

Christoph Raedel

„Die Zeichen der Zeit erkennen“ – Spekulative Eschatologie im deutschsprachigen Methodismus 1835 bis 1914

1. Entstehung und Entwicklung des deutschsprachigen Methodismus

Entstehung und Ausbreitung des deutschsprachigen Methodismus in den Vereinigten Staaten verdankten sich dem Aufeinandertreffen von amerikanischen Erweckungsbewegungen und deutschsprachigen Einwandererbewegungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. So evangelisierte der 1791 in der Methodistenkirche zum Glauben gekommene Ziegelbrenner Jakob Albrecht (1759–1808) erfolgreich unter den in Pennsylvania, Virginia und Maryland siedelnden Deutschen.¹ Doch konnte er seine Kirche, die Methodist Episcopal Church (MEC), damals nicht von der Notwendigkeit einer permanent deutschsprachigen Missionsarbeit unter den Einwanderern überzeugen, weshalb es zur Gründung einer eigenständigen Kirche kam, die 1816 den Namen Evangelische Gemeinschaft annahm. Zum Pionier des deutschsprachigen Kirchenzweiges *innerhalb* der Methodist Episcopal Church – im Folgenden kurz als „deutschsprachiger Methodismus“ bezeichnet – wurde im Jahr 1835 der aus Württemberg stammende Wilhelm Nast (1807–1899), der zum einflussreichsten Theologen dieses Kirchenzweiges im 19. Jahrhundert werden sollte.² Nast hatte – mehr auf Wunsch des verstorbenen Vaters denn aus eigenem Entschluss – unter Ferdinand Christian Baur in Tübingen Theologie studiert, sein Studium jedoch abgebrochen und war 1828 nach Amerika ausgewandert. Den deutschsprachigen Methodismus prägte er vor allem durch die Vielzahl seiner Veröffentlichungen und seine langjährige Tätigkeit als Herausgeber des *Christlichen Apologeten*.

Der Sprung in die alte Heimat gelang dem bischöflichen Methodismus erst Ende des Jahres 1849, als unter der Leitung von Ludwig Sigismund Jacoby (1813–1874)³ von Bremen aus die Missionsarbeit der Bischöflichen Methodistenkirche begann. Dabei blieben die deutschsprachigen Methodisten beiderseits des Atlantiks im Verbund mit ihrer englischsprachigen Mutterkirche, deren

1 Zu Leben und Werk vgl. Karl Heinz Voigt, *Jacob Albrecht: Ein Ziegelbrenner wird Bischof*, Stuttgart 1997.

2 Zu Leben und Werk vgl. Carl Wittke, *William Nast: Patriarch of German Methodism*, Detroit 1959 sowie Karl Heinz Voigt, „Nast, Wilhelm“, in: *BBKL* 6, Sp. 464–468.

3 Zu Jacoby vgl. Karl Heinz Voigt, „Jacoby, Ludwig Sigismund“, in: *BBKL* 2, Sp. 1418–1420.

höchstes Gremium die im Rhythmus von vier Jahren tagende Generalkonferenz war.⁴ Dem Wachsen des deutschsprachigen Kirchenzweiges wurde in den USA durch die Bildung eigenständiger Distrikte 1844 bzw. Jährlicher Konferenzen 1864 Rechnung getragen. Die Arbeit in den deutschen Ländern sowie der Schweiz war zunächst als Missionskonferenz organisiert, aus der dann im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Anzahl von Jährlichen Konferenzen entstand. Die Jährlichen Konferenzen bezeichneten dabei einerseits ein geographisches Gebiet, andererseits und hauptsächlich jedoch die Versammlung der Prediger dieses Gebiets zum Zweck der Kirchenleitung sowie des geistlich-theologischen Austauschs.

In seiner theologischen Programmatik war der deutschsprachige Methodismus über das 19. Jahrhundert hinaus darum bemüht, den Anschluss an John Wesley und die führenden methodistischen Theologen der Zeit zu wahren.⁵ Im Zentrum von Lehre und Verkündigung standen die so genannten biblischen Erfahrungslehren wie Buße, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung, die nach methodistischer Überzeugung den Heilsweg bilden, auf dem Menschen aus der Sünde herausgeführt und in das Ebenbild Gottes erneuert werden. Obwohl sich in diesem zentralen Bereich methodistischer Soteriologie auch Einflüsse z. B. aus der deutschen Erweckungsbewegung und der positiv-evangelischen Theologie nachweisen lassen, überwiegt insgesamt doch die normative Wirkung der auf Wesley zurückgehenden methodistischen Lehrstandards, aus der sich noch bis an den Beginn des 20. Jahrhunderts eine starke Homogenität der theologischen Überzeugungen unter den methodistischen Predigern ergab.

Diese zuletzt genannte Einschätzung bedarf allerdings einer deutlichen Einschränkung, was den Bereich der spekulativen Eschatologie betrifft. Obwohl Wesley seine Überzeugungen von der geschichtlichen Vollendung des Gottesreiches verschiedentlich dargelegt hatte,⁶ kam es im Methodismus nie zur Ausformulierung einer Normativität beanspruchenden eschatologischen Konzeption. Als sich während des 19. Jahrhunderts im Protestantismus das Interesse an eschatologischen Fragen wieder stärker regte, wurde auch der deutschsprachige Methodismus von dieser Stimmung erfasst. Doch angesichts des Fehlens einer normativen dogmatischen Tradition kam es in diesem Bereich zu einer deutlich stärkeren Vielfalt an Überzeugungen und Ansichten als z. B. in der Soteriologie. Die Überzeugungsvielfalt innerhalb der methodistischen Predigerschaft entlud sich in zum Teil verbal heftig geführten Auseinandersetzungen auf Konferenzen sowie über die kirchlichen Publikationen. Die innerhalb des deutschsprachigen Metho-

4 Zum deutsch-amerikanischen Kirchenzweig vgl. Paul F. Douglass, *The Story of German Methodism: Biography of an Immigrant Soul*, Cincinnati 1939.

5 Vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert: Der deutschsprachige Kirchenzweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2003.

6 Vgl. William Greathouse, „John Wesley’s View on the Last Things“, in: Ray Dunning (Hg.), *The Second Coming: A Wesleyan Approach to the Doctrine of Last Things*, Kansas City 1995, S. 139–160.

dismus vertretenen Positionen sollen im Folgenden klassifiziert und anhand einiger ihrer Exponenten skizziert werden. Weiterhin bleibt nach den geschichtlichen Faktoren zu fragen, welche die Ausbildung bestimmter Überzeugungen begünstigt haben könnten. Schließlich ist zu klären, weshalb Fragen der spekulativen Eschatologie mit einer solchen Vehemenz debattiert wurden. Anders gefragt: welche theologischen sowie geschichtshermeneutischen Grundüberzeugungen lassen sich hinter den geführten Diskussionen erkennen?

2. Eschatologische Grundrichtungen im deutschsprachigen Methodismus

2.1 Der angelsächsische Postmillenniarismus

Postmillenniaristen vertreten die Auffassung, dass Jesus Christus *am Ende* eines hier auf Erden verwirklichten Tausendjährigen Reiches wiederkommen wird. Hinter dieser Sicht der Endgeschehnisse steht die Überzeugung, dass die Erde von Gott zum Schauplatz für den triumphalen Siegeszug des Evangeliums bestimmt ist. Als Werkzeug für die Ausbreitung des Evangeliums und der vom Geist Gottes bewirkten sittlich-religiösen Erneuerung von Menschen, ja ganzen Völkern, gebraucht Gott die verschiedenen (rechtgläubigen) Kirchen, deren Eifer im Dienst und Hingabe in der Lebensführung zum Fanal des anbrechenden Gottesreiches werden und so die Wiederkunft des Herrn beschleunigen. Der Postmillenniarismus ist seinem Wesen nach also geschichtsoptimistisch und aktivistisch. Die Geschichte wird als der Raum geistig-kulturellen und sittlich-religiösen Fortschritts wahrgenommen. Die Erfindung des Buchdrucks, schnellere Wege der Nachrichtenübermittlung und des Personentransports, die Entdeckung vom Evangelium unerreichter Völker, vor allem aber der unermüdliche persönliche Einsatz der wiedergeborenen Christen sind die Mittel, durch die Gott die Geschichte zu ihrem Ziel, dem Millennium, führt. Im Einsatz für persönliche Heiligung, aber auch für umfassende gesellschaftlich wirksame Sozialreformen,⁷ stellen sich Christen als einzelne und Kirchen als ganze dem Wirken Gottes in dieser Welt zur Verfügung und gewinnen so tätigen Anteil an der Verwirklichung des Reiches Gottes.

Den fruchtbaren Boden für die von Optimismus und Aktivität bestimmte postmillenniaristische Überzeugung bildeten die zahlreichen amerikanischen Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts sowie die von ökonomischem Aufschwung und militärischer Stärke getragene Ausbreitung der Vereinigten Staaten. Bereits Jonathan Edwards sah die unter seiner Verkündigung ausbrechende Erste Große Erweckung als „eine Stufe in dem Siegeszug des Evangeliums, der

7 Zum Ganzen vgl. Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, Baltimore; London 1980.

schließlich zum Millennium führen werde“.⁸ Einen Zusammenhang von Erweckung und Millennium stellte auch Charles Finney in seinen *Lectures on Revivals of Religion* von 1835 her. Finney vertrat die Auffassung, dass das Anbrechen des Tausendjährigen Reiches durch das Auslösen von Erweckungen beschleunigt werden könne. Die Reinigung der Kirche von der Sünde und ihre Bevollmächtigung zur Evangeliumsverkündigung waren für Finney Wirkungen des Heiligen Geistes, der auf diese Weise die Nähe des Millenniums bezeugt.

Der angelsächsische Postmillenniarismus ist den deutschsprachigen Methodisten vor allem durch die Theologen der amerikanischen Mutterkirche vermittelt worden. Dabei fällt auf, dass es dem Postmillenniarismus nicht gelang, im Methodismus Deutschlands und der Schweiz nachhaltig Fuß zu fassen, während die Mehrheit der deutsch-amerikanischen Methodistenprediger offenkundig dem Postmillenniarismus zuneigte. Genaue zahlenmäßige Festlegungen sind jedoch schon deshalb schwierig zu treffen, weil – wie noch zu sehen sein wird – das Publikationswesen des deutschsprachigen Methodismus auf beiden Seiten des Atlantiks spätestens seit 1850 in den Händen von Verfechtern des Prämillenniarismus war.

