

„Omnis nostra fides pendet ab Historia“. Erste Beobachtungen zum theologischen Profil des Hildesheimer Superintendenten Jakob Friedrich Reimmann

1.

Als ich mich entschloß, der Einladung zu diesem Kolloquium zu folgen, schien es mir klar, daß ein theologischer Beitrag sich mit dem Profil und der Rezeption des Katalogs befassen sollte, den Reimmann von seiner großen, auch nach dem Brand von 1710 bedeutenden theologischen Bibliothek erstellt und erstmals 1731, erweitert um die bis 1739 getätigten Bücherkäufe nochmals 1741 veröffentlicht hat. Der Titel dieses Katalogs erschien mir jedenfalls verheißungsvoll, bezeichnet er sich doch als „systematisch-kritischer Katalog“ und ließ damit eine sorgfältige Klassifizierung der gedruckten und ungedruckten Bücher und ihre besonnene aber begründete Charakteristik erwarten.¹ Also kündigte ich an: „Ein systematisch-critischer Katalog theologischer Bücher und seine Folgen“.

Meine Erwartungen haben sich nicht erfüllt. Allerdings hatte der Katalog Folgen; er wurde sogleich nach dem Beginn seines Erscheinens in Valentin Ernst Löschers *Fortgesetzte[r] Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen* rezensiert (1731) und fachte eine ausgedehnte Diskussion an, die auch Reimmanns allzu frei und parteilich erscheinende Einzelurteile über die notierte Literatur aufs Korn nahm; mindestens gegen die Invektiven des Rektors des Magdeburger Gymnasiums, Samuel Walther, hat sich Reimmann 1732 eigens literarisch verteidigt.² Aber der Zusammenhang seines Konzepts bzw. der Kritik daran mit theologischen Positionen wird nicht deutlich genug erkennbar. Möglicherweise liegt das an einer allmählich eintretenden Ungleichzeitigkeit zwischen Literaturhistorie und Theologie. Die Zeit nach Reimmanns Tod im Jahr 1743 jedenfalls gehörte einer anderen Form der zweckmäßigen Präsentation des verfügbaren Wissens an; wofür hier einerseits an Valentin Ernst Löschers *Unschuldige Nachrichten* bzw. *Fortgesetzte Sammlung*

¹ *Catalogus Bibliothecae systematico-criticus, in quo Libri Theologici in Bibliotheca Reimmanniana extantes, editi et inediti, in certas classes digesti, qua fieri potuit solertia enumerantur, et quid in unoquoque sit peculiare vel vulgare, quae laudes et labes, quae virtutes, quae maculae, quae asterisco, quae obelo digna, sine fuco et falaciis, iraque et studio, at non intemperanter tamen et temere, nec sine ratione et argumentis, indicatur.* Hildesheim: Ludolph Schröder 1731, [60] + [6] + 1142 S.; erweitert Hildesheim: J.H. Hertz 1741; nach seinem Tod erneut erweitert herausgegeben vom jüngsten Sohn Johann Wilhelm Reimmann, Braunschweig 1747.

² Reimmanns Katalog und erste Reaktionen sind rezensiert im Jahrgang 1731, S. 818–838 sowie 1732, S. 1043f. Vgl. die Bio- und Bibliographie von Theodor Günther, *Jakob Friedrich Reimmann 1668–1743*. Mühsal und Frucht. (Typoskript Köln 1974), S. 154f.

von *Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerkungen, Vorschlägen u.d.g.* erinnert sei, die ebenfalls gleich nach Löschers Tod im Jahr 1748 endeten,³ andererseits an Siegmund Jacob Baumgarten und seine übersetzten und kommentierten Ausgaben der *Universal History* (1744ff.) oder der *Mémoires* von Jean Pierre Nicéron (1749ff.) sowie an seine eigenen *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek* (1748ff.) bzw. in der Folge *Nachrichten von merkwürdigen Büchern* (1752ff.).⁴

Die erste Durchsicht des Katalogs hat ebenfalls weniger erbracht als erhofft; der Aufwand, den eine alle Titel erfassende Analyse erforderte, stünde in keinem vernünftigen Verhältnis zum vermutlichen Ergebnis. Es handelt sich um eine annotierte Bibliographie, welche die Gelehrsamkeit des betreffenden Werkes als mehr oder weniger gut beurteilt, ohne auf seinen theologischen Gehalt kritisch einzugehen. Auch wird nicht diskutiert, ob und wie die Tatsache, daß es sich um Werke im Kontext der christlichen Theologia revelata handelt, sich zu den Kriterien verhält, die Reimmann für literarhistorische Gelehrsamkeit in Anschlag bringt. Die zeitgenössische theologische Produktion ist in einem an Vollständigkeit heranreichenden Umfang aufgenommen, so daß sie keine spezifische Auswahl mehr darstellt. Die Aufnahme heterodoxer und clandestiner Titel bekräftigt, ähnlich wie in der früheren *Historia universalis atheismi* (1725), bloß die Lizenz der *historia litteraria* als solcher, alle Erzeugnisse von ‚gelehrtem‘ Wissen als solche präsent zu machen.

Die Gruppen, in welche Reimmann seine Bücher einordnet, sind: *theologia thetica, polemica, exegetica, moralis, ascetica, mystica, homiletica, liturgica*. Diese Gliederung der Theologie hatte er schon früher, in seiner literarhistorischen Einleitung (1709–1713), gebraucht, eine wegen der jüdischen Materien etwas erweiterte in seiner Einleitung in die *Historie der Theologie* (1717).⁵ Sie kennzeichnen nicht das individuelle Profil des Theologen Reimmann, sondern sind Gemeingut der theologischen Enzyklopädie des ausgehenden 17. Jahrhunderts, wie sie speziell in Jena, dem zeitweiligen Studienort Reimmanns, entwickelt wurde und sich im frühen 18. Jahrhundert allgemein durchsetzte. Diese Enzyklopädie ist hinsichtlich ihrer Gliederung nicht völlig einheitlich ausgebildet, und muß es auch nicht sein, da sie nicht im späteren Sinn des Wortes systematisch, sondern, dem älteren System-

³ Vgl. Greschat, Martin, *Zwischen Tradition und neuem Anfang*. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie. Witten 1971, insb. S. 180ff.

⁴ Vgl. dazu Schloemann, Martin, *Siegmund Jacob Baumgarten*. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus. Göttingen 1974, insb. S. 96ff.

⁵ *Versuch einer Einleitung in die Historiam literariam so wohl insgemein als auch in die Historiam literariam derer Teutschen insonderheit*. Bd. 3. Halle 1709, Fragen 3, 11; *Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie insgemein und der Jüdischen Theologie insonderheit*; namentlich der Jüdischen Theologiae Theticae, Polemicae, Metaphrasticae, Exegeticae, Homileticae, Ethicae, Asceticae, Liturgicae, Masorethicae, Talmudicae, Cabbalisticae, Karaiticae, Samaritanae, Atheisticae. Ingleichen der Dinge, die in der Jüdischen Theologie verlohren und wieder neu erfunden, und billich noch erfunden werden sollten. 2 Bde. Magdeburg/Leipzig: Christoph Seidel 1717, 807 S.

begriff entsprechend, literarhistorisch aufgebaut ist und daher je nach „gefundenem“ Gegenstand erweitert werden kann. Sie setzt aber in jedem Fall den Gebrauch und die strukturierende Rolle des (früher eher randständigen, da bloß öffentlich-rechtlich gebrauchten) Religionsbegriffs in den theologischen Praecognita voraus. Das war durch den Jenenser Johann Musaeus (†1679) in der Auseinandersetzung mit dem Deismus angestoßen worden, seine Schüler nahmen das tatsächlich auf, und sein Enkelschüler Johann Franz Budde (1693 Moralphilosoph in Halle, seit 1705 als Theologe wieder in Jena) führte es im Bewußtsein der Neuerung und ihrer Notwendigkeit folgerichtig durch.⁶

