

wurde, mochten die stende solch angefangene disputation in iren versamlungen durch wechselschriften bescheidenlich und doch mit bestem grund und in specie artikelsweise continuirn, wie ohne das auf allen reichstagen die religion in allen andern sachen aufs wenigst in der proposition furgesetzt und nu mehr ein partei der andern in diesen wechselschriften das letzte wort und antwort nicht gerne laßen wird, daher sich hoffentlich zu getrosten, die herrn wurden den sachen, die grundliche warheit zu erkundigen sovil mer und ernstlicher nachdenken, da sie selbs collocutor in angestelter disputation weren, und demnach sich etliche unter inen dermaleins aus verleihung gottlicher gnaden zur waren christlichen und recht evangelischen religion desto lieber und ee begeben.

G. K.

(Fortsetzung folgt)

## Gottfried Arnolds Anschauung von der Geschichte<sup>1</sup>

Von Erich Seeberg

Gottfried Arnold hat in seinem Leben zweimal einen innern Bruch durchgemacht. Das eine Mal, als der vom Hauslehrer des Quedlinburger Stifthauptmanns zum Professor der Universalhistorie in Gießen beförderte Mann seine Professur nach kurzer Tätigkeit an dieser Universität, die eine Pflegstätte des jungen Pietismus war, niederlegte. Der Schritt machte in Deutschland ungeheures Aufsehen. Denn er bedeutete die Verurteilung der ganzen sichtbaren Kirche und war hervorgegangen aus der Einsicht, daß Welt und Gott nicht miteinander vereint werden können, wobei die Kirche auf die Seite der Welt gestellt wird<sup>2</sup>. Die Kirche ist Babel, das unheilbar dem Untergang preisgegeben ist, und aus dem der Fromme fliehen muß, wenn er nicht von den stürzenden

1) Ich begründe in den Anmerkungen nicht alles, was ich im Text vortrage, und darf dafür schon jetzt auf ein Buch über Gottfried Arnolds Kirchengeschichte hinweisen, das ich unter den Händen habe, und das seinem Abschluß entgegengeht. Dort wird allen Zusammenhängen im einzelnen nachgegangen und manches hier nur Angedeutete ausgeführt werden.

2) Vgl. Gottfried Arnolds Offenherziges Bekenntnis, 1698.

Trümmern erschlagen werden will<sup>1</sup>. Gottfried Arnolds Abschied von der Hochschule war eine Flucht. „Ich eile meine Seele zu retten“, um nichts mehr und nichts weniger handelte es sich ihm; und wie erlöst singt er, nun wieder in Quedlinburg, und wie immer aus persönlicher Erfahrung heraus gestaltend:

„Die Hoffnung soll mir nimmer fehlen,  
daß mir ein Frühling wieder grünt  
und mir mit frischen Rosen dient.“<sup>2</sup>

Es folgt die Zeit in seinem Leben, in der er in Gemeinschaft mit radikalen Enthusiasten und Spiritualisten — es waren dunkle Ehrenmänner darunter — steht, in der er selbst in gequälten Spekulationen dem Vorbild der gnostischen Weisheitsträume der englischen Anhänger Jakob Böhmes nachstrebt, in der er auf die Vereinigung der einsamen wahrhaft Frommen in einem Bund der Bruderliebe hofft<sup>3</sup>. Und doch ist derselbe Mann nicht bloß als königlich preussischer Historiograph, sondern auch als Pfarrer und Superintendent in Perleberg gestorben. Das ist der zweite Bruch in Arnolds Entwicklung. Der Spiritualist wird Pietist; der Freund Gichtels findet den Weg zu Spener und Francke; der jede äußere Vermittlung ablehnende und allein geistig erleuchtete Frömmigkeit anerkennende Spiritualismus schließt seinen Verständigungsfrieden mit der Kirche im Pietismus. Diese zweite Entwicklung Gottfried Arnolds dürfte mit seiner Verhelichung einsetzen. Die Tatsache, daß er nicht das asketische Heldentum einer geistlichen Ehe übte, sondern daß seine Frau wirkliche kleine Kinder bekam, veranlaßte seine heiligen Freunde, sich von ihm loszusagen<sup>4</sup>; Arnold „ist in

1) Göttliche Liebesfunken, <sup>3</sup>1724, Nr. 126.

2) Gottfried Arnolds sämtliche geistliche Lieder, hrsg. von Ehm ann, 1856, S. 47; vgl. Steinmeyer, Gottfr. Arnold (Ev. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 73); zum Leben Arnolds s. das grundlegende Buch von Fr. Dibelius, 1873.

3) Im „Geheimnis der göttlichen Sophia“, 1700, finden sich Einflüsse von Pordage, Bromley und der Jane Leade. Corvinus hat Arnold als Anhänger der Jane Leade denunziert; Arnold weist die Anklage freilich ausdrücklich zurück (Vorstellung 1, S. 19 ff.); vgl. Hochhuth, Gesch. der philad. Gem. (Illgens Zeitschrift für hist. Theol. 35, S. 222 u. 250). Das Kirchenideal Arnolds knüpft an Luthers Entwurf in der Vorrede zur deutschen Messe an.

4) Vgl. Joh. Georg Gichtel, theosophia practica, <sup>3</sup>Leyden 1722, III, S. 2430 u. I, S. 572. Seit seiner Heirat ist Arnolds Schriftstellerei im Urteil Gichtels „ein vermischtes Chaos“.

Kinder verfallen“, klagt Gichtel. Aber die Motive zu diesem zweiten Umschwung liegen natürlich tiefer. Luthers eigenartige Nachwirkungen und die Ethik der „Mittelstraße“ kommen in Betracht; dazu mehr Persönliches. Es ist der Wunsch, auch die letzte und höchste Eigenheit, eben jenen persönlichen Spiritualismus, Gott zu opfern, und es ist das Bewußtsein von der Pflicht, den Schwachen im Geist zu dienen, die den Geistmenschen selbst ins praktische Amt geführt haben<sup>1</sup>. Die Ergebung in den äußern Gottesdienst, das ist die höchste Form der Askese des Erleuchteten, das ist das Kreuz, das Gott seinen Kindern im Geist auferlegt. Und dahinter steht der uralte, aller neuplatonisch-mystischen Frömmigkeit eignende Gedanke von der doppelten Wahrheit: Gerade weil die Religion nur im Innenleben der Seele sich äußert, kann man sich zu Äußerlichkeiten bekennen, von denen man nicht überzeugt ist, ohne doch dabei die eigentliche Überzeugung zu verlieren<sup>2</sup>.

So liegt etwas Nicht-Einheitliches im Bild des Mannes. Die Gegner haben ihm Unaufrichtigkeit vorgeworfen. Sie tun ihm Unrecht. Es ist doch eine Melodie in diesem Leben; noch der Kranke bekannte, Christus in jedem Bissen Brot zu essen<sup>3</sup>. Verschiedene Entwicklungsstufen lassen aber Verschiedenes in den Vordergrund treten, und hinter der Doppelseitigkeit des Lebens liegt die Idee vom doppelten Gesicht der Wahrheit. Die 1699 und 1700 erschienene Kirchen- und Ketzler-Historie ist aus dem Geist des radikalen Spiritualismus heraus geschrieben. Wie hat Arnold sich den Verlauf der Kirchengeschichte gedacht?

1) Erklärung 6, S. 53; Erläuterung 6, S. 27. Man vergleiche die beiden Bücher: Geistliche Gestalt eines ev. Lehrers, <sup>2</sup>1723, und: Die Abwege oder Irrungen und Verstechungen gutwilliger und frommer Menschen, 1708, wo er die Mittelstraße des h. Geistes sucht, und das 1699 in Quedlinburg geschriebene „Antwort-Schreiben an einen Prediger von allerhand Scrupeln über sein Amt“, wo das Amt als „ein stets währendes Kreuz Christi“ bezeichnet wird, das man willig tragen muß

2) Kirchen- und Ketzlerhistorie (abgekürzt in KuK.H. [Schaffhausen 1740]) I, 3, 3, 6, S. 97, und Wahre Abbildung der Ersten Christen, das ist die Erste Liebe, 1722, Vorb. § 4, S. 26; Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, <sup>2</sup>1738, S. 208. 60. 26. 21. 68ff. Den Vorwurf hat zuerst Th. Ittig in der Praet. § 68 zu seinen Selecta capita hist. eccl. primi a. Chr. n. seculi, 1709, gegen Arnold erhoben.