1839 begann Wilhelm Nast damit, im Auftrag seiner Kirche den *Christlichen Apologeten* als Wochenzeitung für die deutsch-amerikanischen Kirchenglieder herauszugeben. Die ersten Jahrgänge des von ihm insgesamt über mehr als fünf Jahrzehnte lang edierten Blattes lassen erkennen, dass Nast anfänglich noch dem Postmillenniarismus zuneigte. Dabei fällt auf, dass er – im Unterschied zu seiner sonstigen editoriellen Gewohnheit – keine eigenen Überzeugungen formulierte, sondern lediglich die Anschauungen angelsächsischer Autoren wiedergab. So veröffentlichte er 1849 einen aus dem *North British Review* entnommenen Aufsatz, in dem der (ungenannte) Verfasser, wie Nast in seinen einleitenden Worten hervorhebt, die Auffassung zu begründen sucht, „daß die völlige Entwicklung des Christenthums ein allgemeines Reich der Gerechtigkeit, auf Erden herbeiführen werde“.⁹ In die gleiche Richtung zielte bereits eine 1842 im *Christlichen Apologeten* erschienene Predigt des Präsidenten des Augustana College, J. S. Tomlinson.¹⁰ Obwohl es Tomlinson in erster Linie um eine kritische Bewertung der Stellung der römisch-katholischen Kirche im Heilsplan Gottes ging und der Artikel sich damit gut in die von Nast zu dieser Zeit heftig betriebene antikatolische Polemik einfügte, bearbeitete der Verfasser seine Thematik, indem er auf die Auslegung der biblischen Weissagungen und damit indirekt auch auf das zeitliche Verhältnis von Parusie und Millennium einging. Über eine umfangreiche und komplizierte Exegese prophetischer Schriftstellen gelangt Tomlinson zu der Überzeugung, dass das Tausendjährige Reich im Jahre 2001 anbrechen wird.

8 Richard Bauckham, Art. „Chiliasmus IV“, *TRE* 7, S. 741.

9 „Die volle Entwicklung des Christenthums“, *Der Christliche Apologete* 11 (1849), S. 67.

10 „Eine Predigt über das Tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 4 (1842), S. 59. 63.66.70f.75.

Den Anbruch des Millenniums sieht er verbunden mit der Überwindung des Papsttums und des Islam infolge der Wirksamkeit des Evangeliums, das nicht „allein gepredigt, sondern auch herzlich geglaubt und befolgt [werden wird] von allen Nationen“.¹¹ In einem vermutlich auch auf Tomlinson zurückgehenden Anhang zu seiner Predigt wird der Postmillenniarismus noch einmal ausdrücklich verteidigt und bekräftigt, dass Christus seine Herrschaft im Tausendjährigen Reich durch „seine geistige Gegenwart und Einwirkung“ ausüben wird.¹²

Bereits um 1850 kommen Nast offenkundig Zweifel an der Sicht des Postmillenniarismus, den er ab jetzt nicht mehr ausdrücklich bejaht. Wie die Jahrgänge des *Christlichen Apologeten* dokumentieren, vollzieht Nast eine zunächst vorsichtige Hinwendung zum älteren Prämillenniarismus, der gleich noch näher betrachtet werden soll. Für die mehrheitlich unverändert dem Postmillenniarismus zuneigenden deutsch-amerikanischen Methodisten bedeutete dieser Überzeugungswandel eine maßgebliche Verschlechterung ihrer publizistischen Ausgangslage, zumal Nast die Herausgabe des gesamten theologischen Schrifttums für den Kirchenzweig oblag. Zwar bemühte sich Nast insgesamt um Fairness in der Auseinandersetzung um eine Frage, die nach seiner Ansicht in der Methodistenkirche nicht dogmatisch fixiert war, doch erzeugte seine editorielle Praxis wiederholt Missstimmungen. Es überrascht daher nicht, dass Johann Christian Lyon seine *Kurze Erklärung der Offenbarung St. Johannis* 1861 im Selbstverlag veröffentlichte. Lyon er deutet das zu erwartende Tausendjährige Reich aus Offenbarung Kapitel 20 als die Glanzzeit der Kirche, in der die Christen „als Vertreter ihres Herrn und Heilandes auf Erden durch die Kraft ihrer tiefen Frömmigkeit mit Christo tausend Jahre herrschen“ werden.¹³ Das Buch exemplifiziert die den Postmillenniarismus kennzeichnende kirchengeschichtliche Auslegung der Johannes-Apokalypse, die in verschlüsselter Weise das Aufbäumen der widergöttlichen Mächte gegen den Siegeszug des Gottesreiches in der Geschichte darstellte. Aus diesem Ringen, so hebt dann auch Georg Leonard Mulfing in einem erst posthum veröffentlichten undatierten Aufsatz hervor, wird die „wahre Kirche Christi... gereinigter und stärker hervorgehen“.¹⁴ Für ihn ist die Kirche

11 Ebd., S. 70.

12 „Einige Bemerkungen über unseres Heilandes persönliche Erscheinung auf Erden während des Tausendjährigen Reiches“, *Der Christliche Apologete* 4 (1842), S. 79 (Hervorhebung im Original).

13 *Kurze Erklärung der Offenbarung St. Johannis, worin die Erfüllung ihrer Weissagungen bis auf die gegenwärtige Zeit nachgewiesen wird aus den untrüglichen Zeugnissen der Geschichte*, Cincinnati 1861, S. 234f.

14 Vgl. „Das Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit“, Kap. V, in: *Georg Leonard Mulfing: Ein Lebensbild; Aus seinen nachgelassenen Tagebüchern und Papieren gezeichnet von seinem Sohne Julius A. Mulfing. Mit einem Vorwort von Dr. Wm. Nast*, Cincinnati u. a. 1889, S. 191.

Christi bereits jetzt der große Strom, der „majestätisch dem Ozean der allgemeinen Welterlösung entgegenfließt“.¹⁵

Erst seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts wird auf Seiten der Postmillenniaristen stärker auf die mit der Auslegung prophetischer und apokalyptischer Texte verbundenen hermeneutischen Fragestellungen reflektiert. So verweist Franz Nagler auf die bildhafte Sprache der Johannes-Apokalypse, weshalb eine Deutung der Endzeitgeschehnisse bei Mt 24 ihren Ausgang nehmen müsse.¹⁶ Bei der Auslegung sind Nagler zufolge drei Regeln zu beachten: Erstens seien Weissagungen nicht als „Geschichte“ aufzufassen, da anders als bei Weissagungen in geschichtlichen Berichten auf chronologische Abläufe und die Unterscheidung von Zeiträumen geachtet werde.¹⁷ Vielmehr dienten die biblischen Weissagungen, indem sie den Blick auf den Ausgang der Wege Gottes lenkten, zur Glaubensstärkung und Belebung der Hoffnung. Zweitens habe Jesus im Stande seiner Erniedrigung nicht um Zeit und Stunde seiner Wiederkunft gewusst und folglich auch nicht von Zeiten und Zeitperioden, sondern von Tatsachen und Ereignissen geredet. Drittens dürften Weissagungen nicht als erschöpfende Berichte zukünftiger Geschehnisse verstanden werden.

Die postmillenniaristische Ansicht konnte sich vor allem im deutsch-amerikanischen Methodismus über die Wende zum 20. Jahrhundert hinweg behaupten. Zu den wenigen Vertretern des Postmillenniarismus im *deutschen* Methodismus gehörte der Dozent am Frankfurter Predigerseminar Paul Gustav Junker (1854–1919), der zwischen 1895 und 1919 zugleich als Direktor amtierte.¹⁸ Junker wollte offensichtlich etwas von der Schärfe aus der seinerzeit geführten Auseinandersetzung nehmen, wenn er daran erinnerte, dass es sich bei den Fragen der spekulativen Eschatologie nicht um „Grundlehren der Heiligen Schrift“ handelt, in denen vielmehr Einigkeit zwischen den Kontrahenten bestehe.¹⁹ Dennoch zeigt er sich überzeugt, dass die Frage nach dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi im Verhältnis zum Millennium „durch eingehendes Studium der Heiligen

15 Ebd., S. 192.

16 *Die Zukunft Christi, eine Erklärung der großen Weissagung des Herrn, mit besonderer Berücksichtigung der Frage: Ob Christus seine Erscheinung vor oder nach dem tausendjährigen Reiche machen wird? Nebst einer Antwort auf die Frage: Erwarteten die Apostel die Wiederkunft Christi in ihrer Zeit?*, Cincinnati 1879, S. 18ff.

17 Nagler verwendet in diesem Zusammenhang ein häufig gebrauchtes Bild: „weit entfernte Begebenheiten scheinen nahe bei einander zu liegen, gerade wie wenn man hinter einander liegende Bergspitzen betrachtet und die dazwischen liegenden Thäler kaum bemerkt“ (ebd., S. 96). Gelegentlich wurde diese Metapher aber auch von Prämillenniaristen verwendet; vgl. H. Kienast, „Die erste und zweite Auferstehung und das tausendjährige Reich“, *Wächterstimmen* 2 (1872), S. 56.

18 Zu Junker vgl. Joh. Paul Grünewald, *Paul Gustav Junker: Ein Lebensbild; Seinen Schülern und Freunden gewidmet. Mit Vorwort von Dr. F. H. Otto Melle*, Bremen o. J. sowie Karl Heinz Voigt, „Junker, Paul Gustav“, in: *BBKL* 3, Sp. 880–881.

19 Vgl. „Zur Lehre von der Wiederkunft Christi“, *Evangelist* 51 (1900), S. 12.

Schrift beantwortet werden [kann]“.²⁰ Dabei hält er die geistliche Deutung bestimmter, z. B. die Zukunft des Volkes Israel betreffender Weissagungen für notwendig, um Widersprüche in der Auslegung zu vermeiden. Ausdrücklich setzt sich Junker mit dem wiederholt vorgebrachten Einwand auseinander, die Annahme einer Wiederkunft Christi *nach* dem Tausendjährigen Reich rücke diese in weite Ferne und führe zum Nachlassen der von der Naherwartung motivierten sittlichen Ernsthaftigkeit. Er erinnert daran, dass sich bereits durch die Verkündigung Jesu und die neutestamentlichen Briefe zwei Linien ziehen: einerseits das Rechnen mit einer nicht näher bestimmten Zeitspanne bis zum Kommen des Herrn, andererseits die Forderung nach stetiger Bereitschaft für sein Kommen. Für Junker ergibt sich, „daß man als Christ die Meinung haben kann, die Zukunft des Herrn werde noch eine Zeit lang verziehen, während man zur selben Zeit so unter dem Eindruck dieses kommenden Ereignisses steht, als ob es jeden Augenblick eintreten könnte“.²¹

Im deutsch-amerikanischen Methodismus bestätigte sich die dominierende Stellung des Postmillenniarismus mit dem Erscheinen des *Systems der christlichen Lehre* von Friedrich Wilhelm Schneider im Jahr 1908, damals Professor für Systematische Theologie am Nast Theologischen Seminar in Berea (Ohio).²² Seine Position begründend verweist Schneider auf den vom Neuen Testament bezeugten engen Zusammenhang von Wiederkunft und Gericht, ein Zusammenhang, der vom Prämillenniarismus in unzulässiger Weise aufgelöst werde. Mit deutlicher Zurückhaltung begegnet er Schriftbelegen aus der Johannes-Apokalypse, da sich diese „fast durchweg in Bildern und figürlichen Redensarten bewegt“.²³ Auf diesem Weg gelangt Schneider zu einem amillenniaristischen Postmillenniarismus insofern, als er auch die tausend Jahre aus Offb 20 für „göttliche Symbolik“ hält. So wird bei Schneider die Entwicklung deutlich, die der Postmillenniarismus im Verlauf des 19. Jahrhunderts nahm. Aus den Schwierigkeiten, die apokalyptische Sprache der Johannes-Offenbarung auszulegen, wird eine weitgehende Unmöglichkeit, ihre symbolische Redeweise zu entschlüsseln. Nicht zuletzt an diesen, sich im 19. Jahrhundert bereits abzeichnenden Entwicklungen dürfte das Aufkommen einer dazu scharf gegensätzlichen Richtung liegen, der des futuristischen bzw. dispensationalistischen Prämillenniarismus.

