

Marion Dittmer
Reich Gottes

Theologische Bibliothek Töpelmann



Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel

Band 167

Marion Dittmer

Reich Gottes



Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie
des 19. Jahrhunderts

DE GRUYTER

Das vorliegende Buch wurde 2012 als Dissertation an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau angenommen.

ISBN 978-3-11-033243-8
e-ISBN 978-3-11-033256-8
ISSN 0563-4288

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com



Meinen Eltern,
Karin und Harald Dittmer

Inhalt

- 1 Einleitung — 1**
- 2 Franz Theresin: Das Reich Gottes – die „höchste Idee des Christentums“ — 14**
 - 2.1 Grundlinien und Voraussetzungen der Reich-Gottes-Idee — 26
 - 2.1.1 Das Reich Gottes als Prinzip der Theologie — 26
 - 2.1.2 Dogmatische Grundzüge der Reich-Gottes-Idee — 30
 - 2.1.2.1 Gotteslehre — 30
 - 2.1.2.2 Anthropologie — 31
 - 2.1.2.3 Christologie — 33
 - 2.1.2.4 Heilsgeschichte — 35
 - 2.1.2.5 Individuum und Gemeinschaft — 37
 - 2.2 Reich Gottes und Gesinnungsethik — 38
 - 2.2.1 Die Glücksvorstellung — 42
 - 2.2.2 Die Tugenden und das Reich Gottes — 45
 - 2.2.3 Pflichten- und Güterethik — 49
 - 2.3 Reich Gottes, Kirche und Staat — 53
 - 2.3.1 Ansätze zur Ekklesiologie — 54
 - Exkurs: Ekklesiologie und Erkenntnistheorie — 57**
 - 2.3.2 Staatstheorie und das Verhältnis zwischen Kirche und Staat — 61
 - 2.4 Gesellschaftliche Hinordnung auf das Reich Gottes — 69
 - 2.4.1 Familie — 70
 - 2.4.2 Erziehung und Bildung — 72
 - 2.4.3 Wissenschaft — 76
 - 2.5 Kunsttheorie und Reich-Gottes-Idee — 80
 - Exkurs: Der Roman Adalbert's Bekenntnisse — 86**
 - 2.6 Predigten über das Reich Gottes — 94
 - 2.6.1 Methodische Vorüberlegungen — 97
 - 2.6.2 Predigtanalysen — 101
 - 2.6.2.1 Von der Pflicht der Erbauung (1816) — 101
 - 2.6.2.2 Die Gemeinschaft mit den Verstorbenen (1827) — 108
 - 2.6.2.3 Christliche Natur-Betrachtung (ca. 1838) — 114
 - 2.7 Die Funktion der Reich-Gottes-Idee in der Theologie Theresins — 120
 - 2.7.1 Voraussetzungen — 121

- 2.7.1.1 Theologische Hermeneutik — 121
- 2.7.1.2 Inhalte der Reich-Gottes-Idee — 122
- 2.7.2 Das formale theologische Prinzip des Reiches Gottes — 123
- 2.7.3 Die materiale Funktion der Reich-Gottes-Idee — 126
- 2.7.3.1 Die Deutung von Diesseits und Jenseits — 126
- 2.7.3.2 Die Orientierung personalen Lebens — 127
- 2.7.3.3 Die Ordnung und Sinnkonstituierung öffentlichen Lebens — 129

3 Isaak August Dorner: Das Reich Gottes – ein beiläufiger Zentralgedanke — 134

- 3.1 Die Teleologie der Welt — 139
- 3.1.1 Die göttliche Setzung des Weltzwecks — 141
- Exkurs: Gott als Trinitarischer — 142**
- 3.1.2 Teleologische Ethik — 147
- 3.1.3 Fazit: Das Reich Gottes als Zweckprinzip der Welt — 151
- 3.2 Die Organismus-Vorstellung in der Theologie Dorners — 154
- 3.2.1 Die Welt als Organismus — 158
- 3.2.2 Die Menschheit als Organismus — 160
- 3.2.3 Das Reich Gottes als Organismus — 163
- 3.2.3.1 Der ethische Reich-Gottes-Begriff — 165
- 3.2.3.2 Das eschatologische Vollendungsgeschehen — 172
- 3.2.3.3 Das vollendete Reich Gottes — 173
- 3.2.4 Fazit: Die Leistung des Organismus-Begriffs für die Vorstellung vom Reich Gottes — 176
- 3.3 Das Reich Gottes als höchstes Gut — 179
- 3.3.1 Die sittlichen Grundformen von Gesetz, Tugend und höchstem Gut — 180
- 3.3.2 Die Relevanz des Individuums für das höchste Gut — 183
- 3.3.2.1 Die Genese der christlichen Persönlichkeit: Tugendlehre — 184
- 3.3.2.2 Die Entfaltung der christlichen Persönlichkeit: Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe — 185
- 3.3.3 Fazit: Das höchste Gut als Konkretion der Ethik — 187
- 3.4 Die Kirche als Mittelpunkt des Reiches Gottes — 190
- 3.4.1 Das Wirken Christi als Voraussetzung für die Ekklesiologie — 190
- 3.4.2 Der dogmatische Kirchenbegriff: Kirche und das Handeln Christi in ihr — 194
- 3.4.3 Der ethische Kirchenbegriff: Kirche und das abbildliche Handeln der Menschen — 198

- 3.5 Die Struktur der Zeit: Die Zukunft des Reiches Gottes — 202
- 3.5.1 Der Zusammenhang von Eschatologie und Zukunft — 203
- 3.5.2 Der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik — 209
- 3.6 Die Funktion des Reich-Gottes-Begriffs in der Theologie
Dorners — 212
- 4 Johann Tobias Beck: Reich Gottes – der Zentralgedanke des göttlichen
Heilssystems — 226**
- 4.1 Das Reich Gottes als Lebenssystem — 233
- 4.1.1 Becks Lebens-Begriff — 234
- 4.1.2 Der Zusammenhang von Leben, Christentum und Reich
Gottes — 240
- 4.1.3 Die himmlische Realität des Reiches Gottes — 243
- 4.1.4 Fazit: Die Grundstruktur des Reich-Gottes-Gedankens — 245
- 4.2 Die göttliche Heilsökonomie — 248
- 4.2.1 Der Heilsplan Gottes: Schöpfung auf das Reich Gottes hin — 248
- 4.2.2 Offenbarung und Entwicklung des Reiches Gottes — 254
- 4.2.3 Christologie, Heil und Reich Christi — 261
- 4.2.4 Fazit: Das Reich Gottes als konstituierendes Element der
Heilsgeschichte — 268
- 4.3 Die doppelte Eschatologie — 269
- 4.3.1 Chiliasmus — 272
- 4.3.2 Eschatologische Vollendung im Reich Gottes — 275
- 4.3.3 Das vollendete Reich Gottes — 277
- 4.3.4 Fazit: Das Reich Gottes als Vorstellungsrahmen der
Eschatologie — 279
- 4.4 Die Gestalt-Werdung des Reiches Gottes in der Welt — 281
- 4.4.1 Die Gemeinde — 282
- 4.4.1.1 Begriff, Entstehung und Wirkung — 282
- 4.4.1.2 Die Entwicklung in der Geschichte — 285
- 4.4.1.3 Das Verhältnis von Gemeinde, verfasster Kirche und Welt sowie dem
Reich Gottes — 287
- 4.4.2 Staat und Kirche und ihr beiderseitiges Verhältnis — 290
- 4.4.3 Fazit: Die gegenwärtige Realität des Reiches Gottes — 293
- 4.5 Der Verweiszusammenhang von Ethik und Reich Gottes — 295
- 4.5.1 Kooperation von Gott und Mensch? — 296
- 4.5.2 Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik — 298

- 4.5.3 Ethik als Gnaden-Ethik — **300**
- 4.5.4 Konkretion der Ethik: Materialethische Aspekte — **303**
- 4.5.5 Fazit: Die individuelle Bedeutung der Ethik für das Reich Gottes — **305**

- 4.6 Die Funktion der Reich-Gottes-Idee in der Theologie Becks — **308**

- 5 Schlussbetrachtung — 322**
- 5.1 Aspekte des Reiches Gottes in ihrer Funktion der Gegenwartsdeutung — **325**
- 5.1.1 Sozialität — **325**
- 5.1.2 Temporalität — **335**
- 5.2 Die Funktion des Reich-Gottes-Gedankens für die Theologie — **344**
- 5.2.1 Rechristianisierung, Dechristianisierung und Aneignung der Moderne — **344**
- 5.2.2 Kulturtheologie — **351**

- 6 Literaturverzeichnis — 356**
- 6.1 Hinweise zur Zitation — **356**
- 6.2 Primärliteratur — **356**
- 6.3 Sekundärliteratur — **358**

Personenregister — 367

Sachregister — 369

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2012 von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau im Fach Systematische Theologie unter dem Titel *Reich Gottes. Ein prinzipientheologischer und kulturhermeneutischer Begriff in der deutschen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts* als Promotionschrift angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Markus Buntfuß, der diese Arbeit angeregt und mit großem Engagement begleitet hat. Er hat sich viel Zeit genommen für Gespräche und Diskussionen, weiterführende Anregungen und konstruktive Kritik. Das alles hat mich sehr motiviert und ermutigt, den eingeschlagenen Weg weiter zu gehen. Zudem bin ich Prof. Dr. Jörg Lauster sehr verbunden, der freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen hat.

Ein wichtiger Ankerpunkt während der Promotionszeit war für mich das Doktorandenkolloquium unter Leitung von Prof. Dr. Buntfuß. Für wertvolle Hinweise und Impulse sowie für kritische Rückfragen habe ich den Beteiligten Friedemann Barniske, Sabine Behrendt, Dr. Regina Fritz, Dr. Martin Fritz, Christina Konle und Daniela Küster sehr zu danken!

Ebenso herzlich bedanken möchte ich mich bei denen, die diese Arbeit finanziell unterstützt haben und sie nun der Öffentlichkeit zugänglich machen. In diesem Sinne gilt mein Dank der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für ihr großzügiges Promotionsstipendium und einen namhaften Druckkostenzuschuss sowie den Herausgebern der Reihe Theologische Bibliothek Töpelmann und dem Verlag für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe.

Freundinnen und Freunde haben die mühsame Arbeit des Korrekturlesens auf sich genommen und mir wertvolle Rückmeldungen gegeben. Dafür danke ich herzlich Gerhard Bürgers, Dr. Stefan Dienstbeck, Renate Dötsch-Bürgers, meiner Mutter Karin Dittmer, Frauke Hoffmann, Josef Höglauer, Imke Köhler, Carolin Lochner und Dr. Gabriele Scheuring. Eine Einführung in die Welt des Handschriftenlesens haben mir Gernot Kaube und Dieter Tomahogh gegeben. Auch ihnen gilt mein Dank.

Gewidmet sei dieses Buch meinen Eltern, die mich auf meinem Lebens- und Studienweg immer begleitet haben und mich vorbehaltlos unterstützen.

Planegg, im August 2013

Marion Dittmer

1 Einleitung

„Die Bedeutung der Atlantik-Pazifik-Eisenbahn für das Reich Gottes“ – so lautet der Titel einer von dem Missionswissenschaftler Carl Heinrich Christian Plath im Jahre 1873 herausgegebenen Festschrift für Friedrich August Gottreu Tholuck.¹ Die Schrift stellt eine Reflexion über die als „Weltereignis“² verstandene Fertigstellung der transkontinentalen Eisenbahn dar und setzt sie in Bezug zu Christentum und Kirche. Dies geschieht mit Hilfe des Reich-Gottes-Begriffs, der für Plath für die intensive und extensive Verbreitung allgemein des christlichen Glaubens bzw. in institutionalisierter Form der Kirche steht. Die Verbreitung des Christentums – die durch den Bau der Eisenbahn neue Möglichkeiten hat – ist für Plath demnach gleichbedeutend mit der Förderung des Reiches Gottes.³ Intention seiner Abhandlung ist es

daran zu erinnern, der christliche Glaube sei auch in dem Sinne Universalreligion, daß das Universum mit allem, was es in sich begreift, seiner Verbreitung und seinem Fortbestande den wesentlichsten Vorschub leisten müsse, und wie insbesondere jeder einzelne Zweig menschlichen Arbeitens und Wirkens von ihm Förderung erfahren hat und weiter erfährt, so fördert derselbe umgekehrt in einer Art von Dankbarkeit die großen Zwecke, welche durch das Christentum verfolgt werden.⁴

Plaths Vorstellung vom Reich Gottes ist in seiner Gleichsetzung mit Christentum und Kirche zwar undifferenziert – gleiches gilt für manche seiner Schlussfolgerungen⁵ – doch ist die Themenwahl seiner Abhandlung bemerkenswert und verdeutlicht die Präsenz des Begriffs im Denken seiner Zeit: Plath verwendet den Reich-Gottes-Begriff mit großer Selbstverständlichkeit, die ebenso auffällt wie die

1 Als ein Beispiel für die Beschleunigungserfahrung des 19. Jahrhunderts, die Plath eben auch auf die Realisierung des Reiches Gottes bezieht, nennt Koselleck diese Schrift in seinem Aufsatz *Zeitverkürzung und Beschleunigung* (KOSELLECK, REINHART: *Zeitverkürzung und Beschleunigung*. Eine Studie zur Säkularisation, in: Koselleck, Reinhart (Hg.): *Zeitschichten*. Studien zur Historik (stw 1656), Frankfurt am Main 2003, 193f.).

