dem vollkommenen Wesen der als „uranfänglich“ zu denkenden Vaterhypostase. Diese Vollendung ist jedoch der Entwicklung fähig, ein Vorgang, der im Menschen der Gestaltwerdung von Christus und dem Heiligen Geist entspricht. Daher kann Culmann sagen: „*Es ist demgemäß der Mensch Bild Gottes, weil ihm dieselbe Vaterhypostase eingepflanzt wurde, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gott als Uranfängliches zu denken ist*“, Culmann, *Die Christliche Ethik*, S. 12 (Hervorhebung im Original).

74 *Die Heiligung des Menschen*, S. 10.

75 „Forthin ist der Verstand voll Finsternis und hält Lüge für Wahrheit und Wahrheit für Lüge. Der Wille, selbst geknechtet, steht im Bund mit dem Satan und in Empörung gegen den Allerhöchsten. Das Gemüt mit seinen verschiedenartigen Kräften neigt sich mit der ganzen

gegen nicht machen. Denn durch die Sünde verliert der Mensch zwar das sittliche Ebenbild Gottes, nicht jedoch seine Personenwürde, „denn dieselbe ist, kraft seiner persönlichen Wesensähnlichkeit mit Gott, in Gott selbst tief begründet“.⁷⁶ So ergibt sich als Konsequenz zweierlei: einmal die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, dann aber auch seine Erlösungsfähigkeit.

Von Culmann übernimmt Jäckel ferner den Begriff der „Assimilierung“. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass „Gott die persönliche Gottesfülle zu einem Nichtpersönlichen herabsetzt“, damit „der Mensch durch treues Assimilieren des Nichtpersönlichen zu dessen Persönlichkeitskern vordringen und die Gabe zum Geber wieder aufsteigern“ möge.⁷⁷ Beispiel eines solchen Assimilierungsmediums, das auch Jäckel erwähnt (S. 10), sind die Bäume des Paradieses, von denen zu essen dem Menschen befohlen war, wodurch er die „ewigen Lebenskräfte“ assimilierte. Der Gedanke erinnert an die in 2 Petr 1,4 angedeutete Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur. Allerdings übernimmt Jäckel die Assimilierungsvorstellung Culmanns nur in modifizierter Form, da er offenbar mit dessen nichtpersönlicher Mittlersubstanz nicht recht glücklich ist.⁷⁸ Zwar behält er Culmanns Gedanken bei, dass das Genießen Gottes die Assimilierung bzw. Aneignung des Genossenen, also der göttlichen Natur, zur Folge hat und darin das Wesen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, schlechthin das Wesen der Religion, beschrieben ist.⁷⁹ Jedoch setzt er an die Stelle der unpersönlichen Mittlersubstanz Christus als den persönlichen Mittler des Assimilierungsvorgangs ein, dessen Objekt nun offenbar der Vater selbst ist. In der Summe ergibt sich für Jäckel ein trinitarisches Schema des Heiligungswerkes, demzufolge dem Vater der *Ratschluss* der Heiligung, dem Sohn die *Vermittlung* derselben und dem Heiligen Geist das *Werk* der Heiligung selbst zugeschrieben wird.⁸⁰

Dass Jäckel den Assimilierungsvorgang nur persönlich, also durch die Person des Christus, vermittelt sehen möchte, hat Konsequenzen für die Beurteilung des Abendmahls. Denn da für Culmann Christus, „wie er sich in der Kirche darbietet“, ⁸¹ das *Objekt* der Assimilierung ist, nimmt das Abendmahl im Assimilierungsvorgang eine besondere Stellung ein. Es ist „Ein Leib und Blut werden mit dem Herrn, wie wir bereits ein Geist mit ihm werden“.⁸² Diese substantielle Bestimmung geht dem in der Sakramentslehre eher reformiert denkenden Methodis-

Gewalt derselben zum Bösen hin und von Gott und dem Guten weg; und die natürlichen Begierden brennen gleichsam in Lust, das Verbotene zu vollbringen“, ebd., S. 15f.

