

Philosophische Historie und dogmatische Heterodoxie.
Der Fall des Exegeten Christoph August Heumann

Ob Christoph August Heumann "einer der größten Gelehrten des jetzigen Saeculi gewesen sey", wie das sein Biograph und juristischer Kollege an der Göttinger Georgia Augusta, Georg Andreas Cassius, im Jahre 1768 gemeint hat¹, muß man bezweifeln, wenn man die für ihn zuständige theologische und philosophische Historiographie der Gegenwart zu Rate zieht. Während vor gut einhundert Jahren die Allgemeine Deutsche Biographie dem Polyhistor Heumann noch bescheinigte, einer der bedeutendsten deutschen Gelehrten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gewesen zu sein, spricht sich die Neue Deutsche Biographie sehr viel zurückhaltender aus; verständlicherweise, denn die gegenwärtige Wissenschaftsgeschichte sowohl der Theologie als auch der Philosophie sind nur an bestimmten Aspekten des Wirkens von Heumann interessiert, und die sind von begrenzter Aktualität. Man erinnert sich des Theologen, der am Ende seiner langen akademischen Tätigkeit die lutherische Lehre vom Heiligen Abendmahl aufgab zugunsten der reformierten Auffassung und damit einen öffentlichen Streit in einer dogmatischen Frage entfachte, die zu dieser Zeit schon weit in den Hintergrund des dogmatischen und polemischen Interesses getreten war; ein historische Pflichtübung also. Und eine historiographische Pflicht ist es auch, wenn man sich des Philosophen erinnert, der zwar keine originellen Beiträge zur Fortentwicklung des aufklärerischen Denkens geleistet habe, der jedoch als der wichtigste Literarhistoriker der Philosophie vor Johann Jakob Brucker gelten müsse; in der Tat erfährt am meisten über Heumann in den (außerhalb Deutschlands florierenden) Geschichten der Geschichte der Philosophie².

1 Georg Andreas Cassius: Ausführliche Lebensbeschreibung des um die gelehrte Welt hochverdienten D. Christoph August Heumanns, Kassel 1768, S. 439.

2 Allgemeine Deutsche Biographie 12 (1880), S. 327 – 330; Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, Neudruck Hildesheim 1964, S. 214 – 217 u. pass.; Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 43; Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. IV, Gütersloh 1951, S. 90 – 92; Mario Longo: Storia delle Storie generali della Filosofia, Vol. 2, Brescia 1979, p. 437 – 476.

Im Zusammenhang unseres Themas lohnt es sich gleichwohl, genauer hinzusehen und zu fragen, wie und warum der philologische und philosophische Polyhistor Heumann mit dem dogmatisch heterodoxen Theologen Heumann zusammengehört. Daß er sich selbst in der Einheit des Theologen, Philosophen und Philologen verstand, steht außer Zweifel, ebenso, daß er seine wissenschaftliche Bedeutung selber gemessen hat “nach dem Maaße des Aufsehens und Widerspruchs, welchen derselbe durch seine herausgegebene Schrifften veranlassen hat”, wie wiederum sein Biograph Cassius für die Bedeutung des Kollegen anführt³. Im folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, daß Heumann nicht nur eine höchst charakteristische Figur eines bestimmten Entwicklungsstandes der philosophischen und der theologischen Aufklärung darstellt, sondern auch einen bestimmten Entwicklungsstand des hier zu verhandelnden Problems mit aller wünschenswerten Deutlichkeit repräsentiert: die abstrakt und aporetisch gewordene eklektische Konstellation des Historischen und des Dogmatischen in der theologischen Exegese.

1. Eine akademische Laufbahn und ihr Ende im theologischen Eklat.

Im Jahr 1681 in eine thüringische Pfarrersfamilie geboren, studierte der für sehr begabt angesehene Heumann seit 1699 Philosophie und Theologie in Jena, um als Magister seit 1703 die öffentliche philosophische und eine private theologische, insbesondere exegetische Lehrtätigkeit aufzunehmen. Bemerkenswert ist hierbei, daß Heumann in einen neuen Wissenschaftsstil eingearbeitet wird: Eben noch einmal hört er *collegium metaphysicum*, viel häufiger und interessierter dann aber die historisch-eklektische Philosophie im Stile Christian Thomasius' und Johann Franz Buddes (letzterer ging 1705 als Theologe nach Jena) sowie das Naturrecht nach Samuel Pufendorf. Sodann fällt auf, daß Heumann in dieser Zeit zwar immer wieder gepredigt hat, sich aber nicht dazu entschließen konnte, ins Pfarramt zu gehen:

...theils wegen der Ceremonien, die bey den actibus sacris vorkommen, cum ego natura sim alienissimus a cermoniis; theils weil ich nicht alles simpliciter glauben und bona fide nachbeten konnte, was die Kirche glaubet⁴.

Schließlich zeichnet sich Heumanns *iter academicum* nach Holland im Jahre 1705, über das er ein ausführliches Tagebuch hinterlassen hat, durch eine außergewöhnlich reiche Zahl und Vielfalt von Kontakten aus. Zu den Besuchten gehören nicht nur der lutherische Prediger von Amsterdam, Johann Coler, sondern auch die Reformierten Pierre Bayle, Jean le Clerc,

³ Cassius (s. Anm. 1), Vorrede.

⁴ Ebd., S. 26 f.

Jacques Basnage, Herman Witsius, Frans Burman d.J. und Philipp van Limborch – alles nicht gerade unangefochten orthodoxe Namen. Und so finden sich hier auch die für die zeitgenössische Frömmigkeitsgeschichte wichtigen Spiritualisten wie Pierre Poiret oder sogar Friedrich Breckling. Heumann hat sich nicht nur, wie selbstverständlich für einen im neuen Geist der eklektischen Polyhistorie Gebildeten, in allen Bibliotheken am Wege die alten Bücher und Handschriften zeigen lassen, sondern besuchte auch, wie eine Generation später fast alle theologischen Aufklärer in Deutschland, die in den Niederlanden zugelassenen Gottesdienste der Menoniten, der Quäker und der Labadisten⁵.

Über Lübeck und Hannover – Gottfried Wilhelm Leibniz – zurückgekehrt, wurde Heumann Inspektor des theologischen Seminars in *Eisenach* und Collaborator des dortigen Gymnasiums, wo er nicht nur philologischen, philosophischen und theologischen Unterricht erteilte, sondern auch öffentliche Disputationen einführte (deren Zahl, zusammen mit den Dissertationen und Programmen, am Ende seines Lebens an die 350 betragen sollte). Die wichtigsten literarischen Produkte dieser Zeit sind erstens die Sammlung *Parerga critica* (1712), darin auch eine Auseinandersetzung mit der kritischen Methode Jean le Clercs. Diesen philologischen und hermeneutischen Arbeiten folgt zweitens *Der Politische Philosophus, Das ist, Vernunftmäßige Anweisung zur Klugheit im gemeinen Leben* (1714, 2. Aufl. 1724), ein schon im Titel den Geist Christian Thomasius' offenbarendes Buch, oder vielmehr den Geist der bürgerlichen, so vorsichtigen wie materiell und sozial erfolgreichen Tugend – in der Tat hat Heumann zeitlebens, auch als Theologe, viel auf öffentliche Ehre und bürgerlichen Wohlstand gegeben und hat die Ablehnung der Angebote anderer Gymnasien und Universitäten erstaunlich offen aus Gründen der geringeren Reputation und schmäleren Ökonomie begründet⁶. Drittens sind zu nennen die *Acta Philosophorum, d.i. Gründliche Nachricht aus der Historia Philosophica nebst beygefügeten Urtheylen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern* (3 Bände, 16 Stücke, 1715–1725), das für den Unterricht vorzüglich geeignete, wichtige philosophiehistorische Werk der eklektischen Schule (nebst eingefügtem Spottgedicht auf den öden Schularistotelismus), das erst von Johann Jakob Bruckers Philosophiehistorie von 1742/44 überholt werden sollte. Viertens muß hier das wohl erfolgreichste Werk Heumanns erwähnt werden, ebenfalls ein akademisches Lehrbuch: der *Conspectus*

5 So das Reisetagebuch Heumanns, ebd. S. 32 – 137.

6 Cassius (s. Anm. 1), S. 242 f.; zum "bürgerlichen" Verhalten Heumanns und ihrer religiösen Sanktionierung vgl. Arnold Hirsch: Bürgertum und Barock im deutschen Roman. Zur Entstehungsgeschichte des bürgerlichen Weltbildes (1933), zit. nach Richard Alewyn (Hg.): Deutsche Barockforschung, Köln und Berlin 1965, S. 222 – 224. – Der "Politische Philosophus" ist jetzt noch einmal gedruckt worden: Frankfurt a. M. 1972.

Reipublicae Literariae sive Via ad historiam literariam inventuti studiosae aperta, erstmals 1718, schließlich in 7. Auflage 1763 gedruckt.