Zum Gemeingut dieser Enzyklopädie gehört auch das Verständnis der einzelnen theologischen Disziplinen. Unter thetischer (auch: positiver, dogmatischer) Theologie versteht man die Darstellung und biblische Begründung der Glaubensartikel in ihrem systematischen Zusammenhang; die zunächst damit verbundene, jetzt deutlicher davon unterschiedene polemische Theologie ist kontroverstheologisch ausgerichtet, die erst neuestens selbständig geführte exegetische Theologie besteht in philologisch-historischen Bibelkommentaren; die theologische Ethik ist seit der *Theologia moralis* des Helmstedters Georg Calixt (1634) verselbständigt; in der aszetischen und der mystischen Theologie werden die Pastoraltheologie und die gelehrte Erbauungsliteratur behandelt; die homiletische und liturgische Theologie schließlich umfassen die Predigt- und Gottesdienstlehren. Die gründlichste und lange Zeit maßgebliche Ausarbeitung dieser theologischen Enzyklopädie hat, die *Introductio ad historiam Theologiae literariam* des Tübingers Christoph Matthäus Pfaff (1720) überbietend, aber ebenso im Geist der *historia litteraria* arbeitend, Johann Franz Budde mit seiner *Isagoge* 1727 vorgelegt. Nur werden hier, anschließend an die thetische Theologie, die symbolische, auf die Bekenntnisschriften sich beziehende Theologie sowie folgend die patristische Theologie eigens aufgeführt; dagegen wird die exegetische Theologie erst am Schluß behandelt, und die mystische Theologie sowie die Pastorklugheit werden mit der Moraltheologie zusammengenommen. Die selbständige Klassifizierung des Kirchenrechts zeigt vollends das besondere, über Reimmanns Interessen hinausgehende kirchenpolitische Engagement der Theologie Buddes.⁷

⁶ Texte hierzu bei Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Teil I. Gütersloh 1964, S. 21ff.; Buddeus, Joannes Franciscus, *Institutiones theologiae dogmaticae*. Frankfurt/Leipzig 1723. lib. I, cap. I („De religione et theologia“), §§ 1–36; vgl. jetzt Nüssel, Friederike, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*. Göttingen 1996, insb. S. 227ff.

⁷ Buddeus, Joannes Franciscus, *Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque eius partes*. Leipzig 1727 ([...] novis supplementis auctior 1730), 1560 + 194 S. – Speziell zur theologischen Bedeutung der ‚historia litteraria‘ äußert sich Budde in den theologischen *propaedeumata*, lib. I, cap. IV, §§ 18–22. Zur Entwicklung der theologischen Enzyklopädie vgl. jetzt Leonhard Hell: *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie*. Mainz 1998.

2.

Das theologische Profil Reimmanns, das ihn mit Zeitgenossen verbindet oder von ihnen unterscheidet, muß aus anderen Quellen erhoben werden. Dies sind in erster Linie natürlich seine im engeren Sinne theologischen Werke. Sieht man von den beiden literarhistorischen Arbeiten über die Geschichte der Theologie und über die Geschichte des Atheismus ab,⁸ so sind einige dieser Werke, wenn überhaupt noch, nur im Manuskript vorhanden und müssen erst zugänglich gemacht werden; auch die nach Aussage Reimmanns gedruckten Werke sind zum Teil schwer auffindbar. Das hängt auch damit zusammen – dies ist selbst ein Moment seines theologischen Profils –, daß seine theologischen Werke (im engeren Sinne der positiven Darlegung) kirchlich-religiösen Zwecken dienen. Auch ein philologisch-kritischer Bibelkommentar scheint nicht zu existieren, lediglich eine frühe Vorrede zu einer Übersetzung der Kommentargeschichte Richard Simons (1713 bzw. 1693) sowie eine kurze Darstellung der thetischen Theologie des ersten christlichen Jahrhunderts, d.h. des Neuen Testaments (1728).⁹ Die thematischen Schwerpunkte dieser Werke sind schon bibliographisch erkennbar.

Es verwundert nicht, daß der Hauslehrer, Schulmann und Ephorus des Hildesheimer Gymnasiums, der Reimmann war, vor allem den Religionsunterricht literarisch unterstützte. Eine Gruppe seiner Werke widmet sich der didaktischen Aufbereitung der Bibel, vergleichbar mit zeitgenössischen Erschließungen der Philologie und der Realien der *Biblischen Historien* wie die August Ernst Mirus' (1708ff.). Reimmann verfaßte solche *Biblische Fragen über das Alte und das Neue Testament* (1703), summarische Bibelkunden (1721, 1726) sowie einen biblischen Kinderkatechismus (1726).¹⁰

Viel größer ist die später datierende Gruppe der homiletischen Arbeiten. Im Stadtarchiv Hildesheim befinden sich gedruckte Leichenpredigten Reimmanns, die noch der Erschließung harren. Publiziert worden ist auch eine Sammlung der Wochenpredigten, d.h. der durchlaufenden Bibelauslegung im Rahmen der meist

⁸ *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum apud Judaeos, Ethnicos, Christianos, Muhamedanos, Ordine Chronologico descripta et a suis initiis usque ad nostra tempora deducta*. Hildesheim: Ludolph Schröder 1725, 562 S. Neudruck mit einer Einleitung hg. v. Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992. (Seitenangaben im folgenden nach beiden Ausgaben).

⁹ [Vorrede zu Leonhard Christoph Rühls Übersetzung von] Simon, Richard, *Historia commentatorum Veteris et Novi Testamenti* [eigentlich: *Histoire critique des principaux commentateurs* [...] 1693]. Goslar: König 1713. 2. Aufl. Braunschweig 1727; *Typus theologiae theticae Christianorum, qualis fuit seculo post Christum natum primo*. Hildesheim: Matthäi 1728, 31 S.

¹⁰ *Biblische Fragen über das Alte und das Neue Testament*. Frankfurt/Leipzig 1703, ³1711; *Kurtzer Bericht vom Inhalt der Bibel*. Hildesheim 1721(?); mit neuem Vorwort unter dem Titel: *Summarische Einleitung in die Bücher des Alten und Neuen Testaments*. Goslar 1726; *Versuch eines kleinen biblischen Kinder-Catechismi*. Goslar 1726.

dienstags und freitags stattfindenden Wortgottesdienste (1727); Reimmann hat mit dieser „Lehrart“ („tropos paideias“, ein für die frühauflärerische Theologie typischer Begriff der moderaten, historisch differenzierenden Relativierung dogmatischer Positionalität) nur anderthalb Jahre für die Auslegung der gesamten Bibel benötigt.¹¹ Von Reimmann scheinen auch Auslegungen apokalyptischer Texte zu stammen, des Judasbriefs und der Vision der Öffnung des siebenfach versiegelten Buchs durch das Gotteslamm in der Offenbarung Johannis Kap. 5.¹² Hierher gehören auch zwei Vorreden, die eine zu Philipp Jakob Speners Auslegung von weltlich mißbrauchten Bibelsprüchen (1733) sowie die Vorrede zum neuen Stadt-Hildesheimischen Gesang- und Gebetbuch (1734).¹³ Die genauere Durchsicht der Predigtsammlung und der Gesangbuchvorrede sowie des mehr als eintausend alte und neue Lieder enthaltenden Gesangbuches einschließlich des Vergleichs mit zeitgenössischen Predigern würde sich gewiß lohnen; im Falle der Predigten besonders der Vergleich mit der neuen Homiletik Johann Lorenz von Mosheims,¹⁴ im Falle des Gesangbuches der Vergleich mit den weit verbreiteten pietistischen Gesangbüchern Johann Anastasius Freylinghausens (Halle 1704) und Johann Porsts (Berlin 1708) und zuletzt Johann Jacob Rambachs (1733).¹⁵

Als Hildesheimer Superintendent hatte Reimmann schließlich auch offizielle Anlässe zu begleiten, so die Zentnarfeier der Reformation am 24. Oktober 1717 oder die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses 1730. Hier widmete sich die Festrede der offenbar näher liegenden Frage, ob es nützlicher sei, die Heranwach-

¹¹ *Versuch einer Summarischen Einleitung in die gesampften Bücher derer Heiligen Schrifften so Altes als Neues Testaments*, In denen Wochen-Predigten nach und nach vorgetragen, und auf inständiges Begehren einiger einheimischen und auswärtigen Gönner und Freunde dem Druck überlassen, und einige zweifelnde Seelen zu überzeugen, daß es nützlich sey Ein gantzes Biblisches Buch auf einmahl Summarisch zu erläutern, und dergestalt die gesampfte Bibel in höchstens anderthalb Jahren durch und durch zu predigen. Und das Erkänntniß derer Göttlichen Wahrheiten Zumahl unter den gemeinen Mann durch diese so nothwendige und nützliche Lehr-Art zu vergrößern. Goslar: Johann Christoph König 1727, 754 S.