2 vgl. PLATH, CARL HEINRICH CHRISTIAN: *Die Bedeutung der Atlantik-Pazifik-Eisenbahn für das Reich Gottes*. Eine Festschrift, Berlin 1871, 2.

3 Plath führt verschiedene Beispiele an, in welcher Form dies geschieht. Indem beispielsweise der „ferne Westen“ zum „nahen Westen“ wird, können die dort lebenden „Rowdies“ zivilisiert und auf diese Weise „das Verlangen nach Grundlagen geordneter Kirchensysteme“ (Plath: *Eisenbahn*, 42) in ihnen geweckt werden.

4 Plath: *Eisenbahn*, 1.

5 Raupp charakterisiert sein Werk insgesamt als von „idealistisch-biblizistisch-heilsgeschichtlichen Vorstellungen geprägt“ (RAUPP, WERNER: *Art. Plath, Carl Heinrich Christian*, in: *BBKL VII* (1994), 722).

Tatsache, dass er ihn auf eine technische Innovation anwendet⁶. Lebensweltliche Phänomene werden somit in wechselseitiger Abhängigkeit vom Reich Gottes erschlossen. Plath legt die von ihm wahrgenommene Verflechtung von Christentum und Gesellschaft, Welt und menschlichem Handeln in derselben dar und fordert – argumentativ gestützt durch den Reich-Gottes-Begriff – nachdrücklich ihre Intensivierung. Daraus resultiert die Annahme eines Ineinanderwirkens von Gott und Mensch, wie die Titulierung der Eisenbahn als „Gottesgabe“⁷ zeigt, die von den Menschen aktiv ergriffen wurde und nun – so Plaths Forderung – auch für die Zwecke des Reiches Gottes genutzt werden sollte. Mit der Reflexion über den Eisenbahnbau wird Kritik am modernen Selbstverständnis des Menschen und damit allgemein am Zeitgeist geäußert, zeigt sich doch in ihm ein Mangel an Bewusstsein vom Reich Gottes.⁸ Damit ist Plaths Schrift ein charakteristisches Zeugnis für die Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs seiner Zeit, und zwar sowohl was die theologische als auch was die kulturdeutende Anwendung desselben betrifft. In seiner konkreten Themenwahl wie auch in der Durchführung gibt Plath ein eher ungewöhnliches Beispiel für das Aufgreifen der Reich-Gottes-Idee; gerade als ein solches bestätigt es jedoch Althaus' These, dass die neuere Geistesgeschichte eine Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens sei.⁹ Der Reich-Gottes-Begriff ist ein v. a. im 19. Jahrhundert vielfach verwendeter Begriff, der nicht nur fundamentale Bedeutung für die Theologie dieser Zeit hat, sondern darüber hinaus in Philosophie, Literatur und Staatstheorie der Zeit rezipiert wird. Zudem erfolgt seine Aufnahme nicht nur in wissenschaftlichen Diskursen, sondern auch in öffentlichen Debatten, er findet seinen Reflex in den persönlichen Glaubenserfahrungen der Zeit wie auch in politischen Überzeugungen. Ihn aus theologischer Perspektive mit seinen

6 Diese Anwendung nimmt er vorsorglich jedoch vor möglichen kritischen Anfragen in Schutz: „Wenn jedoch Erwägungen, welche andere große Ereignisse in das Licht und in den hellen Zusammenhang der göttlichen Weltregierung zu stellen unternehmen, für jeden Christen etwas ungemein anziehendes und mit sich nehmendes an sich haben, sollte es da für die Freunde des Reiches Gottes etwas unziemliches sein, wenn sie mit ihrem Nachdenken und allseitigen Bewegen auch bei solch einem Weltereignisse sowie bei dem, was es zu bedeuten habe, stehen bleiben?“ (Plath: Eisenbahn, 2f.)

7 Plath: Eisenbahn, 12.

8 „Wenn nur dem die Ehre gegeben würde, von dem die Entwicklung der Welt regiert wird, der die jetzt in immer abhängigere Dienstbarkeit genommene Natur mit solchen Kräften begabt hat, durch den die Welt aus dem Nichts hervorgerufen ist. Allein der Materialismus unsrer Tage, die jetzige den Schöpfer ignorierende Naturwissenschaft, der menschenselige Industrietaumel begehrt fortgesetzt dieses Verbrechen verletzter göttlicher Majestät.“ (Plath: Eisenbahn, 30)

9 vgl. ALTHAUS, PAUL: Staatsgedanke und Reich Gottes (Schriften zur politischen Bildung 4), Langensalza 4 '1923, 10.

Verflechtungen in die Kultur der Zeit hinein näher zu erschließen, hat sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe gemacht.

Zunächst gilt es, den Untersuchungsgegenstand näher einzugrenzen. Zu diesem Zweck werden (a) die Voraussetzungen für die theologische Aufnahme des Begriffs im 19. Jahrhundert dargelegt, die dazu führen, dass er als zentrales Element in theologische Entwürfe der Zeit (ersichtlich an Apostrophierungen als „Zentralgedanke“ oder „höchste Idee“) integriert ist. Dies beinhaltet eine kurze Reflexion über das Theologumenon „Reich Gottes“ als solches wie auch eine knappe Darstellung seiner inhaltlichen Neuprägung durch Pietismus und Aufklärung, letztere vertreten durch Kant. Die sich anschließende (b) Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstands zum Reich-Gottes-Begriff verdeutlicht die Absicht dieser Arbeit ebenso wie (c) die Explikation der dieser Arbeit zugrunde liegenden These. Schließlich erfolgt (d) die Darlegung der Vorgehensweise, aus der sich die Grobgliederung in drei rekonstruierende Kapitel sowie eine darauf basierende Perspektivenerweiterung in der Schlussbetrachtung begründet.

(a) Der Begriff des Reiches Gottes ist ein zentrales Theologumenon, das eher als eine Art Leit- oder Grundgedanke, z.T. mit metaphorischer Kraft, zu verstehen ist, denn als ein fest gefügter und inhaltlich klar umrissener Terminus. Abhängig von den kulturellen Gegebenheiten wurde und wird der Reich-Gottes-Begriff inhaltlich jeweils sehr unterschiedlich gefüllt und wird so zu einem Spiegel seiner Zeit.¹⁰ So stellt auch Althaus fest: „Wer uns verraten hat, wie er das ‚Reich Gottes‘ bestimmt, der hat damit ohne weiteres schon ausgesprochen, wie er über die Geschichte und die Kultur denkt, worin er den Beruf der Menschheit und das Ziel der Geschichte sieht.“¹¹ Diese Weite des Begriffs ermöglicht es demnach, eine Verständigung über das Selbst, die Welt wie auch Gott durch denselben zu vollziehen, wodurch seine konkrete inhaltliche Ausführung erfolgt. Dies führt zu der Entstehung verschiedener Ideen oder Modelle vom Reich Gottes, also umfassender Vorstellungen desselben, die in einen weiteren theologischen Zusammenhang – zu nennen sind hier insbesondere Gotteslehre, Anthropologie, Eschatologie und Ethik – eingebettet sind.

Auch wenn es im Laufe der Kirchengeschichte stets Phasen gab, in denen die Vorstellung vom Reich Gottes besonders stark rezipiert wurde, so hat doch das Aufgreifen derselben im Pietismus sowie durch Kant ganz wesentlich auf die breite

10 Gegen Althaus, der von einem im Wesentlichen zeitgeistunabhängigen Inhalt der Reich-Gottes-Vorstellung ausgeht (er bestimmt diesen als „Herrschaft Gottes“) und die zeit- bzw. kulturspezifische Bestimmung durch den dem Begriff jeweils zugewiesenen geschichtsphilosophischen Ort gegeben sieht (Althaus: Staatsgedanke, 10f.), ist festzuhalten, dass eine jegliche Beilegung von Inhalt bereits eine Interpretation des Begriffes ist.

11 Althaus: Staatsgedanke, 10

Aufnahme des Reich-Gottes-Gedankens und ihre modernen Ausgestaltungen im 19. Jahrhundert gewirkt. Aus der Traditionslinie des Pietismus lassen sich – bei aller Vielfalt der mit diesem Begriff bezeichneten Phänomene – doch zwei Hauptgedanken ausmachen, die für die Wirkungsgeschichte der Reich-Gottes-Vorstellung relevant sind; diese sind in unterschiedlichen pietistischen Strömungen beheimatet, weisen jedoch eine Verbindung zueinander auf. So kann als ein wichtiges Merkmal unter Aufnahme des Titels einer Schrift Speners¹² die „Hoffnung künftig besserer Zeiten“ benannt werden¹³. Mit dieser Zukunftshoffnung, die eine Erneuerung der Kirche auf Erden erwartet, geht oft eine Wiederbelebung sowie Umprägung des Chiliasmus einher: Die Hoffnung bezieht sich nicht auf ein nahes Weltende, sondern auf ein innerweltliches Friedensreich, das in Verbindung mit der Wiederkunft Christi im Diesseits durchgesetzt wird. Dieses eschatologische Geschehen wird von Gott selbst erwartet; die Hoffnung darauf hat wiederum unmittelbare Auswirkungen im Leben der Menschen, indem sie zur aktiven sozialetischen Wirksamkeit der Menschen führt, die durch das Schlagwort der „Arbeit am Reich Gottes“ gekennzeichnet wird. Dieser pietistisch-heilsgeschichtliche Chiliasmus, der auf Spener selbst zurückzuführen ist, aber auch stark im württembergischen Pietismus beheimatet ist, hat in Bengel seinen prominentesten Vertreter.¹⁴

Weiterhin gehen grundlegende neue Deutungsmuster des Reich-Gottes-Gedankens auf Kant zurück.¹⁵ Entscheidend hierfür ist die von ihm vollzogene Identifikation von höchstem Gut und Reich Gottes: „Die Lehre des Christenthums, [...] giebt [...] einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der

12 Der vollständige Titel des 1692 publizierten Traktats lautet: *Behauptung der Hoffnung künftig besserer Zeiten*.

13 Wallmann nennt diese Hoffnung als eines von drei Merkmalen, die für den Pietismus wesentlich sind. Weiter sind zu nennen die Sammlung der Frommen sowie die Zentralstellung der Bibel für den Glauben (vgl. WALLMANN, JOHANNES: *Der Pietismus* (KIG 4), Göttingen 4 1990, 26). Auch wenn die kategorisierende Beschreibung des Phänomens Pietismus umstritten ist und die Nennung wesentlicher Charakteristika voneinander abweicht, so kann doch der o.a. Hoffnungsbegriff als ein wichtiges Merkmal (unter weiteren) genannt werden. Dies soll geschehen ohne eine Gewichtung vorzunehmen oder gar den Anspruch zu erheben, an dieser Stelle einen Definitionsversuch unternemen zu wollen.

14 vgl. Wallmann: *Pietismus*, 25–27, wie auch KANNENBERG, MICHAEL: *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848* (AGP 52), Göttingen 2007, 15–25.