Heumann folgte im Jahr 1717 einem Ruf nach Göttingen, wo er auf Empfehlung Johann Franz Buddes zum Inspektor des 1586 gegründeten, durchaus renommierten Gymnasiums ernannt wurde (unter Bewilligung seiner ziemlich hohen finanziellen Forderungen). Hier setzte er seine pädagogische Arbeit in Philosophie und Theologie sowie seine literarhistorische Tätigkeit sehr erfolgreich für das Ansehen seiner eigenen Person und das seines Instituts fort; vor allem in Gestalt von insgesamt neun Bänden akademischer Dissertationen (*Poecile* 1722–1732; *Dissertationum sylloge* 1743–1750; *Nova sylloge dissertationum* 1752–1754), einer Geschichte Göttingens und des Göttinger Gymnasiums, einschließlich seiner eigenen Tätigkeit in ihm (*Primitiae Gottingensis Academiae* 1738).

Heumann promovierte 1728 in der Landesuniversität Helmstedt zum *Doctor Theologiae*, mit dem seine dogmatische Position recht gut kennzeichnenden Thema *De superstitione verae fidei innocue admixta*. Im gleichen Verfahren wurde übrigens Abt Lorenz Mosheim, der bedeutende Kirchenhistoriker, Mitbegründer und spätere Kanzler der Universität Göttingen, promoviert; dieser konnte sich freilich nie zur vorbehaltlosen Schätzung Heumanns verstehen, nicht zu Unrecht, wie sogleich zu berichten sein wird. Nachdem Heumann Rufe nach Jena (als Nachfolger Buddes), nach Helmstedt und nach Bayreuth abgelehnt hatte, brachte ihm die Auflösung des Göttinger Gymnasiums zugunsten einer neuen niedersächsischen Landesuniversität im Jahr 1734 zwar eine ordentliche Professur für Literarhistorie in der philosophischen, aber nur eine außerordentliche Professur in der theologischen Fakultät ein; erst 1745 rückte er auch hier zum Ordinarius auf. Sein immer noch großer Erfolg im literar-, kirchen- und bibelgeschichtlichen Unterricht hätte angedauert, wenn er nicht, nach Ausgaben der Werke Laktanz (1736), der Reden Ciceros (1733, 1735, 1749), der *Vita Lutheri a Melancthone scripta* (1741, 2. Aufl. 1746) und einer schon nicht unumstrittenen *Teutschen Übersetzung des Neuen Testaments* (1748, 2., verb. Auflage 1750) seit 1750 eine *Erklärung des Neuen Testaments* hätte folgen lassen, die bis 1763 noch auf zwölf Bände anwachsen sollte.

Denn als er, etwa 1757, bei 1.Kor. 10,16 angekommen war, fand er seine (nach eigenem Bekunden allerdings schon 1704 gebildete) Meinung erneut bestätigt, daß nicht die lutherische, sondern die reformierte Abendmahlslehre die richtige sei; und dies mochte er nun nicht länger verschweigen. Er fühlte sich jedoch verpflichtet, seine Absicht dem Kurator der Universität mitzuteilen, den Statuten der theologischen Fakultät entsprechend, die den dogmatischen Konsens in den fundamentalen Glaubensartikeln verlangten. Münchhausen versuchte vergeblich, ihn umzustimmen, und so einigte man sich auf diese Lösung: Heumann sollte aus der theologischen und der philosophischen Professur ausscheiden, dies aber bei fort-

laufenden Bezügen (m.W. der erste Fall) und mit dem Recht, seine Erklärung des Neuen Testaments fortzusetzen – freilich ohne die heterodoxe Passage. So mußten drei schon gedruckte Bogen unterdrückt werden, was Heumann, wie er nicht unterläßt zu bemerken, dreißig Taler kostete. Gleichwohl hat er die vereinbarte Schweigepflicht nicht eingehalten und verfügte, daß die drei alten (übrigens mehrfach erhaltenen) Bogen durch seinen Neffen Johann David Heumann, Professor am Collegium Carolinum in Braunschweig, veröffentlicht werden sollten. Da dieser jedoch bald starb, verfaßte Heumann selber eine Abhandlung, die er dem (reformierten) Berliner Hofprediger August Wilhelm Friedrich Sack zur postumem Veröffentlichung schickte. Heumann starb im Frühjahr 1764, und noch im selben Jahre erschien (in “Eisleben und Wittenberg”) *D.C.A. Heumanns Erweiß, daß die Lehre der reformirten Kirche von dem Heil. Abendmahle die rechte und wahre sey*; dem folgten noch *Anmerkungen über seine Erklärung des Neuen Testaments* und eine lateinische Auslegung der Apokalypse Johannis (1764)⁷.

Die Göttinger theologische Fakultät nannte Heumanns *Erweiß* öffentlich eine Beleidigung durch einen verdienten, im Alter jedoch kindisch gewordenen Mann; und diese Schärfe hatte ihren besonderen Grund. War es doch gerade diese Fakultät, die sich von Anfang an und in Deutschland erstmals, auf eine “moderierte Lehrart” verpflichtet hatte, d.h. darauf, der Zensur der anderen Fakultäten zu entsagen, sowie in der Selbstzensur sich auf die fundamentalen Glaubenslehren zu beschränken und abgesehen hiervon der philologischen und historischen Arbeit volle Freiheit zu lassen. In Göttingen war man, anders als in Jena etwa, wohin Heumann sich 1739 nicht berufen ließ, weil dort noch eine *theologia sectaria* herrsche und das *praeiudicium auctoritatis* gelte, vor dem unangemessenen Vorwurf der Heterodoxie geschützt – von einer *heterodoxiae species* konnte bei Heumann jedoch keine Rede sein, vielmehr handelte es sich eindeutig um eine *heterodoxia in fundamentalibus*⁸. So ist es nicht verwunderlich, daß seine Verteidigungsschrift wenigstens sechzig Gegenschriften auf den Plan rief, darunter viele anonyme, aber auch solche von so bedeutenden Gelehrten wie Johann August Ernesti oder dem andern Schüler Buddes, Johann Georg Walch⁹.

7 Cassius (s. Anm. 1), S. 192 – 202.

8 Ebd., S. 246; zur theologiegeschichtlichen Stellung der Göttinger theologischen Fakultät vgl. Walter Sparr: Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert, in: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1985, S. 18 – 57, hier S. 25 – 33.

9 Vgl. Aner (s. Anm. 2), S. 252 – 254.

2. Das Konzept einer kritischen und pragmatischen Historie.

Der Hinweis der Göttinger Fakultät auf Heumanns Senilität darf einen, selbst wenn er nicht ganz falsch gewesen sein sollte, nicht irreführen. Der Bruch in Heumanns theologischer Karriere ist die eher zufällige Entsprechung zu einem die gesamte protestantische Theologie betreffenden, in der sogenannten "Neologie" ausmündenden Transformationsprozeß. Er zeigt nur an einer Person, daß eine theologiegeschichtliche Konstellation ans Ende ihrer Entwicklungsmöglichkeiten gekommen war: das polyhistorische, oder richtiger: *eklektische Wissenschaftsmodell*, eben jenes, das die selbstbewußte Modernität Göttingens ausgemacht hatte. Denn in diesem Modell war die Koexistenz von *historischer Gelehrsamkeit* und *dogmatischer Positionalität* immer nur vorausgesetzt, ohne innerhalb seiner auch begründet werden zu können; sie war, mit andern Worten, zufällig und sie konnte sogar beliebig werden. Heumanns dogmatische Umorientierung hatte nur scheinbar historisch-exegetische Gründe (die im Blick auf die Abendmahlslehre ja strittig waren und blieben); sie entsprach vielmehr einer ihrerseits dogmatischen (und überdies längst feststehenden), nämlich spiritualistischen Position. Die mangelnde Verknüpfung von Historie und Dogma im eklektischen Wissenschaftsmodell als solchem warf den Meister der historischen Kritik daher schließlich selber auf das *praeiudicium religionis* zurück, das er bei andern beklagt. Seine 1724 geäußerte Einschätzung der wissenschaftlichen Lage – mit der Reformation sei ein silbernes, jetzt aber sei ein goldenes Zeitalter angebrochen¹⁰ – wurde schließlich von ihm selber widerlegt.

2.1 Ratiocinatio circa verba: Historische Kritik

Schon in den frühen *Parerga critica* (1712), die eine Reihe von philologischen Verbesserungen in Texten klassischer Autoren wie Ovid, Tacitus, Cicero usw. vorschlagen, hat Heumann sich gründlich mit dem hochgerühmten Jean le Clerc (Johannes Clericus) und dessen *Ars critica* (1697) auseinandergesetzt (übrigens anders als mit Richard Simon, den er nur in Einzelfällen berücksichtigt). Er emendierte nicht nur seinerseits eine erkleckliche Zahl der durch le Clerc vorgenommenen Emendationen, – dieser hat die Nachbesserungen im wesentlichen akzeptiert¹¹ –, sondern gab

10 Christoph August Heumann: *Poecile sive epistolae miscellaneae ad literatissimos aevi nostri viros. Accedit apparatus exhibens dissertationes argumenti rarioris* (3 Bde., Halle 1722–1732), tom. I, p. 519; ähnlich in Ders.: *Conspectus reipublicae literariae sive Via ad historiam literariam iuventuti studiosae aperta* (Hannover 1718), 4. Aufl. Hannover 1735, p. 177. Zu Heumanns Auffassung des *genius seculi* vgl. den Art. "Sitten" in: Johann Georg Walch: *Philosophisches Lexicon*. 2. Aufl. Leipzig 1733, Sp. 2382 – 2386, hier Sp. 2384 f.