¹² *Versuch einer neuen Entsiegelung der Epistel Judä*. Braunschweig 1731; *Versuch einer Erklärung des großen Gesichts von dem Lamme Gottes Jesu Christo*, vgl. Günther, Theodor, (wie Anm. 2), S. 160.

¹³ *Vorrede vor der seligen Herrn D. Philipp Jacob Speners Sprüche der h. Schrift*, die von denen Weltleuten gemißbraucht werden. Hildesheim 1733; [Vorrede zu] *Neu- vermehrtes Evangelisches Stadt-Hildesheimisches Gesang-Buch* welches alle zu der Erkänntnis derer Himmlischen Wahrheiten, und Übung der daraus fliessenden Gottseligkeit nothwendig gehörige theure Glaubens-Lehre und Lebenspflichten enthält. Nebst beygefügter Historischer Nachricht von dem Ehmaligen Anfang und bisherigen gesegneten Fortgang derer teutschen Gesänge und Gesang-Bücher in denen Kirchen der Stadt Hildesheim. Hildesheim: Matthäi 1734.

¹⁴ Dazu vgl. jetzt Steiger, Johann Anselm, Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit, in: Mulsow, Martin u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim*. Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Wiesbaden 1997, S. 297–327.

¹⁵ Vgl. Völker, Alexander, Art. ‚Gesangbuch‘, Abschnitt 3, in: Krause, Gerhard u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 12. Berlin/New York 1984, S. 552ff.

senden in öffentlichen Schulen oder zuhause zu erziehen. Über die in Hildesheim geltende lutherische Konkordienformel (1577) findet sich meines Wissens nichts. Da Hildesheim eine gemischtkonfessionelle Stadt war, blieben jedoch einige kontroverstheologische Gänge nicht aus. Reimmann schrieb eine Reihe kurzer *Schutz- und Streitschriften* gegen den Hildesheimer Domprediger Winand Hasselmann oder den Grauhofener Zisterzienser Heinrich Eichendorff, etwa für die Rechtmäßigkeit des evangelischen Pfarrerstandes oder gegen das Mißverständnis des „unfreien Willens“ als determiniertes Wollen – beides Fragen, an denen das theologische Profil des kirchlich-kulturellen Milieus Reimmanns zutage treten dürfte.¹⁶ Die Frage, wie er sich persönlich in diesem Milieu situiert und seine Verknüpfung gelehrter und kirchlicher Interessen subjektiv beurteilt hat, könnte vielleicht eine Analyse seiner Autobiographie beantworten.¹⁷

3.

Dieses Profil wird, in historischer Projektion, deutlicher in dem Teil von Reimmanns *Versuch einer Einleitung in die Historiam Literariam* (1708–1713), der sich mit der neueren Theologiegeschichte befaßt (1709); in seiner späteren Ausprägung wird dieses Profil deutlicher in der *Historia universalis atheismi* (1725). Einige Charakteristika halten sich deutlich, andere verändern sich. Zu den ersteren gehört insbesondere die Kritik an der lutherischen Orthodoxie zugunsten des innerprotestantisch irenischen, allerdings selbstbewußt protestantischen Theologietypus' der Helmstedter und Jenenser Tradition; zu den letzteren gehört das Zurücktreten der pietistisch-mystischen Interessen zugunsten des moralisch-politischen Engagements.

Die Darstellung der evangelischen (vor allem der lutherischen) Theologiegeschichte in Fragen und Antworten orientiert sich an den schon genannten Disziplinen, die auch dort unterstellt bleiben, wo die Theologie eine „andere Gestalt“ oder „neue Form“ angenommen hat;¹⁸ ein neuerlicher Beleg für den literarhistorischen Charakter des Reimmannschen Theologiebegriffs. Den größten Raum nimmt die thetische Theologie ein, die Reimmann kurz „vor den Zeiten Lutheri“ und ausführlich „zu“ sowie „nach den Zeiten Lutheri“ behandelt. Die Rechtfertigungslehre

¹⁶ *Die gerettete Ehre der Augsbургischen Confession*. Hildesheim 1732; *Historische und theologische Untersuchung der Frage, ob ein Priester nothwendig von einem Bischoff müsse consecrirt und geweiht werden?* Hildesheim 1732. Weiteres bei Günther, Theodor, (wie Anm. 2), S. 64ff.

¹⁷ Jacob Friedrich Reimmanns [...] *Eigene Lebens=Beschreibung*, oder Historische Nachricht von Sich Selbst, Nahmentlich von Seiner Person und Schriften, aus dessen eigenhändigen Aufsatz mitgetheilt [...] von Friedrich Heinrich Theunen. Braunschweig 1745.

¹⁸ *Versuch einer Einleitung in die Historiam literariam so wohl insgemein als auch in die Historiam literariam derer Teutschen insonderheit*. Bd. III. Halle 1709, Fragen 3, 11, 91.

Luthers wird gegenüber dem Vorwurf der „Sophisterei“ verteidigt und als „herrliche Verbesserung“ gerühmt; zugleich werden Luthers exegetische Schriften den didaktischen und polemischen vorgezogen. Ausführlich werden biographische und chronologische Fragen beantwortet, auch im Blick auf Theologen neben Luther, wie Zwingli, Spalatin, Heinsius.¹⁹ Eindeutig ablehnend werden die „Fatalitäten“ der Theologie nach Luther berichtet, insbesondere die Etablierung einer erneuten, Theologie und Philosophie verknüpfenden Scholastik seit Johann Gerhard. Aber nun werden, recht bezeichnend, zwei positiv beurteilte Überlieferungen eingeführt: zum einen die natürliche Theologie in Differenz zur (ontologischen) Metaphysik, d.h. die Tradition Agostino Steucos, Johann Heinrich Alstedts, Daniel Georg Morhofs; zum anderen (und jetzt erst) Philipp Melancthon als Vertreter einer *theologia revelata positiva*, die systematisch arbeitet, aber von scholastischen Begriffen frei ist. Zu dieser Tradition rechnet Reimmann dann Martin Chemnitz, Johann Arndt (!) sowie, als Kämpfer gegen das scholastische Unwesen, Philipp Jakob Spener, den Kieler Christian Kortholt sowie die Hallenser August Hermann Francke und Joachim Justus Breithaupt: „Gott möge sein Gedeihen dazu geben“.²⁰

Das ist eine an Frömmigkeit interessierte ‚pietistische‘ Geschichtsschreibung; es ist nicht zufällig, daß Reimmann in dieser Zeit das Vorwort zu einer Ausgabe des Erbauungsbuches *Über die Gottesliebe* schrieb, das vom Prior und Förderer Luthers, Johannes Staupitz, verfaßt wurde.²¹ Arnoldsche Tendenzen zeigen sich, wo Reimmann zu den bemerkenswerten Entwicklungen des 17. Jahrhunderts auch Jakob Böhme oder Pierre Poiret und von ihm beeinflusste „neue Systeme“ zählt. Im Unterschied zum falschen, von Luther ausgeschlossenen Synkretismus zwischen Theologie und Philosophie referiert Reimmann zustimmend die Verknüpfung der Philosophie mit der Heiligen Schrift in der „gemeinen“ Art des Jansenisten Libertus Fromond und in der „mystischen“ Art eines Paracelsus.²² Die irenische Tendenz verbindet die Genannten mit der Helmstedter Tradition, die Reimmann jedoch im Unterschied zu den Spiritualisten entschieden positiv beurteilt; die erst seit wenigen Jahren bestehende *theologia historica* datiert er mit dem Interesse Georg Calixts an der (authentischen und ökumenischen) Patristik.²³ Das bedeutet nicht wenig: Noch im Jahr der *Historia universalis atheismi* (1725) konnte ein Pamphlet publiziert werden: *Beweis, dass Christ-Evangelische Lutherische Eltern, welche die unverfälschte Reinigkeit des Glaubens von Herten lieb haben, ihr*

¹⁹ Ebd., Frage 11, 17ff., 55ff.

²⁰ Ebd., Frage 92ff., 95ff., 102; Zitat S. 137.

²¹ 2. Auflage Quedlinburg 1707.