3) Coler, Summarische Nachricht von Arnolds Leben und Schriften, S. 70. — Schließlich gehören die Sakramente zu den Adiaphora (Erläuterung 6, S. 26). Vgl. Cyprians Antwort auf G. A. sog. Erklärung usw. 3, S. 11f.

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte eines traurigen Verfalls, ist die Geschichte der Veräußerlichung der rein geistigen Wahrheit. Schon nach dem Tod der Apostel zeigt sich das Verderben. *Contra totum post apostolos mundum*, — das Wort des Campanus gibt auch die Stimmung der Kirchen- und Ketzehistorie wieder. Zeremonien, Symbole, der Kanon, die hierarchische Gliederung und Organisation, die ganze Verkirchlichung der Frömmigkeit, die im Grund eine Verweltlichung ist, das sind die seit dem 2. Jahrhundert sich mehrenden Merkmale des Verfalls. Und alle Tore öffnen sich für das weltliche Wesen, als die Schule des Kreuzes in den Verfolgungen aufhört, und als Konstantin der Große der Kirche den Frieden schenkte und das Unmögliche möglich machte, die Verbindung Christi mit Baal. Der Geist flüchtet sich in die Wüste; und wo man ihm begegnet, wird er verfolgt und verketzert; und die wachsende Sittenlosigkeit von allen, die sich Christen nennen, bestätigt die mangelnde Frömmigkeit des Herzens. Auch die Reformation Luthers bedeutet in diesem Prozeß der Veräußerlichung des Inwendigen nur einen Aufschub. Nur kurz leuchtet das Licht auf. Denn schon in der leidenschaftlichen Persönlichkeit Luthers selbst liegen die Ansätze zum Verderben — Arnolds Liebe gilt nur dem jungen Luther —, und Melancthon hat dann die ganze Aristotelische Schultheologie mit dem Gewissenszwang der Symbole und mit der toten Frömmigkeit des *opus operatum* wieder in die protestantische Kirche eingeführt.

Daneben stehen nun freilich positive Momente. Denn in all dem Dunkel gibt es Zeugen der Wahrheit, in allen Konfessionen und bei allen Völkern; das sind die einsamen, unparteiischen, wenigen Wiedergeborenen und Erleuchteten, die die Wahrheit ihrer Theologie durch die Tat ihres Lebens bewiesen haben. Es gibt eine Wahrheit — sie ist Lehre —; das ist die uralte mystische Theologie, die von Gott selbst stammt, die, unabhängig von zufälligen historischen Schranken, in immer neuen Formen bei allen Frommen lebendig geworden ist. In ihrer Erneuerung besteht das Werk aller großen Reformationen, von Christus bis Luther oder Arndt. Es gibt eine Kirche Christi; das ist die unsichtbare Bruder-gemeinschaft der im Geist verbundenen Einsamen und von der Welt gehaßten, verketzerten und verfolgten Frommen.

Wir wollen versuchen, uns dies Gesamtbild durch das Aufzeichnen seiner einzelnen Züge zu verdeutlichen.

Wie bei allen Historikern seit der Renaissance<sup>1</sup> ist auch in Arnolds Geschichtsauffassung das Rückgrat die Vorstellung, daß die Individuen Träger und Erzeuger der geschichtlichen Bewegung sind. Nicht irgendwelche allgemeine Ideen oder Wünsche der Massen, sondern die einzelnen Menschen selbst sind das Erste, das den Anstoß Gebende in der Geschichte. Männer machen die Geschichte. Gehen aus dem Spiritualismus Arnolds starke demokratische Tendenzen hervor — denn Gott wirkt gegen die Vernunft, er liebt das Niedrige und Verachtete, und das Wirken des Geistes kehrt sich nicht an Amt oder Stand<sup>2</sup> —, so werden sie durchkreuzt durch diese rein individualistische Geschichtsbetrachtung. „Die Führer gehen voran, und die gantze Heerde folget ihnen nach“; „also gehet das Volk, wie es geführet wird“<sup>3</sup>. Diese Geschichtsauffassung ist nun aber auch nicht eigentlich aristokratisch; sie ist vielmehr der Ausdruck für das Unvermögen, die Erscheinungen auf allgemeine ideelle Ursachen zurückzuführen.

Und doch geht dieser Individualismus hervor aus der Tendenz, die Geschichte in ihre letzten Faktoren aufzulösen und so zu erklären. Die einzelnen natürlichen und primitiven psychologischen Tatsachen, die das Geschehen ausmachen, erklären die geschichtlichen Ereignisse. So leitet Arnold etwa aus den vielen Reihen der Bischöfe im 4. Jahrhundert den Verfall der Gemeinden ab. Aus dem natürlichen Leben, dem nackten Geschehen, baut er die Geschichte auf. Kleine Ursachen, große Wirkungen, — diese Maxime der Geschichtschreibung der Aufklärung, kann man schon bei ihm vorfinden<sup>4</sup>.

Hierher gehört aber vor allem die menschliche Seele. Sie ist der letzte Fels, auf den Arnold bei seiner Zergliederung der Ereignisse stößt. Ihr Leben ist das Thema der Geschichte. So wird

1) Vgl. Thomas v. Aquino, Summa theol., Prol. q. 1, Art. 1; B. Keckermann, Syst. syst., 1614, II, 1311; Vossius, Ars hist. c. 4, S. 5 (1699); Schurtzfleisch, h. e., 1744, ed. Wagner, Vorrede 4.

2) Wahres Christentum Alten Testaments, 1707, S. 518 u. 520.

3) Zeichen dieser Zeit, 1698, S. 6, 11. Vgl. Anhang zum Wahren Christentum A. T., S. 698; KuK.H. I, 3, 3, 1, S. 95, u. I, 2, 3, 1, S. 60.

4) KuK.H. I, 3, 7, 4, S. 115.

die Anthropologie die Grundlage dieser Geschichtschreibung, wie sie es für all die großen Werke geworden ist, die damals ein natürliches System von Recht, Staat oder Religion aufzurichten versucht haben; und wie in der Historie der Aufklärung bleibt der Einzelne isoliert, ohne innere Verbindung mit der Gesellschaft, zu der er gehört.

All das mag modern klingen, ist das aber nicht; denn die Lebensäußerungen der Seele werden in den Kategorien Gut und Böse oder besser Wiedergeboren und Unbekehrt aufgefangen und eingeschränkt. Dabei entspricht es dem Temperament Arnolds und seiner bewußt einseitigen Orientierung, wenn er überall in der Geschichte sieht, wie die Fehler das Übergewicht haben, und wie das Dunkel das Licht verschlingt <sup>1</sup>. Es gehört zum Wesen der göttlichen Wahrheit, daß sie nur wenig Anhänger hat; denn gerade an dem kleinen Häuflein kann sich Gottes Herrlichkeit offenbaren <sup>2</sup>.

Das Wesen des Christentums besteht in der Bekehrung. Sie ist unabhängig vom äußeren kirchlichen Verband <sup>3</sup>, aber sie ist das Zentrum des persönlichen Lebens und damit auch der Geschichte. Denn der innere Mensch ist — seit Paracelsus kehrt der Gedanke bei Theosophen und Mystikern immer wieder — „ein kurtzer Begriff des Makrokosmos“, und das Wesen des Wiedergeborenen kann — wie Arnold sagt — nicht abgeschafft werden <sup>4</sup>. Geschichte entsteht also durch die Berührung der göttlichen Kraft mit dem menschlichen Willen, und die Bewegung in dem historischen Prozeß bringt der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und der menschlichen Selbstsucht zustande. Etwas Symbolisches haftet der Geschichte an. Denn im Kern handelt es sich immer um

1) Vorrede zu Buch 16 u. 17 der KuK.H. § 2, S. 617.

2) Erste Liebe 8, 1, 12; Leben der Gläubigen 413, 537; Erste Liebe 2, 5, 5; Wabres Christentum A. T., S. 433, 517 ff., 50; Beschluß der KuK.H. II, § 3, S. 319. Vgl. Calvin, C. R. 36, 34 f., 30, 772; Erasmus opp. III, 479 B C. Vgl. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 271/2. Auch bei Luther, namentlich beim jungen Luther, findet man den Gedanken.

3) Erste Liebe 1, 1, 1; Historie und Beschreibung der myst. Theol., <sup>2</sup>1738, S. 203.