11 Jean le Clerc, in: *Bibliothèque choisie*, tom. 15, p. 404 ss.; zit nach Cassius (s. Anm. 1), S. 286.

über die Grundsätze und Regeln seines Vorgehens in einer *Commentatio de arte critica et speciatim therapeutica* (separat nochmals 1747 publiziert) genaue Rechenschaft. Darin werden die von le Clerc aufgestellten Regeln aufgenommen, aber auch erweitert, verbessert und zur Methodologie einer *Textkritik* umgeformt, in der die richtige Lesart von unsicher oder verderbt überlieferten Texten so sorgfältig und schrittweise ausgemittelt werden, daß in einer gelungenen Konjektur alle Zweifel restlos beseitigt sind.

Heumanns Methodologie zeichnet sich vor den überlieferten und auch vor den neuen philologischen Konzeptionen, wie sie bis dahin entwickelt worden waren, durch einen doppelten Fortschritt aus: durch ihre vollständige Integration der Philologie in den eklektischen Begriff der Kritik, sowie durch ihre philosophische Auffassung der Philologie. Und sie präsentiert sich mit dem Anspruch auf einen solchen Fortschritt.

Unter *Kritik* will Heumann mehr verstanden wissen, als etwa le Clerc oder auch Francis Bacon unterstellen, vielmehr jegliches Denken über Worte und jegliches Verstehen von Worten: alles, was unter das Urteil der Vernunft fällt. Die Kunst der Kritik hat daher so viele Teile wie es *modi iudicii rationis* gibt; was auch bedeutet, daß sie von der Sprachphilosophie (*grammatica philosophica, de natura linguae*) über die Sprachgeschichte und Sprachdidaktik, über die Hermeneutik (*ars hermeneutica*) und die vielen Aspekte der Stilkritik bis zur Orthographie reicht. Das kritische Urteil begründet die Kunst der Textemendation (*ars therapeutica*); hier gibt Heumann nicht nur genaue Regeln an die Hand, sondern räumt überhaupt, entgegen einer blinden Verehrung der Handschriften, und seien es der ältesten, dem wohlherwogenen Urteil des Kritikers den ersten Platz ein¹². Die beanspruchte Freiheit individuellen Vergleichens und Urteilens bedeutet für die Biblexegese zweifellos die philologische Suspension der Lehre von der Verbalinspiration der Bibel. Ein orthodoxer, d.h. strikt dogmatisch exegesierender Theologe durfte beispielsweise nicht zugeben, daß die Hl. Schrift Hyperbeln enthalte oder daß die Akzente im hebräischen Alten Testament jüngeren Datums als der Text selbst seien¹³ – für Heumann das Ergebnis historisch-kritischer Exegese.

12 Christoph August Heumann: *Commentatio de arte critica et speciatim therapeutica*, in: Ders.: *Parerga critica*, Jena 1712, p. 1 – 58, hier §§ 4 – 47, bes. § 16.

13 So etwa Valentin Ernst Löscher, vgl. Heumann: *Poecile* (s. Anm. 10), tom. III, p. 344 – 359; ders.: *Conspectus* (s. Anm. 10), 14, p. 47 s. – Zu Löscher vgl. Martin Greschat: *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Witten 1971, bes. S. 230 ff., 250 ff. Zum Postulat der philologischen Kritik vgl. Klaus Scholder: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*. München 1966, bes. S. 165 ff.; Henning Graf Reventlow: *Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel*, in: Georg Schwaiger (Hrsg.): *Historische Kritik in der Theologie*, Göttingen 1980, S. 11 – 36; Otto Merk: *Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, in: Ebd., S. 37 – 59.

Der so verstandenen philologischen Kritik schreibt Heumann, das Selbstverständnis der Eklektik pointierend, ausdrücklich *philosophische* Qualität zu. Zwar unterscheidet er natürlich zwischen dem Denken über Worte und dem über gemeinte Inhalte (*res, sententiae*); aber auch von dem als solchem mit Worten befaßten Philologen verlangt er eine "gewisse Philosophie", weil das genaue Urteil über die Verlässlichkeit von Texten den Gerichtshof der Vernunft (*rationis tribunal*) erfordere. Die philologische Historie enthält zwar alles, was überhaupt erinnert und verstanden werden kann; philologische Kritik ist darüber hinaus eine mit Worten bzw. Texten befaßte Philosophie, der Kritiker ein Wortphilosoph (*philosophia in verbis occupata, philosophus verbalis*). Ohnedies die Scholastik, die Philologie ohne Philosophie und Philosophie ohne Philologie betreiben wollte, lächerlich machend, bekräftigt Heumann damit, wiederum ausdrücklich, das Bildungsprogramm der "Humanisten" (um ihm ein erweitertes und verbessertes Instrumentarium zuzuordnen): Als wirklich Gebildeter (*eruditus*) darf, und das auch in der Theologie, nun nicht mehr gelten, wer bloß Theologe oder Philosoph oder Philolog oder Historiker ist, sondern nur, wer die damit jeweils verbundenen Urteilsfähigkeiten in sich vereinigen kann: der historisch-kritische Hermeneut¹⁴.

2.2 Ratiocinatio circa res: Kritisch-pragmatische Historie

Der kritische Anspruch des Historikers Heumann umgreift auch die in den Texten überlieferten Gegenstände und Sachverhalte selbst; und zwar in weiterem Umfang als bislang ausgesprochen. Dies belegt sehr klar eine große Disputation aus dem Jahre 1723, in der Heumann nichts weniger als eine philosophische Einführung in die Geschichtsschreibung gibt: *Prolegomena historica sive Introductio in studium historiae*¹⁵.

a) Heumann setzt mit traditionellen Prämissen ein, wenn er in Erweiterung der Gelliusschen Vorgabe *historia* definiert als *narratio rerum ab hominibus gestarum*, nämlich *rerum a substantiis libere agentibus gestarum*. Das schließt auch die Handlungen Gottes und der Engel ein, so daß man eine göttliche, eine englische und eine menschliche Geschichte unterscheiden kann. Heumann will jedoch auf die Beschränkung der Geschichtsschreibung auf die letztere hinaus, und zu diesem Zweck scheidet er die Quellen der beiden ersteren aus ihr aus, d.h. die Heilige Schrift und die wenigen, bruchstückhaften Nachrichten über Engel in ihr; unter Hinweis auf 1.Kor. 13,9ff. erklärt er überhaupt den größten Teil der göttlichen und der englischen Geschichte als für den Menschen unbekannt. Allein für diese im ge-

14 Heumann: *Commentatio* (s. Anm. 12), §§ 1 - 3, sowie die *Praefatio*.

15 In: Poecile (s. Anm. 10), tom. III, p. 422 - 442.

nauen Sinn *menschliche Geschichte* lassen sich genaue, nachprüfbare Angaben über ihren Gegenstand, ihre Quellen und ihr Verfahren machen¹⁶.

Was den Gegenstand der Geschichtsschreibung angeht, so ist dieser zwar allgemein und umfaßt alles Menschliche; aber Heumann erklärt das Studium der "neuen Geschichte", d.h. die des *orbis reformatus*, für wichtiger als das der "mittleren" und "alten Geschichte", also die des *orbis catholicus* (!) und des *orbis ethnicus*. Das damit festgelegte Gefälle verstärkt sich nochmals durch eine Aufgabenstellung, die in der bisherigen Geschichtsschreibung weitgehend versäumt worden sei: Nicht nur das Äußere, sondern auch das "innere Gesicht eines Staates" muß dargestellt werden, also nicht nur Namen und Ereignisse, sondern auch deren Umstände von den zufälligen Anlässen bis zur charakterlichen Prägung der dabei Beteiligten. Diese Verschiebung des Gegenstandsbereichs erfordert auch eine Erweiterung der Quellenbasis; so plädiert Heumann nicht nur für die Benutzung der antiken *acta diurna*, sondern auch und vor allem für die Ausschöpfung und der modernen *novellae*, d.h. Gazetten oder Zeitungen, und wünscht sich deren lokale und regionale Sammlung durch einen Historiographen¹⁷. Was nun alle diese Quellen angeht, so ist es die Aufgabe des Historikers, diejenigen herauszufinden, deren Autoren bzw. Herkunft auf Glaubwürdigkeit geprüft sind, die also der *fides historica* am ehesten wert sind. Heumann unterscheidet von den "apokryphen" (nachweislich falsch behauptenden) und "apographen" (ungeprüft übernehmenden) Geschichtsbüchern die "kanonischen" Zeugen und empfiehlt, im Fall fortbestehenden Zweifels die Glaubwürdigkeit lieber ab- als zuzusprechen; im Falle bloß mündlicher Überlieferung gibt er dem historischen Pyrrhonismus völlig recht¹⁸.