²² Ebd., Frage 103ff., 149–152.

²³ Ebd., Frage 107. Vgl. Baur, Jörg/Sparr, Walter, Art. ‚Orthodoxie, 1. Lutherische O.‘, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 3. Göttingen 1992, Sp. 954–959; Beutel, Albrecht, Art. ‚Orthodoxie, lutherische‘, in: Krause, Gerhard u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25. Berlin/New York 1995, S. 464ff.

*Theologiam studierende Söhne ohne Beleydigung ihres Gewissens gen Helmstaedt nicht schicken können.*²⁴

Die irenische Intention betont Reimmann dann auch in der sehr kurz abgehandelten polemischen Theologie, die er vor allem den Jesuiten zuschreibt, als deren Gegner er hier nicht nur Georg Calixt, sondern auch Valentin Ernst Löscher nennt – um freilich ganz gegen dessen Meinung hinzuzufügen: „Mir deucht/die Streitigkeiten bringen nichts Gutes [...]“, und vielmehr im Sinne Calixts zu fordern, eine *ars irenica* zu erfinden. Hinsichtlich der exegetischen Theologie ist bemerkenswert, daß Reimmann ihre über die Paraphrastik des Erasmus und die Metaphrastik Luthers hinausgehende Kunstform zurecht der Hermeneutik Johann Konrad Dannhauers zurechnet. Die Moralthologie datiert er ebenfalls zurecht mit Calixt; aber auch ein Orthodoxer wie Johann Hülsemann figuriert, zurecht positiv, für die Entwicklung der Homiletik.²⁵

Einige weitere Aspekte des theologischen Profils Reimmanns läßt dessen *Historia universalis atheismi* von 1725 erkennen. Winfried Schröder hat sie in seiner Einleitung zum Nachdruck (1992) herausgearbeitet, so daß ich mich auf einige unterstreichende Bemerkungen beschränken kann. (Noch nicht berücksichtigt ist das wiedergefundene, kurze Manuskript *Systema systematum atheisticorum*.)²⁶

Reimmanns Darstellung benutzt einen sehr weiten Begriff von Atheismus, sogar den weitestmöglichen, denn sie will alle aufführen, die jemals Atheisten genannt wurden. Auf der anderen Seite schränkt sie die Zahl der Atheisten möglichst eng ein und rehabilitiert, in vielen Fällen freilich schon unnötigerweise, „fälschlicherweise des Atheismus Verdächtige“. Das spiegelt nur auf den ersten Blick eine Spannung zwischen dem polyhistorischen Ideal, möglichst alle überlieferten Denk- und Merkwürdigkeiten zu versammeln, und dem apologetischen Ziel, das Phänomen „Atheismus“ zu marginalisieren. Es handelt sich vielmehr um einen Widerspruch im apologetischen Konzept selbst.

Es gehört für Reimmann – und da argumentiert er in der Tat ganz traditionell und nicht anders als der lutherische Orthodoxe Valentin Ernst Löscher –, zu den inneren Voraussetzungen des Christentums, daß es Atheismus in dem Sinne gar nicht geben kann, daß jemand rein nichts von Gott weiß oder rein irrtümlich nichts von Gott weiß: Der Schöpfer und Erhalter der sichtbaren Welt und der im Gewissen erfahrbare Gesetzgeber guten Verhaltens ist jedem Menschen gegenwärtig. Diese Annahme einer wie auch immer beeinträchtigten oder entstellten, aber als solche gegebenen natürlichen Gotteserkenntnis gilt als offenbarungstheologisch bewahrheitet (*loci classici*: Römer 1,19f. und 2,14f.) und ist insofern theologisch

²⁴ [Johann Chr. Meissner] o.O. o.J.; nach Volkmann, Heinrich, *Die Universität Helmstedt und die Epochen ihrer Geschichte*. [Ausstellungskatalog] Helmstedt 1976, Nr. 228.

²⁵ Ebd., Frage 108ff., 114ff., 117ff.; Zitat Frage 113.

²⁶ Es ist erwähnt im *Catalogus Bibliothecae Reimmannianae*. Bd. 2. Hildesheim 1739, S. 453; vorhanden im Stadtarchiv Hildesheim (1789/BSN 344448).

unhintergebar, auch für Reimann. So lehnt er zwar nicht die deistische Annahme ab, daß Religion „natürlich“ sei, wohl aber die religiöse Emanzipation dieser Annahme, d.h. die „naturalistische“ Ausscheidung des Offenbarungsbegriffes; dies wie schon der Jenenser Johann Musaeus, der Kieler Christian Kortholt und wie neuestens und einflußreich Johann Franz Buddes *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (Jena 1717, deutsch ebenfalls Jena 1717). Reimann verteidigt ohnedies John Locke gegen den Vorwurf des Atheismus, distanziert sich aber deutlich von dessen Bestreitung eingeborener theoretischer und praktischer Prinzipien wie zumal der idea innata „Gott“.²⁷

In der Tradition Philipp Melanchthons hat die evangelische Theologie durchweg und auch noch zur Zeit Reimanns das Gegebenensein natürlicher Gotteserkenntnis im Sinne der stoischen *notitiae innatae* als theoretisches Datum verstanden; die breite prinzipientheologische Rezeption des Religionsbegriffes, ja sogar die damit bekämpfte deistische *religio naturalis* stützte diese Annahmen. Reimann beruft sich hier zurecht auf Johann Andreas Schmid (Jena, dann Helmstedt), der die positive natürliche Theologie für ihren ethisch-praktischen Gebrauch dargestellt hatte, oder schon auf den Rostocker Zacharias Grapius, der gegen Pierre Bayle die sittlich destruktive Folge des Atheismus betont hatte.²⁸ Das ist in der Tat der springende Punkt. Denn aus der objektiven Unvermeidlichkeit von Gotteswissen folgt, daß subjektiver Atheismus in jedem Fall ein Phänomen von Sünde, auch im Fall von angeblichem Nichtwissen tatsächlich Gottesleugnung darstellt, also vom (sündigen) Willen des Menschen verursacht wird: *atheismus ex malitia*.²⁹ Im Blick auf die Allgemeinheit der Sünde ist es daher keineswegs überraschend, allüberall Atheismus zu finden, im Blick auf die Allgemeinheit des natürlichen Gottesbewußtseins kann Atheismus aber gerade nicht allgemein sein, denn in diesem Fall wäre jene Annahme hinfällig. Reimann setzt dementsprechend einerseits den Beginn des Atheismus schon beim Sündenfall an, gibt Atheismus aber nur für Individuen oder Gruppen von Individuen zu, nicht dagegen für „Völker“, und

²⁷ [...] in ea [theologia] definienda fuit liberior, quam Christianorum regulae concedunt (Herbert von Cherbury): *Historia universalis atheismi*, S. 441/519ff., Zitat S. 442/520; zu John Locke ebd., S. 445/533ff. Zu den oben Genannten vgl. Sparr, Walter, *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*, in: Gründer, Karlfried u.a. (Hg.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Heidelberg 1984 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12), S. 27–63.

²⁸ Schmid, Johann Andreas, *Theologia naturalis positiva ad normam scientiarum practicarum tradita*. Helmstedt 1707; Grapius, Zacharias, *An atheismus necessario ducat ad corruptionem morum?* Rostock 1697; bei Reimann: *Historia universalis atheismi*, (wie Anm. 8), S. 12/90, 17/95 u.ö.