76 Ebd., S. 11.

77 Theodor Culmann, *Die Christliche Ethik*, S. 23.

78 Bei Culmann wird durch diesen göttlichen Wesensausfluss das Subjekt der Assimilierung, also der Mensch, mit dem Objekt der Assimilierung, Christus, „wie er sich in der Kirche darbietet“, vermittelt; ebd., S. 235.

79 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. 141.

80 Vgl. ebd., S. 95-99 und 141.

81 *Die Christliche Ethik*, S. 235.

82 Vgl. ebd., S. 273f.

ten Jäckel dann doch zu weit. Allerdings schafft er es auch nicht, wie noch Wesley, einen Mittelweg zu gehen: einerseits die substantiellen Interpretationen der römisch-katholischen, lutherischen und hier lutherisch-theosophischen Sakramentologie abzuweisen und andererseits gleichwohl das Abendmahl als ein für das Wachsen in der Heiligung notwendig und regelmäßig zu gebrauchendes Gnadenmittel anzusehen.⁸³ So sind bei Jäckel zur Förderung der Heiligung nur noch *die* Gnadenmittel maßgeblich, die ein magisch-sakramentales Missverständnis weitgehend ausschließen: das Forschen in der Schrift,⁸⁴ das Lesen anderer guter Schriften,⁸⁵ der Umgang mit geheiligten Personen⁸⁶, das Gebet,⁸⁷ die Selbstprüfung⁸⁸ sowie das Fasten und Kasteien.⁸⁹ Was in seiner Aufzählung fehlt, ist – das Abendmahl.

5.2 Die Heilsgeschichte

Der heilsgeschichtliche Grundzug, der bereits den Aufriss seines Buches zur Heiligungsthematik bestimmt, tritt deutlicher noch in einem Aufsatz mit dem Titel „Christus und Belial“ zu Tage, den Jäckel 1894, also kurz vor Ende seines Lebens beginnt, aber nicht mehr zu vollenden vermag.⁹⁰ Bemerkenswert ist, dass Jäckel in diesem Aufsatz der theosophischen Spekulation noch größeren Raum als bislang einräumt. Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem ursächlichen Grund der Heilsgeschichte überhaupt. Jäckel sieht diesen Grund in der Tatsache, „daß lange vor der Erschaffung des Menschen in dem Gebiete der Unsichtbarkeit, oder im Himmel, eine furchtbar große Empörung ausgebrochen, der ein Kampf folgte, der hinsichtlich der Anführer desselben, wie an Großartigkeit, Länge und Dauer, plötzlich eingetretenen Wendungen, sammt folgenschweren Resultaten, alle menschlichen Begriffe weit übersteigt“.⁹¹

Exegetisch liegt dieser Annahme die Auffassung zugrunde, dass zwischen Gen 1,1 und 1,2 eine große Kluft zu denken ist, die uns lediglich eine Andeutung, jedoch keine Einzelheiten dieses himmlischen Geschehens liefert. Der apologetische Gewinn dieser als „Restitutionshypothese“ bezeichneten Auslegung

83 Vgl. Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham; London 1992, S. 130-148.

84 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. 180-82.

85 Vgl. ebd., S. 182-84.

86 Vgl. ebd., S. 184-86.

87 Vgl. ebd., S. 186-89.

88 Vgl. ebd., S. 189-90.

89 Vgl. ebd., S. 190-92.

90 Der Aufsatz erschien in der *Zweimonatlichen Zeitschrift für Theologie und Kirche*, einer von deutschamerikanischen Theologen verschiedener protestantischer Denominationen herausgegebenen theologischen Zeitschrift, die nicht mit der bis heute fortgesetzten *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (ZThK) verwechselt werden darf.