15 Die nachfolgende knappe Zusammenfassung bezieht sich in erster Linie auf die Monographie A. Habichlers. (HABICHLER, ALFRED: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* (TSTP 2), Mainz 1991).

strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut.“¹⁶ Diese wechselseitige Begriffsbestimmung hat nachhaltigen Einfluss auf die Theologie und insbesondere auf die theologische Deutung des Reiches Gottes. Dies impliziert eine (teilweise) Aufnahme sowohl der moralphilosophischen als auch der geschichtsphilosophischen Gehalte, die Kant dem so bestimmten Begriff des höchsten Gutes beilegt. Hierzu gehört die Deutung desselben als moralisches höchstes Gut des Einzelnen, das mit Gottes Hilfe erreicht werden kann –, und zwar in Form einer Verbindung von Tugend und Glückseligkeit; es tritt zugleich die Deutung des Begriffs als eine – aufgrund geschichtlicher Entwicklung und damit in Gemeinschaft zu erstrebende (jedoch nicht zu erreichende) – ethische Gemeinschaft hinzu, die gleichbedeutend ist mit dem Reich Gottes auf Erden. Indem dieses auch durch gemeinschaftliche Kräfte nicht zu erreichen ist, ist es Gegenstand religiöser Hoffnung. Somit verbinden sich diese individuelle sowie geschichtliche Deutung des höchsten Gutes in einem dritten Gedanken zur Bestimmung des höchsten Gutes: Die Notwendigkeit der geschichtlichen Realität des höchsten Gutes kann nur dadurch erfüllt werden, dass dieses als Reich Gottes auf Erden von Gott selbst gestiftet ist. Innerhalb dieser geschichtlichen Realität ist dann individuelles Handeln, aber auch gemeinschaftliches Streben und damit geschichtliche Entwicklung notwendig – aber auch möglich.¹⁷ Im so verstandenen Begriff des Reiches Gottes bei Kant deutet sich an, dass ein Transzendenzbezug desselben zwar weiterhin gegeben ist, dieser aber gegenüber dem traditionellen theologischen Verständnis weitaus geringer ausgeprägt ist und einem (auch) immanenten Verständnis des Reiches Gottes Platz macht.

Die dargelegten pietistischen und aufklärerischen Gehalte des Reich-Gottes-Gedankens bereiten die breite Aufnahme des Begriffs in der Folgezeit sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht vor. Insbesondere seine Bestimmung

16 KANT, IMMANUEL: Kritik der praktischen Vernunft (PhB 506), Hamburg 2003, 171f.

17 „Nicht *jenseits* des Individuellen soll eine Geschichtsbetrachtung eröffnet werden, sondern als *Ort* der individuellen Verwirklichung selbst ist kein anderer Platz mehr denkbar als der der geschichtlichen Realität. Allein die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit aber ist für Kant jene Perspektive, in der sich Individualität und Geschichtlichkeit zusammendenken lassen, ohne daß dabei das Individuum die Geschichte ignorieren, oder der Geschichtsprozeß die Individualität sich einverleiben müßte. Der ‚Ort‘ aber, an dem solches Denken ausgetragen werden kann, ist das *Reich Gottes*.“ (Habichler: Reich Gottes, 223)

Zu den drei gedanklichen Linien Kants hinsichtlich der Reich-Gottes-Idee vgl. Habichler: Reich Gottes, 226. Mit dem Aufweis dieser drei Entwicklungslinien, deren zwei erstere in der letzteren zusammen integriert werden, unternimmt Habichler den entscheidenden Schritt für sein Beweisziel, nämlich dass das Reich-Gottes-Motiv der „Schlussstein“ (Habichler: Reich Gottes, 284) kantischen Denkens ist. Es wird durch Kant zunehmend präzisiert und stellt den Fixpunkt dar, auf das sich sein Werk zubewegt.

zwischen zu erhoffendem und ethisch zu erreichendem Gut sowie, damit in Zusammenhang stehend, zwischen Immanenz und Transzendenz, die sehr unterschiedliche Formen annehmen kann, ist rezeptionsgeschichtlich prägend. Unter dem Einfluss der Theologie Schleiermachers – das Reich Gottes ist für ihn das „alles unter sich befassende Bild“¹⁸ im Christentum, für das sowohl das Wirken Christi als auch die sittliche Aktivität des Menschen konstitutiv sind, die wiederum beide in den Gedanken der göttlichen Weltregierung integriert sind¹⁹ – sowie der Aufnahme von Vorstellungsgehalten u. a. des Deutschen Idealismus, der romantischen Philosophie, der Empfindsamkeit wie auch verschiedener Staatstheorien der Zeit, bilden sich während des 19. Jahrhunderts verschiedene theologische Ansätze heraus, in denen die Reich-Gottes-Idee implizit oder explizit zum tragenden Element systematisch-theologischer Konzeptionen wird. Diese fundamentale Bedeutung führt dazu, dass ihr ein besonders umfassender theologischer Bedeutungsgehalt zukommt: Aussagen über das Reich Gottes bringen Grundlegendes über das Verständnis Gottes, des Menschen und der Welt zum Ausdruck. Für die Theologen des 19. Jahrhunderts, die den Reich-Gottes-Gedanken berücksichtigen, ist charakteristisch, dass sie alle drei Bereiche, insbesondere auch den der Welt, sowie den Zusammenhang dieser drei Bereiche bedenken. Konkret bedeutet dies: Indem vom Reich *Gottes* die Rede ist, wird über Gott selbst, seine Eigenschaften sowie sein Handeln etwas ausgesagt; auch die Christologie steht hierbei in wechselseitigem Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Vorstellung. Da das Reich Gottes das von Gott gesetzte Ziel für den Menschen beschreibt, wird im Rahmen der Reich-Gottes-Idee über den Menschen als solchen, seine Stellung in der Welt und seine Bestimmung, aber auch über seine Verpflichtung und seine

18 SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Aufl., 1830/31, hg.v. Rolf Schäfer, in: Kritische Gesamtausgabe, hg.v. Hermann Fischer u. a., Berlin u. New York 1980–2008, Bd. 13,1, S. 79.

19 Dabei setzt Christus als das „Naturgewordensein des Reiches Gottes“ (Schleiermacher: GL II, § 103,3, S. 129) das sittliche Handeln des Menschen frei, das sich wiederum auf das Reich Gottes *auf Erden* bezieht: „Das Reich Gottes auf Erden aber ist nichts anderes als die Art und Weise des Christen zu sein, die sich immer durch Handeln muß zu erkennen geben, die Darstellung der Idee des Reiches Gottes auf Erden also nichts anderes als Darstellung der Art und Weise des Christen zu leben und zu handeln, und das ist christliche Sittenlehre.“ (SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermacher’s handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg.v. L. Jonas. (SW, Abt. I, Bd. 12), Berlin ²1884, S. 13) Die Vollendung des Reiches Gottes kann wiederum nicht durch menschliches Handeln erreicht werden, sie liegt *nach* diesem Leben. Indem die Vollendung dadurch qualifiziert ist, dass sie das ewige darstellende Handeln des Menschen ist, besteht eine Kontinuität zum Diesseits, die allerdings in der Verewigung nur als Resultat göttlichen Handelns gedacht werden kann.

Aufgabe reflektiert; er wird als religiöses und sittliches Wesen näher beschrieben. Damit hängt zusammen, dass auch das soziale Gefüge, in dem der Mensch steht, in dieser Zeit beachtet wird; die Welt wird also aus der Perspektive des Reiches Gottes thematisiert, und zwar so, wie sie sich in dieser Zeit darstellt. Hierzu gehört die Beschäftigung mit Gemeinschaftsformen wie Familie, Kirche und Staat ebenso wie mit der Betätigung von Menschen im kulturellen und wissenschaftlichen Bereich sowie mit der Gestaltung dieser Bereiche, die auf das Reich Gottes bezogen sind.

(b) Der Reich-Gottes-Gedanke des 19. Jahrhunderts ist ein in der aktuellen systematischen Forschungsliteratur weitgehend unbeachtetes Feld; gleiches gilt für die Eschatologie dieser Zeit, die ein verwandtes Thema ist.²⁰ Als einzige neuere Monographie²¹, die sich mit dem übergreifenden Zusammenhang der Reich-Gottes-Idee im 19. Jahrhundert beschäftigt, ist diejenige Christian Walthers mit dem Titel *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses* zu nennen, die aus den sechziger Jahren stammt. Sie ist zu lesen vor dem Hintergrund, dass sich die Dialektische Theologie²² dezidiert von einem ihrem Verständnis nach einseitig ethisierten und säkularisierten Reich-Gottes-Gedanken abwendet. Walther benennt gleich im Einleitungsteil die dem entsprechende hermeneutische Voraussetzung seiner Untersuchung, nämlich dass aufgrund des Einflusses der Philosophie – insbe-

20 Bereits Hölscher weist 1989 in seiner Studie *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* auf das Forschungsdesiderat einer umfassenden Behandlung der Eschatologie des 19. Jahrhunderts hin (HÖLSCHER, LUCIAN: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 46), Stuttgart 1989, 39, FN 41).

21 Zahlreich sind hingegen die Veröffentlichungen zum Reich-Gottes-Begriff dieser Zeit, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erschienen sind. Besonders hervorzuheben sind hier J. KÖSTLIN (*Religion und Reich Gottes. Abhandlungen zur Dogmatik und Ethik*, Gotha 1894), der die Bedeutung des Reiches Gottes als religiöse und ethische Grundidee in Auseinandersetzung mit vielfältigen theologischen und philosophischen Ansätzen der Zeit untersucht, sowie E. HIRSCH (*Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921), der sich – nicht unproblematisch – ausgehend von der Zwei-Reich-Lehre Luthers mit dem Verhältnis von Reich Gottes und Staat im gesellschaftstheoretischen Diskurs des 17. bis 19. Jahrhunderts beschäftigt. J. WEISS gibt in seiner Arbeit *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (Gießen 1901) basierend auf seinem Hauptwerk (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892), in dem er auf den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu aufmerksam macht, einen Überblick über die „Leidensgeschichte“ (Weiss: *Idee*, 2) des Reich-Gottes-Begriffs, um so zu einer Verständigung über diesen beizutragen. Weiterhin sind auch zwei Aufsätze G. SCHNEDERMANNs zu nennen: *Zur Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums und dem Begriffe des Reiches Gottes* (in: NKZ 5 (1894), 678–695), sowie *Die modernen Verhandlungen über den neutestamentlichen Begriff vom Reiche Gottes* (in: NKZ 6 (1895), 558–579).

22 Einschlägig ist hier beispielsweise die bereits erwähnte Schrift von Althaus: *Staatsgedanke*.

sondere des Deutschen Idealismus – auf Theologie und Kirche des 19. Jahrhunderts eine Säkularisierung des Reich-Gottes-Begriffs stattgefunden habe, woraus „eine gefährliche Neigung, den Menschen und sein sittliches Vermögen wie aber auch die staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen zu hypostasieren“²³ resultiere. Pauschal weist er somit bereits in der Einleitung das Reich-Gottes-Verständnis dieser Zeit dezidiert als falsch zurück.²⁴ Damit vollzieht er eine Perspektivenverengung, die notwendigerweise zu folgendem abschließenden Urteil führen muss: „Den auf sich selbst gerichteten Reflexionen des modernen Selbstbewusstseins verleiht der Reich-Gottes-Begriff jene eigentümliche Tiefe, die es in allen seinen subjektivistischen Bestrebungen zu rechtfertigen scheint.“²⁵ Hinzuzufügen ist außerdem, dass Walther die Darstellung der verschiedenen Reich-Gottes-Ideen – er widmet sich den Ansätzen Kants, Fichtes, Hegels, Schleiermachers, Rothes und Ritschls – im Einzelnen teilweise ungenau durchführt²⁶.

Zwei aktuelle Aufsätze beschäftigen sich aus literarisch-ästhetischer sowie historischer Perspektive ausdrücklich mit der Reich-Gottes-Idee dieser Zeit. Es sind dies die von Herbert Uerlings verfassten Überlegungen zum frühromantischen (v. a. Schlegel und Novalis sind hier einschlägig) Reich-Gottes-Begriff²⁷ sowie der aus seiner Dissertation²⁸ hervorgegangene Aufsatz von Jan Carsten Schnurr mit dem Titel *Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes*²⁹, in dem der Fokus auf der Erweckungsbewegung und deren Bezug zur Reich-Gottes-Vor-

23 WALTHER, CHRISTIAN: Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert (FGLP 10.Ser.XX), München 1961,10.

24 „Die Absicht, die uns bei dem folgenden Versuch, das Reich-Gottes-Verständnis des 19. Jahrhunderts zu erhellen, leitet, besteht nicht darin, seine Richtigkeit oder doch teilweise Berechtigung gegenüber dem heutigen eschatologischen Denken geltend zu machen. Durch den Fortgang der neutestamentlichen und systematisch-eschatologischen Forschung ist es bereits hinreichend als falsch erwiesen worden.“ (Walther: Typen, 12)

25 Walther: Typen, 168.

26 Dies bestätigt Habichler für den Kant-Teil bei Walther (Habichler: Reich Gottes, 73).

27 UERLINGS, HERBERT: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist [...] der Anfang der modernen Geschichte.“ Frühromantik im Spannungsfeld von Säkularisierung und Fundamentalismus, in: Vietta, Silvio; Uerlings, Herbert (Hg.): Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Von der Renaissance zur Romantik (Bd.I), München 2008, 93–109.