²⁹ *Historia universalis atheismi*, (wie Anm. 8), S. 15/93ff. Vgl. Barth, Hans-Martin, *Atheismus und Orthodoxie*. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert. Göttingen 1971, insb. S. 68ff. (zu Reimann: S. 75ff.); Winfried Schröder, Einleitung, (wie Anm. 8), S. 8ff., 13f.

seien es die „Hottentotten“ oder „Kaffern“ – der Gottesbeweis e consensu gentium hat axiomatische Funktion.³⁰

In seiner inneren Widersprüchlichkeit hat dieser Atheismusbegriff bestimmte Konsequenzen, die jedoch nur in einer bestimmten historischen Situation plausibel und praktikabel waren, die den Sinn und Zweck dieses Atheismusbegriffes daher auf eben sie beschränken. Reimann denkt noch ohne erkennbare Zweifel ganz innerhalb dieses historischen Horizontes. Die eine Konsequenz ist eine religiös-*theoretische*: Reimanns Atheismusbegriff mißt nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Abweichung des jeweiligen „Atheisten“ von der „wahren Gottesverehrung“, d.h. vom Monotheismus des Christentums und der von diesem angeeigneten Philosophien, die Gott und Welt in vergleichbarer Weise unterscheiden bzw. durch „Schöpfung“ und providentielle „Erhaltung“ verknüpfen. Als ein derartiger atheismus per consequentiam werden dann etwa der Pantheismus Giordano Brunos, erst recht alle Spinozisten mit ihrer „systematischen“ Identifikation von Welt und Gott als inakzeptabel ausgeschlossen. Die andere Konsequenz ist eine religiös-*praktische*, d.h. zugleich politische: Reimanns Atheismusbegriff trifft die frühaufklärerischen Ansätze der Trennung von religiöser und gesellschaftlicher Praxis; er proskribiert bereits die Möglichkeit moralisch-politischer Emanzipation aus der gegebenen Konstellation von Religion und Staat. Der eigentliche Gegner Reimanns ist hier daher Pierre Bayle, nicht anders als in den Atheismusthesen von Johann Franz Budde, so daß Valentin Ernst Löschers *Unschuldige Nachrichten* Reimanns *Historia* ganz zurecht als deren Erläuterung und Ergänzung empfehlen konnten.³¹

Reimanns Atheismusgeschichte dient zweifellos dem öffentlichen Status quo, billigt aber dem Individuum im Rahmen von „Religion“, interpretiert nach Maßgabe der „fundamentalen Glaubensartikel“, gewisse Spielräume zu. Für gelehrte Individuen waren diese Spielräume durchaus erheblich; das tritt zumal in seiner Einschätzung der philosophischen Skepsis hervor, etwa bei Michel Montaigne oder Thomas Browne.³² In dieser Doppelstellung zeigt sich Reimann recht deutlich als Vertreter der Helmstedter und Jenenser Theologie.

³⁰ *Historia universalis atheismi*, (wie Anm. 8), sect.I, cap. II, § 2 (S. 25/103ff.); sect. II cap. I–XXV (S. 51/129ff.).

³¹ *Historia universalis atheismi*, (wie Anm. 8), S. 20/98ff.; Winfried Schröder, Einleitung, (wie Anm. 8), S. 18f., 25.

³² *Historia universalis atheismi*, S. 403/481ff., 446/524ff.; dagegen wird Christian Wolff getadelt, weil er Principia Mathematica in andere Wissenschaften eingetragen habe, und zwar in theologisch erheblicher Weise, nämlich den Mikro- und den Makrokosmos in reine Maschinen verwandelnd, in die Pneumatik (spezielle Metaphysik) und die Ethik: daher die Streitigkeiten mit Joachim Lange usw. Ebd., S. 560–562, 638–640.

4.

Einem berühmten Helmstedter, Johann Lorenz Mosheim, ist die *Idea compendii theologici* gewidmet, die Reimmann im Jahr 1724 und beim selben Verleger im Anhang seiner Universalgeschichte des Atheismus 1725 nochmals publizierte. Dieses kurze, im Text nur 55 Seiten umfassende Werk ist ein systematisches Seitenstück zur literarhistorischen Darstellung der christlichen Apologetik, die Johann Albert Fabricius im selben Jahr publiziert hat.³³ Theologisch gesehen, ist es jedoch weithin ein Gegenstück zu Löschers *Praenotiones theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus* von 1708, das in vierter Auflage noch 1728 (und 1752) nachgedruckt wurde.³⁴ Es stellt meines Wissens die längste zusammenhängende, jedenfalls die dichteste theologische Explikation Reimmanns dar, und es läßt sein spezifisches Profil nun doch einigermaßen deutlich werden.

Der Titel formuliert einen hohen Anspruch. Dieses Kompendium soll allen anderen Kompendien vorangestellt werden, denn es bietet eine bestimmte Art und Weise an, wie „Lernende“ die Wahrheit der christlichen und speziell der evangelischen Religion erkennen können und wie man sie ausrüsten kann gegen die Hypothesen der skeptischen und der egoistischen Akademiker, der Atheisten, der Deisten, der Heiden, der Juden, der Mohammedaner und der von der Augsbürgischen Konfession abweichenden Christen.³⁵ Es handelt sich hier um ein universalapologetisches Programm, das vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet und die nach Reimmanns Auffassung wichtigsten und wirksamsten apologetischen Argumente aufbietet, um die eigene Konfession als optimale Gestalt des Christentums, dieses wiederum als optimale Form von Religion zu erklären und diesen Kontext gegen die Bestreitung von Religion überhaupt zu sichern. Es ist zu erwarten, daß die Situierung der eigenen Konfession in diesem Kontext eine bestimmte Auffassung dieser Konfession voraussetzt bzw. zur Folge hat. Die Argumentation zielt in der Tat auf ein evangelisches Christentum, das gekennzeichnet

³³ Fabricius, Johann Albert, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicuracos, Deistas [...] assuerunt*. Hamburg 1725 (Neudruck in Vorbereitung).

³⁴ Löscher, Valentin Ernst, *Praenotiones theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus*, Atheos, Deistas, Indifferentistas, Anti-Scripturarios, etc. Crassos et subtiles, nec non suspectos Doctores, custodiendae. Wittenberg 1708. Vgl. Greschat, (wie Anm. 3), S. 224ff.; Sparr, (wie Anm. 27), S. 41ff.

³⁵ *Idea Compendii Theologici Omnibus aliis compendiis praemittendi* In quo traditur Ratio praeparandi discentes ad veritatem Religionis Christianae, et speciatim Evangelicae agnoscendam Et Praemuniendi eosdem adversus Hypotheses I. Academicorum, Scepticorum, et Egoistarum. II. Atheorum. III. Deistarum. IV. Ethnicorum. V. Judaeorum. VI. Muhammedanorum. VII. Christianorum ab A.C. abhorrentium. Hildesheim, Ludolph Schröder, 1724, in: *Historia universalis atheismi*, (wie Anm. 8), S. 663–722. Im Stadtarchiv Hildesheim befindet sich ein durchschossenes Exemplar, das ich noch nicht eingesehen habe (Sign. 86/BSN 344439).

ist durch ein irenisches Verhältnis zur reformierten Konfession, durch die Konzentration der normativen Ansprüche auf die fundamentalen Glaubensartikel und nicht zuletzt, im Gegensatz zu Pierre Bayle, durch das Vertrauen in den providentiellen Gang der Dinge. Gerade im Blick auf letzteres liegt Reimmann auf der apologetischen Linie Johann Franz Buddes in den *Atheismusthesen* (1717) und der darauf rekurrierenden Passagen in den *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723).³⁶

Reimmann lehnt zunächst die radikale Skepsis als Selbstwiderspruch ab. Auch die Zweifler unterstellen vieles als unzweifelhaft, den Gegenstand des Zweifels, den Zweifler, den Grund zum Zweifeln, die mögliche Existenz von Zweifel; als praktische Option ist dieser Zweifel ohnehin nicht haltbar, als theoretische Option würde er tatsächlich alle Wahrscheinlichkeit aufheben und die Unterscheidung zwischen Praxis und Theorie zerstören. Demgegenüber unterscheidet Reimmann zwischen wahren und sophistischem Zweifel, mit dem ein Theologe nicht mehr als ein Architekt (durch Mathematiker) geplagt sei, und zwischen Graden und Modi wahren Zweifels. Er verneint, daß die von den Akademikern beanspruchte Wahrscheinlichkeit ein anderes Prinzip habe als durchsichtige Wahrnehmung und Gewißheit, und daß die Lebensführung ohne Vertrauen in die Sinne und tugendhafte Beständigkeit bestehen könne. Die *communis vita* erlaubt und erfordert weder Leichtgläubigkeit noch Sturheit, wohl aber einen bescheidenen, fallweisen *modus dubitandi Eclecticus*.³⁷

„Atheisten“ nennt Reimmann in seinem Kompendium (nur) die Leugner der Existenz Gottes, und gegen sie bietet er zunächst absolute Argumente auf. Sie rekurrieren auf *dicta* Gottes: das innere Zeugnis des (schlechten) Gewissens (entsprechend Römer 2,15); sodann auf *facta* Gottes: die innere Unendlichkeit, z.B. die unendliche Teilbarkeit oder unendliche Nutzbarkeit der sichtbaren Dinge, die so die Unendlichkeit der Macht, des Wesens, der Güte und der Weisheit Gottes „atmen“,³⁸ und das natürliche Wissenwollen der unsichtbaren menschlichen Seele, d.h. die Philosophie, die nichts anderes ist als *amor cognoscendi Deum*; schließlich auf *acta* Gottes. Solche Taten sind allgemein die stupende Erzeugung, Erhaltung und providentielle Lenkung der einzelnen und verschiedenen Dinge *immota lege* zum Lauf und Ziel der Weltmaschine, deren „Ökonomie“ daher noch dieselbe ist wie vor 6000 Jahren. Im besonderen sind solche Taten Gottes die Ereignisse von Strafen und von Lohn sowie Wunder – wenn nur eines wahr ist von den tausenden bezeugten, dann lehrt es aufs offensichtlichste, daß es Gott gibt – Wunder also in Gestalt von Zukunftsvorhersagen und Bewahrung von Einzelnen und ganzen

³⁶ Budde, (wie Anm. 6), lib. II, cap. II, §§ 40–60 (zu Bayle insb. § 44).