91 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1894): S. 414.

von Gen 1⁹² liegt in der Gewinnung einer variabel langen Zeitspanne, wie sie die geologische Wissenschaft verlangte. In den Einzelheiten folgt Jäckel hier weitgehend Kurtz. Danach schuf Gott zunächst eine Welt von niederen Engeln und Engelfürsten, die ihrerseits Christus als dem von Gott eingesetzten König über alles Erschaffene untertan waren. Sie besaßen himmlische Behausungen und waren mit einem freien Willen ausgestattet. Luzifer, „der vornehmsten Fürsten einer“ (Dan 10,13)⁹³, nutzte diese von Gott gewährte Freiheit, sich gegen den über ihm eingesetzten König, also gegen Christus, zu erheben, indem er sich in offener Empörung selbst an die Stelle Gottes zu setzen trachtete. Wenn Christus den Satan als einen Lügner von Anfang an bezeichnete (Joh 8,44), so sieht Jäckel darin als erste Stufe des Ungehorsams den Zweifel, ob „dieser Sohn nicht auch bloß eine erschaffene Creatur ist“.⁹⁴ Dem Zweifel als Keim des Unglaubens folgt die Verweigerung der Anbetung bzw. des Gehorsams und schließlich das offene Aufbegehren durch das „sich Selbstsetzen an Gottes Statt“. Eine Entsprechung zu dieser stufenweisen Entfaltung der Sünde sieht Jäckel dann beim Fall des ersten Menschenpaares.

Damit ist die Szene gesetzt für den großen Kampf zwischen „Christus und Belial“, der fortan die Geschichte der Schöpfung bestimmt. Über den ersten großen Kampf beider Mächte lässt sich – wir bewegen uns immer noch zwischen Gen 1,1 und 1,2 – nichts Gewisses sagen. Mit Gewissheit, so Jäckel, wissen wir lediglich um das Resultat der ersten, für Christus siegreichen Auseinandersetzung. Es ist die ewige Verstoßung des aufrührerischen Fürsten aus seiner Behausung und die Bindung „mit Ketten der Finsternis“ (2 Petr 2,4), damit dieser zukünftig keine Störung in den himmlischen Regionen mehr verursachen kann.⁹⁵ Doch entfaltet er seine gottfeindliche Wirkung bis zum Endgericht in der Erdsphäre, wobei er in unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung tritt. Mit der Verstoßung Luzifers aus dem Reich des Lichts wurde nach Jäckels Vorstellung auch dessen Behausung dunkel. Anhaltspunkt dafür ist ihm Gen 1,2. Denn unmöglich könne Gott die Erde „wüst und leer“ erschaffen haben, dies sei vielmehr das Resultat des Falls Satans aus den himmlischen Sphären. Der Schöpfungsbericht von Gen 1 ist folglich der Bericht einer Neuschöpfung, nicht einer Urschöpfung – daher der Begriff „Restitutions“-Hypothese. Eine Analogie zu dieser protologischen sieht Jäckel in der eschatologischen Neuschaffung der Welt, die ebenfalls als Folge der Sünde notwendig sein wird.

92 Vgl. dazu O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte*, Bd. 2: *Von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1879, S. 510-537.

93 In Dan 10,13 ist allerdings nicht von Luzifer, sondern vom „Erzengel“ Michael die Rede. Jäckel will vermutlich sagen, dass Luzifer eine vornehme himmlische Stellung, der des Michael vergleichbar, einnahm.

94 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1894): S. 418.