28 SCHNURR, JAN CARSTEN: Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848 (AGP 57), Göttingen 2011. Für die Reich-Gottes-Thematik ist hierbei insbesondere Kapitel III. 1.3 mit dem Titel „Die Weltreiche und das Reich Gottes“ (275–285) von Bedeutung.

29 SCHNURR, JAN CARSTEN: Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: HZ (2010), 353–383.

stellung liegt. Beide Autoren behandeln im Kontext ihrer Ausführungen zum Reich-Gottes-Begriff die Frage nach dem Zusammenhang von Christentum und Moderne und setzen damit einen deutlich anderen Akzent als Walther: Während Uerlings die frühromantischen Überlegungen zum Reich Gottes im Rahmen eines Programms poetisch-religiöser Bildung als Antwort auf den Bedeutungsverlust der Religion deutet³⁰, versteht Schnurr, der die Erweckungsbewegung als Träger der Rechristianisierung in Deutschland benennt, das Geschichtsverständnis dieser Bewegung, dessen Ansatzpunkt die Vorstellung vom Reich Gottes ist, als eigenständige christliche Deutung der geschichtlichen wie auch gegenwärtigen Welt. Beide Aufsätze weisen damit außerhalb der Theologie auf eine gegenüber Walther neue, differenzierte Betrachtungsweise der Reich-Gottes-Idee dieser Zeit.³¹

Aus dieser Gegenüberstellung von einerseits theologischer, andererseits germanistischer und historischer Forschungsliteratur zum Reich-Gottes-Begriff, wird die Forschungslücke deutlich, zu deren Schließung die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten will: Es fehlt eine neuere theologische Untersuchung des Reich-Gottes-Gedankens, die sich nicht nur in Form einer Einzeldarstellung³²,

30 vgl. Uerlings: Wunsch, 108.

31 Zu dieser Linie neuerer Untersuchungen ist auch die Dissertation von Christina Costanza, *Einübung in die Ewigkeit* (COSTANZA, CHRISTINA: Einübung in die Ewigkeit. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik (FSÖTh 124), Göttingen 2009) zu rechnen, die mit ihrem Thema, nämlich der Theologie Julius Kaftans, die sie als eine eschatologische charakterisiert, den in der vorliegenden Untersuchung behandelten Themenzusammenhang berührt. Costanza weist darauf hin, dass Kaftans Bestimmung des Wesens des Christentums als ein eschatologisches seine Begründung über die Reich-Gottes-Idee erfährt: „Das Reich Gottes, wie Jesus es verkündet und wie es in seinem Wirken *schon jetzt* gegenwärtig wird, ist nicht von dieser Welt, sondern bedeutet den Anbruch der zukünftigen, eschatologischen Heilswirklichkeit. [...] Dass von hierher die Existenz des Christen in der Welt vollständig von der Präsenz des Ewigen in der Zeit und der Hoffnung auf die Vollendung alles Zeitlichen zu bestimmen ist, nimmt Kaftans Theologie der späteren Dialektischen Theologie vorweg – und dies als naher Verwandter des später so verachteten *Kulturprotestantismus*.“ (Costanza: Einübung, 353) Implizit verdeutlicht Costanza damit auch, dass die schematischen Zuordnungen Walthers der Sache nicht gerecht werden, obwohl das Thema ihrer Arbeit grundsätzlich anders akzentuiert ist.

32 Zu der Reich-Gottes-Vorstellung einzelner theologischer wie auch philosophischer Autoren gibt es beachtenswerte jüngere wie auch ältere Untersuchungen, die sich v. a. mit den prominenten Vertretern des jeweiligen Fachs beschäftigen. Zu nennen sind hier beispielsweise CORNEHL, PETER: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971; Habichler: Reich Gottes; KELLER, DANIEL: Der Begriff des höchsten Gutes bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen, Paderborn 2008; MILLER, MARLIN EUGÈNE: Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtgedankens (SEE 6), Gütersloh 1970; SCHÄFER, ROLF: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (BHTh 41), Tübingen 1968.

sondern in übergreifender Weise mit dem Thema des Reich-Gottes-Gedankens in der *Theologie* des 19. Jahrhunderts befasst. Für eine solche muss es entscheidend sein, den Reich-Gottes-Begriff dieser Zeit nicht von vorneherein einem Säkularisierungs- oder gar einem Säkularismus-Vorwurf zu unterziehen, sondern ihn vielmehr als theologischen Begriff in seinem systematisch-theologischen, aber auch in seinem geistesgeschichtlichen, historischen und gesellschaftlichen Kontext, zu interpretieren. Nur so kann die Frage nach der Funktion der Reich-Gottes-Idee in der Theologie der Zeit angemessen beantwortet werden.

(c) So soll in der vorliegenden Untersuchung unter Berücksichtigung des beschriebenen theologiegeschichtlichen wie systematisch-theologischen Zusammenhangs gezeigt werden, dass mit der Aufnahme des Reich-Gottes-Begriffs in der Theologie des 19. Jahrhunderts eine Integrationsleistung vollbracht wird, gelingt es doch mit seiner Hilfe moderne Gedankenwelt und christliche Tradition miteinander zu verbinden. Neue Fragestellungen der Zeit, aus den modernen Wissenschaften gewonnene Überzeugungen hinsichtlich Gott, Mensch und Welt, das aktuelle Lebensgefühl, das sich in den anthropologischen Überzeugungen ebenso zeigt wie in Theorien zur Gestaltung der Welt, aber auch das mit all den Veränderungen einhergehende Unsicherheitsgefühl, werden über die Reich-Gottes-Idee in die Theologie aufgenommen. Durch sie werden die Entwicklungen der Zeit in den theologischen Ansätzen berücksichtigt und für die Theologie fruchtbar gemacht. Zugleich wird – ebenfalls mit dem Reich-Gottes-Begriff – dem vielfach beklagten schwindenden Einfluss des christlichen Glaubens³³ in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen entgegengewirkt: Die Reich-Gottes-Idee selbst verweist ebenso wie ihre Gehalte auf den Kern des christlichen Gedankenguts, dem so – nicht zuletzt durch Betonung seiner anthropologischen Bedeutsamkeit! – neue Relevanz zu geben versucht wird. Dabei vollzieht sich eine Veränderung der theologischen Gehalte selbst – Schriftverständnis, Gottes- sowie Menschenbild, Ekklesiologie, Ethik und Eschatologie enthalten neue Aspekte oder – hier ist v. a. die Christologie zu nennen – nehmen gar ganz neue Formen an. Dabei können modernes Denken und christliche Gehalte in ganz unterschiedlicher Abstufung den Reich-Gottes-Begriff und damit den jeweiligen theologischen Ansatz prägen, wodurch eher konservativ-christliche oder liberal-christliche Positionen entstehen. Der Reich-Gottes-Begriff kann demnach als der Ausdruck einer

33 Hölscher expliziert am Beispiel der Eschatologie, dass hier ein Unterschied zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung zu konstatieren ist: Während v. a. die überkommenen christlichen Endzeitvorstellungen im Bürgertum sowie der städtisch-industriellen Arbeiterschaft kaum noch Einfluss hatten, blieb sie in den ländlichen (wie auch kleinbürgerlichen) Gesellschaftsteilen lebendig – aber eben unabhängig davon auch stets Thema der Theologie (vgl. Hölscher: Weltgericht, 38f.).

Suchbewegung gedeutet werden, die nach einer Vereinbarkeit von modernem Denken und Weltverständnis mit dem christlichen Glauben fragt. Er eignet sich als Antwort auf diese Suche v.a. deshalb, weil er ein offener Begriff ist, dem zwar einige biblische Bestimmungen allgemeiner aber auch paradoxer Art (hier ist beispielsweise an das Schon und Noch-Nicht der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes zu denken) zu eigen sind, der aber gerade keine fest gefügten oder konkreten Gehalte hat.

(d) Für den Aufweis dieses konstatierten Zusammenhangs wurde die Form einer exemplarischen sowie quellenorientierten Herangehensweise gewählt, mit der ein doppeltes Ziel verfolgt wird: Zum einen soll eine detaillierte Auseinandersetzung mit den drei ausgewählten theologischen Autoren Franz Theremin (1780 – 1846), Isaak August Dorner (1809 – 1884) sowie Johann Tobias Beck (1804 – 1878) und ihrer jeweiligen Ausformulierung der Reich-Gottes-Idee stattfinden. Basierend darauf soll zum anderen ein Aufweis wesentlicher gemeinsamer Züge der Reich-Gottes-Idee dieser Zeit erfolgen und somit der Versuch unternommen werden, die Frage nach der Funktion der Reich-Gottes-Idee für die Theologie des 19. Jahrhunderts in allgemeinerer Form zu beantworten.

Zur Verfolgung dieser Ziele werden bewusst Theologen herangezogen, die nicht üblicherweise zu *den* Reich-Gottes-Theologen ihrer Zeit, wie etwa Richard Rothe oder Albrecht Ritschl, gerechnet werden. Für das erstgenannte Ziel bedeutet dies eine neue systematische Erschließung dreier theologischer Ansätze. Dies wird insbesondere durch die exemplarische Vorgehensweise möglich, die eine intensive Auseinandersetzung mit den Primärtexten ermöglicht. So kann auf die Theologie Dorners und Becks eine neue Perspektive eröffnet werden. In der Literatur wird das Werk beider Autoren zwar in eigenen Untersuchungen gewürdigt, dabei findet jedoch keine eigenständige Untersuchung der jeweiligen Reich-Gottes-Idee sowie deren Einbettung in den Gesamtzusammenhang des theologischen Ansatzes statt.³⁴ Da der Reich-Gottes-Gedanke in beider Werk die Stellung eines Zentralgedankens einnimmt, werden somit in dieser Arbeit wesentliche Aspekte dieser beiden theologischen Konzeptionen im Zusammenhang beleuchtet. Zudem wird die Frage nach der Leistung des Reich-Gottes-Gedankens für die jeweilige Theologie bedacht, wobei dies zugleich eine Öffnung der Perspektive auf geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Aspekte beinhaltet. Weiterhin bedeutet die Auswahl Theremins die systematische Neuerschließung eines in der Forschung

³⁴ vgl. zum Forschungsstand zu Dorner genauer die Einleitung zu Kap. 3, zu Beck die Einleitung zu Kap. 4.

bisher nur marginal beachteten Theologen³⁵, dessen systematisch-theologische Überlegungen sich alle aus der Reich-Gottes-Idee speisen.

Diese ausführlichen Einzeldarstellungen ermöglichen eine Betrachtung der unterschiedlichen Reich-Gottes-Gedanken in ihrem jeweiligen theologischen Kontext und lassen sie so in ihrem Gesamtgehalt wie auch in ihrer geistesgeschichtlichen Einbettung zu Tage treten. In der konkreten Umsetzung bedeutet dies die Berücksichtigung insbesondere sowohl dogmatischer als auch ethischer Schriften der jeweiligen Autoren³⁶, wodurch auch der inhaltliche Vorwurf der Dialektischen Theologie einer einseitigen Ethisierung der Reich-Gottes-Vorstellung entkräftet werden kann.