4) Paracelsus, „Drey Bücher ... den ... Ertzbischoffen, Bischoffen, Prelaten, Graven u. Rittern vom Adel u. Landschaft des Ertzherzogthumbs Kernten ... zu ehren geschrieben“. Köln 1564, S. 79 f. — Pordage, Sophia, S. 34; Arnold, Erste Liebe 1, 4, 4.

den ewigen Vorgang der „Revolution“ der Einzelseele, die man Wiedergeburt nennt, und die ganze Geschichte ist ein Bild für das Leben der menschlichen Seele. „Die eusser Welt ist ein Figur und Bild der innern“. „Alle Menschen ein Mensch“<sup>1</sup>. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die Bekehrung ist dem Zufall der Konfession entnommen; dementsprechend ist die unsichtbare Kirche etwas Universales, und ihre Vertreter, die wahrhaft Wiedergeborenen, sind in allen Konfessionen und Religionen verstreut, auch bei Heiden und Türken.

Dieser Geschichtsauffassung fehlt, wie das nur natürlich ist, der Entwicklungsgedanke. Auf einer gesenkten Fläche vollzieht sich das Geschehen. Es ist ganz folgerichtig ausgedrückt: „Es wird immer einerley Comödie oder Tragödie auff der Welt gespielt, nur daß immer andere Personen dabey seyn“<sup>2</sup>. So kommt etwas Eintöniges in die Geschichte. Arnold hat den Dualismus von Gut und Böse, der bei ihm als der von Geist und Fleisch erscheint, nicht überwunden. Das tat erst der Entwicklungsbegriff des 19. Jahrhunderts. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß er um die Auflösung kämpft. Die Verfalls-idee ist ein Ansatz dazu, und die Differenzierung, die er ihr gibt, leitet zur Periodisierung über, mag auch der Panzer der Einteilung nach Zenturien noch nicht gesprengt sein. Die Umkehrung der dualistischen Begriffe Gut und Böse, wie sie sich ihm aus seiner persönlichen Religion ergab, die kühne Tat, die Wahrheit ohne Ansehen der Person<sup>3</sup> bei den Verfolgten zu finden, ist als ein Versuch zu bewerten, aus der dualistischen Betrachtungsweise der Dinge herauszukommen; freilich geschieht das nur so, daß ein neuer Dualismus an Stelle des alten gesetzt wird.

Dieser Vertiefung der Geschichte in das Inwendige hinein entspricht das Ziel dieser Geschichtschreibung. Wie bei allen Historikern seiner Zeit steht auch über Arnolds Geschichte das Ciceronische *Historia magistra vitae*. Aber nicht der äußere Zustand der Kirche ermöglicht ein Urteil über die Beschaffenheit einer

1) Seb. Franck, Chronik, Vorrede.

2) Wahres Christentum A. T., 165. Man vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, c. 38. Ausgabe Frauenstädt, S. 507 f: eadem sed aliter gilt von der Geschichte.

3) Vorrede zu den illustranda et emendanda der KuK.H., § 13.

Epoche, sondern die innere Qualität, die Frömmigkeit, entscheidet. Diese Betonung des innern Lebens ist das Prinzip, mit dem er den historischen Stoff gestaltet. Darum ist die Zeit Konstantins des Großen ein Tiefpunkt trotz und gerade wegen des äußern Glückes, das sie der Kirche brachte, weil die Frömmigkeit in dieser Zeit endgültig verschüttet worden ist. Jetzt können wir das Ziel Arnolds sehen. Es ist wahrlich hoch genug. Er will die Kirchengeschichte als Geschichte der Frömmigkeit, die er als Herz des Lebens und der Geschichte erfahren hat, schreiben. Für seine Zeit war das etwas Unerhörtes. Deshalb haben die Geschosse seiner oft sehr scharfsichtigen Gegner, z. B. Ernst Salomo Cyprians, ihr Ziel nicht erreicht. Sie haben ihn nicht verstanden. Arnold ist der erste Historiker seit Sebastian Franck, der den Wert des religiösen Lebens als solchen ohne Rücksicht auf die konfessionelle Form gewürdigt hat, und der deshalb den Ketzern, aber auch Muhammed, den er in einer an Leibniz erinnernden Weise zu charakterisieren vermag, gerecht zu werden sich bemühen konnte<sup>1</sup>.

Aber den Weg zur wirklichen Lösung seiner Aufgabe hat er sich selbst verbaut, indem er Institutionen und Zeremonien, in denen sich nun einmal die Frömmigkeit ausspricht, als schädliches Gegenteil der Frömmigkeit verdammt hat. So bleibt die Frömmigkeit unfassbar, an ein rein subjektives Werturteil gebunden.

Diese Frömmigkeit kennt Arnold auch nur als Lehre, als Theologie<sup>2</sup>. Es sind zwei theologische Denktypen, die ihm in der Geschichte aller Zeiten und aller Sekten entgegentreten, und die sich nach den in ihnen wirksamen psychologischen Faktoren besondern: Der eine, an Aristoteles orientiert, nur den Verstand bewegend, außer Stande, das Herz umzuwandeln, ist die scholastische Theologie<sup>3</sup>. Der andere, im Willen seinen Sitz habend, von Gott eingegeben, ganz Erfahrung, Wirklichkeit und Praxis, und dabei ganz einfach, ist die mystische Theologie. Sie ist die

1) Vgl. R. Fester, Die Säkularisation der Historie, 1909, S. 11, und die glänzenden Aufsätze K. Burdachs, Faust und Moses (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1912); J. Minor, Goethes Mahomet, 1907; Leibniz, Theodizee, Vorrede (Ausgabe Gerhardt, 1885, VI, S. 27 u. 30f.). — Arnold steht übrigens auch hinter Goethes Mahomet.

2) KuK.H. II, 16, 9, 1, S. 700.

3) Myst. Theol., 28, 142.



„fruchtbare, tätige und heilsame Theologie“, die Weisheit ist, nicht Wissenschaft, die überall aus der Schrift hervorleuchtet und doch älter als die Schrift ist, und die, unabhängig vom Buchstaben, durch die von Gott selbst herrührende Erleuchtung erfahren werden kann. Die mystische Theologie ist bis ins Herz hinein irrational; je mehr die Vernunft die Ausdrücke der mystischen Theologie verwirft, desto mehr erweisen sie sich gerade dadurch als göttlich. Sie ist die Theologie Adams und der Patriarchen, so gut wie die Christi und der Apostel und aller Frommen<sup>1</sup>. Die mystische Theologie ist aber zugleich die Religion selbst; und Gottes Erleuchtung, nicht die Ordination, macht den wahren Theologen. Die Selbstbesinnung auf die mystische Theologie, das wäre die wahre Reformation, die Reformation im Geiste, die Vollendung des unterbrochenen Werkes Luthers<sup>2</sup>. Von hier aus verstehen wir, wie Arnold zu seiner so gar nicht differenzierenden, alles Konfessionelle und Gedankliche übergreifenden Auffassung der Mystik gekommen ist, wie er Richelieu und Ignatius neben Tauler, Dionys Areopagita und Joh. Arndt stellen kann. Die mystische Theologie ist ihm eben die *ipsa religio*, die Verschmelzung von Religion und Theologie im Licht der Erleuchtung. Sie ist etwas Einheitliches, als Theologie des Willens derjenigen des Verstandes ohne Möglichkeit einer Verbindung entgegengesetzt. Die mystischen Theologen sind die Zeugen der Wahrheit, die echten Christen, die auch in den Zeiten tiefsten Versunkenseins in die scholastisch-Aristotelische Theologie nie gefehlt haben. Die Geschichte der Mystik wird von Arnold — und das ist eine große historische Entdeckung — als eine Geschichte des immer wieder auflebenden Dionysius Areopagita dargestellt, den er trotz aller Einsprüche seines kritischen Gewissens zum Schüler des Paulus macht. Auch Luther dankt ihr — genau so wie Zwingli oder Oecolampad — sein Bestes<sup>3</sup>.

Diese Anschauung von der Mystik ist geschichtlich bedeutsam geworden. Einmal dadurch, daß hier mit großer historischer Kraft die Auffassung der Mystik als der *ipsa religio* durchgeführt ist

1) *Myst. Theol.*, 39 ff., 198 ff.: 208, 138; 32 ff., 60, 141, 19; 5, 7, 26 ff., 142 81 ff. Vorwort zu seiner Ausgabe des Angelus Silesius a<sub>6</sub> r.

2) Vgl. Christian Hoburg, Vaterlandes Präservatif, 1677, S. 97 und „Der unbekannte Christus“, 1709, S. 176.

3) *Myst. Theol.*, 27, Vorstellung, 2, 7.