Im Blick auf das Verfahren grenzt Heumann die Geschichtsschreibung von der bloßen Erzählgeschichte ab zugunsten einer *historia critica*, die auf die *wahre Geschichte* abzielt. Um sie zu ermitteln, ist nötig (1) die Ausscheidung aller falschen Behauptungen, seien sie auch mit dem Vorurteil der Autorität ausgestattet, als Fabeln; wozu Heumann außer den dichterischen vor allem die durch lange Überlieferung verdorbenen (Mythologie), die absichtlich erlogenen (Heiligenlegenden) und die abergläubischen Geschichten (z.B. Prognosen) rechnet – in vielen Dissertationen ist Heumann mit der Ausscheidung solcher Geschichten beschäftigt. Nötig ist (2) die

16 Ebd., §§ 1 – 6.

17 Ebd., §§ 8 – 10; Heumann hat dann der Entstehung der Zeitung selbst eine kleine Untersuchung gewidmet, abgedruckt in: Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 521 – 524.

18 Prolegomena historica (s. Anm. 15), §§ 13 – 15; ausführlich in ders.: Acta Philosophorum, d.i. Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica (3 Bde., Halle 1715 – 1727), lib. I, p. 381 ss.; speziell zu den theses scepticae auch: Poecile (s. Anm. 10), tom. I, p. 76 ss.; tom. II, p. 52 ss.

Unterscheidung der wahren, wenn auch vielleicht erst herauszufindenden Ursachen der berichteten Taten von vorgeblichen, z.B. übersinnlichen Ursachen. Für die "wahre Geschichte" erforderlich ist (3) die nun mögliche Darstellung der Umstände der menschlichen Taten¹⁹.

Man sieht, für dieses Konzept einer kritischen Geschichte gibt Pierre Bayles "Dictionnaire historique et critique" (1697ff.) das Vorbild ab; Heumann entwickelt daraus das Konzept einer *historia pragmatica*. Im Unterschied zu dem, was etwa Johann Gerhard Voss oder Johann Heinrich Boecler darunter verstanden, schreibt Heumann dem pragmatischen Historiker neben der Fähigkeit zur Kritik die Fähigkeit zur nützlichen, d. h. die moralische und politische Klugheit ausbildenden Darstellung zu, versteht die pragmatische Historie mithin als praktische Disziplin. Als Beispiele dessen, was ihm vorschwebt, nennt Heumann etwa Francis Bacons "Geschichte Heinrichs des VIII.", und auch definitorische Vorgaben findet er schon in Franz Balduins "Institutio historiae" (1621)²⁰.

b) Im besonderen gehört Heumann historiographisches Konzept in den Umkreis der frühaufklärerischen *Eklektik*; neben Johann Franz Budde, dem unmittelbaren Lehrer in Jena, ist hier vor allen Christian Thomasius zu nennen, den Heumann für die Gegenwart als das bezeichnet, was vor zweihundert Jahren Philipp Melanchthon gewesen sei: *communis praeceptor Germaniae*²¹. Charakteristisch für die eklektische Geschichtsauffassung ist eben die Verknüpfung des Kritischen mit dem Pragmatischen, im Blick auf das letztere ferner die wertende Auswahl einschließlich des gewollten Nicht-Erinnerns sowie die Vergegenwärtigung des Geschehenen zwecks Beförderung der praktischen Lebensklugheit, dem eigentlichen Ziel aller philosophischen Bemühungen im Sinne der Eklektik. Nicht zufällig nennt Heumann die pragmatische Geschichtsschreibung eine *historia philosophica vel philosophia historica*. Trotz allen Bewußtseins der Neuerung kann diese sich daher mit der Tradition zusammenschließen, in der die Geschichte als Lehrmeisterin des gegenwärtigen Lebens galt, als *philosophia exemplaris*, wie Heumann mit seinem polyhistorischen Vorgänger Daniel Georg Morhof, zumal als *schola principum*, wie er mit Johann Heinrich Boecler sagt²².

19 Prolegomena historica (s. Anm. 15), § 12, § 17.

20 Ebd. §§ 19 – 23. Vgl. Gunter Scholtz: Art. Geschichte, III., in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3 (1974), Sp. 352 – 361.

21 Conspectus (s. Anm. 10), p. 176, n.(g). Zur wissenschaftsgeschichtlichen Stellung der Eklektik vgl. Helmut Holzhey: Philosophie als Eklektik, in: Studia Leibnitiana 15 (1983), S. 19 – 29; Wilhelm Schmidt-Biggemann: Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983, S. 249 – 292.

22 Prolegomena historica (s. Anm. 15), § 8, §§ 23 – 25; studium historicum perficit philosophiam, Poecile (s. Anm. 10), tom. III, lib. 2, p. 145.

Heumanns Vorstellungen bleiben in noch einem weiteren Sinne der Tradition verpflichtet, nämlich der (natürlich-) theologischen Geschichtsschreibung. Die pragmatische Historie erhebt ihre Hörer über die moralische und politische Klugheit hinausgehend zur Erkenntnis der Wege der *göttlichen Vorsehung*. Diese Bestimmung des Erkenntniszieles scheint mit der zunächst so wichtigen Ausgrenzung einer spezifisch menschlichen Geschichte zu kollidieren, und in der Tat denkt Heumann hier, bei der Mehrung von Weisheit, an den Leser, bei der Mehrung der Klugheit, an den Schreiber von Geschichte, ohne doch den Leser hiervon ausschließen zu wollen. Hier meldet sich ein ernsteres methodisches Problem an. Denn auch anlässlich der Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte hält Heumann daran fest, daß der pragmatische Historiker die Quellen der letzteren dazu gebraucht, die verborgenen Wege des göttlichen Handelns aufzuspüren. Er betrachtet die Geschichte also, wie mit Bacon oder Voss gesagt wird, als Spiegel der göttlichen Providenz und zumal der göttlichen Nemesis. Freilich bedarf es hier eines Weisen, da der "Direktor des Welttheaters" nicht selbst auch auftritt, sondern aus der Verknüpfung der Ereignisse als einer bewundernswerten Folge von Taten erschlossen werden muß. Heumann hat dies an einem für sein Modernitätsbewußtsein sehr wichtigen Stelle, nämlich am Beginn der neuen Zeit in der Reformation, pointiert dargestellt: *De providentia reformatrice* (1717)²³.

So ist es nicht verwunderlich, wenn Heumann zu den Quellen der pragmatischen Geschichtsschreibung auch die Bibel rechnet – mit der Folge, daß die Bibel gleichzeitig eine *Quelle historisch-kritischer Wissenschaft* und die *Quelle religiösen Glaubens* ist; denn als offenbarte Heilige Schrift ist sie selbstverständlich der göttlichen Geschichte im engeren Sinne zugeordnet²⁴. Daß dieser doppelte Gebrauch ein und desselben überlieferten Textes als eines menschlichen und als eines göttlichen erhebliche methodische Probleme mit sich führt, dies ist der Sprengsatz, der in der eklektischen Historiographie innerhalb der Theologie zwar unschädlich blieb, solange die historiographischen und die dogmatischen Resultate der Lektüre dieses Textes getrennt behandelt werden konnten, der aber in dem Augenblick zündete, in dem eine dogmatische Veränderung historisch-exegetisch begründet wurde. Eben dies ist der Fall in Heumanns später Umorientierung von der lutherischen zur reformierten Abendmahlslehre im Zuge seines Bibelkommentars. In seiner frühen historiographischen Programmatik läßt Heumann in dieser Hinsicht kein deutliches Bewußtsein des Problems erkennen; es bleibt bei der Doppelung von Klugheit und Weisheit. Ja, als Beispiele für die vorgeschlagene historische Methode, von

23 Prolegomena historica (s. Anm. 15), §§ 20 – 22; Conspectus (s. Anm. 10), p. 18, n. 17.

24 Prolegomena historica (s. Anm. 15), §§ 5 s.

denen es nicht viele gebe, nennt Heumann außer seinem eigenen Kommentar zur Apostelgeschichte nichts Geringeres als den Genesiskommentar Luthers, den er (im Gegensatz zu le Clercs bloß grammatischem Kommentar) ohne Einschränkung "kritisch und pragmatisch" nennt²⁵.