Der Nachteil der Begrenzung, der der exemplarischen Vorgehensweise immer inhärent ist, wird aufgewogen: Die intensive Quellenarbeit, die die formale Verortung des Reich-Gottes-Gedankens innerhalb des jeweiligen theologischen Ansatzes, aber auch seine inhaltliche Fülle zu Tage treten lässt, stellt eine solide Basis für die Überlegungen zu Gemeinsamkeiten der Reich-Gottes-Idee im 19. Jahrhundert wie auch zur Beantwortung der Frage nach der Funktion dieser Vorstellung dar. Die systematische Betrachtung der drei Ansätze sichert somit eine Gesamtschau der Ergebnisse ab. Zudem ist durch die Auswahl der Autoren ein Einblick in die Breite der Aufnahme der Reich-Gottes-Idee sowie die Vielfalt ihrer Ausgestaltungen gewährleistet. Bei Theremin, Dorner und Beck handelt es sich um drei jeweils sehr individuelle Denker, die dennoch – jeder für sich und in sehr unterschiedlicher Ausprägung – gewisse Grundgedanken ihrer Zeit rezipieren wie auch repräsentieren. So steht zu Beginn dieser Untersuchung mit Theremin ein ganz unbekannter gedanklicher Wegbereiter insbesondere Ritschls im Mittelpunkt, der durch seine intensive Beschäftigung mit der Rhetorik in der Theologie eigene Akzente setzt. Zudem zeigt sich in seiner z.T. eher populär ausgerichteten Theologie eine große Nähe zum Denken der Menschen seiner Zeit, das er umgekehrt deutlich und unmittelbar beeinflusst haben dürfte. Ganz anders ist die Theologie und Reich-Gottes-Idee Dorners zu bewerten, der gemeinhin als ein später Vermittlungstheologe charakterisiert wird. Entsprechend der geordneten Komposition seines theologischen Denkens hat auch seine Reich-Gottes-Idee eine systemische Fassung. Zudem stellt sie eine eigenständige Reaktion auf die großen Reich-Gottes-Konzeptionen seiner Zeit dar. Schließlich wird mit der Untersuchung der Reich-Gottes-Idee von Beck eine Vorstellung mit einbezogen, die sich zwischen Biblizismus und Naturphilosophie bewegt und somit von ganz anderen inhaltli-

³⁵ vgl. zum Forschungsstand die Einleitung zu Kap. 2.

³⁶ Eine Ausnahme stellt hierbei Theremin dar, dessen dogmatische Gehalte v.a. aus den Predigten erschlossen werden müssen.

chen Voraussetzungen ausgeht als diejenigen Theremins und Dorners. Auf diese Weise wird eine breite theologische Perspektive auf einen Begriff sowie dessen Vorstellungsgehalte eröffnet, der christlich, aber für die gesamte geisteswissenschaftliche Reflexion der Zeit bedeutsam ist. Dabei werden zudem die prominenten Vertreter der Reich-Gottes-Idee als maßgebliche Ideengeber, aber auch als Rezipienten mit thematisiert.

Auf diese Weise soll gezeigt werden, dass der Reich-Gottes-Begriff ein paradigmatischer Begriff der Theologie des 19. Jahrhunderts ist, durch den charakteristische Anliegen, Vorstellungsgehalte und Denkstrukturen der Zeit wie auch traditionelle Themen der Theologie reflektiert und expliziert werden. Da die Vorstellung vom Reich Gottes von ihrem biblischen Ursprung her immer auf das zu erwartende Heil verweist wird zugleich eine Perspektive auf die (veränderte!) Eschatologie der Zeit eröffnet.

2 Franz Theremin: Das Reich Gottes – die „höchste Idee des Christentums“¹

„Ich glaube“, mit diesem persönlichen Bekenntnis eröffnet Franz Theremin (1780 – 1846) den ersten Band seiner Predigtsammlung, daß wir eine Offenbarung haben, die etwas anderes ist, als Vernunftkenntniß;

daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist; daß sein Tod uns mit Gott versöhnt hat; daß Frömmigkeit und Seligkeit, die ohne ihn unerreichbar blieben, die Früchte der Erlösung sind. Fehlt diese Ueberzeugung, die ihm Licht und Zusammenhang giebt, so ist das christliche Lehrgebäude ein verworrenes Chaos; Jesus Christus verliert seine Ansprüche auf sittliche Verehrung; seine Lehre vermag nicht mehr, zur Reinigung und Beruhigung des Herzens, das zu leisten, was sie verspricht. *Mit* dieser Ueberzeugung aber, wird das Evangelium eine Kraft Gottes, und das Heil der Welt: das habe ich an mir selbst und an Anderen erfahren.²

Aus diesem Glaubensbekenntnis wird deutlich, was Theremins Theologie kennzeichnet: Die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Vernunft, die Zentralität von Christus und seinem Werk, der Bereich der Sittlichkeit sowie das Thema des Heils. Dies alles beruht auf Theremins eigener Glaubensüberzeugung – mehr noch – auf *Glaubenserfahrung*.

Auch dies ist ein Charakteristikum seines theologischen Denkens: Es basiert nicht nur auf seiner eigenen Erfahrung, sondern seine Darlegungen sind immer an die allgemein-menschliche Erfahrung, das menschliche Erleben rückgebunden. Das Interesse seiner Theologie liegt immer beim Menschen: Es geht ihm darum darzustellen, wie der Glaube sich im Leben zeigen kann, wie er relevant werden kann oder auch welche Erfahrungen sich mit ihm verknüpfen. Er ordnet menschliche Lebensfragen allgemeiner und existentieller Art in den religiösen Horizont ein und bedenkt die menschliche Sittlichkeit im Kontext des allgemeinen Weltgeschehens. Dabei berücksichtigt er den einzelnen Menschen wie auch die menschliche Gemeinschaft.

Dies zeigt sich auch in seinem Werk *Die Lehre vom göttlichen Reiche*³, in dem er seinen Ausgangspunkt für die Erkenntnis des sittlich Guten bei dem Menschen als Einzelnem und in Gemeinschaft nimmt:

Um sich eine deutliche Vorstellung von der sittlichen Vollkommenheit des Menschen zu machen, darf man sie nicht als einen bloßen Begriff auffassen, sondern man muß sie sich in

¹ THEREMIN, FRANZ: *Die Lehre vom göttlichen Reiche*, Berlin 1823, 4.

² THEREMIN, FRANZ: Erster Band, welcher Predigten aus den Jahren 1815 und 1816 enthält, Berlin ⁴1844, III – IV.

³ Berlin 1823.

einem lebendigen, fühlenden und handelnden Wesen denken. Und auch dies Wesen darf man nicht allein, für sich selbst, und außer Zusammenhang mit den übrigen betrachten; sondern man muß es in eine Gemeinschaft mit andern, und zwar mit solchen, die ihm ähnlich, und eben so vollkommen sind, versetzen. Nur wenn man die Annahme eines solchen Verhältnisses zum Grunde legt, ist es möglich, zu einer klaren, umfassenden Anschauung dessen, was in Gesinnungen und in Handlungen gut ist, zu gelangen.⁴

Trotz dieses anthropologischen Ansatzes, der auch Theringens Predigten⁵, seinen Roman *Adalbert's Bekenntnisse*⁶, der den individuellen Lebens- und Glaubensweg einer Person erzählt, sowie seine in den *Abendstunden*⁷ gesammelten Erbauungsschriften prägt, ist seine Theologie nicht anthropozentrisch, sondern vielmehr theozentrisch ausgerichtet: Es geht ihm darum, dass der Mensch sich auf Gott und sein Handeln rückbesinnt, dieses annimmt und sich total auf Gott einlässt. Der Mensch soll sich als Teil der göttlichen Welt- und Heilsordnung sehen und verstehen; dies gilt insbesondere für den Menschen in der Moderne, für den dies nicht mehr selbstverständlich ist. Dies ist nur möglich durch Christus.⁸

Theringens Theologie hat insgesamt eine eher praktische Ausrichtung, aus der stärker der Prediger – das Predigtamt stellt den Schwerpunkt seiner beruflichen Tätigkeit über die Jahre hinweg dar –, manchmal auch der Literat⁹, denn der Universitätstheologe spricht. Daher fehlt seinen Ausführungen manchmal die letzte begriffliche Schärfe oder seine Argumente weisen immer wieder stärker assoziative als systematisch-stringente Elemente auf. So ist auch die *Lehre* sein einziges systematisch-theologisches Werk im eigentlichen Sinne.

Ganz in den Zusammenhang der praktischen Ausrichtung fügt sich Theringens Beschäftigung mit der Rhetorik ein, die neben der Theologie seinen zweiten

4 Thering: *Lehre*, 1.

5 THERING, FRANZ: PREDIGTEN, 10 BDE., BERLIN [DIV. AUFL.] 1837–47. Eine vollständige Bibliographie von Theringens Predigten liefert GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Thering, Ludwig Friedrich Franz, in: BBKL XI (1996), 1072–1074; die hier verwendeten Auflagen der einzelnen Predigtbände sind folgende: Bd. 1 ¹1844; Bd. 2 ²1841; Bd. 3 ³1831; Bd. 4 ⁴1838; Bd. 5 ⁵1838; Bd. 6 ⁶1839; Bd. 7 ⁷1839; Bd. 8 ⁸1840; Bd. 9 1841; Bd. 10 1847.

6 Berlin 1828; ²1835.

7 *Abendstunden*. Gedichte, Gespräche, theologische Abhandlungen, Bd. 1–3, Berlin 1833–1839, 2. Aufl. 1841, 3. Aufl. 1845.

8 Ähnlich hält Brömel als theologischen Zentralgedanken im Hinblick auf Theringens Predigten fest: „Gott ist die Liebe, von ihm ist alles abgefallen, Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, ist der Mittler zwischen Gott und Menschen.“ (BRÖMEL, ALBERT ROBERT: *Homiletische Charakterbilder*, Bd. 2, Leipzig 1874, 127).

9 Neben seinem Roman *Adalbert's Bekenntnisse* sind hierzu die *Abendstunden* zu rechnen, eine Sammlung von Texten unterschiedlicher Gattungen (Gedichte, Fragmente...). Eine umfangreiche Bibliographie von Theringens Werk bietet Graf: Art. Thering, Ludwig Friedrich Franz, 1071–1074.

thematischen Schwerpunkt darstellt. Sein Hauptwerk im Bereich der Rhetorik, *Die Beredsamkeit eine Tugend*¹⁰, ist funktional auf die Staatsrede sowie insbesondere die geistliche Rede ausgerichtet. Um letztere geht es auch in der unveröffentlichten Mitschrift von Theremins Homiletik-Vorlesung¹¹. Beide, Rhetorik wie Homiletik, sind in doppelter Hinsicht praktisch ausgerichtet: In formaler Hinsicht zeigt sich dies darin, dass Theremin, der die Rede als sittliches Tun versteht, im Rahmen dieser Konzeption konkrete Hinweise zu ihrer Gestaltung gibt. Für den Inhalt einer Predigt hat dies die Konsequenz, dass sie selbst unmittelbar zum sittlichen Handeln anleiten soll. Zu diesem Zweck ist die Rhetorik auf den Menschen hin orientiert, und zwar auf Redner und Hörer gleichermaßen.

Da Theremin in der gegenwärtigen theologischen Debatte aus dem Blickfeld gerückt ist, seien im Folgenden einige biographische Eckdaten¹² dargestellt:

Ludwig Friedrich Franz Theremin, geboren 1780 in Gramzow (Uckermark), stammt aus einer Familie mit hugenottischen Wurzeln. Der Familientradition entsprechend – auch sein Vater David Ludwig Theremin war Theologe und Pfarrer¹³ – studiert er, nach der Schulbildung durch den Vater und am französischen Gymnasium in Halle, Theologie und Philologie. In theologischer Hinsicht wird er vor allem durch Georg Christian Knapp, „der letzte Repräsentant des Halle’schen Pietismus und alten Supranaturalismus“¹⁴, geprägt, in Bezug auf die Philologie – und hier liegt Theremins Studienschwerpunkt – durch den Altertumswissenschaftler Friedrich August Wolf¹⁵, dem Theremin die Anregung zur Beschäftigung mit der Rhetorik verdankt. Theremin ist seit ungefähr 1803 Mitglied des sogenannten „Nordsternbundes“, dem literarischen Kreis um Adalbert von

10 Die *Beredsamkeit eine Tugend*. Grundlinien einer systematischen Rhetorik, Berlin 1814, 2. Berlin ²1837, außerdem: Gotha 1888/89.

11 THEREMIN, FRANZ: Vorlesungen über Homiletik, aufgeschrieben von F. W. Scherer, Berlin Sommersemester 1843.

Für Hilfe bei der Transkription derselben danke ich Gernot Kaube und Dieter Tomahogh.

12 Biographische Artikel über Theremin haben in früherer Zeit verfasst PALMER, OTTO: Art. Theremin, in: RE² 15 (1885), 551–553 und SYDOW, MARIE: Art. Theremin, Franz Th., in: ADB 37 (1894), 724–727, in neuerer Zeit Graf: Art. Theremin, Ludwig Friedrich Franz. Einen biographischen Abschnitt bietet auch FROMMEL, OTTO: Franz Theremin. Ein Beitrag zur Theorie und Geschichte der Predigt, Tübingen 1915.