2.2 Der dispensationalistische Prämillenniarismus

Die transatlantische Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus verdankt sich der durch den britischen Geistlichen John Nelson Darby (1800–1882) ausgelösten „prophetischen Bewegung“. Darby, Begründer der *Plymouth*

20 Ebd., S. 53.

21 Ebd.

22 F. W. Schneider, *System der christlichen Lehre*, Cincinnati; New York 1908.

23 Ebd., S. 532.

Brethren in Großbritannien, hatte von September 1866 bis Juli 1868 die Vereinigten Staaten bereist.²⁴ Zwar traf er bei seinen Zuhörern auf wenig Neigung, auf seine Verkündigung hin die eigene Denomination zu verlassen, gleichwohl war das Interesse an seinen Ansichten beträchtlich.²⁵ Obwohl der dispensationalistische Prämillenniarismus seinem Namen nach an den historischen Prämillenniarismus erinnert, schuf Darbys Lehre ein in der Substanz sowie Kohärenz neuartiges System der Bibelauslegung.

In Darbys dispensationalistischem Prämillenniarismus verbinden sich drei Auslegungsgrundsätze miteinander.²⁶ Der *erste* Grundsatz ist eine unbedingt wörtliche Auslegung der Bibel. Als inspiriertes Wort Gottes ist die Bibel eine Art „enzyklopädisches Puzzle“²⁷ bzw. ein „Handbuch der Zukunft“²⁸, in dem der dargebotene Stoff nur noch der richtigen Anordnung bedarf. Da die Bibel in allen ihren Teilen als irrtumslos verstanden wird, ist jede kritische Sichtung ihrer Aussagen ausgeschlossen. Aus dem Grundsatz des strengen Literalismus ergibt sich *zweitens* eine strenge Unterscheidung zwischen Israel und der Kirche. Nach Darby hat Gott für beide Gruppen ein anderes Ziel im Blick. Während die Christen auf die Erscheinung ihres Herrn warten, der sie in den Himmel entrückt, um von dort mit ihnen für 1000 Jahre zu regieren, ist den Juden ein irdisches Millennium verheißen, in dem sie Christus als ihren Messias annehmen werden. *Drittens* unterteilt Darby die Heilsgeschichte in verschiedene Dispensationen (Heilsökonomien). Der Verlauf einer jeden Dispensation folgt dabei immer demselben Schema von göttlicher Prüfung, Ungehorsam auf Seiten des Menschen und dem Gericht Gottes über sie.²⁹ Jede Dispensation ist für sich genommen eine Prüfung des Gehorsams der Menschen durch Gott. Der Abfall des Menschen zwingt Gott zum Strafgericht und dazu, die Methode seines Umgangs mit den Menschen in der nächsten Dispensation zu verändern.

In Anwendung dieser Prinzipien ergibt sich für Darby, dass die prophetischen Texte der Bibel streng futuristisch ausgelegt werden müssen und folglich nicht auf die ablaufende Geschichte bezogen werden dürfen. Danach gehen Kirche und Gesellschaft unaufhaltsam ihrem Niedergang entgegen. In diesen Niedergang kann allein Gott helfend und erlösend eingreifen. Nicht der Mensch, sondern Gott ist der die Geschichte bestimmende Faktor.³⁰ Auch auf die Christen wartet

24 Vgl. Erich Geldbach, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*, 3. Aufl., Wuppertal 1975, S. 52.

25 Vgl. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925*, New York; Oxford 1980, S. 46.

26 Vgl. ebd., S. 48–71.

27 Ebd., S. 58.

28 Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2. korr. Aufl., Bonn 2003, S. 67.

29 Vgl. Charles C. Ryrie, *Dispensationalism*, Chicago 1995, S. 30.

30 „All history is thus ordered by abstract principles of testing with God as the primary agent of change“; George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 63.

auf der Erde keine glorreiche Zukunft, sondern wachsende Verfolgung. Aus dieser Not werden sie durch die vor der „großen Trübsal“ (nach Mt 24,21) erwartete Entrückung bei der Wiederkunft des Herrn erlöst. Die Hoffnung der Christen richtet sich daher nicht auf das Tausendjährige Reich, welches das Hoffnungsgut des Volkes Israel ist, sondern auf die Entrückung, die vor der Trübsal bewahrt.³¹ Darbys Dispensationalismus ist folglich scharf geschichtspessimistisch, radikal kirchenkritisch und betont supranaturalistisch, was ihn in der Sache nach vom Postmillenniarismus, in dieser Einseitigkeit jedoch auch vom historischen Prämillenniarismus (s. u.) unterscheidet.

Die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus in den USA ist durch das Abhalten so genannter „prophetischer Konferenzen“ gefördert worden, die an verschiedenen Orten bis 1901 stattfanden.³² Auch eigene Ausbildungsstätten, wie das Moody Bible Institute in Chicago, wurden gegründet. Besonderes Augenmerk wurde der Mission unter den Juden geschenkt. Zu den Pionieren dieser Arbeit gehörte der Methodistenprediger Arno C. Gaebelien, der seit 1892 die *New York City's The Hope of Israel Mission* leitete.³³ In Deutschland waren Angehörige bzw. Sympathisanten der Brüderbewegung Katalysatoren für die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus. Die Brüderbewegung bildete gewissermaßen „den stärksten Ast am Baume des deutschen Dispensationalismus“.³⁴ Carl Brockhaus (1822–1899) und Emil Dönges (1853–1923), zwei wichtige „Brüder“, vertraten nachdrücklich die Auffassung von der Vortrübsalentrückung der Gemeinde Jesu, doch kursierten auch andere Vorstellungen, wie z. B. die von Otto Stockmayer (1838–1917) vertretene Auswahlentrückung der gänzlich geheiligten Christen.³⁵ Zeitweilig erheblichen Einfluss gewann der Dispensationalismus Darbys am Ende des 19. Jahrhunderts sowohl auf die Gemeinschaftsbewegung als auch auf die mit der Bad Blankenburger Allianzkonferenz verbundenen Kreise.

Erster und maßgeblicher Verfechter des dispensationalistischen Prämillenniarismus innerhalb des deutschsprachigen Methodismus war Ernst Ferdinand Ströter (1846–1922).³⁶ Ströter hatte in Bonn, Tübingen und Berlin Theologie studiert und sich dann während eines Aufenthalts in Paris unter methodistischem Einfluss bekehrt. Nachdem er 1869 in die Vereinigten Staaten ausgewandert war, diente

31 Allerdings kam es über der Frage des Zeitpunkts der Entrückung 1895 sogar zu einer Spaltung der „prophetischen Bewegung“ in Amerika.

32 Vgl. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 73ff.

33 Zur Judenmission vgl. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875–1925*, New York; Oxford 1979, S. 128–157.

34 Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 422.

35 Ebd., S. 397. Stockmayer widerrief diese Lehre jedoch 1909. Eine eigenständige Überzeugung von der vorzeitigen Auferstehung der gänzlich Geheiligten vertrat im deutschen Methodismus bereits H. Kienast, vgl. „Die erste und zweite Auferstehung und das tausendjährige Reich“, *Wächterstimmen* 2 (1872), S. 55–62.

36 Vgl. Karl Heinz Voigt, „Ströter, Ernst Ferdinand“, in: *BBKL* 11, Sp. 89–93.

er verschiedenen methodistischen Gemeinden als Prediger, bevor er 1884 als Professor für historische und praktische Theologie nach Warrenton (Missouri) berufen wurde. Ab 1894 arbeitete Ströter mit der *Hope of Israel Mission* in New York, die 1899 aufgelöst wurde, woraufhin er nach Deutschland auswanderte. Nachdem er hier nicht länger in offizieller Verbindung mit der Methodistenkirche stand, bereiste er als „Evangelist für Israel“ verschiedene Länder, um unter den Juden Christus als Messias zu verkündigen. Mit den Kreisen der Bad Blankenburger Allianz kam es 1911 zum Bruch, als Ströter die Allversöhnung zu propagieren begann.

Ströter bestritt, sich zur Begründung seiner Positionen auf menschliche Autoritäten zu stützen, und reklamierte den Anspruch, seine Ansichten allein aus dem Studium der Bibel gewonnen zu haben.³⁷ Allerdings ist es unabweisbar, dass Ströter dem 1878 erschienenen Buch des amerikanischen Methodistenpredigers William E. Blackstone (1841–1935) mit dem Titel *Jesus is Coming* wichtige Anregungen verdankte.³⁸ Darauf weist nicht zuletzt der Umstand hin, dass Ströter das Buch 1893 in einer bearbeiteten deutschen Fassung herausgab.³⁹ Bereits bei Blackstone finden sich die dann auch von Ströter vertretenen Überzeugungen: die Wiederkunft Christi zum Tausendjährigen Reich, die Vortrübsalentrückung sowie die Einteilung der Heilsgeschichte in sieben Dispensationen.⁴⁰ Für beide stellte gerade die Entrückung der Gemeinde Jesu vor der Trübsal eine der zentralen Trostlehren für die Gläubigen dar.⁴¹ Doch folgte Ströter Blackstone nicht nur in der Sache, sondern auch in der Schärfe, mit welcher der Postmillenniarismus, den Blackstone eine „Irrlehre“ genannt hatte, verworfen wurde.

Zur offenen Auseinandersetzung zwischen Ströter einerseits und den Verfechtern des Postmillenniarismus im deutsch-amerikanischen Kirchenzweig andererseits kam es erstmals 1879, nachdem Ströter, zu dieser Zeit bereits Teilnehmer an den „prophetischen Konferenzen“, Pastor der deutsch-amerikanischen Methodistengemeinde in St. Paul (Minnesota) geworden war. Sein damaliger Kontrahent, sein Predigerkollege G. H. Hiller, erinnert sich später, dass die Lehre Ströters von der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seiner Herrschaft auf Erden den Methodisten „damals etwas Neues“ war.⁴² Erzogen in der Meinung, Christus werde nicht eher wiederkommen, „bis wir die ganze Welt... in Ordnung gebracht

37 Ganz in diesem Sinne bemerkt August Bucher: „Wer ihn hörte oder las, dem mußte es auffallen, daß er sich nie auf menschliche Autoritäten stellte“, „Würdigung“, in: Heinrich Schaedel (Hg.), *Lebensbild des Professor Ernst F. Ströter: Ein Ruhm der Gnade*, Klosterlausnitz o. J. [1922], S. 20.

38 Auf diese Verbindung weist Heinrich Schaedel in Ströters Lebenslauf; vgl. ebd., S. 7.

39 Vgl. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 432 Anm. 357.

40 Vgl. ebd., S. 433.

41 Vgl. *Die Entrückung der Gemeinde des Herrn*, Bremen o. J. [1908]; *Erst Entrückung und dann Antichrist, oder umgekehrt? Was lehrt darüber 2. Thess. 2, 1–3?*, Bremen o. J.