Das mangelnde Problembewußtsein kann man Heumann insofern nicht zum Vorwurf machen, als innerhalb des eklektischen Modells von Wissenschaft bzw. des pragmatischen Konzepts von Historie das Verhältnis des Dogmatischen und des Historischen, als institutionell fixiert, außerhalb jeder Bearbeitung blieb. Die Aporie des von Heumann dann unvorsichtigerweise doch gestellten oder immerhin zugelassenen Problems läßt eben dies offenbar werden. Die Alternative hierzu konnte dann aber nurmehr darin bestehen, die Unterscheidung des Dogmatischen vom Historischen in der Bibel überhaupt einzuziehen, d.h. die kraft überlieferter kanonischer Autorität geltenden Grenzen der historischen Kritik niederzulegen. Dies hat dann, wenige Jahre nach dem Fall Heumann, Johann Salomo Semlers Destruktion des kanonischen Vorbehalts der Bibel (*Von freier Untersuchung des Kanon*, 1774) bezweckt und erreicht.

3. Die dogmatische Aporie der kritisch-pragmatischen Historie

Heumann verkörpert die Personalunion einer philosophischen Historie und einer theologischen Dogmatik. Zeitlebens hat er daran festgehalten, daß die *Concordia scholae atque ecclesiae* (so der Titel des Jubiläumsprogramms von 1724) nicht nur grundsätzlich unabweislich, wie Luther erneut eingeschärft habe, sondern im ganzen und im einzelnen auch darzustellen sei. Der wissenschaftliche Fortschritt, den Heumann seiner Zeit attestiert, besteht nicht zuletzt darin, daß diese Harmonie und im besonderen die von vernünftiger Philosophie und gläubiger Theologie für beide Seiten befriedigend realisiert werde²⁶. Die historischen Arbeiten Heumanns innerhalb des biblischen Kanons und deren methodische Kongruenz mit seinen profanhistorischen Untersuchungen scheinen diese Selbsteinschätzung zu bestätigen. Bei genauerem Zusehen läßt die unterstellte Harmonie jedoch Risse erkennen, unvorhergesehene Schwierigkeiten sozusagen, die erklärlich machen, daß der Heumannsche Begriff von Historie dogmatisch überfordert und schließlich, bei hinreichend großer kritischer Masse, sogar gesprengt werden konnte.

3.1 Historische Exegese der Bibel

Es läßt sich sehr häufig beobachten, daß Heumann die historische Methode, die er auf dem Feld der menschlichen Geschichte ausgearbeitet hatte, auch auf dem der heiligen Geschichte, der *historia religiosa sive ecclesiastica*, ohne Einschränkung anwendet. Doch ist es nicht einfachhin zu-

²⁵ Ebd., § 25.

²⁶ Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 572 - 586.

fällig, daß ihr kritischer Effekt, die Ausscheidung unwahrer Geschichten, zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich die Traditionen fremder Kirchen trifft. So hat Heumann beispielsweise die Geschichten von den Wundertaten Vespasians, von der Erscheinung des Kreuzes vor Konstantin bei der Milvischen Brücke, von der Entrückung des Hieronymus oder von der Päpstin Johanna und andere in gründlichen Untersuchungen ins Reich der Fabel verwiesen oder hat, wo dies schon geschehen war, die historischen Gründe für ihr Entstehen in den äußeren Umständen und den menschlichen Absichten aufgesucht, zuletzt in der Einbildungskraft oder der Absicht des Betrugs einerseits, der Leichtgläubigkeit oder des Aberglaubens der meisten Menschen andererseits²⁷.

Die historische Methode verfolgt Heumann auch im Bereich des *biblischen Kanons*, der "Kirchengeschichte des Alten und Neuen Testaments". Im Blick auf die im engeren Sinne *philologische Kritik*, einschließlich der Erklärung der biblischen aus der profanen Sprache, läßt sich dies ziemlich leicht der gut reformatorischen Voraussetzung zuordnen, daß die Theologie eine Grammatik darstelle. Weniger selbstverständlich ist es jedoch im Blick auf die von Heumann so genannte *philosophische Kritik*. Zwar kann sich Heumann auch hier auf Luther berufen, nämlich auf die Prämisse der äußeren Klarheit der Schrift; doch hat er auch Anlaß zur Klage, daß diese Kritik bislang in den hermeneutischen Lehrbüchern vernachlässigt worden sei, sogar beim berühmten Johann Jakob Rambach (dessen *Institutiones hermeneuticae sacrae* 1723 erschienen waren). So kann er in einer *Dissertatio de exegesi historica Scripturae Sacrae* (1742) beanspruchen, die streng historische Exegese, d.h. die philosophische Kritik erstmals definiert und reguliert zu haben. Allerdings finden sich in dieser *Bibliologia* ein Reihe von Grundsätzen und Regeln, die schon le Clerc im Blick auf die *interpretatio realis* formuliert hatte; und selbstverständlich hält auch Heumann an dem Unterschied zwischen der Exegese einer heiligen Geschichte und der "irgendeiner pragmatischen Geschichte" fest, also auch an dem Grundsatz, daß die Philosophie nicht exegetische Lehrerin im Dogmatischen, d.h. ausschließlich aus göttlicher Offenbarung Bekannten, werden dürfe. Der so gegen die "Rationalisten" gewendete fromme Sinn findet sich jedoch mit Pierre Bayle (und gegen Pierre Daniel Huet) bereit zuzugeben, daß die Schrift grundsätzlich nicht gegen die Vernunft ausgelegt werden dürfe. Und sehr viel deutlicher als le Clerc löst Heumann die historische Auslegungsart von der dogmatischen und prophetischen. Zwar spricht er auch ihr einigen Nutzen für den Glauben zu, indem sie die Bühne für die göttlichen Veranstaltungen in der Geschichte eröffne; aber dieser besteht in der

27 Poecile (s. Anm. 10), tom. III, p. 352 – 414; ders.: *Dissertationum Sylloge* (4 Teile, Göttingen 1743 – 1750), pars III, p. 655 – 670; ebd. p. 751 – 761 u.ö. (viele dieser "Fabeln" sind auch separat publiziert worden).

zu gewinnenden praktischen Weisheit, ist als nicht spezifisch religiös²⁸ – nicht zufällig übergeht Heumann das Postulat der Verbalinspiration des biblischen Kanons hier mit Stillschweigen.

Darüber hinaus steuert die historische Exegese nun ihrerseits auch die dogmatische, weil Heumann auch ihr die Kriterien der *fides historica* vorordnet. Dies tritt klar zutage in der Behandlung der biblischen *Wundergeschichten*. Freilich hält Heumann, wie am dogmatischen Begriff der Offenbarung, so auch an den dogmatischen Begriffen des Wunders und der Weissagung (*miraculum; oraculum, vaticinium*) fest; so verteidigt er gewisse Wunder, gegen ihre Erklärung als Traum, Ekstase o.ä., als Ereignisse, welche den natürlichen Ursache-Wirkung-Zusammenhang außer Kraft setzen, beispielsweise die Verklärung Christi und andere christologisch besetzte biblische Geschichten. Aber schon die christologische Deutung außerkanonischer Zeugnisse wird abgelehnt, beispielsweise die der vierten Ekloge Vergils oder der letzten Ausspruchs Julians des Abtrünnigen; und die Möglichkeit von Wundern bei Heiden wird rundweg bestritten. Aber auch Wunder im Bereich des Christentums müssen dann als erdichtete gelten, wenn sie sich natürlich erklären lassen, wie etwa die Speyerer Engelserscheinung vor Melanchthon²⁹. Mehr noch, die Kriterien der *fides historica* gelten auch innerhalb des biblischen Kanons. So erklärt Heumann die Engel in 1.Kor 11,10 als Kundschafter oder Emissäre, den Stern der Magier als zwar neuen, aber nicht wunderbar vorausehenden, sondern über dem Stall von Bethlehem erneut gesehenen Stern, oder das Schicksal der angeblich zur Salzsäule erstarrten Frau Lots als Verschüttetwerden durch Pech und Schwefel, und dergleichen mehr³⁰.

In allen diesen natürlichen Erklärungen angeblicher Wunder folgt Heumann dem schon älteren exegetischen Grundsatz: *miracula citra necessitatem non sunt multiplicanda*; aber er gibt ihm, da er die Kriterien der historischen Glaubwürdigkeit verschärft, ein sehr viel weiteres Anwendungsfeld. Insbesondere unterstellt die philosophische Kritik absolute Grenzen der *fides historica* dann, wenn angebliche Wunder an sich unmöglich sind. Dazu rechnet Heumann die Wunderbehauptungen in Heiligenlegenden und im Zusammenhang der Verehrung von Reliquien (was ihm als modernem Protestanten leicht fällt), aber auch die Wunderbehauptungen in den

28 Nova Sylloge Dissertationum (2 Teile, Rostock und Wismar 1752 – 1754), pars I, p. 1 – 69, hier bes. §§ 7, 19, 30; speziell gegen die Allegorese vgl. ebd., pars II, p. 295; zur grammatischen Auffassung der Theologie (Luther, Chemnitz) vgl. Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 499 s.; der Terminus “Bibliologia” ebd. tom. I, p. 179.