95 Ebd., 16 (1895): S. 17.

Auf die Verwüstung der Erde antwortet Gott mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares und dessen Einsetzung in den Garten Eden, von dem aus sich die Menschen sukzessive die ganze Erde untertan machen oder, anders ausgedrückt, sie der Herrschaft des Satans wieder entreißen sollten. Gott unterscheidet den Menschen von den Tieren durch Vernunftbegabung, von den Engeln durch das Vermögen der Fortpflanzung. Des Menschen wertvollstes Privileg besteht jedoch in dem ihm gewährten Zugang zu den göttlichen Lebenskräften: „dem Menschen dargereicht zunächst in konzentrierter und gesteigerter Form in dem ‚Baum des Lebens‘ zu seiner geistigen Entwicklung und zur graduellen Verklärung seines Leibes zur himmlischen Herrlichkeit, wie auch überhaupt zur allmählichen Verklärung der Erde, nach ihrer Art, ins Himmlische, durch den Menschen, als Herrn derselben“.⁹⁶

Der Satan antwortet auf diesen Schachzug Gottes mit dem Plan der Verführung des Menschen zum Ungehorsam Gott gegenüber. Er sagt sich: „Der Mensch ist ein mit freiem Willen begabtes Wesen, wie alle vernünftigen Geschöpfe das sind und um ihrer Selbstentwicklung willen sein müssen; so vermag denn derselbe auch, wenn nicht seine Entwicklung, deren er beides fähig und bedürftig ist, aufzuhalten, so doch deren *Richtung* selbst zu bestimmen“.⁹⁷ Der Satan – in Gestalt der Schlange – setzt nun beim äußerlichen Vorgang des Essens an, der ja das göttlich Gute vermitteln soll. Sollte nicht, so denkt Satan sich, das Böse auf gleiche Weise Eingang in den Menschen finden können? Und tatsächlich öffnet sich der Mensch der satanischen Mixtur aus Wahrheit und Lüge, und darunter verborgen, der Sünde. Dass Gott auch diesen Angriff des Satans auf seine Ehre geschehen ließ, liegt nach Jäckel in der wesenhaften Selbstbestimmung des Menschen begründet, dessen „Vermögen, sich selbst zu bestimmen, auch die Möglichkeit ein[schloss], sich gottwidrig zu bestimmen“⁹⁸ – ist anders die Vollendung des Menschen in Herrlichkeit doch nicht zu erreichen. Allerdings zeugt der Sündenfall erst des Engelfürsten und dann des Menschenpaares zwei unterschiedliche Konsequenzen. Was Luzifers Fall kennzeichnet, ist der Akt der *Erzeugung* der Sünde in sich selbst, wodurch Luzifer zur „personifizierten Lüge“ und damit zum Teufel wird. Mit dieser *radikalen* Veränderung seines Wesens büßt der Engelfürst für Zeit und Ewigkeit seine Erlösungsfähigkeit ein. Dagegen hat zwar auch der Mensch gegen die klare Anordnung Gottes verstoßen und damit schwerste Schuld auf sich geladen, doch ist er einer *Verführung* erlegen, was ihm seine Erlösungsfähigkeit bewahrt.⁹⁹

96 Ebd., S. 21f.

97 Ebd., S. 92 (Hervorhebung im Original).

98 Ebd., S. 95.

99 Ebd., S. 95. Sehr klar formuliert findet sich dieser Gedanke bei Kurtz: „Der Mensch hatte die Sünde nicht (wie der Satan) *aus freien Stücken in sich selbst erzeugt*, sie war ihm vielmehr von außen durch Verführung (der er freilich hätte widerstehen *können* und *sollen*) aufgedrungen worden. Sein ganzes Wesen war zwar von der Sünde *durchdrungen und ver-*

Mit dem Erscheinen des Menschen auf der Bühne der Weltgeschichte tritt also ein dritter sich selbst bestimmender Wille in das Ringen von „Christus und Belial“ (vgl. 2 Kor 6, 15) ein. Der Wille des Menschen, so Jäckel, wird „im Verlauf dieses Kampfes von der größten Bedeutung sein, ja gar bezüglich des Endresultats desselben maßgebend sein“.¹⁰⁰ Die „Logik“ dieser Konstellation sieht Jäckel darin, dass Gott, da der Teufel seinen Angriff auf Gottes Ehre durch den Menschen geführt hatte, des Teufels Macht auch durch den Menschen, nämlich durch den Menschen, Christus, zu besiegen habe.