42 In: H. Schaedel, „Lebenslauf“, zit. In: Heinrich Schaedel (Hg.), *Lebensbild von Professor Ernst F. Ströter*, S. 8. Hiller schreibt ca. 1921.

haben“, warfen die Amtsbrüder Ströter vor, Verwirrung zu stiften, und forderten ihn schließlich sogar per Konferenzbeschluss dazu auf, seine dispensationalistischen Überzeugungen nicht mehr in der Gemeinde zu propagieren.⁴³ Hiller, der später von Ströter für den Prämillenniarismus gewonnen werden konnte, erinnert sich weiter, dass er für die Verteidigung der postmillenniaristischen Auffassung durch eine Reihe von Predigern Rückendeckung erhielt, nicht jedoch von Wilhelm Nast, der, so Hiller, damals „bereits von der Richtigkeit der Ströterschen Auffassung mehr als halb überzeugt“ war.⁴⁴ Wir werden sehen, ob und inwieweit diese Einschätzung zutrifft.

Die 1879/80 zwischen Ströter und Hiller auf den Seiten des *Christlichen Apologeten* ausgetragene Kontroverse drehte sich vordergründig um den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi im Verhältnis zum Millennium, in der Sache jedoch um das richtige Verständnis der geschichtlichen Bedeutung von Kirche und Christentum. Hiller erwartete, dass das Christentum unter der Führung des erhöhten Christus die Welt „erobert“ werde.⁴⁵ Für ihn sind der durch seinen Geist und in seinem Wort gegenwärtige Christus einerseits sowie die Gläubigen als Mitarbeiter Gottes andererseits gleichermaßen wesentliche Faktoren für den Sieg des Evangeliums. Dagegen erinnert Ströter daran, dass die Bibel das Volk Gottes als die „kleine Herde“ bezeichne, die nicht dazu bestimmt sei, die Erde zu erobern, sondern aus der Welt heraus erlöst zu werden. Das Christentum, so Ströter, könne nur eins von beidem sein: entweder Kreuzesreligion oder Weltreligion.⁴⁶ Die s. E. irreführende Endzeitlehre der Postmillenniaristen führt er auf „ein radikales Mißdeuten der göttlichen Bestimmung und des rein geistlichen Charakters der gegenwärtigen Dispensation“ zurück.⁴⁷ Der Streit zwischen Ströter und Hiller belegt, dass sich hier zwei grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen von der geschichtlichen Stellung der Kirche gegenüberstanden, die sich aus divergierenden geschichtshermeneutischen Prämissen ergaben.

Wenn Ströter vom „rein geistlichen Charakter der gegenwärtigen Dispensation“ spricht, dann ist damit der geistliche Charakter der Christengemeinde scharf von der irdischen Hoffnung des jüdischen Volkes unterschieden. Ströter polemisierte massiv gegen die mangelnde Unterscheidung der heilsgeschichtlichen Stellung von Israel und der Kirche bei vielen Christen. Die Vermengung dieser beiden heilsgeschichtlichen Größen sah er in einer falschen Auffassung des biblischen Begriffs vom Reich Gottes begründet.⁴⁸ Andersglaubenden Christen wirft er vor, die Reich-Gottes-Vorstellung der Apostel spiritualisiert zu haben. Gottes

43 Vgl. ebd.

44 Ebd., S. 9.

45 „Wie wird das Evangelium auf dieser Erde zur Herrschaft gelangen?“, *Der Christliche Apologete* 42 (1880), S. 361.

46 „Vor Christi Wiederkunft kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1880), S. 377.

47 Ebd., S. 385.

48 Vgl. „Das Evangelium vom Reich, sonst und jetzt“, *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche und Praktische Theologie* 9 (1888), S. 97–111.

geschichtliches Ziel mit Israel sei die mit dem Wiederkommen Christi auf der Erde errichtete „vollendete Theokratie“, während die Gläubigen vom Himmel her mit Christus herrschen würden. Als praktische Konsequenz seiner Auffassung konnte sich für ihn nur ein verstärktes Engagement für die Judenmission ergeben.⁴⁹

Mit Auflösung der *New York The Hope of Israel Mission* und seiner sich daran anschließenden Übersiedlung nach Deutschland verstärkte sich Ströters Einfluss auf das theologische Denken im bislang weithin vom älteren Prämillenniarismus bestimmten deutschen Methodismus. Während Ströter nach seinem Ausscheiden aus dem Predigerdienst vorwiegend in eigenen Schriftenreihen wie dem *Prophe-tischen Wort* publizierte, sorgten seine im Dienst der Methodistenkirche stehenden Sympathisanten für einen stetigen Fluss an Publikationen aus dem methodistischen Verlagshaus, in denen für den Dispensationalismus argumentiert wurde. Namentlich ist hier vor allem Wilhelm Michael Schütz (1858–1923) zu nennen,⁵⁰ der neben verschiedenen Aufsätzen auch zwei thematisch einschlägige Bücher veröffentlichte, die über das methodistische Traktathaus in Bremen vertrieben wurden.⁵¹ Darin zeichnet Schütz ein weithin pessimistisches Bild der Gegenwartsverhältnisse,⁵² verweist jedoch – paradoxerweise – auf die im religiösen Bereich zu beobachtenden positiven Entwicklungen, zu denen er selbstredend auch die „Hoffnungsbewegung“ zählt, womit nichts anderes gemeint ist als die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus. Mit Genugtuung registriert er ein wachsendes Interesse für diese Lehre auch in der Methodistenkirche.⁵³ Für Schütz ist die darbyistische „Hoffnungslehre“ ein „Teil der biblischen Heilslehre“, die nicht aufgegeben werden dürfe und gegen den Vorwurf der Schwärmerei zu verteidigen sei.

Den wachsenden Einfluss des dispensationalistischen Prämillenniarismus belegt schließlich das Erscheinen der von J. Pieringer verfassten *Bibelkunde*, die auch eine Darlegung des Heilsplanes einschloss. Dem erstmals 1912 und dann bis 1924 in drei Auflagen erschienenen Buch stand ein Geleitwort des seit 1912 in Zürich residierenden methodistischen Bischofs John L. Nuelsen voran, der seinerseits mit einer Tochter Ernst Ströters verheiratet war. Was die Vollendung

49 Vgl. David A. Rausch, *Zionism Within Early American Fundamentalism 1878–1918: A Convergence of Two Traditions*, New York; Toronto 1979, S. 225–237.

50 Vgl. Karl Heinz Voigt, „Schütz, Wilhelm“, in: *BBKL* 9, Sp. 1098–1100.

51 *Abenddämmerung und Morgengrauen: Zeichen der Zeit als Vorboten der Wiederkunft Christi und diese selbst im Lichte der heiligen Schrift*, Bremen o. J.; ders., *Es muß alles erfüllt werden: Betrachtungen über die letzten Dinge*, Bremen o. J.; vgl. weiter ders., „Die Entrückung der Gemeinde Jesu Christi“, *Evangelist* 59 (1908), S. 149.161.173.185.

52 Schütz nennt „Abnormität und Extremität“ im kulturellen Bereich sowie „Sozialdemokratismus“ und „Militarismus“; vgl. *Abenddämmerung und Morgengrauen*, S. 5–11.

53 „Noch vor wenigen Jahrzehnten waren eigentlich die Darbyisten die einzigen Träger dieser herrlichen Erwartung... In der Methodistenkirche – die in dieser Lehre immer zurückhaltend war – ist in der letzten Zeit auch ein erhöhtes Interesse rege geworden“, ebd., S. 21.

des Heilsplanes angeht, bemerkt Pieringer zwar, dass es Gott gefallen habe, „uns weder die Zeiten noch die Reihenfolge oder Grenze der Ereignisse, die am Ende dieses Zeitalters eintreffen werden, genau anzugeben“.⁵⁴ Allerdings bietet er dem Leser dann doch die Endzeit-„Chronologie“ an, wie sie den dispensationalistischen Prämillenniarismus kennzeichnet.

So dürfte Ernst Ströter die Schlüsselfigur für die Verbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus zunächst im deutsch-amerikanischen, dann nach der Jahrhundertwende auch im deutschen und Schweizer Methodismus gewesen sein. Mit dem Postmillenniarismus verband diese Richtung eigentlich nur eins: die Schärfe der Antagonie, die zwischen beiden Richtungen herrschte. Neben beiden Parteien aber darf eine dritte nicht übersehen werden: die des älteren, historischen Prämillenniarismus.

2.3 Der historische Prämillenniarismus

Während das Aufkommen des futuristischen dispensationalistischen Prämillenniarismus zu Recht mit dem Wirken Darbys in Verbindung gebracht wird, darf nicht übersehen werden, dass es bereits vor Darby einen älteren, den historischen Prämillenniarismus gab.⁵⁵ Wichtige Vertreter dieser Spielart des Prämillenniarismus im 19. Jahrhundert waren Johann Tobias Beck (1804–1878) sowie Carl August Auberlen (1824–1864). Einflussreich war auch der durch sein *Bibelwerk* in erwecklichen Kreisen bekannte August Dächsel (1818–1901), der die Johannes-Apokalypse kirchengeschichtlich auslegte. Was kennzeichnete den historischen Prämillenniarismus?

Auch die Verfechter dieser älteren Richtung des Prämillenniarismus erwarteten, wie der Name es bereits sagt, die Wiederkunft Jesu nicht zum Ende, sondern zum Beginn des Tausendjährigen Reiches. Diese Auffassung ist das Ergebnis ihrer Lesart der „prophetischen“ Texte der Bibel, deren Inhalt sie jedoch nicht wie die Dispensationalisten als Verheißungen auf die noch ausstehende Endzeit, sondern als „symbolische Präfigurationen der gesamten Kirchen- und Weltgeschichte“ auffassen – daher auch die Bezeichnung „historischer“ Prämillenniarismus.⁵⁶ Die Geschichte stellt sich für sie als das fortdauernde, auf Gottes Ziel zulaufende Ringen göttlicher und widergöttlicher Mächte dar, wobei das Gute und das Böse miteinander ausreifen, bevor beide mit der Wiederkunft Christi sichtbar und unwiderruflich voneinander geschieden werden. In dieses Ringen ist auch die Kirche hineingenommen, die von Anfechtung und Trübsal nicht verschont bleibt und sich in den von Gott zugelassenen Herausforderungen zu be-

54 *Bibelkunde mit Darlegung des Heilsplanes zum Gebrauch im Religionsunterricht, im Familienkreis und in Vereinsstunden*, 3. Aufl., Bremen o. J. [1924], S. 68.

55 Vgl. dazu Stephan Holthaus, „Prämillenniarismus in Deutschland: Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert“, *PuN* 20 (1994), S. 191–211.

56 Ebd., S. 194.

währen hat. Die Entrückung der Gemeinde Jesu wird daher auch zumeist auf die Zeit nach der „großen Trübsal“ datiert – sie ist die letzte Bewährungsprobe für Gottes Volk, bevor das verheißene Tausendjährige Reich beginnt. Obwohl der historische Prämillenniarismus einer geistlichen Deutung biblischer Weissagungen deutlich skeptischer gegenüberstand als der Postmillenniarismus, bildete er keine scharf umrissene Schriftlehre aus, wie Darby sie für den Dispensationalismus entwickelt hatte. Weil die Verfechter des historischen Prämillenniarismus ebenso wie die des Postmillenniarismus die prophetischen Texte der Bibel auf die Kirchen- und Weltgeschichte bezogen, standen sie bei aller Unterschiedlichkeit in konkreten Auslegungsfragen einander insgesamt doch recht nah.⁵⁷ Ein Blick auf den deutschsprachigen Methodismus belegt dies.