29 Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 427 ss., 445 s.; ebd., tom. III, p. 463 – 471; Dissertationum Sylloge (s. Anm. 27), pars II, p. 306 – 322; pars IV, p. 936 – 981.

30 Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 122 – 140; ebd. p. 256 – 318; ebd. tom. III, p. 123 – 144; Dissertationum Sylloge (s. Anm. 27), pars I, p. 162–195; ebd. pars IV, p. 896 – 935.

Erzählungen von Hexen über sich selbst oder die Behauptung der Anwesenheit von körperlichen Wesen an mehreren Örtern (ein für die lutherische Christologie und Sakramentslehre äußerst sensibler Punkt, der als solcher von Heumann jedoch nicht berührt wird). Eine absolute Grenze hat die *fides historica* für Heumann aber auch dort, wo Wunder hypothetisch unmöglich sind, d.h. hier: wo die Bibel selbst sie ausschließt, beispielsweise die Rückkehr Gestorbener zu den Lebenden, die körperliche Erscheinung Moses und Elias', oder die Körperlichkeit Gottes (im letzteren Fall zielt das freilich zugleich auf eine Rettung des mosaischen Berichts gegen B. Spinoza und le Clerc). Zwecks Beschränkung der Annahme eines Wunders innerhalb des biblischen Kanons bedient sich Heumann auch des Arguments der Akkomodation; so sei das blutflüssige Weib nur nach Meinung der Zeitgenossen durch Berührung Jesu geheilt worden, Jesus habe diese falsche Meinung nur toleriert³¹.

Nimmt man noch hinzu, daß Heumann überzeugt ist, daß der Heilige Geist heutzutage keine Wunder darbiete, so ist vollends deutlich, daß die historische Exegese in Sachen Wunder auf deren positivistische Reduktion unter dem Titel der biblischen Offenbarung hinausläuft. Es ist allein die göttliche Autorität, die eine Wunder als solches definiert, und was göttliche Autorität sei, ist selbstverständlich ausschließlich dogmatisch fixiert. Die historische Begründung wird daher zirkulär: "... *factum iuste supponi, nemo negat Theologus, imo nemo Christianus. Quare duntaxat modus quaerendus est, quo possit vera esse haec narratio, quae primo intuitu videtur incredibilis. Iam si demonstratur, unum tantum esse modum, quo vera queat esse haec narratio (sc. miraculoso), illo modo rem factum esse, certum est ...*"³². So verwundert es nicht, daß ein methodisch gleich ausgerichteteter, jedoch das dogmatische Problem früher erkennender Historiker wie J.L. Mosheim der Heumannschen Rigidität mehrfach widersprochen hat. Immerhin hat Heumann selbst sich gegen einen *scepticismus exegeticus* im Stile Spinozas oder Bayles gewandt, hat vor schlechthin neuen Interpretationen gewarnt und hat vor allem *prudencia exegetica* empfohlen³³ – nur daß Klugheit kein Kriterium der historischen Methodik im Sinne Heumanns darstellt.

3.2 Dogmatische Orthodoxie und Schein der Heterodoxie

Obwohl Heumann wußte und bewußt in Kauf nahm, daß die unbehinderte Suche nach der historischen Wahrheit den Historiker fast unvermeidlich in den Geruch der Heterodoxie bringt, hat er doch stets den Ruhm der Orthodoxie für sich in Anspruch genommen. Dieser Ruhm läßt

31 Poecile (s. Anm. 10), tom. II, p. 55 s.; Dissertationum Sylloge (s. Anm. 27), pars I, p. 86 – 118; ebd. p. 228 s.; ebd. pars II, p. 255 – 284.

32 Ebd. pars IV, p. 798–841; Nova Sylloge (s. Anm. 28), pars II, p. 417 – 432.

33 Dissertationum Sylloge (s. Anm. 27), pars IV, p. 807, 822 s., 927, 934; vgl. Cassius (s. Anm. 1) S. 392 f.

sich, gemessen natürlich an Maß des in Göttingen geltenden Luthertums, zunächst nicht in Abrede stellen.

a) Während Heumann sich allerdings nicht scheut, *scandala exegetica historica* aufzugreifen, gibt er doch kein "prophetisches" und kein "dogmatisches Ärgernis", d.h. anerkennt vorbehaltlos das exegetische Recht der prophetischen, christologischen Auslegung des *Alten Testaments* und das exegetische Recht der dogmatischen *Christologie*, vor allem im Blick auf das Geheimnis der Person Christi und auf die Satisfaktionslehre. Allerdings versteht Heumann diese Säulen seiner Orthodoxie durchaus im Sinne der Göttinger moderierten Lehrart, also beschränkt auf das dogmatisch Fundamentale. So hat er sich nie auf die kontroverse Problematik der spezifisch lutherischen Interpretation des "Geheimnisses" der gottmenschlichen Person Christi eingelassen, sondern sich damit begnügt, die Extreme auszuschließen, nämlich die rationalistische, von den (sozinianischen) Leugnern der Gottheit Christi vertretene und die irrationalistische, die Menschheit Christi verkürzende Häresie. Positiv ist ihm, wie die philosophische Vorzüglichkeit der apostolischen "Torheit", die vollkommene Weisheit Christi wichtig, und sie hält er für das überzeugendste Argument für die Wahrheit der christlichen Religion³⁴. Selbstverständlich bleibt diese Akzentuierung innerhalb des Rahmens einer *theologia positiva*, d.h. der Voraussetzung einer übernatürlichen, übervernünftigen Offenbarung göttlicher Mysterien in der Hl. Schrift; aber wiederum betont Heumann, wo immer es angeht, die gegenseitige Bekräftigung der natürlichen Religiosität und des christlichen Heilsglaubens, der natürlichen und der übernatürlichen Theologie³⁵.

Vor seiner dogmatischen Konversion hat Heumann seiner lutherischen Konfessionalität vor allem darin entsprochen, daß von diesem "Mittelweg", wie schon der Topos des 17. Jahrhunderts lautete, die abweichenden Extreme unterschieden hat. So legt er den *Katholizismus* recht deutlich auf die Leichtgläubigkeit seines Verhältnisses zur Tradition und auf seine abergläubischen Elemente in der Heiligenverehrung, dem Reliquienkult und in der dogmatischen Lehre von der Transsubstantiation der Elemente der Eucharistie sowie auf den "Papismus" fest³⁶. Der *reformierte Protestantismus*, dessen Distanz zu Riten und Zeremonien ihm allerdings sympathisch ist, verfällt der Kritik Heumann im Blick auf die Prädestinationslehre, d.h. auf das schreckliche *decretum absolutum*, dem zufolge ein Willkürgott beschlossen hat, viele Menschen ohne jede individuell zurechenbare Schuld zur ewigen Verdammnis vorherzubestimmen, sogar gegen den

34 Poecile (s. Anm. 10), tom. III, p. 448 – 463; ebd. p. 622 – 630; *Dissertatio critica, qua vera Deitas D.N. Jesu Christi ex 1. Joh. (5,20) adversus Socinianos vindicatur*, 1711.

35 Poecile (s. Anm. 10), tom I, Praefatio; ebd. tom II, p. 587 – 598.

36 Ebd. tom II, p. 17 ss., 84, 592 s.; tom. III, p. 384 – 390, 519 s.

Anschein seiner Offenbarung, laut der er doch will, daß alle Menschen gerettet werden. Heumann ist nicht nur überzeugt, daß sich eine exegetische Begründung für dieses Dogma nicht beibringen läßt, gar eine solche sowohl für diese partikularistische als auch für eine universalistische Auffassung, sondern neigt deutlich zu der (in dieser Zeit nicht ganz falschen) Annahme, die verständigeren unter den Reformierten glaubten es selber nicht wirklich³⁷.

Jener lutherische "Mittelweg" selbst erscheint Heumann vor allem deshalb anziehend, weil er das mutige Bekenntnis der Wahrheit mit kluger Mäßigung verbinde; mit einer *lenitas*, für die er bezeichnenderweise das (von Melanchthon verfaßte) Augsburger Bekenntnis von 1530 anführt, nicht etwa Luthers Schmalkaldische Artikel von 1536 oder gar die lutherische, zumal in der Abendmahlslehre und der Christologie pointierte Konkordienformel von 1577. Im Blick auf die Schätzung der Reformatoren verkörpert Heumann das aufklärerische Stereotyp, wie es bis J.S. Semler oder G.E. Lessing vertreten wird: *Luther*, der große Mann, wird als erster Reformator (nicht Zwingli) wegen seiner heroischen Tugenden geschätzt, während seine "härteren" Lehrmeinungen über den unfreien Willen, über die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl und über die christologische *communicatio idiomatum* der polemischen Situation zugerechnet werden. *Melanchthon*, der Lehrer Deutschlands, gilt als das Leitbild christlicher Gelehrsamkeit und dogmatischer Klugheit. Hinzukommt das Lob des *Erasmus* nicht nur als Gelehrter, sondern auch als *emendator theologiae*³⁸.

b) Diesem *humanistisch* orientierten Bild der lutherischen Reformation entspricht Heumanns Auffassung von der gegenwärtigen theologischen Aufgabe und der dabei zu befolgenden Milde und Klugheit. Zwar versäumt er nicht, den Eifer für den wahren Glauben zu loben, wofern er nicht, wie zu Zeiten des Alten Testaments, kriegerisch werde; aber er schreibt heftig gegen jenen hochmütigen Eifer, der sich um des Rufes der Orthodoxie willen zu theologischer Polemik hinreißen läßt. Er lobt, wie sich das gehört, die gläubige und theologische Einfalt, polemisiert aber umso heftiger gegen die dumme Einfalt der Leichtgläubigkeit, der *fides carbonaria*. Das eigentliche Lob gilt daher einer *Philosophia Christiana*, wie sie im nicht gnesiolutherischen Strang des Luthertums seit Melanchthon gefordert worden war³⁹.