Obwohl Gott mit dem Abfall des Engelfürsten Luzifer ein mächtiger Gegenspieler entgegentritt, stellt sich angesichts der Allmacht Gottes die Frage, warum dieser den Kampf nicht mit einem Paukenschlag sofort beendet, sondern es zu einem Jahrtausende währenden Kampf kommen lässt. Die Notwendigkeit einer fortschreitenden Entwicklung des Erlösungswerkes ergibt sich für Jäckel aus dem Wesen des Schöpfungsaktes einerseits, des menschlichen Sündenfalls andererseits. Da Gott den Menschen mit einem freien Willen erschuf, kann er diesen Willen auch im Vollzug des göttlich initiierten Heilsplanes nicht ignorieren. Der Mensch, der sich frei gegen Gott und für die Sünde entschied, kann unmöglich zum Heil gezwungen werden. Dazu kommt ein weiterer im Schöpfungsakt angelegter Grund. Gott hat die aus seiner Hand hervorgehenden selbstbewussten Kreaturen (also Engel und Menschen) nicht im Status der Vollendung, sondern im Status der vollendeten Potentialität geschaffen, die auf freie Selbsttätigkeit und Selbstentwicklung hin angelegt ist.¹⁰¹ Mit dem freien Willen, der seinem Wesen nach zwar auch gegen Gott gerichtet werden kann, ist der Mensch auf die ihn vervollkommnende Assimilierung der göttlichen Lebenskräfte hin angelegt.¹⁰² Der stufenweisen Entfaltung göttlichen Lebens entspricht analog die mit der Wahl der Sünde verbundene stufenweise Entfaltung der Sünde.¹⁰³ Nach Jäckel kann aber „ein *Endgericht* über irgend ein vernünftiges Wesen erst dann stattfinden ..., wann, in Folge seiner Selbstbestimmung und gemäß derselben das Innere desselben, nach dessen Tiefe und Umfang, gleichsam durch völlige Ausreifung durch die *That* in die Erscheinung getreten ist. ... Für das Böse in ihnen, das nicht

gifet, aber nicht selbst Sünde geworden“; *Lehrbuch der Heiligen Geschichte*, S. 23 (Hervorhebungen im Original).

100 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 173.

101 Vgl. ebd. 15 (1894): S. 417.

102 Bei Kurtz besteht schon das Wesen Gottes selbst in einer ewigen und notwendigen „Selbstenfaltung der Einheit des göttlichen Wesens zur Dreiheit der Personen“. Subjekt (der Vater) und Objekt (der Sohn) der Selbstenfaltung Gottes liegen für Kurtz in Gott selbst. Die geschichtliche Entwicklung des Heils ist danach von der übergeschichtlichen Selbstenfaltung Gottes zu unterscheiden, wenn auch beides nicht voneinander zu trennen ist.

103 Jäckel verzichtet jedoch auf die tief theosophische Entfaltung der Lasterstufen (Das Ignorieren Gottes, Die Gottesscheu, Der Gotteshaß), wie wir sie bei Culmann finden, *Die Christliche Ethik*, S. 382-429.

zur That geworden, war die Zeit des Gerichts noch nicht da“.¹⁰⁴ Dieser Gedanke entspricht laut Jäckel der Gerechtigkeit Gottes, die sich „vor den Augen *aller vernünftigen Geschöpfe* (den Teufel und seine Engel eingeschlossen)“ zu erweisen hat und folglich nicht nach der Gesinnung allein, sondern nach Gesinnung und Tat urteilen muss.