Durch den bereits erwähnten, um 1850 bei Wilhelm Nast einsetzenden Überzeugungswandel erhielt der historische Prämillenniarismus mit dem *Christlichen Apologeten* ein wichtiges Forum, auch wenn Nasts Einfluss auf die theologische Urteilsbildung seiner Leserschaft nicht überschätzt werden darf. Jedenfalls geben die zwischen 1850 und 1870 zur Thematik erschienenen Artikel, von denen die wenigsten Nast selbst verfasst hatte, fast durchweg den Standpunkt des historischen Prämillenniarismus wieder. Nast spürte wohl, dass der Richtungswandel des Blattes dem Leser nicht verborgen bleiben würde, und erklärte 1852, dass nach der bereits „vor einigen Jahren“ – tatsächlich waren schon zehn Jahre vergangen – erfolgten Darstellung des Postmillenniarismus dem Leser nun eine „andere“ Sicht der letzten Dinge zum Kennenlernen und Prüfen vorgelegt werden solle, und zwar diejenige Sicht, „welche der größte Theil der Frommen in Deutschland hegt und welche von einigen sehr berühmten Männern Gottes, wie z. B. von Bischof Newton und dem deutschen Gottesgelehrten Bengel vertheidigt wurde“.⁵⁸ Als Nast 1858 im Zuge einer umfassenden Darstellung auf das Thema Prämillenniarismus zurückkommt,⁵⁹ gesteht er in einer einleitenden Bemerkung zu, dass die prämillenniaristische Auffassung „wirklich nicht die in der Meth. Kirche angenommene Lehre ist, obschon einige Stellen in Wesleys und Flet-

57 Vgl. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 46.

58 „Die zweite persönliche Zukunft Christi und das tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 14 (1852), S. 181. Bischof Newton wurde bereits von dem oben erwähnten Postmillenniaristen Tomlinson zitiert, von dem er – was untypisch für den Postmillenniarismus ist – die Lehre von zwei zu unterscheidenden Auferstehungen übernommen hatte. In den Folgejahren bezieht sich Nast immer wieder auf Newton, seinen bevorzugten Gewährsmann unter den angelsächsischen Theologen. Mit Bengel, der eigentlich einen Dyschiliasmus (also die Auffassung, dass es zwei aufeinander folgende, durch die Wiederkunft Christi voneinander getrennte Millennia geben werde) vertrat, war Nast möglicherweise bereits in Württemberg in Berührung gekommen. Mit Sicherheit begegnete Nast seinen Auffassungen erneut im Zuge seiner Beschäftigung mit Wesley und in dessen *Notes upon the New Testament*.

59 Vgl. „Was sagt die Bibel vom tausendjährigen Reich?“, *Der Christliche Apologete* 20 (1858), S. 105f.112.116.121.128.

cher's Schriften zu Gunsten dieser Ansicht angeführt werden können“.⁶⁰ Bemerkenswert ist, dass Nast sich hier – zunächst noch vorsichtig – eines Argumentationsmusters bedient, das im weiteren Verlauf der millenaristischen Streitigkeiten gern gebraucht wurde, nämlich der Inanspruchnahme der methodistischen „Kirchenväter“ Wesley und Fletcher für die Sache des Prämillenarismus.⁶¹

Nasts Hinwendung zum Prämillenarismus lässt sich vor allem an seiner Beurteilung von Gottes geschichtlichem Plan und der Bedeutung der in ihr wirkenden Faktoren festmachen. Nast bestreitet nicht, dass die Geschichte Fortschritte in vielen Bereichen des Lebens erkennen lasse. Aber, so fügt er jetzt sofort hinzu, jede „scheinbare Besserung wird überreichlich aufgewogen“ durch die immer durchgreifenderen Manifestationen des Bösen.⁶² Die Fortschritte in Wissenschaft und Kultur hätten den Menschen zwar äußerlich vorgebracht, aber nicht wirklich in seinem Wesen verbessert. Die Bedeutung der amerikanischen Nation sowie der protestantischen Kirchen für die Schaffung des Reiches Gottes wird deutlich herabgestuft. Keine von Menschen geschaffene Staatsform, sei es Monarchie oder Demokratie, werde vor dem wiederkommenden Christus bestehen können, der die Mächtigen von ihrem Thron stoßen wird, um selbst zu regieren.⁶³ Die Kirche(n) sieht Nast jetzt einem großen Abfall entgegengehen. Denn während die Missionare Gottes in der ganzen Welt das Evangelium verkünden – und zwar zum „Zeugnis“, nicht zur „Annahme“! –, verbreitet der Teufel durch die Seinen Irrtum und Lüge „mit verdoppelter Kühnheit und Gottlosigkeit“.⁶⁴ So erweist sich die letzte Zeit dieses Äons als eine Zeit der Sichtung, d. h. der Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den Heuchlern.⁶⁵ An das verheißene Ziel gelange lediglich die „kleine Herde“ der Nachfolger Christi. Schließlich sieht Nast in der Neigung der Juden, nach Palästina zurückzukehren, ein Zeichen der nahenden Wiederkunft Christi.⁶⁶

So eindeutig sich für Nast diese veränderte Sicht der Dinge aus der *Erfahrung* bestätigen lässt, so schwierig stellt sich für ihn das *biblische* Zeugnis von der Wiederkunft Christi dar. Diese Schwierigkeit bezieht sich freilich nicht auf das *ob*, sondern auf das *wann* im Verhältnis zum Tausendjährigen Reich. Den Prämillenaristen gegenüber gesteht Nast in seiner Einzelexegese zu Mt 24 unum-

60 Ebd., S. 105. Nast weist ferner darauf hin, dass der Prämillenarismus „die in Deutschland fast allgemein angenommene“ Auffassung ist, die nun auch in den protestantischen Denominationen Englands und Amerikas mehr und mehr Anhänger finde; „Die zweite persönliche Zukunft Christi und das tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 14 (1852), S. 181.

61 Vgl. Kenneth O. Brown, „John Wesley – Post or Premillennialist?“, *Methodist History* 28 (Oktober 1989), S. 33–41.

62 „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 53.

63 Vgl. ebd.

64 „Die Zeichen der Zeit“, *Der Christliche Apologete* 22 (1860), S. 58.

65 Vgl. „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 53.

66 Vgl. „Zeichen der Zeit“, *Der Christliche Apologete* 22 (1860), S. 61f.

wunden zu, dass sie mit der Auffassung von Christi sichtbarer persönlicher Parusie zum Beginn des Millenniums die, was den Text angeht, „ungezwungenste“ Erklärung gefunden hätten. Allerdings hält er diese Erklärung so für „dogmatisch“ unhaltbar, und zwar vor allem aufgrund der engen Verbindung, die nach den Texten der Paulus- und Petrus-Briefe zwischen der sichtbaren Wiederkunft Christi einerseits und der Auferstehung der Toten, der Verwandlung der dann lebenden Christen sowie den katastrophischen kosmischen Umwälzungen andererseits besteht. All diese Ereignisse deuten laut Nast auf das Ende der Welt und den Anbruch des ewigen, nicht des Tausendjährigen Reiches hin.⁶⁷ Nast löst die exegetische Crux, indem er das „Kommen Christi“ zum Millennium nicht wie im Prämillenniarismus üblich für ein *sichtbares persönliches*, sondern für ein *unsichtbares geistiges* Kommen hält.⁶⁸ Für Nast ist damit den biblischen Auslegungsgrundsätzen verantwortungsvoll Rechnung getragen. Danach sind Bibeltex-te grundsätzlich ihrem Literalsinn nach auszulegen – sofern sich dabei kein Widerspruch zu einer anderen klar erkannten Lehre der Bibel ergibt, wie er sie bei Paulus und Petrus zu finden meint. Was den heilsgeschichtlichen Zusammenhang angeht, verweist Nast auf die Zerstörung Jerusalems. In Anlehnung an Rudolf Stier sieht er in diesem Ereignis ein erstes unsichtbares „Kommen Christi“. So verstanden ist die Zerstörung Jerusalems zugleich Typus „des endlichen Sturzes aller Mächte des Bösen am jüngsten Tage“.⁶⁹ In einem ähnlichen Sinne ist auch das unsichtbare Kommen Christi am Beginn des Tausendjährigen Reiches ein solcher „Typus“, dem prophetische Bedeutung auf Christi sichtbare persönliche Wiederkunft am Ende der Zeit zukommt.⁷⁰ Den Einwand, seine Spiritualisierung der Wiederkunft Jesu am Beginn des Tausendjährigen Reiches verlange konsequenterweise nach einem rein geistigen Verständnis seiner „zweiten“ Wiederkunft am Ende des Millenniums, lässt Nast nicht gelten. Für ihn stellt sich die Sache so dar: Den Beginn des Tausendjährigen Reiches markiert eine große *moralische* Umwälzung (verbunden mit Jesu unsichtbarem Kommen), das Ende desselben eine große *materielle* (d. h. kosmische) Umwälzung (verbunden mit Jesu sichtbarem Kommen). Jesus lege nun der bildhaften Beschreibung der moralischen Umwälzungen das Geschehen zugrunde, das sich schließlich in der materiellen Umwälzung realisieren wird. Damit steht für Nast fest: die sinnbildliche Auslegung *ist* die wörtliche, was die den Beginn des Millenniums begleitenden Umstände angeht.⁷¹

67 Vgl. *Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament für die Bedürfnisse unserer Zeit. Erster Band*, Cincinnati; Bremen 1869, S. 443.

68 Vgl. ebd., S. 443f.451.456f. Abgewiesen wird damit auch die Vorstellung einer ersten leiblichen Auferstehung der Gerechten im Unterschied zu der Auferstehung zum Gericht am Ende des Millenniums.

69 Ebd., S. 444.

70 Vgl. ebd., S. 451.

71 Vgl. ebd., S. 452.

Nasts Überzeugungswandel erweist sich bei genauerem Hinsehen als der Versuch einer Synthese zwischen Elementen des Post- und des historischen Prämillenniarismus. Einerseits hält er den Gedanken einer bis zum Ende des Tausendjährigen Reiches ununterbrochen fortdauernden „radikalen Umwandlung des moralischen Zustandes der Welt“ durch menschliches Mitwirken für durchaus biblisch.⁷² In seinem Synoptikerkommentar interpretiert er das Gleichnis vom Sauerteig sogar als Weissagung „von dem endlichen, vollständigen Triumph des Christenthums, wo dasselbe über alle Völker der Erde wird verbreitet seyn und alle Lebensverhältnisse wird geläutert und veredelt haben“.⁷³ Andererseits sieht er Irrreligion und Christenhass in einer solchen Weise überhand nehmen, dass „die gegenwärtige sichtbare Herrschaft des Christenthums“ an ihr Ende kommen wird.⁷⁴ Die Kirche geht nicht ihrer Glanzzeit, sondern dem Abfall entgegen, von dessen Wirkungen sie erst durch die große Trübsal gereinigt werden wird. Elemente geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität stehen bei Nast also in einer nicht konsequent miteinander verbundenen Weise nebeneinander. Schließlich stellt auch Nasts These vom geistigen Kommen Christi zum Millennium den Versuch einer Synthese zweier eschatologischer Konzeptionen dar.