37 Ebd. tom. I, p. 454 – 502 (zu Röm 9); tom. II, p. 513; tom. III, 329 – 344; Dissertationum Sylloge (s. Anm. 27), pars I, p. 334 – 352.

38 Poecile (s. Anm. 10), tom I, p. 90; tom. II, p. 297, p. 486 – 499; tom III, p. 195 s., 489, 602, 605; Conspectus (s. Anm. 10), p. 154 s.

39 De Zelo, in: Dissertationum Sylloge (s. Anm 27), pars III, p. 624 – 655; ebd. pars IV, p. 776 – 798; (superioris temporis theologici), quorum doctrina longe erat sanior quam praxis sacerdotum, Poecile (s. Anm. 10), tom. III, p. 516.

Für sein theologisches Selbstverständnis besonders kennzeichnend ist es, daß Heumann in diesem Zusammenhang die *Helmstedter Tradition* fortführt, die von Georg Calixt begründet worden war und die in J.S. Semlers Konzeption der Theologie als religiös neutraler Wissenschaft ihren Abschluß finden sollte. Offensichtlich auch seine eigene Entscheidung gegen ein Pfarramt rechtfertigend, unterscheidet Heumann sehr bestimmt zwischen dem Theologen als *Gebildetem* und als *Gläubigem* (und entsprechend auch zwischen der Religions- oder Kirchengeschichte und der Theologiegeschichte, ja der Geschichte der Dogmen der Theologen) und begründet dies, in einer Disputation des Jahres 1747, mit einer Auffassung von der Berufung zum *kirchlichen Amt*, die nicht nur neu war, sondern sogleich auch Widerspruch erfuhr. Heumann zufolge gibt es allerdings eine göttliche Berufung aller Pastoren, nämlich der Öffentlichkeit ihres Dienstes entsprechend; die besondere Berufung eines Pfarrers zu einem bestimmten Dienst ist dagegen eine bloß menschliche, nicht einmal eine mittelbar göttliche (was die allgemeine Vorhersehung Gottes natürlich nicht ausschließt). Jene allgemeine, göttliche Berufung gilt auch den akademischen Theologen, den kirchlichen und schulischen Religionslehrern, den Magistraten sowie den Eheleuten. Die praktische Folge dieser Gleichstellung des kirchlichen Amtes mit den christlichen "Ständen" im allgemeinen ist die Legitimation des weltlichen, *bürgerlichen* Verhaltens auch des Pfarrers: Er darf sich selbst um ein bestimmtes Amt bewerben, auch bei einem konfessionsverschiedenen Patron und dies auch um finanziellen Vorteils und Schonung seiner Arbeitskraft willen; umgekehrt darf ihn die Obrigkeit an die Schule oder an die Universität versetzen, soll ihn aber auch materiell versorgen, wenn er etwa infolge eines dogmatischen Irrtums abgesetzt werden sollte⁴⁰ – eine geradezu gezielt wirkende Vorwegnahme der späteren Ansprüche Heumanns! In seiner postum veröffentlichten Verteidigungsschrift hat Heumann denn auch die Belassung seiner Bezüge nach dem Eklat so gewertet: "... wodurch sie bezeugeten, daß ein Gelehrter, welcher der gelehrten Welt(!) gute Dienste getan, wegen einer andern Meynung in der Religion nicht zu strafen sey". Ein Kommentar, den Heumann nicht im Widerstreit zu seiner Überzeugung sieht, daß die Wissenschaft kein "bloßes Gewerbe" sei⁴¹.

Wie schon erwähnt, ist für den Eklektiker und Pragmatiker Heumann die Klugheit eine wesentliche Eigenschaft nicht nur der Historiker und Philosophen, sondern auch der Theologen, wenn es um die öffentliche Äußerung ihres jeweiligen *praeiudicium religionis* geht. Er hat sie auch für

40 Nova Sylloge (s. Anm. 28), pars II, p. 202 – 246; vgl. Cassius (s. Anm. 1), S. 412 – 414; zur Unterscheidung der Theologie- und Dogmengeschichte vgl. Poecile (s. Anm. 10), tom. III, p. 427; Conspectus (s. Anm. 10), p. 304.

41 Erweißt, daß die Lehre der reformirten Kirche von dem Heil. Abendmahle die rechte und wahre sey. Eisleben und Wittenberg (d.i. Heidelberg und Göttingen) 1764, S. 27; ebd. S. 68, 70.

sich selbst und für die längste Zeit seines Lebens beanspruchen dürfen: „... und was mir eine als von mir erfundene Wahrheit geschienen, solches habe (ich), ausgenommen dasjenige, dessen Verbreitung mir die nöthigen Lebensmittel nehmen können, ohne Scheu öffentlich bekannt gemacht, wenn ich gleich vorausgesehen, daß der gelehrte Pöbel, mich des Ruhms der Orthodoxie zu berauben, sich werde angelegen seyn lassen“⁴².

4. “Biblische Wahrheit” als methodische Aporie

Daß Heumanns selbstbewußte Klugheit schließlich an ihr Ende kam und einer öffentlichen Heterodoxie Platz machte, ist vielleicht tatsächlich auch eine Alterserscheinung; das läßt sich aus den Quellen nicht mehr erkennen. In aller Deutlichkeit erkennen läßt sich jedoch, daß die Selbstdeutung Heumanns, historische Exegese habe seinen Gesinnungswandel bewirkt, nicht richtig ist. Was er “biblische Wahrheit” nennt, ist tatsächlich das Ergebnis einer in exegetischer Gestalt auftretenden Dogmenkritik auf der Grundlage einer ihrerseits dogmatisch begründeten Auffassung davon, was religiös als möglich und wirklich gelten könne. Jene Formel verschleierte nur, daß die kritisch-pragmatische Historie sich das Dogma nur äußerlich voraussetzte, als solche daher keinerlei dogmatische Option zu begründen vermochte. Es ist die Formel einer Flucht aus der methodischen Aporie des Wissenschaftstypus von Theologie, den Heumann repräsentiert.

4.1 Heumanns Rechtfertigungsversuch

Der *Erweiß*, daß die Lehre der reformierten Kirche von dem Heil. Abendmahle die rechte und wahre sey, gibt sich als Veröffentlichung und Verteidigung der ursprünglichen Fassung des Kommentars zu 1.Kor 16,10. Heumann setzt ein mit der Erinnerung an den Streit zwischen Luther und Zwingli über das Verständnis des *est* in den Worten der Einsetzung des Abendmahls und urteilt, daß Luther bei der Auffassung geblieben sei, “welche er in der damaligen Kirche als eine Geheimniß-Lehre gelernet hatte”, abgesehen von der Transsubstantiationslehre, die sein “Glaubens-Magen” nicht verdauen konnte, für deren Verwerfung er aber auch schon Vorgänger etwa in Pierre d’Ailly gehabt habe. Zwingli dagegen habe mit Ökolampad eingesehen, daß die Einsetzungsworte nicht anders als metaphorisch erklärt werden könnten, die Abendmahlslehre also keine “Geheimniß-Lehre” darstelle⁴³. Auf wenigstens siebzig der achtzig Seiten seiner Verteidigungsschrift führt Heumann nun lediglich den Nachweis, daß

⁴² Zit. nach Cassius (s. Anm. 1), S. 213; die allgemeine Empfehlung der *regula prudentiae*: *Conspectus* (s. Anm. 10), p. 398 f.

⁴³ *Erweiß* (s. Anm. 41), §§ 1 – 17.

von Ph. Melanchthon bis Chr. Thomasius, J.J. Budde, Joachim Lange, Siegmund Jakob Baumgarten und andern noch Lebenden, ja bis zum Setzer der ursprünglichen Fassung des dann ausgetauschten Bogens viele Lutheraner heimlich oder öffentlich die reformierte Abendmahlslehre vertreten hätten.