13 vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Art. Theremin, David Ludwig, in: BBKL XI (1996), 1038–1056.

14 TSCHACKERT, P.: Art. Knapp, Georg Christian, in: ADB 16 (1882), 266; er wird weiter charakterisiert als „aufrichtiger Vertreter des biblisch-praktischen Christenthums“ (Tschackert: Art. Knapp, Georg Christian, 267), der die persönliche Überzeugung in den Mittelpunkt stellt. Hier lassen sich deutliche Linien zur Theologie Theremins ziehen.

15 vgl. zu diesem BAUMEISTER, A.: Art. Wolf, Friedrich August, in: ADB 43 (1898), 737–748.

Chamisso, Karl August Varnhagen von Ense und Friedrich de la Motte Fouqué.¹⁶ Im *Musenalmanach*, dem Organ dieses Bundes, veröffentlicht Theremin zwischen 1804 bis 1806 zahlreiche Gedichte, meist anonym. Einem einjährigen Studienaufenthalt in Genf 1804 folgt ein längerer Frankreichaufenthalt, während dessen er seine zentralen Thesen zur Beredsamkeit – allen voran die These, dass das Reden ein Handeln ist – erkennt und entwickelt. Prägend scheint für ihn in dieser Zeit die Lektüre der Predigten von Jean Baptiste Massillon, des Hofpredigers von Ludwig XIV., gewesen zu sein. In den Jahren zwischen 1805 bis 1810 lebt Theremin in Berlin und ist u. a. als Erzieher¹⁷ tätig. Insgesamt besteht über diesen Zeitraum allerdings Unklarheit. 1810 jedenfalls kann Theremin das Predigeramt der französisch-reformierten Gemeinde an der Werderschen Kirche in Berlin übernehmen. Vier Jahre später, 1814, wird er zum Hof- und Domprediger berufen, was es ihm ermöglicht, nun in deutscher Sprache zu predigen, wie er selbst betont¹⁸. Im gleichen Jahr veröffentlicht er sein Werk *Die Beredsamkeit eine Tugend* und heiratet Ernestine Matthis, geb. Conrad; ihre beiden Kinder werden 1815 und 1820 geboren. Ab 1819 veröffentlicht Theremin seine Predigten, die bisher nur vereinzelt gedruckt erschienen waren, in Sammlungen. Die neun von ihm selbst herausgegebenen Bände – ein weiterer erscheint posthum – werden alle mehrfach aufgelegt. Im Jahr 1823 erscheint *Die Lehre vom göttlichen Reiche*. Sein Amt als Oberkonsistorialrat und Vortragender Rat in der Unterrichtsabteilung des Kultusministeriums, zu dem er 1824 ernannt wird, versucht Theremin 1832 niederzulegen, allerdings ohne Erfolg; zwei Jahre später wird er – wohl im Zusammenhang mit seinem Rücktrittsgesuch – zum Wirklichen Oberkonsistorialrat befördert. Ebenfalls 1824 wird er an der Universität Greifswald promoviert. 1826

16 vgl. ELSCHENBROICH, ADALBERT: Art. Hitzig, Julius Eduard, in: NDB 9 (1972), 275; vgl. kritisch WALZEL, OSKAR F.: Art. Varnhagen, Karl August von Ense, in: ADB 39 (1895), 771.

17 vgl. hierzu Graf: Art. Theremin, Ludwig Friedrich Franz, 1058.

18 Sydow führt diese Berufung auf die Popularität Theremins zurück: „Er erfreute sich von Anfang an wachsender Beliebtheit und hatte vom Beginn seiner Amtstätigkeit an eine bedeutende Personalgemeinde um sich versammelt, die sich in seiner neuen Stellung noch mehrte.“ (Sydow: Art. Theremin, Franz Th., 726). Ein überschwängliches Zeugnis gibt Gräfin Elise von Bernstorff ab: „Theremin, der damals kürzlich von der französischen zu der deutschen Gemeinde übergetreten war, sprach mich ganz besonders an. Nie vergesse ich es, wie ich in die damals noch alte Werdersche Kirche, in der er zu der Zeit predigte, trat, alle Plätze besetzt fand und betrübt wieder hinauswandern wollte, als mich ein armes altes Mütterchen am Aermel zupfte und mir einen Platz neben sich einräumte, – wie ich da von dem Worte Gottes, welches in so beredter und inniger Sprache vorgetragen wurde, so tief ergriffen ward.“ (BERNSTORFF, ELISE VON: Gräfin Elise von Bernstorff geborene Gräfin von Dernath. Ein Bild aus der Zeit von 1789 bis 1835. Aus ihren Aufzeichnungen, Berlin 1896, I 225). Es gibt jedoch auch kritischere Stimmen, vgl. Graf: Art. Theremin, Ludwig Friedrich Franz, 1063.

stirbt Thering's Frau, was sein Leben und Denken im Folgenden stark prägt.¹⁹ Zwei Jahre später veröffentlicht er seinen Roman *Adalbert's Bekenntnisse*; sein populäres Erbauungsbuch, die *Abendstunden*, erscheinen in drei Bänden erstmals in den Jahren 1833–1839. 1839 wird Thering zum außerordentlichen Professor, 1840 zum Ordentlichen Honorarprofessor an der Universität Berlin ernannt. Sein Themengebiet ist die Homiletik. Aus dieser Zeit stammt das Manuskript der oben erwähnten Vorlesungsmitschrift. Aus einer Reise im Sommer 1845, die Thering als eine Art Abschiedsreise unternimmt, geht ein für diese Zeit typischer Reisebericht hervor²⁰. Thering stirbt 1846 und wird auf dem alten Domkirchhof in Berlin beigesetzt.

Soweit die biographischen Fakten. Mit ihnen ist aber noch nichts über Thering's Stellung innerhalb der Theologen Berlins und über seine theologische Positionierung gesagt. Dies soll nun ausführlich, gleichsam als Grundlage für die Beschäftigung mit seiner Reich-Gottes-Idee, geschehen.

Was Thering's Stellung in der theologischen Landschaft Berlins zu seiner Zeit betrifft, scheint es sich so zu verhalten, dass er mit kaum einem seiner Kollegen in Kontakt stand, obwohl er neben Schleiermacher als *der* Prediger seiner Zeit galt. Sydow schreibt: „Mit all den namhaften damaligen Theologen Berlins: Schleiermacher, Hengstenberg, Neander, Marheineke u.s.w. (mit Ausnahme von Snethlage) hat Th. [...] in keinem Verkehr gestanden, obgleich sie ihm alle die höchste Achtung zollten und entgegenbrachten.“²¹ Die Ursache hierfür sieht sie darin, dass Thering „nie ein Parteimann gewesen“²² sei. In der Literatur über Thering finden sich z.T. sehr unterschiedliche Zuordnungen zu den verschiedenen theologischen wie auch literarischen Strömungen seiner Zeit. Dies weist in der Tat

19 Thering widmet ihr den vierten Band seiner Predigtsammlung, indem er im Vorwort schreibt: „Er [i.e. Gott] hatte mir die theure Seele zur Lebensgefährtin gegeben, die mich in meinem Berufe als Verkündiger des göttlichen Wortes, nicht nur durch ihren Zuspruch ermunterte, durch ihre Theilnahme belebte, sondern auch mich jedesmal warnte, wenn ich mich von dem Wege zu dem Ideale entfernte, das ihrem eben so frommen als gebildeten Sinne in so großer Klarheit und Richtigkeit vorschwebte. Sie hat die Herausgabe der in diesem Bande enthaltenen Predigten gewünscht, und das Versprechen, das ich der Lebenden gab, erfülle ich nun gegen die Todte.“ (THERING, FRANZ: Predigten. Vierter Band, 21838, III-IV).

20 Tagebuch während einer Reise im Sommer 1845, Berlin 1846.

21 Sydow: Art. Thering, Franz Th., 726; vgl. auch Graf: Art. Thering, David Ludwig, 1066–1068. Graf weist ebd. darauf hin, dass Thering in dem Kreis um Bernhard Moritz Snethlage führende konservative Vertreter des Berliner Protestantismus trifft und darüber hinaus Mitglied in verschiedenen Gruppen der Erweckungsbewegung ist, über die er wiederum vielfachen Kontakt zu Hans Ernst Freiherr von Kottwitz hatte. U.a. war Thering Vorstandsmitglied der „Berliner Bibelgesellschaft“.

22 Sydow: Art. Thering, Franz Th., 726.

darauf hin, dass er eben mit keiner dieser Richtungen eindeutig identifiziert werden kann. Vielmehr muss er als ein Denker gesehen werden, der von der Vielfalt der Denkrichtungen am Anfang des 19. Jahrhunderts geprägt ist und verschiedene Denkansätze in eigentümlicher Weise miteinander verbindet. Dies gilt für die Aufnahme theologischer Themen, Motive und Strukturen. Darüber hinaus zeigt sich an ihm, wie verschiedene Disziplinen etwa Theologie, Literatur, Rhetorik, Politik voneinander abhängig sind und gerade diese Kombination ist durchaus zeittypisch. Theremin bewegt sich nicht nur innerhalb der Grenzen der Theologie, sondern beschäftigt sich als Theologe mit Themenbereichen, die in gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht relevant sind. Damit ist er jenseits von einer epochentypischen Zuordnung doch ganz ein Kind seiner Zeit, in dessen Überzeugungen sich verschiedene Aspekte des allgemeinen geistesgeschichtlichen Klimas widerspiegeln.

Welche Denkmuster und damit welche Spuren großer Strömungen sind nun konkret bei Theremin zu entdecken? Sydow beispielsweise charakterisiert Theremin folgendermaßen: „[H]atte er in seiner Jugend dem Rationalismus gegenüber in durchaus milder Form an den biblisch orthodoxen Lehren festgehalten, so blieb er den verschiedenen theologischen Richtungen und Phasen gegenüber, die sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auch in Berlin besonders aufthaten, auf derselben Linie, ohne sich in das Parteigetriebe hineinziehen zu lassen, oder weiter nach der orthodoxen Seite hinüber zu gehn.“²³ Differenzierter und in einem gewissen Gegensatz zu Sydow urteilt Frommel, der Theremin hinsichtlich seines schriftstellerischen Werkes pauschal der Romantik zuordnet²⁴ und ihn in Bezug auf seine Theologie als Vermittlungstheologe bezeichnet, der als solcher rationalistische und streng supranaturalistische Elemente miteinander verbindet²⁵. Daneben findet sich bei Frommel der Hinweis darauf, dass Theremin von der Idee der Protestantischen Kirchenzeitung, die durch Ernst Wilhelm Hengstenberg eine spezifisch konservative, antirationalistische Ausrichtung hatte, positiv eingenommen war²⁶, aber auch auf die Ablehnung, die Theremin durch die Anhänger Hengstenbergs erfahren hat²⁷.

23 Sydow: Art. Theremin, Franz Th., 726.

24 Zwei Argumente führt Frommel für die Zuordnung Theremins zur Romantik an, die aber eher schwach zu gewichten sind. Das erste lautet: „Nicht die bildende Kraft des Gestalters, sondern der feine Geschmack und die reiche Kultur des begabten Schriftstellers verleiht den bisher charakterisierten Schriften Theremins ihren Wert.“ (Frommel: Theremin, 48) Dadurch habe er eine große Nähe zur „ästhetische[n] Schriftstellerei“ der Romantik. Eine weitere Parallele zeige sich darin, „daß Theremin stärker ist in der Kritik als im Selbstschaffen.“ (Frommel: Theremin, 48).

25 vgl. Frommel: Theremin, 80.

26 vgl. Graf: Art. Theremin, David Ludwig, 1068.