Nasts „spiritualistischer“ Prämillenniarismus (also seine Lehre vom *geistigen* Kommen Christi zum Millennium) ist im deutschsprachigen Methodismus nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen, doch blieb seine vermittelnde Position offenkundig nicht ohne Wirkung.⁷⁵ So fällt auf, dass der langjährige Dozent für Systematische Theologie am Predigerseminar in Frankfurt am Main, Arnold Sulzberger (1832–1097)⁷⁶, in seiner in mehreren Auflagen erschienenen *Christlichen Glaubenslehre* bei Behandlung der Lehre von den letzten Dingen die Begriffe Post- bzw. Prämillenniarismus vollständig vermeidet. In der Sache entwickelt Sulzberger eine Auffassung, die Elemente beider Richtungen enthält. So rechnet er einerseits damit, dass „die Heiden in ihrer Gesamtheit durch die Predigt des Evangeliums in die christliche Kirche“ eingehen werden,⁷⁷ verweist hinsichtlich des zeitlichen Verhältnisses von Wiederkunft und Tausendjährigem Reich jedoch auf zwei Spielarten des Prämillenniarismus. Zum einen auf die von Nast vertretene Überzeugung von einer *unsichtbaren* geistigen Wiederkunft Christi, zum anderen auf die weiter verbreitete Überzeugung von einer ersten *sichtbaren* persönlichen Wiederkunft Christi zum Millennium. Sulzberger urteilt,

72 Ebd.

73 Ebd., S. 316.

74 „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 57.

75 Vgl. Wilhelm Ahrens mit seinen Ausführungen zur Eschatologie in dem erst posthum erschienenen Buch *Der Universal-Konflikt zwischen Gut und Böse, oder Der Kampf zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Teufels und dessen Ausgang. Auf Grund der heiligen Prophetie und der Geschichte*, Cincinnati 1902.

76 Zur Person vgl. Karl Heinz Voigt, „Sulzberger, Arnold“, in: *BBKL* 11, Sp. 243–246.

77 *Christliche Glaubenslehre*, S. 763.

dass „beide Ansichten... indeß das Wesentliche der Sache selbst fest[halten]“.⁷⁸ Insgesamt scheint er den spekulativen Details der Eschatologie keine größere Bedeutung zuzubilligen. Auch Sulzberger folgt damit einem auf Vermittlung angelegten Programm, was durch die konsequente Vermeidung der Richtungsbezeichnungen noch einmal unterstrichen wird.

Die von Nast vertretene Vermittlungsposition macht deutlich, dass der Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu im Verhältnis zum Tausendjährigen Reich nicht der eigentliche Streitpunkt zwischen historischem Prä- und Postmillenniarismus war. Dieser ergab sich vielmehr aus einem unterschiedlichen Verständnis kirchen- und weltgeschichtlicher Abläufe. Rechneten Postmillenniaristen mit einem innergeschichtlichen Sieg des Christentums unter tätiger Inanspruchnahme einer geistlich immer vollmächtigeren Kirche, so „transferierte“ der historische Prämillenniarismus diesen Sieg des Christentums, verstanden als Werk des wiederkommenden Christus, in das Tausendjährige Reich hinein. Maßgeblich dafür waren Zweifel am Vermögen der Kirche(n), geschichtlich betrachtet, eine christliche Nation aufzurichten sowie, geistlich betrachtet, den Angriffen des Bösen zu widerstehen und so dem Abfall zu entgehen. Weil das Tausendjährige Reich dann wieder übereinstimmend als die Glanzzeit der Kirche aufgefasst wurde, geriet das zukünftige Schicksal des Volkes Israel nur vereinzelt und nicht in heilsgeschichtlicher Profilierung in den Blick.

In der sich ab 1880 verschärfenden Auseinandersetzung zwischen Ströter auf der einen Seite und den Postmillenniaristen auf der anderen Seite drohte die von Nast vertretene Vermittlungsposition mehr und mehr zwischen den Fronten zerrieben zu werden. Abgesehen von Ströter, der es nicht für notwendig hielt, sich auf menschliche Autoritäten zu berufen, nahmen sowohl Prä- als auch Postmillenniaristen einzelne Argumente der Position Nasts für sich in Anspruch. So hatte sich Hiller für seine postmillenniaristische Argumentation auf Nasts Auslegung der Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig berufen, wie sie sich in dessen Synoptiker-Kommentar von 1860 findet. Ströter hielt dem entgegen, dass das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31) unmöglich für das Heranwachsen des Christentums zu einer siegreichen Weltmacht stehe. Denn die im Gleichnis erwähnten Vögel, die sich auf dem ausgewachsenen Baum niederlassen, seien die „feindseligen Mächte und unreinen Geister, welche die gewaltige und herrliche Ausbreitung der Kirche über die Erde benützen, sich auf allen Zweigen einzunisten“.⁷⁹ In ähnlicher Weise bezieht er den Sauerteig im nachfolgenden Gleichnis nicht auf das „wiedergebärende, erneuernde und heiligende, göttliche Princip“, sondern

78 Ebd., S. 766 und 769.

79 „Vor Christi Geburt kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1881), S. 385. Bei Nast hieß es dagegen: „Unter den Vögeln sind zunächst die Menschen und Völker zu verstehen, welche der *schirmende* Bau und Raum der christlichen Kirche aufnimmt. Daher *wohnen* sie in dem Schatten des großen Baumes“, *Commentar*, Bd. 1, S. 315 (Hervorhebungen im Original).

auf das „Princip der Zersetzung, der Gährung und der Fäulniß“.⁸⁰ Für Ströter ist damit ausgedrückt, dass nicht die Kirche die Welt durchdringt, sondern die Welt in zunehmendem Maße die Kirche durchdringt, was in der Geschichte auch stets der Fall gewesen sei, wann immer die Kirche ihre „Knechtsgestalt“ aufgegeben habe. In einer editorialen Anmerkung weist Nast darauf hin, dass er sich bereits seit zwei Jahren von seiner früheren Gleichnisauslegung distanzieren, und äußert vorsichtig seine Sympathie für Ströters Interpretation. Allerdings geht er nach diesem Schritt vorwärts gleich wieder einen halben zurück mit der Bemerkung, er sei sich erstens über die Gültigkeit der Ströterschen Deutung nicht sicher und halte zweitens seine frühere Deutung nach wie vor für vereinbar mit einer prämillenniaristischen Überzeugung.

Nasts offenkundiger Versuch, über wiederholte Modifikationen seiner Ansichten hinweg insgesamt doch bei einer Synthese von Post- und historischem Prämillenniarismus zu bleiben, brachte ihm innerhalb des deutsch-amerikanischen Kirchenzweiges wenig Sympathien ein. In seiner Nast-Biographie vermerkt Carl Wittke zu Recht, dass Nast, der nach Bildung eigener deutschsprachiger Konferenzen in Amerika 1864 wiederholt als Bischofskandidat im Gespräch war, innerhalb seines Kirchenzweiges zu keiner Zeit eine auch nur annähernd ausreichende Unterstützung für die Wahl in dieses Amt aufbringen konnte.⁸¹ Sein Verständnis der Heiligungslehre mag dabei, wie Wittke vermutet, eine Rolle gespielt haben (diese vermochte Nast jedoch als ihrem Wesen nach wesleyanisch auszuweisen), viel wahrscheinlicher ist, dass seine schwer klassifizierbare und wiederholt modifizierte Endzeitlehre bei den mehrheitlich postmillenniaristisch eingestellten deutsch-amerikanischen Methodisten Misstrauen hinsichtlich seiner Eignung für dieses Amt weckte. Nachdem sich seine Auffassungen in den 1880er Jahren immer stärker den Positionen Ströters annäherten, sah sich Nast 1887 sogar genötigt, öffentlich auf den Vorwurf der „Disloyalität gegen unsere Kirche“ reagieren zu müssen.⁸² Anlass war eine missverständliche Äußerung Nasts bezüglich eines vermeintlichen Sinneswandels des von ihm hochgeschätzten Bischofs Merrill, der in seiner Verteidigung des Postmillenniarismus auf der „prophetischen Konferenz“ 1886 zwar auch den christlichen Geist der Prämillenniaristen zu würdigen gewusst hatte, ohne jedoch seine in der Sache ablehnende Haltung aufzugeben.

So lassen sich für die beiden letzten Lebensjahrzehnte Nasts zwei Beobachtungen festhalten: Zum einen gewannen seine auf Vermittlung bedachten Ansichten ein immer stärkeres prämillenniaristisches Profil. Schon 1879 hatte er sich von der noch 1860 abgelehnten Lehre einer zweifachen Auferstehung überzeugen lassen: die Auferstehung *der* Toten sei nicht identisch mit der Auferstehung

80 „Vor Christi Wiederkunft kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1881), S. 385.

81 *William Nast*, S. 77f.

82 Wilhelm Nast, „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.

aus den Toten.⁸³ Spätestens 1887 gab er dann auch seine Ansicht vom *geistlichen* Kommen Christi zum Millennium auf und schloss sich der Lehre von der *sichtbaren* prämillenniarischen Wiederkunft des Herrn an.⁸⁴ Zum anderen blieb Nast jedoch um den Ausgleich zwischen den dispensationalistischen Positionen Ströters auf der einen und denen des Postmillenniarismus auf der anderen Seite bemüht.⁸⁵ So antwortete er auf das Erscheinen des den Postmillenniarismus verteidigenden Buches von Bischof Steven Merrill⁸⁶ mit einer in der Sache zwar kritischen, im Ton jedoch äußerst wohlwollenden Buchbesprechung.⁸⁷ Nast betonte außerdem wiederholt, „daß man in einer richtigen Herzenstellung zum Herrn stehen kann ohne ein *richtiges* Verständniß des prophetischen Theils der Bibel, selbst in Bezug auf Wahrheiten, die sich wesentlich beziehen auf die *Heilsgeschichte der Menschheit*“.⁸⁸ In diesen Tendenzen drückt sich Nasts Versuch aus, den historischen Prämillenniarismus als Vermittlungsposition zwischen dispensationalistischem Prämillenniarismus auf der einen Seite und Postmillenniarismus auf der anderen Seite zu bestimmen. Mit Ersterem teilt er die Auffassung von der Wiederkunft Christi zum Tausendjährigen Reich sowie – im Ansatz – die kritische

-
- 83 Vgl. *Rev XX, 4 and 5* (unveröffentl. Manuskript in der Nippert Collection der Cincinnati Historical Society), S. 9. Zur exegetischen Behandlung dieser Auffassung anscheinend widersprechender Schriftstellen vgl. „Einwendungen gegen die Annahme einer der Auferstehung der Gottlosen vorausgehenden Auferstehung der Gerechten“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 41 sowie *The Millennial Reign of Christ and his Present Spiritual Kingdom* (unveröffentl. Manuskript in der Nippert Collection der Cincinnati Historical Society).
- 84 Vgl. „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.
- 85 Vgl. sein vorsichtiges Argumentieren in „Die Wiederkunft Christi in ihrem Verhältniß zur Bekehrung der Welt, der Auferstehung der Gerechten und dem Tausendjährigen Reich“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 360.
- 86 *The Second Coming of Christ Considered in its Relation to the Millennium, the Resurrection, and the Judgement*, Cincinnati 1879. Merrill genoss selbst unter Prämillenniaristen so großes Ansehen, dass er als Gast der „Prophetischen Konferenz“ 1886 in Chicago den Standpunkt des Postmillenniarismus darlegen durfte; vgl. [W. Nast], „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.
- 87 Nast nennt zwei Gründe, warum er nach einigem Zögern doch öffentlich auf Merrills Buch reagiert: „einestheils dies, daß wir mit dem Bischof über einen Glaubensartikel differiren, über den unsere Kirche keine Lehrnorm festgesetzt hat und über den einige der frömmsten und gelehrtesten Theologen noch nicht einig geworden sind; andernteils die Ueberzeugung, daß es sich dessenungeachtet um einen Lehrpunkt handelt, den die Kirche – und besonders die Meth. Kirche – in unseren Tagen einer gründlicheren Untersuchung würdigen muß und – wie wir nicht zweifeln – würdigen wird“; „Bischof Merrill über die zweite Zukunft Christi“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 212 (Hervorhebungen im Original); vgl. weiter „Das tausendjährige Reich in keinem Widerspruch mit dem geistigen Reich Christi“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 220.
- 88 Nast fährt fort: „Doch ist ein solcher Mangel sehr zu beklagen, weil so Wenige geneigt sind, sich in unserer geschäftigen Zeit mit dem Verständniß des prophetischen Theiles der Bibel im Alten und Neuen Testament zu befassen ...“; „Die Wiederkunft Christi in ihrem Verhältniß zur Bekehrung der Welt, der Auferstehung der Gerechten und dem tausendjährigen Reich“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 360 (Hervorhebungen im Original).