Im Blick auf die reichlich angezogenen sog. Kryptocalvinisten und auf die regelrechten Konvertiten unter den Genannten ist diese Behauptung zwar richtig, aber beweist nichts; im Blick auf die angeblichen heimlichen Anhänger ist sie naturgemäß kaum zu belegen. Und so läuft Heumanns Beweisführung tatsächlich auf die Unterstellung hinaus, daß überhaupt alle lutherischen Pastoren und Theologen, wenn sie nur frei wären, ihres Herzens Meinung zu bekennen und nicht um Amt und Brot fürchten müßten, reformiert würden. Denn die lutherische Lehre von der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl an vielen Orten ist "eine absurde Lehre im höchsten Grade", so "offenbar falsch", daß nur Angst ihre Fortpflanzung erklären kann. Und noch einmal rechtfertigt Heumann die Klugheitsregel, eine neu gefundene exegetische Wahrheit zu verheimlichen, auch für sich selbst; den Bruch der gegebenen Schweigezusage begründet er mit dem traditionellen Topos, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen⁴⁴.

Die *nova veritas exegetica*, die Heumann dann auf einigen wenigen Seiten vorträgt, ist alles andere als neu: nämlich die Annahme, daß alle Stellen, die vom Essen des Fleisches Christi sprechen, *figürlich* zu lesen seien, als orientalisch "hochsteigende Redens-Arten", wie er es formuliert. Das Argument e silentio hierfür, es sei lächerlich anzunehmen, die Apostel hätten seinerzeit, als Christus beim letzten Mahl mitten unter ihnen saß, seine Einsetzungsworte wörtlich genommen, ist ein alter kontroverstheologischer Gemeinplatz, dessen Unangemessenheit die lutherische Apologetik immer schon behauptet hatte. Das direkte Argument Heumanns ist ebenfalls alles andere als neu: der aus der sichtbaren Himmelfahrt Christi gezogene Schluß, daß der Leib Christi sich seither im (räumlich oben und entfernt gelegenen) *Himmel* befinde, im Unterschied natürlich zu seinem Geist, der zugleich auch in der Feier des Abendmahls auf Erden und an mehreren Orten anwesend sein könne – genau dies sagt das längst gebräuchliche christologische Argument der Reformierten gegen die lutherische Interpretation der Einsetzungsworte. Überdies hängt dieses Argument an gar keinem exegetischen Befund, sondern gehört der traditionellen Kosmologie an, die von absoluten Örtern in der Welt ausgeht; eine Voraussetzung, die von der christologischen Begründung der Lutheraner für ihre eigene Abendmahlslehre ebenfalls längst als solche benannt und natürlich bestritten worden war. Der einfache Kern der neu-alten Einsicht Heumanns, die an Stellen wie 1.Kor. 10,16 oder Joh 6,54 nur ganz äußer-

44 Ebd., §§ 9 f., 17, 75.

lich anknüpft, sich enthüllenderweise vielmehr an reformierte Dogmatiker wie Konrad Vorstius anschließt, lautet dementsprechend: "Der Leib Christi ist am Creuze zerbrochen worden. Itzt aber ist sein Leib im Himmel. Wir sehen hieraus auf das kläreste, daß der wahre Leib Christi bei dem Heil. Abendmahle nicht ausgetheilet werde, und daß folglich die Lutherische Lehre ..."45.

4.2 Das Ende des eklektischen Wissenschaftsmodells

Angesichts der fast unglaublichen dogmatischen Dürftigkeit der Heumann'schen Argumentation verwundert es nicht mehr allzusehr, daß die Göttinger Fakultät sie dem hohen Alter des Autors meinte zuschreiben zu sollen und daß manche Opponenten sich fragten, wie aus dem "gesitteten und gelehrten Göttingen" so etwas kommen könne46. Gleichwohl ist Heumanns Austausch einer dogmatischen Prämisse zugunsten einer andern, ebenso dogmatischen Prämisse keineswegs nur das Problem eines individuellen Theologen.

Daß Heumann eine bestimmte reformierte Position an die Stelle der entsprechenden lutherischen setzt, entspricht dem religiösen Zug einer Zeit, die sich einerseits nicht mehr mit der (für magisch geltenden) Annahme der Mehrörtlichkeit eines Körpers, andererseits freilich auch nicht mehr mit der (für irrational geltenden) Annahme eines willkürlichen göttlichen Verdammungsurteils anzufreunden vermochte. In seiner Verknüpfung der je um ihr anstößiges Element gekürzten lutherischen und reformierten Traditionen verkörpert Heumann den Typus des aufgeklärten protestantischen Theologen, wie er sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ausbildete. In der Tat sieht er den vorbildlichen Charakter seiner Stellungnahme darin, daß sie den Weg zur *Union* der protestantischen Konfessionen zeige: Die Lutheraner müssen die monströse Lehre vom leiblichen Essen Christi aufgeben, die Reformierten ihre gottlose Lehre von der absoluten Prädestination, was Heumann denn auch schon kommen sieht47. Darin jedoch, daß Heumann überhaupt dogmatische Positionen austauschen kann, ohne seine Methodologie zu verändern, verkörpert er das Manko eines Typs von Theologie, die ihre Wissenschaftlichkeit allein auf ihre historisch-kritische Kompetenz begründete und ihre dogmatische Tradition sich bloß positivistisch voraussetzte – als *praeiudicium religiosis*, wie Heumann bei denen seiner Gegner ohne Zögern unterstellt,

45 Ebd. § 7; §§ 13 – 15. Im Kommentar zu Joh 6,54 ff. hatte er schon gesagt, daß hier nicht von leiblichem Essen die Rede, aber auch, daß hier überhaupt nicht vom Abendmahl die Rede sei: Erklärung des Neuen Testaments, Theil 3, Hannover 1751, S. 320 bzw. 312.

46 Erweiß (s. Anm. 41), Theil 2 (d.i. Anonymus, o.O. 1764), § 8.

47 Erweiß (s. Anm. 41), Beschluß (S. 80).

die, anstatt eine *eklektische* Historiographie und Philosophie davon zu unterscheiden, eine *theologia sectaria* darauf begründen⁴⁸.

Es wäre reizvoll, einige der Widerlegungen zu untersuchen, die gegen Heumanns *Erweiß* geschrieben worden sind. Denn neben Klagen über gelehrten Hochmut, kritische Neuerungssucht, mangelnde theologische Klugheit oder über die Beschränkung auf ein Favoritstudium der Literatur unter Absehung des Katechismus findet sich erstaunlich wenig Polemik gegen die reformierte Abendmahllehre. Viele der Opponenten wollen den Reformierten keineswegs absprechen, ihrerseits das Sakrament würdig zu empfangen, benennen vielmehr recht deutlich die "dogmatische Schwäche" des sonst bewunderswerten Polyhistor, nämlich selber eines "Macht-spruches" zu bedürfen, um seine Heterodoxie zu begründen, eben der These, der Leib Christi befinde sich jetzt in einem räumlichen Himmel⁴⁹. Noch interessanter aber sind diejenigen Widerlegungsschriften, welche die theologiegeschichtliche Übergangssituation, die Heumann verkörpert, ihrerseits als unausweichlich erkennen lassen. Denn wie der kritisch-pragmatische Historiker Heumann das *Dogma* als solches nicht mehr erreicht und seine dogmatische Option nicht historisch ausweisen kann, so tritt bei den dogmatisch "stärkeren" Gegnern Heumanns doch klar zutage, daß sie ihre dogmatische Option in einer *analogia fidei* ausweisen, d.h. in einen Begründungszusammenhang stellen, der sich zwar auch als "biblische Wahrheit" formulieren läßt (hier: Kol 2,9; Röm 8,34 usw.), der tatsächlich aber immer nur auf wiederum Dogmatisches zurückgehen kann, d.h. die *Historie* nicht erreicht. Jenem bleibt das "Dogma", diesen bleibt die "Historie" methodologisch anonym.

Ohne daß ich hierauf noch näher eingehen könnte, sei dies doch als Hinweis darauf angeführt, was erforderlich war, wenn das historische und das dogmatische Interesse der Theologie unter der Prämisse der Kritik verknüpft werden sollte: Verlangt war ein *historisch-kritisches Verhältnis zum Dogmatischen selbst*. Dies aber bedurfte einer neuen, religiös selbständigen und rational erklärbaren, mithin religionsphilosophischen Begründung des frommen *Subjekts* einer solchen historischen Dogmen- und Kanonskritik. Als Heumann starb, war diese Begründung in wichtigen Aspekten durch die theologischen Aufklärer im engeren Sinne, die sog. Neologen⁵⁰, schon erreicht.

48 Ebd. § 84.

49 *Erweiß*, Theil 2 (s. Anm. 46), § 6; §§ 11, 20 (S. 58).

50 Vgl. Sparr (s. Anm. 8), S. 33 – 50; speziell zur aufklärerischen Exegese vgl. jetzt Else Walravens: *La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne*, in: Yvon Belaval, Dominique Bourel (Edd.): *Le siècle des Lumières et la Bible (Bible de tous les temps, 7)*, Paris 1986, p. 579 – 598.