Angesichts dieser vielfältigen Einordnungen ist zu konstatieren, dass sie alle unterschiedliche Aspekte von Thiermins Denken beleuchten. Festzuhalten ist zunächst, dass dieses nach wie vor und nachhaltig von der Aufklärung geprägt ist und sich mit dieser auseinandersetzt. Darauf gibt Thiermin selbst Hinweise: So beschreibt er in der *Lehre* treffend die Situation der Kirche als geprägt durch den theologischen Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus²⁸ und positioniert sich in deren Mitte, indem er diese Gegenüberstellung als einen Streit beschreibt, „der sich nicht schlichten läßt, weil jedes der beiden kämpfenden Elemente Recht hat, insofern es im Wesen der protestantischen Kirche gegründet ist.“²⁹ Vielmehr gewährleiste dieser bleibende Gegensatz die notwendige Balance zwischen beiden Ansätzen und damit auch zwischen Glauben und Vernunft, die Thiermin mit Supranaturalismus bzw. Rationalismus gleichsetzt.³⁰ Dies zeigt zum einen Thiermins Verortung in den Kategorien der späten Aufklärung, zum anderen aber auch sein Bemühen, über diese hinaus zu gehen, indem er sich eben nicht eindeutig auf einer Seite positioniert. Damit artikuliert er ein theologisches Problem, das eigentlich nur in der Überwindung beider Positionen gelöst werden kann. Ob Thiermin diese Überwindung mit der Anerkennung beider Positionen gelingt, wird im Folgenden zu untersuchen sein. Festzuhalten ist vorab jedoch, dass sich in seiner Theologie sowohl rationale als auch supranaturalistische Elemente finden, die sich auf eigentümliche Weise und mit einem letztlich supranaturalistischen Akzent miteinander verbinden. In der Auseinandersetzung mit Zentralthemen der Aufklärung – genannt seien beispielsweise die Auseinandersetzung mit der Stellung der Vernunft, die Betonung der Bedeutsamkeit der Sittlichkeit, die Entwicklung einer Tugendethik, ein pädagogischer Zug sowie die Reflexion über die Gestaltung der Gesellschaft – zeigt er sich von der Spätaufklärung, die weit ins 19. Jahrhundert hineinreicht, geprägt.

Allerdings wurde bereits deutlich, dass Thiermin zwar der Vernunfterkennung eine gewisse Bedeutung zugesteht, daneben aber die Offenbarungserkenntnis stellt. Damit tritt der Glaube neben die Vernunft und ebenso kann auch das Gefühl als menschliche Regung neben diese beiden treten: In Thiermins Theologie kommt demnach ein starkes Gefühlsmoment gleichwertig hinzu. Ver-

27 vgl. Frommel: Thiermin, 32.

28 siehe hierzu auch GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1 Gütersloh 1990, 11–54.

29 Thiermin: *Lehre*, 116.

30 Hier steht Thiermins ekklesiologischer Ansatz im Hintergrund, dem zufolge die Kirche aus einem philosophischen, einem mystischen und einem kirchlichen Element besteht. Vgl. hierzu den Exkurs *Ekklesiologie und Erkenntnistheorie*.

nunft, Glaube und Gefühl oder – anders formuliert – Kopf und Herz sollen gleichermaßen einbezogen werden. Das Gefühl kann beispielsweise in der *Lehre* in Form des Alleinstehens bzw. In-Gemeinschaft-Stehens das für die Sittlichkeit notwendige Glücksgefühl erklären und begründen. *Adalbert's Bekenntnisse* sind eine innere Darlegung der Gefühlswelt des Helden, die sein Tun motiviert; ein besonderer Fokus ist hierbei auf die religiösen Gefühle gelegt. Schließlich ist auch für Theremins Predigtweise der Rekurs auf Gefühle zentral. Dies bestätigt seine Predigthörerin Caroline von Rochow: „*Theremin*, von der französischen Kirche zum Dom übergetreten, mit der ganzen Beredsamkeit der Schule jener Kirche ausgestattet, bewegte sich mehr in der Gefühlsregion als in den donnernden zerknirschenden Glaubenspredigten...“³¹. Geradezu vernichtend bewertet Brömel diesen Aspekt, indem er attestiert, es sei

eine weinerliche, melancholische, bisweilen bis an's Schauerliche grenzende Sentimentalität in den theremin'schen Predigten, die nicht gerade angenehm berührt. Er gedenkt nicht nur gern des längst entschlummerten Vaters, an den die Kinder sich erinnern, des früh verklärten Gatten, dessen die Witwe gedenkt, die die Bildung ihres Innern und die Erziehung ihrer Kinder fortsetzt, der Gattin, der Mutter theures Bild, das nicht in den Herzen der Angehörigen durch die vielen dahinrollenden Jahre verdunkelt wird, er verirrt sich sogar in den Moder der Grabgewölbe...³²

Hier weist v. a. die Literaturwissenschaft, die dieses allgemein kulturgeschichtliche Phänomen³³ bisher vor allem erforscht, auf eine Richtung, diese Äußerungen Theremins zu verstehen: Die Verbindung von Rationalität und (reflektiertem) Gefühl, von Innerlichkeit und sittlich guter Gesinnung ist charakteristisch für die Empfindsamkeit, die bis ins 19. Jahrhundert hinein die Kultur prägt; so auch Theremin.

Die literaturwissenschaftliche Forschungslage zur Empfindsamkeit ist komplex.³⁴ Aus theologischer Perspektive, zumal für Theremin, ist hierbei v. a. die umstrittene Frage nach der Verhältnisbestimmung von Pietismus und Empfindsamkeit interessant. Ohne in der vielschichtigen Forschungsdiskussion einseitig

31 MARWITZ, LUISE VON DER: Vom Leben am preußischen Hofe 1815–1852. Aufzeichnungen von Caroline von Rochow geb. v.d. Marwitz und Marie de la Motte-Fouqué, Berlin 1908, 96.

32 Brömel: Charakterbilder, 126.

33 vgl. KEMPER, HANS-GEORG: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Tübingen 1987–2002, Bd. 6,1, 3.

34 Einen knappen und informativen Überblick über die Forschungslage gibt Eibl in: Empfindsamkeit. Politische Theorie im 18. Jahrhundert (Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 13), Hamburg 2001, 5–8.

Stellung beziehen zu wollen³⁵, ist doch aus dem Blickwinkel der hier verhandelten Fragestellung hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung des Pietismus an dieser Stelle Gerhard Sauder zuzustimmen, dass die These, „die Empfindsamkeit sei die weltliche Tochter des Pietismus“³⁶, zu einfach ist. Demgegenüber weist Hans-Georg Kemper³⁷ – ebenfalls nicht unumstritten – auf einen mehrdimensionalen Zusammenhang von Pietismus, Neologie und Empfindsamkeit hin. Die vereinfachte Gegenüberstellung von Pietismus und Empfindsamkeit Gerhard Kaisers: „Ergreift der Pietist in erlebnis- und gefühlshafter Vergegenwärtigung der Heilstatsachen seinen Gott, so verliert sich der empfindsame Nachkomme des Pietismus im Selbstgenuss des Gefühls“³⁸ ist insofern richtig, als diese verschiedenen Gefühlserlebnisse unterschieden werden können, sich aber nicht ausschließen, wie sich bei Theremin zeigen wird. Vielmehr gehen sie gerade auch miteinander einher: Das Gefühl schlechthin für Theremin ist die Liebe. Da diese ihren Ursprung in der göttlichen Liebe hat und zugleich Maßstab aller menschlichen Gefühlsregungen sein soll, sind diese empfindsamen Gefühle bei Theremin stets im christlichen Horizont eingebettet. In der Beschäftigung mit Themen wie der Suche nach Vollkommenheit, der menschlichen Erfahrung und Psychologie oder der Pflicht aus Neigung greift Theremin in charakteristischer Weise empfindsame Themen, Haltungen und Überzeugungen und nicht zuletzt Gefühle auf.

Auch erweckliche Töne finden sich bei Theremin, die sich im Laufe seines Lebens verstärken. Hier findet sein pietistischer Einfluss gleichsam eine moderne Gestalt. Dazu gehört die Betonung einer innigen persönlichen Verbundenheit mit Christus (wie sie beispielsweise auch in *Adalbert's Bekenntnissen* immer wieder zum Ausdruck gebracht wird), die gerade im Herzen als dem Ort des Glaubens stattfindet, die Betonung von menschlicher Sünde, insbesondere der Erbsünde, der Aufruf zur Buße, die persönliche Erfahrung göttlicher Gnade (eine Tatsache, die ja in Theremins Werk immer wieder durchscheint), der Aufruf zur Arbeit am Reich Gottes, die Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte, aber auch die Überwindung der Konfessionsgrenzen: Theremin ist ein überzeugter Unions-theologe (mit reformierten Wurzeln) und sieht in der schlichten Übereinstimmung im Glauben an Christus sogar den Anfangspunkt für eine realistische Einheit auch

35 Insbesondere die neueren Positionen schließen sich nicht per se aus, sondern weisen auf verschiedene Dimensionen der Empfindsamkeit hin, wie auch Eibl feststellt (vgl. Eibl: Einleitung, 7).

36 SAUDER, GERHARD: *Empfindsamkeit*, Stuttgart 1974, Bd. 1, 62.

37 Kemper: *Empfindsamkeit*.

38 KAISER, GERHARD: *Aufklärung, Empfindsamkeit, Sturm und Drang* (UTB 484), Tübingen u. Basel ⁶2007, 34.

mit der katholischen Kirche³⁹. Auf die personale Verbindung zur Erweckungsbewegung wurde oben bereits hingewiesen; darüber hinaus sieht auch Frommel diese erweckliche Linie bei Therenin, insbesondere in seinen Predigten. So schließt er die Untersuchung der Predigt *Von dem verborgenen Leben mit Christo*⁴⁰ mit folgender Feststellung: „Haben wir in großen Zügen damit die am meisten charakteristische Seite der Frömmigkeit Therenins beschrieben, die Seite, die ihn durchaus als einen Christen der Erweckungszeit, als einen Mann aus der Reihe der Harms, Tholuck, Menken, Neander erscheinen läßt, so steht mit ihr in enger Verbindung die andere Seite, mit den Polaritäten *Diesseits – Jenseits; Tod und Vergehen – Unsterblichkeit und Ewigkeit*.“⁴¹ In dieser „anderen“ Seite wiederum spiegelt sich die Aufnahme eines typisch empfindsamen Themas wider. Für die Empfindsamkeit stellt der Tod und alles, was mit diesem zusammenhängt, ein Bereich des intensiven Erlebens dar, durch den der Mensch sich außerdem bewusst wird, dass er – entgegen dem aufklärerischen Autonomieanspruch – durchaus noch in Abhängigkeiten steht. Zudem gilt für die Haltung der Empfindsamkeit aber auch: „Das irdische Leben wird zur Vorstufe des Jenseits, das Jenseits aber auch zu einer unendlichen Fortsetzung des irdischen Lebens ins Vollkommene hin; der Tod ist entschärft.“⁴² Dies gilt auch für die Überzeugung Therenins – allerdings stets vor einem christlich-religiösen Hintergrund.

Therenin ist konservativ, wie Sydow richtig feststellt. Dies betrifft Therenins theologische Position im Allgemeinen, findet sich doch immer wieder der Rückgriff auf Lehren der altprotestantischen Orthodoxie, die – bei aller Aufnahme modernen Gedankenguts – z.T. für Therenin eine unhintergehbare Grenze zu sein scheinen. Dies betrifft insbesondere Therenins Umgang mit der Bibel, die er erstaunlicherweise vollkommen unkritisch und ahistorisch als göttliche Offenbarung liest. Die göttlichen Wahrheiten können für ihn unmittelbar aus der Schrift erkannt werden. Auf die göttliche Autorität der Worte der Schrift weist er vielfach in seinen Predigten hin.⁴³ Schließlich zeigt sich Therenins konservative Position auch im Bereich der Politik: Er ist geprägt von den politischen Großereignissen dieser Zeit, insbesondere den Folgen der Französischen Revolution, der Herrschaft

39 vgl. Therenin: Predigten I, V.

40 THEREGIN, FRANZ: Predigten. Sechster Band. Das Kreuz Christi. Erster Teil, Berlin 1839, 237–256; zur Untersuchung der Predigt vgl. Frommel: Therenin, 213–218.

41 Frommel: Therenin, 218.

42 Kaiser: Aufklärung, 31.

43 Daneben macht Frommel auf eine „psychologisch-ästhetische Betrachtung“ (Frommel: Therenin, 57) der Schrift durch Therenin aufmerksam, die sich beispielsweise darin zeigt, dass Therenin die Psalmen als Dichtungen, Teile der Bibel als Erbauungsliteratur bezeichnen kann. Dieses Verständnis tritt aber gegenüber dem autoritativen Verständnis deutlich zurück, wie auch Frommel zugestehen muss (vgl. Frommel: Therenin, 54–57).