Sicht auf die Zukunft von Kirche und Gesellschaft, mit Letzterem teilt er die Auslegung der prophetischen Texte der Bibel im Hinblick auf geschichtliche Abläufe. Vermittelnd wirkt er schließlich durch das Bemühen, beide Positionen für vereinbar zu erklären mit rechter Lehre und aufrichtiger Frömmigkeit. Doch sollte sich die Stärke dieser Vermittlungsposition auch als ihre Schwäche erweisen.

3. Geschichte und Millennium

Untersucht man das Bibelverständnis des deutschsprachigen Methodismus bis 1914 näher,⁸⁹ dann wird man bei allen Feindifferenzierungen von einer biblizistischen Grundhaltung sprechen, aus der sich entweder – wie bei Ströter – eine konsequente Ablehnung der Bibelkritik oder – wie bei Nast – eine vorsichtige Öffnung für die Resultate der „positiven“ Kritik ergab. Über die hinsichtlich der Eschatologie bestehenden verschiedenen Lager hinweg wurde jedenfalls der Anspruch erhoben, die eigene Überzeugung allein aus dem Studium der Bibel gewonnen zu haben. Allerdings war dem biblischen Zeugnis die Aufforderung zu entnehmen, aufmerksam die Zeichen der Zeit zu beachten. Schon allein weil dies fleißig praktiziert wurde, ist anzunehmen, dass das Aufkommen und die Weiterentwicklung eschatologischer Überzeugungsmuster geschichtlichen Bedingungen unterworfen war, die näher in den Blick zu nehmen sind.

Es ist eingangs bereits darauf hingewiesen worden, dass der Optimismus der aufstrebenden amerikanischen Nation und das von sukzessiven Erweckungen beflügelte rapide Wachstum der protestantischen Denominationen die Ausprägung einer in gleicher Weise vom Optimismus bestimmten Auffassung wie der des Postmillenniarismus beflügelte. Aus kleinen Anfängen entstanden, war die Methodist Episcopal Church bis 1850 zur stärksten protestantischen Denomination herangewachsen und definierte sich zunehmend als „amerikanische“ Kirche.⁹⁰ Die Ausbreitung des Methodismus hielt mit dem Wachsen der Vereinigten Staaten Schritt, die um 1830 entstehende Heiligungsbewegung verlieh der Kirche auch geistlich einen machtvollen inneren Schub. Diese einzigartigen Entwicklungen in der „neuen Welt“ liefern jedoch zugleich die Erklärung dafür, warum der Postmillenniarismus bei aller Verzahnung innerhalb der MEC im deutschen und Schweizer Methodismus nicht wirklich Fuß fassen konnte. Die kirchliche und gesellschaftliche Situation bot hier ungleich weniger Anlass zu einer optimistischen Grundhaltung. Zwar ergaben sich in verschiedenen deutschen Staaten nach 1848 erleichterte Bedingungen für eine freie Religionsausübung und auch in die Gründung des Deutschen Reiches 1871 setzten die Methodisten – wie auch

89 Vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 200–239.

90 Vgl. Russell Richey, „History as a Bearer of Denominational Identity: Methodism as a Case Study“, in: Russell E. Richey, Kenneth E. Rowe, Jean Miller Schmidt, *Perspectives on American Methodism: Interpretative Essays*, Nashville 1993, S. 480–497.

andere Freikirchler – starke Hoffnungen. Die alltägliche Erfahrung dämpfte die keimenden Hoffnungen jedoch. Nicht nur erwies sich die tatsächliche Durchsetzung religiöser Freiheiten als mühsames und Geduld forderndes Anliegen,⁹¹ als zutiefst frustrierend wurde die Haltung gerade von Teilen der erwecklichen Kräfte in den Landeskirchen erlebt, die es ablehnten, mit „Sektierern“ für die geistliche Erneuerung von Kirche und Staat zusammenzuarbeiten. Ein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstarkender Konfessionalismus sowie die vornehmlich gesellschaftspolitisch konservative, zum Teil nationalistische Einstellung auch vieler der Erweckung nahe stehender Landeskirchler, die beim Zerbrechen der „Ehe“ von Thron und Altar die Verstärkung von die Ordnung destabilisierenden Kräften wie Sozialisten und Anarchisten befürchteten, marginalisierten die Methodisten ebenso wie andere Freikirchler.⁹² Das tägliche Erleben verstärkte die Kontrastwahrnehmung gegenüber einer zwar religiös verbrämten, aber dennoch unübersehbar von Gott entfremdeten Gesellschaft und das Bewusstsein, die von Gott herausgerufene „kleine Herde“ zu sein. Der den Prämillenniarismus (besonders in seiner dispensationalistischen Richtung) kennzeichnende Geschichtspessimismus entsprach insofern der methodistischen Wahrnehmung in Deutschland und schien zudem durch die Grundrichtung der „prophetischen“ Teile der Bibel gerechtfertigt.

Allerdings begann der Glanz des Postmillenniarismus auch in seinem Stamm-land Amerika bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verblassen, denn die sich nach der Beendigung des amerikanischen Bürgerkrieges verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse widersprachen einer einseitig optimistischen Weltsicht in wachsendem Maße. Bereits der amerikanische Bürgerkrieg selbst, in dem sich beide Seiten gleichermaßen auf Gottes Seite wählten, hatte zu Verunsicherung geführt, auch wenn sich die Niederschlagung der Südstaaten-Rebellion und die damit verbundene Ausmerzungen der Sklaverei, zumindest aus der Perspektive der Sieger, noch einmal als ein gewaltiger Fortschritt des Reiches Gottes interpretieren ließ.⁹³ Doch vor allem ließ das Entstehen der Großstädte im Osten und Norden des Landes die wachsenden sozialen Spannungen immer unübersehbarer werden. Der anschwellende Strom der Einwanderer wirkte sich verschärfend auf die sozialen Zustände aus und veränderte die religiöse Zusammen-

91 „Die von der Frankfurter Nationalversammlung erlassenen Bestimmungen über Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Kirche waren der Entwicklung in den einzelnen deutschen Ländern weit voraus und wurden deshalb nirgends ganz übernommen“, Rüdiger Minor, *Die Bischöfliche Methodistenkirche in Sachsen: Ihre Geschichte und Gestalt im 19. Jahrhundert in den Beziehungen zur Umwelt*, Diss., Leipzig 1963, S. 144.

92 Zum Verhältnis von Frei- und Landeskirchlern vgl. Karl Heinz Voigt, *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung*, Stuttgart 1990.

93 „As a whole, the curious result was that a war won (and lost) by people who felt that true religion was at stake produced a nation in which the power of religion declined“; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 323.

setzung der Bevölkerung.⁹⁴ Schließlich veränderte sich auch das geistige Klima spürbar. Seminare und Universitäten öffneten sich neueren philosophischen und theologischen Strömungen und lösten in diesem Zuge ihre bislang bestehenden denominationellen Bindungen auf. Zumindest einer einseitig optimistischen Zukunftssicht mussten diese Beobachtungen widersprechen.⁹⁵

Weil der amerikanische Methodismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr zur *civil religion* der Vereinigten Staaten wurde, konnte die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas nicht ohne Rückwirkungen auf das Selbstverständnis und die Arbeitsweise der Kirche bleiben. So erschütterte die freie Bibelkritik den Glauben an jede Art von Millenniarismus nachhaltig.⁹⁶ Die weithin wörtliche Auslegung der apokalyptischen Teile der Bibel schien durch die kritischen bibelwissenschaftlichen Studien zur prophetischen Literatur des Alten Testaments sowie zur Verkündigung des historischen Jesus immer zweifelhafter. Im Gegenzug nahm die Transformation der traditionellen Elemente christlicher Eschatologie in Idealvorstellungen einer diesseitig orientierten ethischen Lebensgestaltung immer deutlichere Züge an, eine Entwicklung, die sich maßgeblich in der *Social Gospel*-Bewegung niederschlug. Als das 20. Jahrhundert begann, war der Postmillenniarismus unübersehbar in die Phase seiner Säkularisierung eingetreten.⁹⁷ Gemeint ist damit, dass die den älteren Postmillenniarismus kennzeichnende Balance von göttlichen und menschlichen Faktoren in der Verwirklichung geschichtlicher Ziele sich mehr und mehr zugunsten letzterer verschob.⁹⁸ Die Säkularisierung des postmillenniaristischen Geschichtspro-

94 Beispielsweise stieg der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung der Vereinigten Staaten, bedingt vor allem durch Zuwanderung, zwischen 1860 und 1906 von 21,4 % auf 32,4 %; vgl. Mark A. Noll, ebd., S. 361.

95 Vgl. Donald W. Dayton, „Millennial Views and Social Reform in Nineteenth Century America“, in: M. Darrol Bryant, Donald Dayton (Hg.), *The Coming Kingdom: Essays in American Millennialism and Eschatology*, New York 1983, S. 139f.

96 Darüber kann auch das zeitlich parallele Aufkommen des dispensationalistischen Prämillenniarismus nicht hinwegtäuschen, dessen Popularisierung sich nur innerhalb eines Segments konservativer Protestanten vollzog. Vgl. James H. Moorhead, „The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865–1925“, *Church History* 53 (1984), S. 67ff.

97 Vgl. George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 50f.

98 Russell E. Richey hat gezeigt, wie der für die methodistische Geschichtsschreibung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zentrale Gedanke der göttlichen Vorsehung bei Abel Stevens und James Buckley, zwei methodistischen Historikern, modifiziert wird. Bei Stevens geschieht dies, indem der Gedanke der speziellen, auf den einzelnen Menschen bezogenen Providenz hinter dem der allgemeinen Providenz, bezogen auf geschichtliche Bewegungen und Entwicklungen, zurücktritt. Bei Buckley schließlich wird die Vorstellung göttlicher Providenz als Referenzrahmen für das Studium der Geschichte völlig aufgegeben. Die Darstellung hat sich ausschließlich an den Fakten zu orientieren; vgl. „Methodism and Providence: A Study in Secularization“, in: Keith Robbins (Hg.), *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America 1750–1950; Essays in Honour of W. R. Ward*, Oxford 1990, S. 51–77.

gramms vollzog sich schrittweise und bei weitem nicht einheitlich, so dass alle denkbaren Schattierungen eines „semireligiösen“ Fortschrittsdenkens zum Vorschein traten.⁹⁹ So weicht die Erwartung immer neuer und stärkerer Ausgießungen des Heiligen Geistes einem quasi naturalistischen Fortschrittsdenken, in dem übernatürliche Einwirkungen keinen Platz mehr haben.