Nun ist die Rede vom freien Willen des Menschen angesichts der Schöpfungstat Gottes einsichtig. Doch wie bestimmt Jäckel die Folgen, die sich für die menschliche Willensfreiheit aus dem Sündenfall ergeben? Nach Jäckel wurde der Mensch durch die Abwendung von Gott „der Sünde Knecht“, und „hat das Sündengift ihn also durchdrungen und verdorben, daß er alles Vermögen zu einer Willensentscheidung gegen die Sünde und für das Gute, d. i. das Gute zu wollen, gänzlich verloren hat“.¹⁰⁵ So liegt die Dauer und Dramatik der Heilsgeschichte nicht in der List und Tücke des Teufels begründet, sondern in der „tiefe[n] Verdorbenheit und Verkehrtheit des menschlichen Herzens durch die Sünde“.¹⁰⁶ Die Erlösung des Menschen von der Sünde aber ist die Absicht und das Ziel Gottes.¹⁰⁷ Allerdings muss der Verlust des Willensvermögens durch den Sündenfall nach Jäckel näher bestimmt werden, denn „[n]icht das demselben gegebene freie Willensvermögen an sich verlor er durch die Sünde, sondern die Kraft zum rechten Gebrauch derselben“.¹⁰⁸ Die Kraft, das Gute zu wollen, vermag nur Gott selbst dem Menschen mitzuteilen. Gott teilt sie dem Menschen aufgrund des Versöhnungswerkes Christi mit, das offenbar in einem „ewigen Jetzt“ und damit als für Zeit und Ewigkeit gültig gedacht ist. Aufgrund des Versöhnungswerkes Christi fließt jedem Menschen ein Maß an vorlaufender Gnade zu, die ihn zur Annahme des göttlichen Heilsangebotes befähigt. Auf diese Weise gelingt es Jäckel, der hier klar an die Lehre Wesleys anschließt, die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und die Mitwirkung des Menschen zum Heil miteinander zu vermitteln.

Indem Jäckel das Erlösungswerk Christi in das „ewige Jetzt“ verlegt, kann er dessen Wirksamkeit auch auf die Menschen vor Christi Inkarnation beziehen.¹⁰⁹ Allerdings gerät er mit dieser These, die sich ebenfalls schon bei Wesley fin-

104 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 18 (Hervorhebung im Original).

105 Ebd., S. 176 (Hervorhebung im Original).

106 Ebd., S. 326.

107 Vgl. ebd., 17 (1897): S. 98 sowie ebd. 16 (1895): S. 173.

108 Ebd., S. 176.

109 „Und da diese Hingabe des Sohnes, den ‚Willen‘ des Vaters zu thun –, zugleich im ewigen Heute geschah, und durch ewige Rechtskraft besiegelt war, so konnte auch der Herr gleich im ‚Anfang‘ unbeschadet der göttlichen Gerechtigkeit, und Heiligkeit sich dem sündigen Menschen wieder in Gnaden nahen, und demselben alles Nöthige zu seiner Errettung von der Sünde und Vollendung in der Herrlichkeit darreichen“, *zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 250. (Hervorhebung im Original).

det,¹¹⁰ in Spannung zu der sowohl von Kurtz als auch von Culmann vertretenen Auffassung von einer sukzessiven und damit in der Zeit gedachten Ausfaltung der göttlichen Trinität – man denke an die Entsprechung von vollendeter Potentialität des Menschen auf der einen und Gottes auf der anderen Seite. Bei Jäckel impliziert die Vorstellung von der Wirksamkeit des Sühnewerkes Christi im „ewigen Heute“ ein Verständnis von Ewigkeit als Zeitlosigkeit.¹¹¹ Dagegen verlangt die theosophische Konzeption der Gotteslehre, wie wir sie bei Kurtz finden, ein anders geartetes Verhältnis von Zeit und Ewigkeit: „Die Zeit hört nicht auf Zeit zu sein. ... Aber durch die Vereinigung mit der Ewigkeit nimmt die Zeit an allen Attributen der Ewigkeit teil, wie die Menschheit Christi seit der Erhöhung zur Rechten des Vaters an allen Attributen der mit ihr persönlich verbundenen Gottheit des Sohnes teilnimmt“.¹¹² Auch hier übernimmt Jäckel die Anschauungen anderer nicht unkritisch.