Sodann durch den Gedanken von den Mystikern als den Zeugen eines reinen evangelischen Christentums im vor- und nachreformatorischen Katholizismus, — auch an diesem Punkt hat Arnold in Poiret einen Vorgänger und in Tersteegen einen Nachfolger<sup>1</sup>. Endlich aber auch durch die eigentümliche Verschwommenheit des Begriffs, die sich aus dem praktischen Motiv des Gedankens, der auf die Vereinigung der christlichen „Sekten“ abzielt, ergibt<sup>2</sup>. Das, was Arnold mystische Theologie nennt, ist kein klarer Begriff, sondern ein mit den Mitteln historischer Forschung gewonnener Durchschnitt durch die Ideenkomplexe der verschiedenartigsten Frommen. Es ist das historische Pendant zu der Renaissance der Mystik im 17. Jahrhundert, die — man denke an Joh. Arndt — weniger schöpferisch, antike oder abgelegene Quellen belebt hat<sup>3</sup>. Es ist durchaus einseitig, wenn man Arnold aus der quietistischen Mystik der Spanier oder Franzosen heraus verstehen will. Gewiß, es liegen Beziehungen zu diesem Typus der Mystik vor; aber doch nur neben vielen andern Beziehungen, von denen ich nur die zu Tauler, Rußbroch oder zu der Mystik der griechischen Kirche nennen will. Arnolds eigene Leistung als Mystiker ist gering und niemals ganz original. Wenn man in der Geschichte der Mystik überhaupt scharf scheiden muß zwischen echter Mystik, der Beschreibung oder Besingung des eigenen Seelenerlebnisses, und zwischen der philosophierenden Reflexion über das Erlebnis der Religion, die sich bald in kosmologische — wie bei J. Böhme — oder — wie bei Sebastian Franck — in geschichtsphilosophische Spekulationen erweitert, so gehört Arnold entschieden auf die Seite der „Religions- und Geschichtsphilosophen“ innerhalb der Mystik. Seine eigene Leistung ist immer mit der Last historischer Gelehrsamkeit und mit dem Eifer des Sammlers, der bisher unzugängliche Quellen aufschließt, belastet. Nicht auf Sonderung, sondern auf Vereinheitlichung kommt es Arnold an, und diese gewinnt er, indem er den historischen Durchschnitt durch die Mystik nimmt. Alle Mystik ist schließlich identisch, weil ja das Erlebnis der

1) Poiret, *Bibliotheca mystic. selecta*, 1708, S. 73; Tersteegen, *Lebensbeschreibungen heiliger Seelen*.

2) *Myst. Theol.*, S. 278; vgl. S. 260.

3) Vgl. das Urteil Brecklings über Arnold und Poiret bei Goebel, *Gesch. des christl. Lebens II*, S. 711.

Wiedergeburt überall dasselbe ist. Demgegenüber sind alle dogmatischen Ausprägungen des Erlebnisses nur annähernde Erkenntnis und als solche gleichgültig. Freilich hat sich Arnold so den Weg zu einer klaren, wirklich historischen Erkenntnis der Mystik versperrt, hat aber das Seine dazu beigetragen zu der bis auf den heutigen Tag herrschenden Unklarheit über den Begriff.

Hiermit im Zusammenhang steht die berühmte Auffassung der Ketzer<sup>1</sup>. Sie ist unterbaut durch ein kritisches Verständnis der Quellen, durch die Einsicht in die lückenhafte und einseitige Überlieferung über die Ketzer und durch historisch-psychologische Erwägungen, wie die, daß die Ketzermacher aus Habgier, Neid oder Machtucht sich der ihnen unbequemen Personen entledigen wollten, oder die, daß die Hofpartei orthodox war und die andere ketzerisch, „auch wenn 10 Athanasii darunter gewesen wären“.

Aber der Kern liegt tiefer. Es ist der Gegensatz der im Gefühl liegenden, das Leben umwandelnden und in der geistigen Gemeinschaft mit Gott bestehenden Frömmigkeit gegen die auf das sakramentale opus operatum und auf ihre von Menschen geschaffene, vom Verstand belastete und von der weltlichen Gewalt geschützte reine Lehre pochende Orthodoxie, der sich in der Auffassung der Ketzer auswirkt. Es handelt sich um die Opposition erlebter Religion gegen das juristisch geltende Dogma, um den Kampf geistiger, in Gesinnung bestehender Frömmigkeit — und das ist das Erbe Luthers — gegen die mit der uralten indogermanischen Stimmung der Volksreligion paktierende Orthodoxie. Die wirkliche Ketzerei hat ihm aber — und darin folgt Arnold Christian Thomasius — ihren Sitz nicht im Verstand, sondern im Willen. Nicht wer in der Lehre irrt, sondern wer durch sein ungezügelt Leben zeigt, daß er nicht wiedergeboren ist, ist ein Ketzer. Dazu kommt der von Luther oft ausgesprochene Gedanke, daß es dem Frommen in der Welt schlecht gehen muß. Es gehört zum Wesen der überweltlichen Wahrheit, daß die Welt sie haßt. Und seit der Ermordung Abels durch Kain und seit der Verfolgung und Verketzerung Christi durch den tyrannischen Klerus seiner Zeit ist immer und gerade auch heute die wahre Frömmigkeit verdammt, verfolgt und verketzert

---

1) Vgl. die der KuK.H. vorausgeschickten „Allgemeinen Anmerkungen von denen Ketzergeschichten“.

worden. Aber überall dort ist Christus, wo sein Kreuz ist. Denn der Wiedergeborne — und hier setzt das in Mystik und Religionsphilosophie häufige, neuplatonisch sublimierte Verständnis der imitatio Christi ein — bildet das Leben Christi in sich nach und wächst in der *θεοποίησις* in seine Gestalt, auch in sein Kreuz, hinein. Dazu tritt der aus dem spiritualistischen Grundgedanken sich ergebende dogmatische Relativismus. Die Äußerungen des ursprünglich frei wirkenden und von niemandem unterdrückten Geistes sind später von der Vernunft verketzert worden. Die Urchristenheit hat nicht nach dem Kanon der Schrift — die Gelegenheitschriften, aus denen sie besteht, waren noch nicht gesammelt — und erst recht nicht nach menschlichen Symbolen gerichtet, sondern nach dem Geist und nach der Tat. Die Ketzer aber sind die Träger des Geistes, die verfolgten Kinder Christi, die Zeugen der mystischen Theologie. So drängt alles — Quellenkritik und Grundanschauung — auf eine Umwälzung der üblichen Werte hin: Die Orthodoxen sind als die unheiligen Theologen des Verfalls und der natürlichen Vernunft die wahren Ketzer, und die „insgemein verworfene Wahrheit und Heiligkeit“, die sich zu den Ketzern aus der Welt geflüchtet hat, ist das Kennzeichen der wahren Kirche Christi und des göttlichen Lichts. Ja, das ist die „Substanz“ der Kirchengeschichte, daß „die vom großen Haufen Verworfenen besser gewesen sind als dieser selbst“. Aber diese Umwertung kann nur vollzogen werden auf Grund der entscheidenden Einsicht in den absoluten Wert der Religion überhaupt, wobei es gleichgültig bleibt, in welcher dogmatischen oder historischen Umhüllung sie sich zeigt.

Wie der Zweck der geschichtlichen Arbeit die praktische Besserung der Gegenwart ist — die Geschichte ist wie eine Bildergalerie, deren Betrachtung den Beschauer klug macht —, so wird auch für den Historiker die Wiedergeburt als die Voraussetzung seiner Arbeit gefordert. Nur ein Gott konform gewordener Sinn kann die Geheimnisse Gottes — um sie handelt es sich auch in der Geschichte — erfassen. Diese Gedanken muß man im Auge behalten, wenn man die Bedeutung der von Arnold angewandten und so genannten unparteiischen Methode verstehen will.

„Unparteiisch“ ist die Kirchengeschichte, weil ihr Verfasser zu keiner Partei, d. h. zu keiner äußeren Kirche, gehört und sich so zu

den erleuchteten Individualisten bekennt<sup>1</sup>. Dieser „Unparteilichkeit“ entspricht die von Arnold im 2. Teil seiner Kirchengeschichte angewandte und an Pufendorf erinnernde Methode, nicht selbst zu urteilen, sondern die Quellen pro und contra selbst zu Wort kommen zu lassen und das Urteil dem Leser zu überlassen. Im Effekt — nicht im Motiv — ist das dasselbe wie die Aufforderung des Christian Thomasius an die die Kirchengeschichte Studierenden, „das Vorurteil der Religion“, in der sie aufgewachsen sind, abzuliegen. Die Geschichte könnte hier schließlich in Relationen über die Dinge aufgelöst werden und im skeptischen Agnostizismus münden, wenn Arnolds Unparteilichkeit nicht einen ganz bestimmten Standpunkt bedeutete. Wenn man dem Ursprung und der Entwicklung der historischen Objektivität nachgehen will, so darf man an dieser ihrer Erscheinungsform nicht vorübergehen.