³⁷ Ebd., S. 3–6/665–668; Zitate S. 5/667.

³⁸ *Quaevis creatura est quasi systema infinitarum creaturarum. Quaevis stella fixa habet caelum, et suum quasi constituit mundum. Quaevis herba machina est miraculosa [...]* Ebd., S. 7/669; den Anschluß an die Physikotheologie des Wolffschen Typs belegt auch der Hinweis auf Wolffs deutsche Metaphysik, S. 8/670.

Völkern wie den Juden sowie die (nicht zu ihrem Wesen gehörige) Bewegung in der Materie.³⁹ Es folgen sodann Argumente aus der Verfassung des Menschen: die fast ausnahmslose, durch das innere Zeugnis des Gewissens und das äußere Zeugnis der Geschichte begründete universale Harmonie in der Überzeugung, es gebe Gott; die Nicht-Ewigkeit von Mikrokosmos und Makrokosmos; die Existenz von bürgerlicher Gesellschaft, Gesetzen, Gehorsam usw.; die Ökonomie des Körpers, dessen unwillkürliche und dessen willentliche Bewegungen dem Menschen als moralische und okkasionelle Ursache zugeschrieben werden können, die effektiv und aktiv jedoch von Gott nach den von ihm bestimmten Gesetzen unmittelbar abhängen; die Ökonomie der Seele, die weder im Intellekt noch im Willen sich mit Endlichem zufrieden gibt, sondern Unendliches, d.h. Gott erstrebt; die reziproke Einheit von Körper und Seele.⁴⁰ Schließlich nennt Reimmann die Argumente aus der Beschaffenheit der Welt, womit er den traditionellen metaphysischen Ternar von Gott, Welt und Mensch vollständig macht. Die Welt kann nicht aus sich selbst sein (als Materie, hinsichtlich der atomaren Teile, die früher sind als das Ganze, und als möglicherweise nichtseiende Welt), kann daher auch nicht von Ewigkeit her sein. Das wäre auch philosophisch unhaltbar (wegen der Korrelation von Zeit und Bewegung) und widerspräche der Historie (das junge Alter der Monumente, der Künste, der Entdeckungen usw., und die Unwahrscheinlichkeit so langer Sterilität vorher). Der Hinweis, daß die Ewigkeits-Hypothese selber jung sei, leitet über zu pragmatischen Argumenten: Die Hypothese der Existenz Gottes ist allgemeiner rezipiert als die Gegenthese, sie ist sicherer (es ist kein Schaden, wenn sie falsch, ein Gewinn, wenn sie wahr ist), sie ist der Vernunft und der Erfahrung angemessener, und sie löst Probleme klarer und leichter als die atheistische Philosophie.⁴¹

Verhältnismäßig kurz beschäftigt sich Reimmann mit der Widerlegung der ‚Deisten‘, die hier als Leugner des Wesens Gottes und der Notwendigkeit von (offenbarter) Religion auftreten. Gegen sie bietet er den engen Zusammenhang der Existenz Gottes a se mit der Essenz auf, d.h. mit allen Attributen seines Wesens, die tatsächlich Definitionen der göttlichen Natur aus unseren verschiedenen Blickwinkeln sind. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist von der Art wie die von Vater und Sohn oder von Lehensherr und Vasall, daher notwendig; Religion ist notwendig als natürliche Erkenntnis Gottes und der ihm geschuldeten Verehrung, als innere Weisung des Gewissens usw.: *naturalis religionis instinctus*. Auch

³⁹ Ebd., S. 6–12/668–674. Reimmann verknüpft mit der eklektischen Physik Jenas und Altdorfs neue naturwissenschaftliche und alte metaphysische Annahmen, z.B. das Verständnis des Körpers als unendlich teilbares Kontinuum und die unendliche Kapazität der Materie für Formen (beides erfordert eine unendliche, von ihnen verschiedene Bewegungskraft), S. 11/673.

⁴⁰ Ebd., S. 12–17/674–679; in naturwissenschaftlichen Fragen schließt sich Reimmann an den Eklektiker Johann Chr. Sturm an (z.B. S. 16/678), in moralisch-psychologischen Fragen an die alttestamentliche Weisheitsliteratur.

⁴¹ Ebd., S. 17–22/679–684.

für die Notwendigkeit der offenbarten Religion führt Reimmann einen weitgehenden Völkerkonsens an, so wie seit Johann Musaeus immer wiederholt, die praktische und theoretische Insuffizienz der natürlichen Religion für das gute und selige Leben und für die natürlichen, aber mit natürlichen Mitteln unbeantwortbaren Fragen des Zustandes nach dem Tod, der Entstehung der Welt, der Ursache des Bösen oder der Versöhnung Gottes und des Heilsweges.⁴²

Der hier behauptete Zusammenhang von natürlicher und offenbarter Religion wird nun nach der positiven Seite verstärkt durch das Argument aus der Wahrheit der (alten) jüdischen Religion, die von den ‚Heiden‘ bestritten wird, die aber tatsächlich ein Complementum der natürlichen Religion ist. Denn sie lehrt den wahren Begriff Gottes und die wahre Art der Gottesverehrung, und sie hat für beide ein wahres Erkenntnisprinzip: Moses und der Propheten. Reimmanns Apologie ihrer Schriften listet die seit Hugo Grotius oder Samuel Parker aufgebrauchten Argumente auf.⁴³ Sie sind wahr, da durch die ältesten profanen Autoren und durch vorhandene Überreste bestätigt, da ihre Autoren glaubwürdige Zeitgenossen waren und da ihre Lehre mit der gesunden Vernunft übereinstimmt. Sie sind göttlich wegen ihres Alters, ihrer Vollständigkeit, Einfachheit, Stimmigkeit, Heiligkeit usw.; wegen der sonst unerkennbaren göttlichen Sprüche, Dinge und Taten, die sie beschreiben; wegen des Eintreffens ihrer Weissagungen für Juden und Heiden; wegen ihrer beständigen und unerschrockenen Verteidigung durch die Juden selbst (obwohl sie darin eher schlecht dastehen und inzwischen ihre alten Prärogative verloren haben); wegen der Weisheit, mit der sie die menschlichen Fragen und Anstöße beseitigen (denn die Mosaischen Gesetze und die geschaffenen Dinge waren von Anfang an perfekt und konnten auch von den folgenden gelehrteren Jahrhunderten nicht überboten werden); wegen ihres ältesten und göttlichen Modus philosophandi, alle physischen Phänomene direkt der Erstursache „Gott“ zuzuschreiben; wegen ihrer einfachen, unverstellten Redeweise und wegen ihrer göttlichen Glaubens- und Sittenlehre. Diese Argumente laufen nicht nur darauf hinaus, daß die jüdische Religion der heidnischen überlegen ist in der vollständigen und gemeinsamen Einsicht in die wissensnotwendigen göttlichen Wahrheiten, sondern auch darauf, daß die Fortexistenz des jüdischen Volkes als einziges unter den alten Völkern ein Zeugnis der göttlichen Providenz ist, insbesondere daß die ununterbrochene Überlieferung ihrer Religion das Wahrheitskriterium des Wunders erfüllt – zumal sie nicht nur als solche noch besteht, sondern auch in der christlichen Religion besteht, der Ergänzung der jüdischen. Die apologetische Funktion des

⁴² Ebd., S. 22–24/684/686.