Für Jäckel scheint klar zu sein, dass sich die Wahrheit und Aktualität der biblischen Offenbarung nicht ohne Rekurs auf bestimmte Grundüberzeugungen seiner Zeit erweisen lässt. Zu diesen von Jäckel geteilten Grundüberzeugungen gehört die Betonung der Subjektivität des Menschen, also seiner moralischen Freiheit und Verantwortlichkeit, und in Verbindung damit auch der Gedanke einer moralischen Höherentwicklung. Jäckel scheint ferner davon überzeugt zu sein, dass die Begriffs- und Vorstellungswelt der christlichen Theosophie eine Hilfe zur Interpretation der biblischen Offenbarung darstellt. Grundlegend ist für ihn schließlich das Schema der Heilsgeschichte, das bei Jäckel auf einer „realistischen“ Deutung auch der biblischen Urgeschichte beruht. So erweist er sich als „aufgeklärter“, nicht als repriminierender Erweckungstheologe.

6. Fazit

Während der erweckliche Protestantismus in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts mit der Rezeption der moderat-aufklärerischen „Common-Sense“-Philosophie zu einer prinzipiell hohen Wertschätzung der Vernunft gelangt und deren apologetischem Gebrauch für die Verteidigung und Ausbreitung des Evangeliums eine unbefangene hohe Bedeutung beimisst, zeigen sich in der Erweckungstheologie Deutschlands bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts infolge

110 Vgl. David Ingersoll Naglee, *From Everlasting to Everlasting: John Wesley on Eternity and Time*, New York 1991.

111 Vgl. auch *Die Heiligung des Menschen*, S. 255. Er begründet dies mit Offb 10,5 (gemeint ist wohl v 6 b), eine Stelle, die aber auch von den Vertretern eines Verständnisses der Ewigkeit als endloser Zeit für ihre Exegese beansprucht wurde. Ferner sieht Jäckel in der These vom „ewigen Jetzt“, in dem Gott existiert, offenbar auch die logische Möglichkeit, die Vorstellung vom freien Willen des Menschen mit der vom Vorherwissen Gottes, an dem er zugleich festhält, harmonisieren zu können; vgl. *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 17 (1896): S. 12.

112 *Lehrbuch der heiligen Geschichte*, S. 329.

der starken Stellung des (kirchlichen) Rationalismus und infolge der durch die französische Revolution ausgelösten Erschütterungen kritischere, wenn auch immer noch deutlich positive Einstellungen zum Erkenntnisvermögen der Vernunft. Allerdings treten dabei Selbstwahrnehmung und praktisch-theologische Wirksamkeit doch etwas auseinander. Denn in der eigenen Selbstwahrnehmung sieht man sich klar als Überwinder und Antipode einer von Rationalismus und Vernunftreligion bestimmten Epoche.¹¹³ Und tatsächlich handelt es sich bei den Erweckungsbewegungen in Deutschland um *Gegenbewegungen* zu Aufklärung und Rationalismus, jedoch um *Gegenbewegungen*, die „vieles mit den von ihnen bekämpften Geistesströmungen gemein hatten“.¹¹⁴ Dies zu erkennen, hatten die Erweckten Deutschlands aber offenbar Schwierigkeiten, größere Schwierigkeiten jedenfalls als die amerikanischen Evangelikalen, die freilich in einem anderen Kontext agierten. Dabei zeigen sich Übereinstimmungen zwischen Aufklärung und Erweckung, wie wir gesehen haben, u. a. in dem Bemühen, ethische Normen und religiöse Überzeugungen auf „vernünftigem“ Weg zu begründen. Beide Geistesrichtungen tragen die Signatur gemeinsamer neuzeitlicher *Denkstrukturen*.