Dabei ist bei Arnold ein starkes Bewußtsein von der Eigenart historischer Erkenntnis im Unterschied zur gegenwärtig geltenden Wahrheit vorhanden. Es ist ihm klar, daß die Ermittlung einer historischen Tatsache oder eines in der Vergangenheit liegenden Gedankens nichts über die eigene Gesamtanschauung aussagt. Die Methode des Historikers ist eine andere als die des Dogmatikers. Hier bahnt sich die Unterscheidung einer besonderen theologischen Methode von der allgemein wissenschaftlichen an.

Mit einigen Strichen möchte ich den wissenschaftlichen Hintergrund des Arnoldschen Werkes zu zeichnen versuchen. Die Kirchen- und Ketzerhistorie ist entstanden in dem historischen Jahrhundert *κατ' ἐξοχήν*, in dem man unter teilweiser Abkehr vom Humanismus doch mit der rührenden Sorgsamkeit der Epigonen die philologisch-historische Arbeit der Humanisten fortgesetzt hat. Die kritische Forschung ist die Seele der Geschichtschreibung geworden, und die kritischen Untersuchungen, zu Eusebius oder Epiphanius etwa, haben der Arnoldschen Konzeption den Weg

1) Die Unschuldigen Nachrichten (1701, S. 102ff.) haben diesen Sinn der Unparteilichkeit Arnolds erkannt. Er ist unparteiisch, „weil er es mit keiner Partei hält“. Die näheren Nachweise verspare ich mir für später. — Für die Eigenart der historischen Methode vgl. Vorrede zur KuK.H., § 13f., Zusatz zu I, 2, 4, 5, S. 65; Addit 6 n. 6, S. 1043; besonders deutlich im Brief an Spener über die KuK.H. — Zu Thomasius vgl. Kautelen zur Kirchenrechtsgelehrtheit, 1728, S. 26, § 7.

bereitet. Haben die Jesuiten — ich nenne nur Papebroch — durch absolute kritische Skepsis die protestantische Kritik totzumachen und dadurch der Herrschaft ihres Dogmas den Weg zu bahnen versucht, so wollen die Mauriner in völliger Ehrlichkeit durch den Rückgang auf die letzten, der Forschung überhaupt zugänglichen Mittel, durch Urkunden und Akten selbst und durch die zuverlässige Vollständigkeit des Materials die Wahrheit beweisen. Jetzt kommen die einzelnen Altertumswissenschaften ans Licht; jetzt werden die meisten Chroniken und Quellen, auf die sich unsere Kenntnis des Mittelalters gründet, entdeckt; jetzt machen Scaliger, Casaubonus und Dionys Petavius ihre epochemachenden chronologischen Versuche großen Stils; Vossius schreibt seine große Untersuchung über das Apostolikum; Ussher und Cave fördern durch die mannigfachsten Beiträge die Kirchengeschichte; Sylburg und Heinsius, Dodwell und Rivet, Huetius und die Brüder Valesius hellen durch lichtvolle Einzeluntersuchungen und Ausgaben den Zusammenhang des Ganzen auf; und Ducanges Glossar hat auch heute noch nicht seinen Wert für die Kenntnis mittelalterlicher Latinität verloren. Dabei bildet sich trotz aller Polemik eine gewisse wissenschaftliche Gemeinschaft der Gelehrten, die zu einer überkonfessionellen wissenschaftlichen Behandlung und Übereinstimmung in einzelnen kritischen Fragen führt.

Freilich dürfen wir die Schattenseiten dieser glänzenden, an Gelehrsamkeit auch heute unerreichten wissenschaftlichen Arbeit nicht übersehen. Allen diesen Männern fehlt die Gesamtanschauung; ihnen fehlen die großen historischen Ideen. Das dogmatische Interesse, dem sich der philologisch-kritische Sinn verbindet, rückt die Einzelfragen in den Vordergrund und löst so die Geschichte in Detailfragen auf. Wie bleibt doch Baronius gerade durch seine Gelehrsamkeit hinter den mit ihrer Betonung der „Lehre“ die Geistesgeschichte erreichenden Zenturiatoren zurück! Der die eigene Meinung einklammernde Tillemont ist der Typus dieser Gelehrten. Auch die deutsche protestantische Kirchengeschichtsschreibung, die noch nicht von den großen Franzosen abhängig ist — ich nenne Scultetus und Bebel, Kortholt und Böcler, Micraelius und Ittig —, hat sich als Ideal die allumfassende Stoffsammlung, den Thesaurus von Personen und Sachen, gesetzt und verfährt nach der Methode: kurzer Text, lange Allegate.

Von allen diesen Männern, ausgenommen die Mauriner, hat Arnold gelernt; sein Fleiß nahm alle Anregungen auf. Aber er geht über diese Männer hinaus. Trotz aller Fehler und Mängel seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, — sie wagt ein eigenes Urteil und ist von einer entschlossenen und eigenen Gesamtanschauung aus entworfen; sie hat historische Ideen und gehört so schon ins 18. Jahrhundert herein. Das ist der Grund, warum unbefangene Kritiker wie Leibniz das Werk abgelehnt haben. Leibniz, der nach der Methode der Mauriner — man denke an seine Braunschweiger Annalen — die Quellen- und Urkundenforschung als den Kern der Historie betrachtet und sich in dieser historischen Methode übrigens mit dem heraldische Studien treibenden Spener berührt, fand bei Arnold nicht das, was er suchte und verlangte<sup>1</sup>.

Es sind zwei historische Ideen, die die Anschauung der damaligen Zeit vom Verlauf der Geschichte bestimmen. Die eine ist die Verfallsidee, die Vorstellung, daß das Christentum im Lauf seiner Geschichte mehr und mehr depraviert worden ist, daß die reine Braut Christi nicht bloß durch die Häresie, sondern auch durch die Verweltlichung in Zeremonien, Dogma und Moral gefallen ist. Man kann den Einschnitt dabei — wie es Luther und Calvin tun — im 6. Jahrhundert mit dem Kaiser Phokas machen; man kann das 4. Jahrhundert als den Wendepunkt bezeichnen; oder man kann — und das tun die Spiritualisten gern — die Katastrophe im 2. Jahrhundert nach dem Tod der Apostel ansetzen. Eingeführt ist diese Anschauung in die Kirchengeschichtsschreibung durch Hieronymus in der Vorrede zu seiner *vita Malchi*: *scribere enim disposui . . . ab adventu salvatoris usque ad nostram aetatem, id est ab apostolis usque ad nostri temporis fecem, quomodo et per quos Christi ecclesia nata sit et adulta, persecutionibus creverit et martyrio coronata sit; et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus*

1) Vgl. Eckhards monatliche Auszüge zum Jahr 1700, S. 296 ff., abgedruckt im III. Band der KuK.H. (1740), S. 158 ff. Daß Leibniz der Verfasser der Rezension ist, hat Dibelius, Gottfried Arnold, 1873, S. 121 Anm. erwiesen. Ich möchte daran trotz der Einwendungen K. Burdachs (S.A.B. 1912 II, S. 744f. Anm.) festhalten. Vgl. den Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz, hersg. von Lehmann im Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, ed. Kawerau u. Zscharnack, XIV, 1916, S. 101 ff.

minor facta sit. Aber hinter dieser Vorstellung steht der asketische Spiritualismus des neuplatonischen Christentums mit seiner Hochschätzung des Geistes, des Martyriums und der Verfolgung; wir finden ihre Spuren bei Justin, Origenes, Eusebius, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus und Isidor von Pelusium, aber auch bei Tertullian und Salvian<sup>1</sup>; gespeist wird sie immer wieder von der Auffassung, die die Apokalypse von dem Problem Welt und Kirche, Fleisch und Geist hat. Die Idee des Antichristen ist für diese Auffassung der Kirchengeschichte als einer Katastrophe von unmittelbarer Bedeutung. Das ist die Art und Weise, in der sich die Sekten des Mittelalters, z. B. die Waldenser, den Geschichtsverlauf vorgestellt haben<sup>2</sup>. Wir finden sie dann wieder bei Erasmus und Vives<sup>3</sup> so gut wie bei Schwenckfeld und Franck; aber auch die Reformatoren haben so gedacht, und die Magdeburger Zenturien haben sie in die Wissenschaft der Kirchengeschichte, gerade bei den biblizistisch denkenden Lutheranern, eingeführt<sup>4</sup>. Der Begriff der Hellenisierung des Christentums ist ein Stück dieser Verfalls-idee und ist aus ihr hervorgegangen. Wenn die Geschichte der Kirche ein immer deutlicher hervortretendes Abweichen von der gottgewollten Wahrheit ist, so rückt die Grundlage selbst in immer helleres Licht, und die Reformation