⁴³ Grotius, Hugo, *De veritate religionis Christianae* [1639]; auch sonst besonders häufig Parker, Samuel, *Cogitationes de deo et providentia divina* [London 1678]; Allixius, Petrus [Pierre Allix, reformierter Exulant in England], *Réflexions* [sur les livres de l'Écriture Sainte. Amsterdam 1689]. Die Apologie der jüdischen Religion ähnlich bei Johann Franz Budde (wie Anm. 6), lib. I, cap. I, §§ 25–27 (S. 24–31).

Judentums ist also die einer Brücke zwischen der natürlichen Religion, deren complementum sie ist, und der offenbarten christlichen Religion, dem complementum der jüdischen.⁴⁴

Diese Brückenfunktion hat allerdings auch einen negativen Aspekt: die Antikritik der ‚jüdischen‘ Kritik am Christentum. Dafür verweist Reimmann auf die alttestamentlichen Völkersprüche und auf die Prärogative des Christentums aufgrund schon seines äußeren Habitus: Märtyrerzeugnisse, Ausbreitung trotz Vorurteile und Leidenschaften, die als solche unbestrittenen Wunder Christi und der Apostel. Der Beweis aus dem inneren Habitus nennt viele Aspekte christlichen Überlegenheitsgefühls in Lehre, Leben, Frömmigkeit und nicht nur religiösem, sondern auch irdischem Erfolg (*admirabilior progressus, illustrior splendor et gloria*) und den gebräuchlichen Plausibilitäts- und Autoritätsbeweis für das christliche Erkenntnisprinzip, das Neue Testament; beim Weissagungsbeweis unterstützt durch eine Analyse der Apokalypse Johannis, welche die Übereinstimmung mit der jüdischen Theologie zeigen soll. Das erste Argument besagt denn auch: „[...] *verum et essentialium cum religione naturali et Judaica habet nexum, et earum est quasi emanatio[!], et plenior absolutio ac complementum.*“⁴⁵ So nahe Christentum und Judentum verknüpft werden, so deutlich wird der Abstand zum Islam markiert. Der Koran stützt seinerseits die Autorität Moses', Christi und der Bibel, bleibt im Eigenen jedoch hinter dem Christentum und dem Judentum zurück, im Meister und in den Schülern, Im Fehlen der Wunder, im minderen Ethos (Blutrache, Polygamie, laxere Justiz), in den sehr irdischen himmlischen Belohnungen, und in der Ausbreitung nicht durch Wunder wie in Judentum und Christentum [!], sondern durch Waffen.⁴⁶

5.

Die apologetische Argumentation erreicht ihr Ziel in der Darstellung der Wahrheit und Vorzüglichkeit der evangelischen Religion, und hier tritt Reimmanns eigene ‚Dogmatik‘ am deutlichsten zutage. Deutlich ist allerdings auch, daß ihre Begründung strikt (literar)historisch verfährt, also Autorität nicht formal als kanonische, sondern stets als „gläubwürdiges Zeugnis“ beansprucht. Dafür rekurriert Reim-

⁴⁴ Ebd., S. 24–32/686–694; Zitate S. 24/686, 29/691, 31/693. Reimmann könnte sich auch auf John Toland (*Nazarenus: or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718) berufen, wogegen allerdings der starke Atheismusverdacht (*Historia universalis atheismus*, wie Anm. 8, S. 460–462/538–540; mit Johann Lorenz Mosheim) spricht, vielleicht auch Tolands kirchenkritische Sympathie für den Islam; vgl. Reventlow, Henning Graf, *Bibelautorität und Geist der Moderne*. Göttingen 1980, S. 480ff., insb. S. 496ff.

⁴⁵ Ebd., S. 32–41/694–703; Zitat S. 34/696.

⁴⁶ Ebd., S. 41–46/703–708. Reimmann beruft sich auf den Koran-Editor [Ludovicus] Maraccius: *Prodromus [ad refutationem Alcorani]*, Patavii 1698].

mann innerhalb des Kanons auf den zentralen locus 1. Korinther 15,14 und stellt, unter der Voraussetzung, daß facta stets durch testimonia vermittelt sind, mit einem nichtgenannten Autor fest: „Omnis nostra fides pendet ab Historia.“⁴⁷

Das erste Argument betont denn auch den wesentlichen Zusammenhang der evangelischen Religion mit der von Christus und den Aposteln begründeten „Religion der ersten Christen“, also ihren apostolischen und katholischen Charakter, im Gottesbegriff, in der Gottesverehrung sowie in ihrem Erkenntnis- und Prüfprinzip, der Heiligen Schrift in der Ursprache. Dabei legt Reimmann nicht nur Wert auf den Nachweis der Schriftgemäßheit der evangelischen Religion, sondern auch auf ihre Übereinstimmung mit dem Kanonischen Recht – gerade in Punkten des Dissens’ mit dem tridentinischen Katholizismus, z.B. der Ablehnung der Beurteilung des Gottesdienstes ex opere operato zugunsten qualitativer Kriterien wie dem wahrhaften affectus cordis. Dies Verfahren entspricht dem lutherischen Nachweis der Kontinuität der Reformation mit der Alten Kirche bis zur Scholastik; Reimmann zitiert dafür Matthias Flacius und Johann Gerhard (!). Sein zweites Argument führt das Zeugnis der Gegner für die evangelischen Glaubensartikel an, und er selbst notiert die Übereinstimmung mit der Definition des Christentums bei Daniel Huet.⁴⁸ So bestreitet Reimmann, „wir“ seien von der Kirche abgefallen: Es ist etwas anderes, sich von der christlichen Religion zu trennen, und etwas anderes, sich von der sichtbaren, nämlich korrupten Partikularkirche zu trennen; Reimmann versäumt nicht, die vorreformatorischen Zustände der Papstkirche in ihren selbstkritischen Vertretern zu zitieren. Die historische Perspektive hat jedoch eine gewisse Distanz zur eigenen konfessionellen Tradition zur Folge, denn Reimmann macht sich den anglikanischen Grundsatz zueigen: „Ex singulis quibusque Ecclesiis, quae pia, quae recta, quae religiosa sunt, elige, et haec quasi in fasciculum collecta [...] in consuetudine deponere.“⁴⁹

Das dritte Argument führt die Wunder an, wie sie apologetisch oft behauptet wurden, z.B. die Unversehrtheit der Lutherschen Bibelübersetzung oder des *Paradiesgärtlein* von Johann Arndt im Feuer. Angesichts ihrer geringen Zahl sieht sich Reimmann veranlaßt zu erinnern, daß nicht die gegenwärtigen, sondern die Wunder Christi und der Apostel die Wahrheitskriterien „unserer Religion“ seien. Viel

⁴⁷ „Nec minus ea certa et indubia habenda sunt, quam si Geometricis probationibus essent stabilita. Quae enim ex testimoniis continuis obfirmatisque multorum hominum cognoscimus, quos, moraliter impossibile est, conspiravisse ad aliquid pro vero testificandum quod verum non ist, ea veritatibus primi ordinis sunt annumeranda.“ Ebd., S. 33/695 (der Hinweis auf eine „Ars cogitandi“ meint wohl Arnauld, Antoine/Nicole, Pierre, *La logique ou l'art de penser*. Paris 1662).

⁴⁸ Ebd., S. 49/711; Gerhard, Johann, *Confessio Catholica* [Jena 1634–1637]), S. 55/717; Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis* [1556]), S. 49/711; Huet, Pierre Daniel, *Demonstratio Evangelica* [1679]); erwähnt wird auch der (von J.A. Fabricius nochmals herausgegebene) Reformierte Colomesius, Paulus, *Rome Protestante*. London 1675, S. 50/712.

⁴⁹ Ebd., S. 54/716.

wichtiger ist denn auch das vierte Argument, in dem Reimmann die Vorzüglichkeit der evangelischen Religion vor anderen und speziell der römischen durch 23 Feststellungen zu begründen sucht. Deren Reihenfolge ist eher zufällig, zum Teil bekräftigen und erläutern sie sich untereinander. Man kann sie ohne Verzerrung in vier Punkte zusammenziehen, die das Wesentliche des apologetisch-theologischen Profils Reimmanns ausmachen.