Das Aufkommen des dispensationalistischen Prämillenniarismus kann vor diesem Hintergrund als eine Reaktion auf die krisenhafte Situation verstanden werden, die sich aus dem Versagen des Postmillenniarismus ergab, die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Zivilisation plausibel zu beantworten.¹⁰⁰ Seit den 1870er Jahren verstärkten sich die Zweifel daran, dass die bestehende Gesellschaft bruchlos in das Tausendjährige Reich einmünden würde. Für den Dispensationalismus war der Postmillenniarismus an der zunehmenden Spannung zwischen seiner biblische Begründung reklamierenden Zukunftshoffnung und der aktuellen geschichtlichen Erfahrung zerbrochen.¹⁰¹ Angesichts der sich verschärfenden gesellschaftlichen Spannungen schien das Verhältnis von Christentum und Zivilisation nicht länger ohne die Kategorie des radikalen Bruches erklärbar. Genau diesen Bruch aber – auf der geschichtlichen Ebene – bot die Lehre von der Wiederkunft Christi vor dem Tausendjährigen Reich.

Außerdem erwies sich, so schien es, die postmillenniaristische Hermeneutik mit ihrer Ambivalenz von wörtlicher und geistlicher Auslegung als ungeeignet, in der sich anbahnenden Auseinandersetzung mit der radikalen Bibelkritik zu bestehen. Auch hier erschien Darbys strenger Literalismus als in sich schlüssige Alternative.¹⁰²

Der Teile des amerikanischen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichnende Übergang vom Post- zum dispensationalistischen Prämillenniarismus lässt sich nach Donald Dayton als Übergang von einer „prophetischen“ zu

99 Vgl. Jean B. Quandt, „Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism“, *American Quarterly* 25 (1973), S. 390–409.

100 So George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 51.

101 Donald W. Dayton, „Millennial Views and Social Reform in Nineteenth Century America“, in: M. Darrol Bryant, Donald Dayton (Hg.), *The Coming Kingdom: Essays in American Millennialism and Eschatology*, S. 141.

102 Vgl. James H. Moorhead, „Prophesy, Millennialism, and Biblical Interpretation in Nineteenth-Century America“, in: Mark S. Burrows, Paul Roram (Hg.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Grand Rapids 1991, S. 291–302. Moorhead weist in diesem Zusammenhang auf eine wichtige Argumentationsfigur der Postmillenniarier gegenüber dem Vorwurf der Spiritualisierung hin: „Postmillenniarists insisted that the major ostensive referent of prophesy was the triumph of Christ’s kingdom, a kingdom which was moral or spiritual in character. To make this assertion was not to abandon the plain meaning of Scripture but rather to affirm it. In a word, the spiritual reading of the text was a literal one“ (ebd., S. 297). Im Gegenzug warfen die Postmillenniaristen ihren Gegnern vor, ihre Hermeneutik beruhe auf der falschen Voraussetzung, die Verheißungen des Neuen Testaments durch die Linse des Alten, und nicht umgekehrt die Prophetien des Alten Testaments durch die Linse des Neuen zu lesen (vgl. ebd., S. 298).

einer „apokalyptischen“ Eschatologie, bzw. vom „ethical prophetism“ zum „ahistorical apocalypticism“ deuten.¹⁰³ Danach kennzeichnet den „ethischen Prophetismus“, dass er die Vision Gottes für sein Volk in dessen Geschichte einträgt. Dagegen fallen in der „ahistorischen Apokalyptik“ göttliche Vision und geschichtliche Wirklichkeit radikal auseinander. Im ersten Fall *vollendet*, im zweiten Fall *überwindet* Gottes Kommen die Geschichte. Das Ziel, nämlich die eschatologische Wiederherstellung des Gottesvolkes, bleibt freilich in beiden Fällen dasselbe.

Als 1914 der Erste Weltkrieg beginnt, lassen sich im deutschsprachigen Methodismus auf beiden Seiten des Atlantiks beide der genannten Strömungen ausmachen. Daneben besaß – vor allem in Deutschland – der ältere Prämillenniarismus eine feste Anhängerschaft. Anzeichen dafür, dass der dispensationalistische Prämillenniarismus in den folgenden Jahrzehnten weiter an Plausibilität vor allem unter mehr evangelikalen Methodisten gewinnen würde, lassen sich jedoch bereits bis 1914 erkennen. So kann es als geschichtliche Tatsache gelten, dass sich im Kontext verschärfender Spannungen in erster Linie „konsequente“ bzw. „radikale“ Positionen profilieren können, wogegen es die auf Abwägung und Differenzierung ausgerichteten Vermittlungspositionen in einer aufgeheizten Atmosphäre für gewöhnlich schwer haben, gehört zu werden. Der ältere Prämillenniarismus, der zwar mit dem Dispensationalismus die Auffassung von Jesu Wiederkunft zum Millennium teilte, geschichtshermeneutisch jedoch dem Postmillenniarismus näher stand, stellte faktisch eine solche Vermittlungsposition dar. Obwohl Nast zunächst die ihm eigentümliche Form des „spiritualistischen“ Prämillenniarismus vertrat, darf sein Bemühen um Ausgleich und ein Zusammenstehen der „gläubigen“ Kräfte angesichts von Rationalismus, Materialismus und Sozialismus als exemplarisch für diese Richtung angesehen werden. Auf Dauer jedoch konnte der ältere Prämillenniarismus nicht dem Schicksal entgehen, zwischen Postmillenniarismus auf der einen und dispensationalistischem Prämillenniarismus auf der anderen Seite zerrieben zu werden. Die Zeichen der Zeit sollten beurteilt werden – aber eine von „Bolschewismus“ und heraufziehendem Krieg bestimmte Zeit rief nach klaren, nach eindeutigen Beurteilungen.

Mit dem Eindringen „moderner“ bzw. „rationalistischer“ Strömungen in die Theologie wurde auch jener Teil des vor allem in Amerika vertretenen Postmillenniarismus, der sich einer „Säkularisierung“ widersetzte, in eine ähnlich unbequeme Mittelposition gedrängt. So gab Wilhelm Nast 1887 zu bedenken, dass selbst Postmillenniaristen einräumten, sie könnten mit ihrer „allegorischen“ Deutung bestimmter prophetischer Bibelstellen nicht auf halbem Wege stehen bleiben.¹⁰⁴ Was würde zumindest andere daran hindern, den Weg der sinnbildlichen Auslegung zu Ende zu gehen und die Heilstatsachen selbst, wie die Auferstehung der Toten, die Wiederkunft Christi überhaupt und das zukünftige Gericht, einer

103 Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody 1987, S. 158ff.

104 Vgl. „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.

radikalen historischen Kritik zu unterwerfen? Schon 1879 empfand der methodistische Bischof Merrill seine postmillenniaristische Ansicht als gesunde Alternative zu den drohenden Extremen von „Literalismus“ auf der einen und „Liberalismus“ auf der anderen Seite.¹⁰⁵ Doch verlor diese Alternative in dem Maße an Attraktivität, wie der Postmillenniarismus sich von innen her säkularisierte und von außen her zwischen die Fronten von theologischem Liberalismus einerseits und dispensationalistischem Literalismus andererseits geriet.

4. Fazit

Die drei im deutschsprachigen Methodismus zwischen 1835 und 1914 vertretenen millenniaristischen Konzeptionen sind unübersehbar die Frucht biblisch-theologischer Arbeit, die jedoch ihre Bedingtheit durch geschichtliche Faktoren nicht verleugnen kann. Während am Beginn des deutschsprachigen (bischöflichen) Methodismus in Amerika um 1835 die von weiten Teilen des amerikanischen Protestantismus geteilte postmillenniaristische Auffassung steht, kommt es bis 1914 zur Ausdifferenzierung in drei verschiedene Richtungen, zu denen neben dem Postmillenniarismus der historische sowie der dispensationalistische Prämillenniarismus gehörten. Während sich Post- und Prämillenniarismus vordergründig durch die unterschiedliche Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses von Parusie Jesu und Millennium unterscheiden, steht der historische Prämillenniarismus hinsichtlich seiner geschichtshermeneutischen Prämissen dem Postmillenniarismus näher als dem Dispensationalismus. Letzterer entwickelte eine scharf akzentuierte Schriftlehre, die auf einer rein futurischen Auslegung der biblischen Weissagungen beruht, und der eine betont pessimistische Sicht bezüglich des Abfalls der Kirche und des Niedergangs der Gesellschaft sowie eine scharfe heilsgeschichtliche Unterscheidung von Kirche und Israel entsprechen. Obwohl Post- und historischer Prämillenniarismus bis zum Ersten Weltkrieg (und darüber hinaus) im deutschsprachigen Methodismus präsent bleiben, verlieren sie angesichts einer Lage, in der die Spannungen in Kirche und Gesellschaft als zunehmend schärfer erlebt und die kritische Bibelwissenschaft als immer bedrohlicher empfunden wird, mehr und mehr an Plausibilität und Durchschlagskraft. Der historisch jüngere dispensationalistische Prämillenniarismus erweist sich – vor allem unter dem Einfluss Ernst Ströters – bis 1914 als aufstrebende dynamische Bewegung.

105 Vgl. *The Second Coming of Christ*, Cincinnati; New York 1879, S. 13.

Christoph Raedel: „Discerning the signs of the time“: speculative eschatology within German-speaking Episcopal Methodism, 1835–1914

While widely consonant with its branches in the United States and Germany in terms of soteriology, German-speaking Episcopal Methodism could not agree on questions of speculative eschatology like the millennial reign of Christ in relation to the course of history. Though initially informed by the predominant postmillennialism, characteristic of American revivalism in the first half of the 19th century, German-speaking Methodists increasingly came under the influence of the older German premillennialism, represented by mission founder William Nast from about the 1850s onwards, and, dating from about 1870, of the dispensational premillennialism popularized among German-American Methodists by Ernst Ströter (Stroeter). When Ströter moved to Europe in 1899, dispensationalism also began to spread among Methodists in Germany and Switzerland. Postmillennialists, on the one hand, anticipated the coming reign of Christ as a result of the rise of Christianity to a world-transforming power under the guidance of the Spirit and the active participation of Spirit-filled Christians. Dispensationalist premillennialists, on the other hand, saw history as filled with signs of an increasing unfaithfulness within the church and rising anarchy in society, therefore expecting the rapture of only the faithful believers antedating the full reconstruction of the world order by the returning Christ. Older premillennialism took a mediating position in interpreting history in terms of a sharpening conflict between the powers of good and evil, trying to keep in balance God's control over all things on the one hand and human commitment on the other as complementary factors in the course of history. When signs of the First World War arose, pessimistic dispensationalism gained plausibility, though both other views mentioned never completely waned among German-speaking Methodists.