1) Euseb, h. e. 8, 1, 7, S. 738 Schwartz; vgl. Hege-sipp, *ibid* 3, 32, 7f., S. 270 Schwartz; Tertullian, *apol. c.* 50; Justin, *ep. ad Diogn. c.* 6 u. 7, *dial. c.* Tryph. c. 110, § 7; Origenes, 9 *hom. in Num. c.* 2 (Migne S. G. 12); Gregor von Nazianz *or. in laudem Heronis phil.* (Migne S. G. 35), II. *oratio de pace c.* 3 (Migne S. G. 35); Chrysostomus, *hom. 2 de laude Pauli* (allerdings abgeblaßt), *liber in s. Babylam c.* 8 (Migne S. G. 50); Athan., *vita Ant. c.* 79; Isidor v. Pelusium, *ep. lib. 3 ep.* 408 (Migne S. G. 78); Salvian, *adv. avaritiam* 1, 1 (Migne S. L. 53); *de gub. Dei lib. 3, c.* 11, *vgl. c.* 5 (Migne S. L. 53).

2) Vgl. Döllinger, *Beiträge zur Sektengesch. des M. A.*, 1890, I, S. 185 ff.; II, S. 307, 352 f.

3) Erasmus, *opp. III*, S. 690 ff.; Vives, *de vita Christ. sub Turca* (bei Sadolet, *oratio de bello Turcis inferendo*, Basel 1538), S. 231 ff.

4) Luther, *W. W. A.* 50, S. 578, 549, 582 f.; Melancthon, *loci communes* (in ihrer Urgestalt hrsg. von Kolde, 1890), S. 60, 133, 143 f.; C. R. 6, S. 166 ff.; Magdeb. Centurien, 1562, *cent. 2, c.* 6, u. 8; *cent. 4, c.* 6. Vgl. auch die sehr bedeutsame praefatio des Flacius zum *Catalogus testium veritatis* (Basel ohne Jahr); Calvin, C. R. 30, S. 862; 791, 807, 832, *vgl. 35, S.* 634 f. Vgl. H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist*, 1906, S. 87, 136, 159.



wird als Notwendigkeit legitimiert; aber zugleich spricht sich hierin der weltabgewandte, sublimiert kulturfremde Sinn des Christentums aus, der immer seine Stärke und seine Schwäche zugleich gewesen ist.

Neben die Verfallsidee, die sich die Geschichte als eine früher oder später einsetzende Katastrophe vorstellt, tritt als Ergänzung und als Gegensatz die Traditionsidee. Ich meine damit die Auffassung, die in den ersten Jahrhunderten, mindestens in den ersten drei Jahrhunderten, die Idealzeit der Kirche verehrt und anerkennt. Der Gedanke, der an die durch Augustin stabilisierte Verkirklichung des Geistes anknüpft — denn Augustin hat zu einer positiv-kirchlichen Schätzung der kirchlichen Vergangenheit erzogen —, findet sich auch bei den Humanisten und ist von Melanchthon und der irenischen reformierten Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts ausgebildet worden<sup>1</sup>. Arnold trat er besonders in der Ausprägung entgegen, die ihm Calixt und die englische Theologie gegeben hatten<sup>2</sup>. Es ist das anders gewandte katholische Traditionsprinzip, dem wir hier begegnen, die Überzeugung, daß Gottes Wort von dem in seinen Zeugen wirksamen Geist oder von dem Werk seiner Hände, der Geschichte, ausgelegt wird.

1) Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, S. 276 ff.; C. R. 23, S. 602 ff.; die Auseinandersetzungen über das Abendmahl sind für die Traditionsidee wichtig geworden. Vgl. zu der Idee selbst z. B. Andr. Hyperius, opuscula theol. II, 161 u. I, 505; Ben. Aretius, ss. theol. problemata (1589), S. 176 ff., 193; Bullinger, de scripturae s. auctoritate (1538), 80 r, 63 v; de conciliis 107 r; Pt. Martyr Vermilius, loci communes (1580) I, 1431 F.; Bucer, christlich Vergleichung einer Ref. leicht zu finden (1545), XXVIII n. XV; Joh. a Lasco, opp. ed. Kuyper, 1866, I, S. 274, 342, 387, 438; Theod. Beza, tract. theol. (1582) I, 608; Salmasius, praef. de prim. papae; Vossius, praef. ad hist. Pel; Gallasius, praef. in Iren; Hugo Grotius, prol. zu de jure pacis et belli; Basnage, hist. de la religion des églises reformées, dans laquelle on voit la succession de leur église; la perpétuité de leur Foy; principalement depuis le VIII. siècle, vgl. II, S. 318 ff., III, S. 140 ff.

2) Calixt, de auct. ant. eccl.,<sup>2</sup> 1658; vgl. C. Horneius über die regula fidei im comp. hist. eccl. I, 8, 11; vgl. app. theol. 35, 39, 114 ff., 125, 175, 277, und de statu rerum in eccl. occid. c. 76; Joh. Ernst Grabius, spicilegium ss. patrum, 1698, praef.; H. Hammond, de jure episc.; Wilh. Beveregius, cod. can. eccl. prim., 1678, prooem. Dazu auch die Werke von Bull und Cave.

„In der Historien finstu alle leer lebendig“, sagt der tief sinnige Seb. Franck, der in seiner Geschichtsbibel das „verbütschierte“ Buch der Schrift öffnen will<sup>1</sup>.

Der exegetische Grundsatz der Humanisten, die Schrift durch die Väter zu interpretieren, ist die Brücke, auf der die Traditions-idee in die historische Forschung eingedrungen ist. Sie bezweckt oft, z. B. bei Melanchthon, eine Stärkung der kirchlichen Grundlage; sie soll gegen Neuerungen schützen; aber sie ist zugleich ein Hebel für die Erweiterung der theologischen Forschung und Problemstellung über die Grenzen der Bibel hinaus. Hier wirkt das Humanistische, rein Wissenschaftliche nach, die Freude an der ehrwürdigen Antiquität. Wir stoßen hiermit auf ein noch nicht gewürdigtes Prinzip protestantischer Geschichtschreibung, die also keineswegs allein aus den Bedürfnissen konfessioneller Polemik abzuleiten ist. Sucht man den weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, so sieht man, daß der menschliche Geist, der einst mit Hülfe der Allegorie dem eisernen Reifen der Schrift entweichen wollte und sich doch zugleich mit ihr in der Schrift verankerte, jetzt mit Hülfe der Geschichte von der Schrift freizukommen sucht. Es ist letztlich die Opposition gegen die Schrift und die Sehnsucht nach der geistigen Wirklichkeit, die an der Wiege der protestantischen Kirchengeschichtschreibung gestanden hat.

In Arnold sind beide Ideengruppen wirksam. Die reine Verfalls-idee in der Kirchengeschichte; die in der Polemik gegen Cave reduzierte Traditions-idee in seinem ersten großen historischen Werk, in der „Ersten Liebe“, und in allen seinen späteren historischen Arbeiten, die praktisch-erbaulichen Zwecken dienen. Auch hierin spricht sich seine veränderte kirchliche Stellung aus. Aber es ist noch etwas anderes, das bei Arnold — wie bei Sebastian Franck — zur Aufnahme der Traditions-idee geführt hat, und dessen Eigenart uns Wendungen wie die „die Schrift und aus derselben die gottselige Antiquität“ veranschaulichen. Es ist der vermittelnde Wunsch, im Kampf um die Prinzipien Wort und Geist, dem Geist durch den Gedanken seiner Explikation in der leuchtenden Zeit der

1) Vorrede zur Geschichtsbibel (1536) und Vorrede zu Germ. chronicon (1538). Auch Franck erklärt die Schrift durch die Väter. Vgl. Paradoxa, herausg. von Ziegler, 1909, S. 5.

Geschichte einen allgemeineren und zugleich konkreteren Inhalt zu geben.