Als *Geistesrichtungen* jedoch sind Aufklärung und Erweckung – und im Horizont der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts durchaus zu Recht – dann auch wieder deutlich voneinander unterschieden. Denn es sind bei übereinstimmenden *Denkstrukturen* konträre *Denkrichtungen*, die in Aufklärung und Erweckung zur Konzentration auf die Bibel gegenüber der Dogmatik führen. Nimmt man allein das gegen die Vorherrschaft formaler Dogmen gerichtete „biblizistische“ Grundmotiv, das anfänglich sowohl die Aufklärung als auch die Erweckung bestimmt. Der „Biblizismus“ der Aufklärung ist skeptizistisch, insofern er eine undogmatische, freie Kirche erstrebt. Der „Biblizismus“ der Erweckung dagegen ist „primitivistisch“, insofern er eine dogmatisch konzentrierte, *apostolische* Kirche ersehnt. Beiden Spielarten des Biblizismus korreliert dann auch eine letztlich konträre Sicht vom Offenbarungs- und Autoritätscharakter der Bibel. Es überrascht vor dem Hintergrund der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts nicht, dass sich die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts im Bemühen um dogmatische Festigung wieder dem konfessionellen Denken annäherten, eine Entwicklung übrigens, die sich auch in den Freikirchen zeigte.¹¹⁵

An Jesse Jäckel bestätigen sich die vorgetragenen Überlegungen. Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft wird von ihm unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität bestimmt, wobei die positive Würdigung der Vernunft in der

113 Vgl. Ulrich Gäbler, „Erweckung“ – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung“, S. 163f.

114 Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland zwischen 1815 und 1870*, Leipzig 2000, S. 65. Ähnlich Max Geiger, „Das Problem der Erweckungstheologie“, *Theologische Literaturzeitung* 14 (1958): S. 430–450.

115 Vgl. für die Evangelische Gemeinschaft z. B. Ruben Jäckel, *Unsere Kirchenordnung als Glaubenslehre und Bekenntniß*, Cleveland 1899.

Einsicht gipfelt, dass die kritische Vernunft erst in der Selbstkritik zur höchsten Selbstreflexion gelangt. Geistige Impulse der Neuzeit wie insbesondere die sittliche Selbsttätigkeit des Menschen werden – im Kontext der eigenen theologischen Tradition – aufgenommen und im Sinne einer „erweckten Aufklärung“ apologetisch fruchtbar gemacht. Dabei wird Jäckels Programm andersherum als „aufgeklärte Erweckung“ daran erkennbar, dass die unter apologetischer Blickrichtung und konkret unter Aufnahme christlich-theosophischer Gedanken gewonnene Aktualisierung der biblischen Wahrheiten stets zur Erlösungslehre hinführt, deren zentrale theologische Bedeutung evident ist.

Christoph Raedel, German-American Methodism in the 19th Century between Enlightenment and Revival: A Study of Jesse Jäckel (1820-1895), preacher of the „Evangelische Gemeinschaft“

Jesse Jäckel (often spelt „Yeackel“ in the US) was an important German-American preacher of the „Evangelische Gemeinschaft“, a Methodist church of the 19th century. Raedel examines Jäckel against the background of the history of the enlightenment and revival (and their relationship with each other) which took different courses in Germany and the United States. Like the majority of the church members who had emigrated from Germany, Jäckel advocated the doctrine of sanctification with the aim of perfection according to John Wesley's teaching. Christian perfection is attainable in this life on earth.

For Jäckel, the spiritually revived and enlightened use of reason serves apologetic purposes: the apologetic use of reason has to serve the revival of people. Human reason can lead to revelation, but can then also proceed from revelation in a reflecting manner. Practising what is good is the essence of Christian religion. In his theological thinking Jäckel draws, among others, from Johann Heinrich Kurtz (1809-1890) and from Theodor Culmann (1824-1863). Though Jäckel considered himself a conqueror and an opponent of rationalism, he could not fully exclude rationalism from his own thinking, which was shaped by revival.