Napoleons und Deutschlands Befreiung davon; aber auch die Julirevolution in Frankreich (1830) findet ihren Niederschlag in den Predigten.⁴⁴ Angesichts der sich in Deutschland entwickelnden liberalen und nationalen Kräfte vertritt Theremin zwar eine nationale, aber zugleich konservative Haltung. Diese ermöglicht es ihm als Hofprediger, den Herrschenden durchaus ihre Aufgabe – manchmal sogar in Form einer moderaten Kritik – ins Gedächtnis zurückzurufen; dabei stellt er aber die Monarchie nicht grundsätzlich in Frage.

Damit sind die Konturen Theremins theologischer Prägung skizziert, die in der folgenden Darstellung zu seiner Reich-Gottes-Idee stärker transparent gemacht werden sollen.

Die (Forschungs-)Literatur über Theremin ist eher spärlich. Neben den oben genannten biographischen Artikeln finden sich v. a. Ausführungen über Theorie und Praxis seiner Homiletik. So widmet ihm Brömel – wie bereits zitiert – einen Aufsatz in seinem zweibändigen Werk *Homiletische Charakterbilder*⁴⁵, in dem wichtige Züge der Theologie Theremins richtig eingeschätzt sind. Zwar erkennt Brömel einzelne Aspekte von Theremins Werk, die in dessen persönlicher Haltung gründen, durchaus positiv an; dies gilt insbesondere für dessen Wirksamkeit „zu dem Neubau des wieder erwachten christlichen Deutschlands“, zu dem Theremin als „ein Prediger ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit“⁴⁶ beigetragen habe. Dies hindert ihn aber nicht daran, wie bereits gesehen, auch herbe Kritik an Theremin zu äußern, und zwar in theologischer wie auch in homiletischer Hinsicht.

In neuerer Zeit hat sich Friedrich Wintzer⁴⁷ in einem Kapitel seiner Untersuchung *Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der „dialektischen Theologie“ in Grundzügen* mit Theremin und seiner Rhetorik beschäftigt. Auch er bewertet Theremin z. T. positiv, erkennt beispielsweise sein Bemühen um die Rhetorik für die Predigt an. Kritisch fragt er aber nach der Durchführbarkeit des einen grundlegenden Prinzips der *Beredsamkeit*, nämlich der engen Verbindung

44 vgl. THEREMIN, FRANZ: Predigten, Fünfter Band. Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit. Predigten in den Jahren 1830, 1831, 1832 und 1837, Berlin ²1838, IIIf.; Theremin selbst benennt an dieser Stelle drei Predigten dieses Bandes, die eine Antwort auf diese äußeren Umstände darstellen, nämlich *Das Wachen*, *Gott regiert die Welt* und *Christus errettet von der Welt*.

45 Brömel: Charakterbilder, 116–137.

46 Brömel: Charakterbilder, 134; Brömel rekurriert bei dieser Formulierung auf Tholuck.

47 WINTZER, FRIEDRICH: Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der „dialektischen Theologie“ in Grundzügen (Arbeiten zur Pastoraltheologie 6), Göttingen 1969, 109–115.

von Rhetorik und Ethik, sowie danach, ob Theremin selbst dieses Prinzip überhaupt konsequent angewandt habe.⁴⁸

Den Versuch einer umfassenden Darstellung von Theremins Leben, Werk und Wirkung hat als einziger der bereits erwähnte Frommel⁴⁹ unternommen. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt auf der Darstellung Theremins als Rhetoriker und Prediger, er zeichnet jedoch auch seine Biographie, sein literarisches sowie theologisches Werk nach. Dabei stand ihm neben den Werken Theremins dessen unveröffentlichter Nachlass zur Verfügung⁵⁰. Frommels Überzeugung, dass Theremin „zwar nicht zu den größten und produktivsten, aber zu den besten und anziehendsten Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“⁵¹ gehört, schließt eine mitunter kritische Bewertung nicht aus. Neben der detaillierten Darstellung der verschiedenen Werke und Schriften Theremins finden sich historische Kontextualisierungen, die teils fundiert, teils vereinfachend sind und Theremins Werk insgesamt wertschätzend, ab und an auch überschwänglich lobend bewerten, wie es dem Duktus der Zeit entspricht.

Theremin wird zwar im Bereich der Homiletik in wenigen aktuellen Untersuchungen Beachtung geschenkt⁵²; dennoch muss er als nahezu vergessener Theologe bezeichnet werden – und dies zu Unrecht. Er ist ein Beispiel für einen gebildeten Theologen, der gleichwohl nicht der Universitätstheologie, sondern vielmehr einer populären Theologie zuzuordnen ist. Durch seine Predigten – er ist lange Jahre Hof- und Domprediger in Berlin – sowie seine zahlreichen Veröffentlichungen, die fast alle in mehreren Auflagen erschienen sind, hat er Einfluss auf das Denken der Menschen⁵³, wie sich andererseits in ihm selbst auch der

48 vgl. Wintzer: Homiletik, 114; Wintzer konstatiert unter Berufung auf Frommel (dem allerdings der Nachlass Theremins vorlag und der damit insbesondere für die Homiletik auf eine breitere Textbasis zurückgreifen konnte) die Nähe der Homiletik Schleiermachers und Theremins, ohne dies zu belegen oder näher auszuführen.

49 Franz Theremin. Ein Beitrag zur Theorie und Geschichte der Predigt, Tübingen 1915.

50 vgl. Frommel: Theremin, Vf; 204; Dieser umfasst v. a. die ungedruckte Homiletik sowie zahlreiche weitere Predigten. Trotz intensiver Recherche konnte der Nachlass, der sich 1914 in Privatbesitz befand, nicht ausfindig gemacht werden. Allerdings trat bei diesen Nachforschungen die o. a. Vorlesungsmitschrift von Theremins Homiletik-Vorlesung aus dem Jahre 1843 zu Tage.

51 Frommel: Theremin, V.

52 vgl. etwa den einschlägigen TRE-Artikel MÜLLER, HANNS MARTIN: Art. Homiletik, in: TRE 14 (1985), 540 f.

53 Dies machen auch zahlreiche – meist allerdings eher knapp gehaltene – Zeugnisse über ihn, die zudem sehr kontrovers ausfallen können, deutlich. Vgl. die oben angegebenen Zitate sowie umfänglich in seinem biographischen Artikel Graf: Art. Theremin, Ludwig Friedrich Franz.

Zeitgeist widerspiegelt – und dies wohl in allgemeinerer, breiterer Form als im universitären Bereich. Dabei bewegt er sich und wirkt sowohl in städtisch-bürgerlichen als auch in Adelskreisen. Daher kann die Beschäftigung mit ihm einen besonderen Einblick in seine Zeit geben: Aus seiner persönlichen Glaubensüberzeugung heraus findet er in einer Zeit des Umbruchs Positionierungen in geistesgeschichtlicher, politischer, sozialer und ökonomischer und privater Hinsicht. Dabei charakterisiert ihn, dass er nicht frei von Widersprüchen und mancher vereinfachenden Lösung ist. Entscheidend ist jedoch, dass er sich als Theologe den Herausforderungen stellt, die von außen an die Theologie herangetragen werden und – eben mit Hilfe der Reich-Gottes-Idee – einen Lösungsansatz zu entwickeln sucht, der sowohl der christlichen Tradition als auch den Problemen und Themen der Zeit gerecht werden soll. Hierbei – das wird zu zeigen sein – verändern sich die theologischen Gehalte.

Für Therenins Theologie ist entscheidend, dass die Vorstellung vom Reich Gottes die „höchste Idee des Christenthums“⁵⁴ ist, wie er in der Einleitung zu seiner *Lehre* darlegt. Auf dieser Voraussetzung basiert seine gesamte Theologie, die daher von dieser Idee aus erschlossen werden kann. Somit ist die Reich-Gottes-Idee bei ihm ein weitgespannter Untersuchungsgegenstand. Der Schwerpunkt der Darstellung wird auf Therenins Werk *Die Lehre vom göttlichen Reiche* liegen, an deren Vielzahl von Themenkreisen sie sich orientieren wird. Der zweite Schwerpunkt der Ausführungen, die Analyse von Predigten, ist exemplarisch angelegt. Diese stellt gewissermaßen das praktische Seitenstück zur theoretischen Darlegung in der *Lehre* dar. Ein Exkurs geht gesondert auf den Roman *Adalbert's Bekenntnisse* ein.

2.1 Grundlinien und Voraussetzungen der Reich-Gottes-Idee

2.1.1 Das Reich Gottes als Prinzip der Theologie

In der Einleitung seines Werkes *Die Lehre vom göttlichen Reiche* stellt Therenin die Grundzüge seiner Idee vom Reich Gottes programmatisch dar und sucht sie in den folgenden Ausführungen, die ihren Schwerpunkt in der Ethik haben, zu begründen. So weist er darauf hin, dass die Absicht seiner Schrift nicht die erschöpfende Behandlung des Themas ist, sondern dessen Darstellung in den ethischen Bezügen. Die Darlegung dieser Grundzüge der Idee vom Reich Gottes soll der vorliegenden Untersuchung vorangestellt werden.

⁵⁴ Therenin: *Lehre*, 4.

Ausgangspunkt⁵⁵ seiner in thetischer Form dargestellten Überlegungen ist der Gemeinschaftsgedanke, dessen sittliche Bedeutsamkeit er – gestützt auf eigene Erfahrung sowie der platonischen Idee eines vollkommenen Staates – darlegt; damit etabliert er ihn als sittliches Ideal des Christentums. Vom Christentum ist demnach zu sagen, „daß sein höchstes Ideal ein geselliger Zustand ist; und daß seine Glaubenslehren und sittlichen Vorschriften, nur dann erst, wann sie jenem untergeordnet und darauf bezogen werden, ihr gehöriges Licht bekommen.“⁵⁶ Ziel der Menschheit muss es sein, vollkommen zu werden, denn dann ist die „Verbindung aller Guten, sowohl mit Christo und seinem Vater als auch unter einander“⁵⁷ möglich und damit das Reich Gottes. Entscheidend ist für Theremin, dass es sich bei dem Reich Gottes nicht um einen menschlichen, sondern um einen göttlichen Gedanken handelt, was die Realität des Reiches Gottes gewährleistet. Dabei ist eine doppelte Realität zu unterscheiden, nämlich eine bereits vollkommene im Himmel „durch die Gemeinschaft, worin dort alle Seligen mit Gott und mit Christo leben“⁵⁸, sowie eine unvollkommene und unsichtbare im Diesseits, und zwar aufgrund der Liebe, durch die die Christen mit Gott sowie untereinander verbunden sind. Diese Differenzierung in irdisches und himmlisches Reich Gottes ist für Theremins Ansatz charakteristisch.

Das Reich Gottes ist bei Theremin also zugleich als göttlicher Gedanke, als bereits existierende Realität auf Erden und im Himmel wie auch als Ziel der Menschheit gedacht. In dieser seiner Komplexität ist es für Theremin im Hinblick auf Gott zugleich „die Regel, nach welcher die Vorsehung alle menschlichen Angelegenheiten regiert“⁵⁹. Er versteht es also als eine Art selbst gesetzten göttlichen Leitfadens, an dem sich das vorsehende Handeln Gottes auf den Menschen

55 Das der *Lehre* vorangestellte Zitat Gottfried Menkens (MENKEN, GOTTFRIED: Betrachtungen über das Evangelium Matthäi. Teil 1 und 2, in: Ders.: Schriften, Bd. I, Bremen 1858, 482) weist programmatisch auf Theremins eigene Reich-Gottes-Auffassung hin: Menken benennt das Reich Gottes als die inhaltliche Mitte der Schrift, aus deren Perspektive alle anderen Lehren zu betrachten sind. Auch hält er fest, dass die Rede vom Reich Gottes in der Schrift nicht im Sinne einer Analogie zu menschlichen Reichen zu verstehen sei; vielmehr sei es umgekehrt: letztere (wie auch menschliches Recht) existierten deshalb, „weil Recht und Reich das Ende und Ziel aller Wege und Werke Gottes sind.“ (Menken: Betrachtungen, 482)

Auf diese beiden Aussagen Menkens, die eine Zentralstellung der Reich-Gottes-Idee innerhalb der Theologie zum Ausdruck bringen und die menschlich-gesellschaftliche Organisation von derselben ableiten, letztere also der Reich-Gottes-Idee und damit dem Christentum unterordnen, rekurriert Theremin in seiner eigenen Theoriebildung.

56 Theremin: *Lehre*, 2.

57 Theremin: *Lehre*, 3.

58 Theremin: *Lehre*, 3.

59 Theremin: *Lehre*, 3.