Ich kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht den weitreichenden und viel verschlungenen Wurzeln nachgehen, aus denen Arnolds historische Gesamtanschauung emporgewachsen ist. Ich verzichte deshalb darauf, dem Wort Spiritualismus einen näher bestimmten Inhalt zu geben und die Bedeutung der Gedanken der Mystik für die Anschauung von der Geschichte zu untersuchen. Nur erwähnen will ich die interessanten historischen Arbeiten der beiden Sozinianer, Sands und Zwickers, von denen Fäden zu Arnold hinüberlaufen<sup>1</sup>. Ebenso muß ich mich mit dem bloßen Hinweis auf die Bedeutung von Männern von der humanistisch gestimmten Geistesart des Jakob Acontius oder Coornherts für Arnold begnügen, deren Verständnis des Christentums nicht bloß auf seine Auffassung der Ketzer eingewirkt hat, sondern bei denen er auch die biblizistische Reduktion des Christentums auf die wesenhaften wenigen, einfachen und praktischen Wahrheiten, von denen das Urchristentum lebte, vorfand<sup>2</sup>. Auch das, was Arnold mit Pufendorf verbindet, kann ich nur andeuten. Es ist — wenn ich von der breiten Grundlage der individualisierenden psychologischen Lebensanschauung absehe — das Antihierarchische, die Beschränkung der Religion ganz auf das Innenleben, wobei die Erweiterung und Erweichung des Gebietes der Adiaphora durch Pietisten und Enthusiasten der Übergabe des ganzen äußeren Kirchentums an die weltliche Obrigkeit durch die Territorialisten entgegenkommt, und das Streben nach Gewissensfreiheit, das beiden Männern gemeinsam ist. Dazu treten ziemlich enge Berührungen in der historischen Methode, die sowohl das Allgemeine als speziell auch die Kirchenhistorie betreffen<sup>3</sup>.

1) Chr. Christoph Sandius, *nucleus hist eccl.*, 1676; *Irenicum Irenicorum* (ohne Verfasser, Jahr und Ort, Verfasser ist nach Bull D. Zwickler).

2) J. Acontius, *stratagemata Satanae*, 1565; Dierk Volkertsoon Coornhert opp., 1631; die Bedeutung des Acontius betont nachdrücklich K. Müller, *K. G.* II, 2, 1919, S. 125 ff., 177, XXII. Auch Arnold ist tief von Acontius beeinflusst. Bei ihm findet sich übrigens zuerst eine relativ objektive Beurteilung der Motive der Päpste trotz aller Verurteilung des Papsttums. a. a. O. S. 141.

3) Pufendorf, *de habitu religionis ad vitam civilem*, 1687; *jus feciale*, 1695; Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, 1693;

Nur zwei Männer erfordern zum Schluß eine kurze gesonderte Darstellung. Von dem einen hat Arnold gelernt; dem anderen reicht er über 1½ Jahrhunderte hinweg die Hand als seinem Bruder im Geist. Der eine ist Christian Thomasius, der andere Seb. Franck.

Christian Thomasius ist niemals Pietist gewesen; Bußkampf, Wiedergeburt, das neue Ich im alten, all das findet man bei ihm nicht. Aber es gab eine Zeit in seinem Leben, in der er nicht nur unter dem Einfluß persönlicher Erlebnisse mit den Führern der pietistischen Bewegung Fühlung gewonnen hat, sondern in der ihn der Spiritualismus der Mystik — er schwärmte für Poiret —, ihre Naturphilosophie und die praktischen Reformtendenzen der Pietisten angezogen haben. Joh. Clericus und Locke haben ihn später davon losgemacht.

Wenn man nach der Grundlage fragt, auf der sich Arnold und Thomasius treffen konnten, so ist man auf die Psychologie geführt. Das System des Thomasius trägt voluntaristischen Charakter an sich. Der Verstand wird vom Willen kommandiert, und jede Besserung des Verstandes muß eine Besserung des Willens zur Voraussetzung haben<sup>1</sup>. Daraus ergibt sich die scharfe Scheidung zwischen dem „Hirnglauben“ und dem wahren Glauben, der „ein Vertrauen im Willen (ist), welches eine Regung des Hertzens ist und allein aus der Liebe entsteht“. Religion und Theologie sind zweierlei. Der Glaube ist kein Wissen, sondern eben die Frömmig-

---

Polit. Betrachtung der geistlichen Monarchie. Zu P.s Methode vgl. Droysen, Abh. zur neueren Gesch., 1876, S. 374; M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Hist. Zeitschrift, 1912, S. 336 ff.); Briefwechsel Pufendorfs mit Chr. Thomasius, hrsg. von Gigas, 1897, S. 35 ff. Man vergleiche außerdem die Schriften des Wittenberger Juristen C. Ziegler, de episcopis, 1686 (praef.), de dote eccl., 1676, und de diaconis et diaconissis vet. eccl., 1678 (praef.); J. S. Stryk, de jure sabb., praef.; Brunne-manns de jure eccl., ed. Stryk, 1709; Seckendorfs Christenstaat; Rittershusius, Kommentar zu s. Salvianausgabe, 1611, S. 89; Hugo Grotius, annales et hist. de rebus Belg, 1668, lib. I, S. 11. Zum Toleranzbegriff vgl. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900.

1) Cautelen . . . zur Erlernung der Rechts-Gelehrtheit (1729) 1, 51; 4, 43 ff.; 6, 29; 19, 55; Sittenlehre, S. 95, 161 ff., 16 ff.; Einl. zur Vernunftlehre, S. 43. Ursprünglich scheint Th. anders gedacht zu haben, vgl. Gemischte . . . Händel, 3. Teil, 7. Handel.

keit<sup>1</sup>. Daraus ergibt sich aber auch der Gegensatz gegen das tote „allersubtileste Raisonieren“ des Aristoteles und gegen den kalt-sinnigen, von bösen Affekten getriebenen Klerus, der in intolerantem Gewissenszwang durch Symbole und Zeremonien die Frömmigkeit in Aberglauben und Sklaverei wandelt<sup>2</sup>. Man kann sich auch an Thomasius vergegenwärtigen, der sich wie Arnold und die meisten Spiritualisten auf den jungen Luther beruft, daß die große weltgeschichtliche Erkenntnis Luthers, daß es sich in der Religion um rein geistiges Leben handelt und nicht um dinglich-sinnlich faßbare Güter, von den Spiritualisten besser fort-erhalten worden ist als von der Orthodoxie, die die alte Volksfrömmigkeit konservierte und eben deshalb damals von dem in seinem religiösen Fühlen katholischen Volk begünstigt wurde. Und doch darf man dabei nicht übersehen, daß die Orthodoxie den Protestantismus zur Religion des Dogmas gemacht hat, und daß aus dieser Tatsache auch die moderne Eigenart des Protestantismus letztlich fließt.

Thomasius ist als Jurist auf die Kirchengeschichte geführt, da die Geschichte überhaupt das „eine Auge der Wahrheit“ ist, und da die der unparteiischen, quellenkritischen Reinigung dringend bedürftige Kirchengeschichte speziell den „Schlüssel“ zum Verständnis der Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt hergibt und Aberglauben und Atheismus zerstört, dadurch daß sie die „groben brocken des Papsttums“ im Protestantismus zerstört<sup>3</sup>.

1) Auserlesene Schriften II, S. 4, I, S. 239 ff.; Rechtsgelehrtheit 5, 35; zur Auffassung der Gesch. vgl. Rechtsgelehrtheit 5, 2 u. 36.

2) Rechtsgelehrtheit 1, 4, 1; Auserl. Schriften II, S. 9, 12 ff., 19 f.; Sittenlehre, S. 494, 550; Historie der Weisheit und Torheit I, 7; Sittenlehre, S. 224; Vernünftige und christliche . . . Thomasische Gedanken . . . über all-erhand gemischte phil. und jur. Händel (1725) III, S. 629 f.; Rechtsgelehrtheit 19, S. 55 ff.

3) Cautelen . . . zur Erlernung der Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 9. u. 12; Rechtsgelehrtheit 19, 17 m 5, 46; Cautelae circa praecogn. jurisprud., c. 5, § 1 ff., § 54 ff.; Kirchenrechtsgelehrtheit 15; (zum Bild: Historie als Auge der Weisheit, vgl. M. Dresser, isag. hist., 1586, I, 1); Hist. der Weisheit und Torheit I, 6. — Thomasius, der wie Pufendorf zwischen juristischer und theologischer Betrachtungsweise der K. G. scheidet (Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 17), hat die Aufgabe der Historie darin erkannt, einen Tatbestand oder eine Meinung richtig wiederzugeben, nicht aber diese als wahr oder falsch zu beurteilen (Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 26 u. 3; Historie der Weisheit und Torheit I, 14; I, 8 ff.; II, 135 ff.).