(1) Die Religion der Augsburgischen Konfession hat den besseren Zugang zu Bibel und kirchlichem Altertum, d.h. zur *antiquitas* der ersten drei Jahrhunderte (Nr. 1, 2). Sie verfügt daher über ein klares, vollkommenes und zureichendes Prinzip und Kriterium in Fragen des Glaubens und des Lebens (Nr. 4, 19, 23). Ihr Gebrauch der Sakramente ist gewisser und wirksamer, ihr Priestertum heiliger, ihre Verehrung des dreieinigen Gottes ist frei von Heiligen- und Bilderdienst; sie ist weniger durch Idolatrie, Pharisäismus und Epikuräismus gefährdet (Nr. 5, 6, 17, 18).

(2) Sie verfügt über die angemessenere Theologie, freier von metaphysischen Begriffen und künstlichen Disputationen, methodisch passend zur *simplicitas* der Apostel. Die Doktoren der Kirche sind hier weniger hochmütig, und die Laien machen besseren Fortschritt in der Kenntnis der Heiligen Schrift und der göttlichen Dinge (Nr. 22, 12). Das theologische Studium ist solider, die Bibelübersetzung kundiger, die Katechese kraftvoller und die Pflege der *literae humaniores* sorgfältiger; die Verteidigung ihrer Sache vornehmer (Nr. 14, 20).

(3) In ihr ist der Zugang zu Gott leichter und von Zweideutigkeiten hinsichtlich der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi weniger behindert. Der Trost im Kreuz, in allen Anfechtungen und selbst im Tod ist süßer, gewisser und unzweifelhafter (Nr. 7, 10). Der *gustus Spiritus divini* ist offensichtlicher in ihren Erbauungsbüchern, Lieder und Gebeten, die frömmere sind (Nr. 11, 16).

(4) Wie sie den freieren Zugang zur Heiligen Schrift kennt, so auch eine freiere Prüfung der theologischen Lehren und einen weiteren Abstand von bloßem Gehorsam und vom Köhlerglauben (Nr. 1, 3, 4). In den symbolischen Büchern hat sie ein deutliches Kriterium des wahren Christentums, was mehr *studium tolerantiae* und weniger Anathematisieren bedeutet: Sie kennt keine Inquisition, keinen Katalog der verbotenen Bücher, keine Zensur antiker Autoren (Nr. 9).

6.

Diese vier Aspekte der Darstellung der evangelischen Religion durch den lutherischen Superintendenten Reimmann bilden selbstverständlich nicht einfach die kirchliche Realität ab. Wohl aber stellen sie eine normative Selbstausslegung dar, an der diese Realität sich messen lassen und nötigenfalls sich ihr entsprechend auch verändern lassen sollte (worauf die kirchengeschichtliche Probe erst noch

gemacht werden müßte). Der gelehrte Theologe Reimann verkörpert jene Behauptungen jedoch unmittelbar als seine Interessen: an wohlbegründeter Traditionalität der Kirche; an lebensnaher und bildungsfreundlicher Theologie; an verwissernder religiöser Intensität; an christlicher Freiheit und Toleranz.

Diese Interessen stellen wohl nicht vollständig das theologische Profil Reimanns dar; für eine solche Vollständigkeit bedürfte es noch der Analyse der „positiven Theologie“ vor allem seiner Predigten und seiner kirchenleitenden Äußerungen. Aber sie charakterisieren den gelehrten Theologen auf dem Feld der apologetischen Abklärung des Verhältnisses zwischen der eigenen christlich-religiösen Praxis und der gesellschaftlichen Praxis und ihrer institutionellen Formen einschließlich Wissenschaft und Bildung. Hier situiert sich Reimann recht deutlich. Von den apologetischen Unternehmungen der ausgehenden lutherischen Orthodoxie, etwa Valentin Ernst Löschers *Praenotiones theologicae* (1708 u.ö.), trennen ihn geradezu Welten: die große Bedeutung der historischen Differenzierung, die nurmehr die Fundamentalartikel des Glaubens exempt läßt; das Zurücktreten des lutherischen Konfessionbewußtseins zugunsten der irenischen Haltung gegenüber den Reformierten; die Ablehnung der (ontologischen) Metaphysik und der mit ihr arbeitenden scholastischen Theologie; die Umstellung der natürlichen Theologie auf den neuzeitlichen, anthropologischen Religionsbegriff. Mit Löscher und der durch ihn repräsentierten Theologie verbindet ihn jedoch das theologische und philosophische Überlegenheitspathos der Erben der Reformation, aber auch das Interesse an affektiv lebendiger und ausdrucksstarker Frömmigkeit – ein Interesse, das, gegen ein altes Vorurteil, den Orthodoxen mit den Pietisten gemeinsam ist. Nur daß der Pietismus (jedenfalls der Hallesche) die Differenz zwischen (innerlich erfahrenem) Glauben und (im Verheißungswort des Evangeliums extern bleibendem) Glaubensgrund tendenziell einzieht. An dieser Stelle unterscheidet sich der ältere Reimann von seinen anfänglichen pietistisch-spiritualistischen Optionen, die zumindest auch dem Willen zur Kritik an traditionaler Autorität entsprangen; und auch anders als im dogmatisch etablierten Pietismus eines Joachim Lange ist und bleibt die Historie die Instanz der Autoritätskritik, einer allerdings moderaten, institutionelle Wünschbarkeiten nicht ohne Not infragestellenden Kritik.

Das theologische Profil Reimanns, soweit bislang erkennbar, weist ihn als philosophischen Schüler Halles und theologischen Schüler Jenas (mit dem Helmstedter Hintergrund) aus: ein erster Schritt der aufklärerischen Transformation der evangelischen Theologie, befördert durch die Ablösung von der „aristotelischen“ Propädeutik zugunsten einer vorurteilskritischen „eklektischen Philosophie“, die sich polyhistorisch aufbaut, aber nicht, wie dann wieder Christian Wolff, eine systematische Philosophie voraussetzt bzw. neu aufbaut. Reimann gehört im weiteren Sinne zur Theologengruppe um Johann Franz Budde, von dem ihn jedoch das deutlich geringere Interesse (oder die geringere Nötigung) zu theologischer Konstruktivität unterscheidet; auch Johann Lorenz Mosheim geht hierin schon

weiter. Am nächsten zu Reimmanns Profil steht vielleicht eine Figur wie Christoph August Heumann, Herausgeber der auch von Reimmann benutzten *Acta Philosophorum* (1715ff.), dessen unausgetragener, da unter dem Schutz der Gelehrsamkeit verborgener Widerspruch zwischen historischer Objektivität und religiöser Subjektivität erst viel später und fast zufällig öffentlich zutage trat.⁵⁰

Den in Halle seit 1740 sich ankündigenden zweiten Schritt der theologischen Aufklärung hat Reimmann nicht mehr erlebt. Die hier anstehende Transformation, die Einsetzung der religiösen Subjektivität zum Konstruktionsprinzip auch der dogmatischen Theologie,⁵¹ war allerdings so tiefgreifend, daß nicht anders als der theologische Wolffianismus auch die mit der polyhistorisch-eklektischen Philosophie verbündete, dogmatisch gesehen bloß traditionskritische Theologie eines Reimmann fast als Latenzphase der evangelischen Theologiegeschichte erscheinen könnte.

⁵⁰ Vgl. Sparn, Walter, Philosophische Kritik und dogmatische Heterodoxie. Der Fall des Exegeten Christoph August Heumann, in: Graf Reventlow, Henning u.a. (Hg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden 1988, S. 176–192; Mühlpfordt, Günter, Ein kryptoradikaler Thomasianer. Christoph August Heumann in Göttingen, in: Schneiders, Werner (Hg.), *Christian G. Thomasius*. Hamburg 1989, S. 305–334.

⁵¹ Vgl. Sparn, Walter, Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle, in: Hinske, Norbert (Hg.), *Halle: Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg 1989 (Wolfenbütteler Forschungen zur Aufklärung 15), S. 71–89; ders., Art. ‚Neologie‘ sowie ‚Theologie, protestantische‘, in: Schneiders, Werner (Hg.), *Lexikon der Aufklärung*. München 1995, S. 287f., S. 409–412.