In seinen programmatischen Darlegungen und in seinen sonstigen Äußerungen zeigt sich Thomasius als radikaler Anhänger der Verfalls-idee, der die bei Arnold noch vorhandenen Reste der Traditions-idee in seiner allzu rosigten Auffassung der ersten beiden Jahrhunderte durchaus ablehnt. Besonders das 4. Jahrhundert hat Thomasius in eingehenden Untersuchungen als den Tiefstand der Kirche erkannt und Konstantin den Großen in einer an Jakob Burckhardt erinnernden Weise charakterisiert<sup>1</sup>.

Auch in der Auffassung der Reformation liegen Berührungspunkte vor. Das Interesse ist, die Reformation in ihrer Bedeutung zu verkleinern. Sie ist die Fortsetzung des von den Humanisten wieder begonnenen Kampfes gegen Aristoteles. Der Blick ist auf die Schwächen Luthers gerichtet. Seine von Gabriel Biel stammende Konsubstantiationslehre ist ein Rückfall in die Scholastik, und noch zu seinen Lebzeiten ist durch die Streitigkeiten innerhalb des Protestantismus aus der christlichen Freiheit eine Gewissensherrschaft geworden, die statt bisher wie ein hölzernes nun wie ein eisernes Joch auf den Laien liegt. Auch hier blickt aber der Politiker durch. Denn das Elend datiert von der Lösung des temperamentvollen Luther von dem hochgelobten Friedrich dem Weisen her, unter dem sich die Reformation „*fein piano*“ vollzog. Das Reformieren ist eben, weil es sich auf die Zeremonien bezieht, Sache des Fürsten. Schon diese Auffassung des Reformierens zeigt, daß Thomasius für das eigentlich Neue in

1) Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 16, 13, 1; Rechtsgelehrtheit, 6, 60 ff. Vgl. Brenneysens, Abhandlung „von den Grundlehren des Rechts ev. Fürsten in Mitteldingen . . .“ = Auserlesene Schriften, 107; Historie der Weisheit und Torheit I, 8f.; zum 4. Jahrhundert vgl. die *observationes selectae ad rem literariam spectantes* (1700); *hist. contentionis inter imperium et sacerdotium*, 1722, S. 23. — Urteile über Arnold finden sich — das berühmte allzu oft zitierte aus den Auserl. Schr. II, S. 226 ff., übergehe ich — Kirchenrechtsgelehrtheit, 11, 1 Anm. a; 12, 10 ff.; S. 306, § 6; 6, 7 ff., § 42f., S. 59, § 60; S. 171, § 6 p; vgl. auch das Vorwort zur Kirchenrechtsgelehrtheit; *hist. cont. inter imp. et sac.*, 538 ff.; *caut. e. praecogn. jurispr. eccl.* 3, 41 ff. u. 16, 8f. Vgl. über Timan Gesselius Kirchenrechtsgelehrtheit, 9, 14. — Ideale Züge bekommen die ersten 300 Jahre durch die Idee, daß die Verfolgung die Kirche gestärkt habe, die gegen Konstantins des Großen Kirchenpolitik reagieren soll. Vgl. Auserl. Schriften, 23, 89; *Hist. der Weisheit und Torheit I*, 194.

Luther keinen Blick gehabt hat. Luther verschwindet in dem allgemeinen antiaristotelischen und antiklerikalen Zusammenhang <sup>1</sup>.

Der Ketzerbegriff des Thomasius ergibt sich aus seinem Religionsbegriff. Die orthodoxe Definition der Ketzerei verletzt den Grund des Glaubens, wie die Behandlung der Ketzer gegen göttliches und menschliches Recht verstößt. Nach der Schrift ist der Sitz der Häresie der Wille, nicht der Verstand, so daß die Ketzermacher die eigentlichen Ketzer, die Verketzerten aber die Frommen sind. Der Ketzerprozeß entbehrt des inneren Rechts; denn er beruht auf dem Menschenwerk der Symbole, die weder persönlich noch rechtlich verbindlich sind. Das Ergebnis ist das gleiche wie bei Arnold: Die zu Unrecht herrschende Majorität ist die Orthodoxie; die zu Unrecht unterdrückte Minorität sind die Ketzer <sup>2</sup>.

Von einer Abhängigkeit Arnolds von Seb. Franck kann natürlich nicht die Rede sein. Die intensive historische Arbeit fast zweier Jahrhunderte steht zwischen ihnen. Nicht ohne Zurückhaltung hat sich Arnold über Franck ausgesprochen, und doch ist es unfraglich, daß er auf Francks Schultern steht. Was die beiden Männer verbindet, ist die neuplatonisch bestimmte spiritualistische Frömmigkeit, die keine Parteien, sondern nur Christus allein kennt, und die im Grund zu allen Zeiten dieselbe ist. Dazu kommt die Verwandtschaft des Naturells, die es erklärt, warum der gemeinsamen Grundlage eine ähnliche Form gegeben werden konnte. Endlich und vor allem ist den beiden Männern gemeinsam die Einstellung auf die Geschichte, die Bestimmtheit ihrer Weltanschauung als einer Philosophie der Geschichte. Freilich läßt sich Francks

1) Rechtsgelehrtheit, 6, 32 ff.; 19, 23; Auserl. Schriften, 36 u. 23 ff.; vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. d. Prot. II, S. 556; Historie der Weisheit und Torheit, Stück I, wo Luthers Stellung zu den Universitäten mit der Spitze gegen Melancthon geschildert wird. Anders als Pufendorf, günstiges Urteil über de servo arbitrio Sittenlehre, S. 490; ungünstiges Urteil über Erasmus obs. sel. IV, obs. 21, § 3 u. 19.

2) Entscheidend ist der Dialog: ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen etc. (1697), S. 248 ff., vgl. 262 f. u. 314; Kirchenrechtsgelehrtheit, 13, 18. — Andere Motive: Rechtsgelehrtheit, 19, 12 f. u. 6, 4 ff.; ob Ketzerei, 248 u. 223; Kirchenrechtsgelehrtheit, 18, 20. — Gegen Symbole spricht er sich aus z. B. in den Cautelen zur Kirchenrechtsgelehrtheit, S. 155; Rechtsgelehrtheit, 19, 20; Anhang 43 zu „Vom Recht ev. Fürsten in Mitteldingen“.

wissenschaftliche Leistung mit der Arnolds nicht vergleichen. Die intensive philologisch-historische Arbeit fast zweier Jahrhunderte steht zwischen ihnen. Francks historische Leistungen schrumpfen bei genauer Betrachtung immer mehr zusammen; auch zu seiner Zeit gab es bessere Kritiker und Historiker als den für das Volk und seine Erziehung schriftstellernden Kompilator<sup>1</sup>. Aber eines hatte er, was all die anderen nicht in dem Maße wie er hatten, eine Anschauung vom inneren Zusammenhang in der Geschichte, eine Empfindung für ihren Geist; und so ragt der Geschichtsphilosoph weit über seine Zeit in die moderne Welt hinein, als einer der unerkannten, einsamen und verbitterten Menschen, deren Unglück darin besteht, anders und tiefer als die Zeitgenossen in den Grund des Lebens geschaut zu haben.

Wie Arnold geht Franck hinter die einzelnen Geschichten zurück und sucht nach dem „Bindriemen“ und „Charakter“ der Geschichte, und er findet ihren Kern im menschlichen Herzen. Der zeitlose Gegensatz zwischen dem inneren Christus und der menschlichen Selbstsucht, der in der Zeit in Erscheinung tritt, ist die Enthüllung des Geheimnisses, das auf dem Grund des vielgestaltigen Lebens liegt, ist der „Bindriemen“, der all die äußeren Geschehnisse zusammenhält. Aus diesem unveränderlichen Grund fließt nun die ganze äußere Welt in ihrer ganzen Veränderlichkeit, Mannigfaltigkeit und Pracht mit Fürsten, Kirchen, Dogmen, Zeremonien und Staaten. Die ganze Geschichte ist ein Symbol des Lebens der menschlichen Seele. Auch die Heilsgeschichte ist schließlich nur Symbol oder Mythos. Christi Tod ist der typische Ausdruck für die Wahrheit, daß der Gerechte immer gemordet wird<sup>2</sup>. Alles ist Adam, und alles ist Christus. Denn Sündenfall

1) An Francks Büchern ist die Vorrede immer das Beste. Mit der volkerzieherischen Absicht seiner Schriftstellerei hängt der bekanntlich meisterhafte Gebrauch der deutschen Sprache zusammen.

2) Vorrede zur Chronik. Zur imitatio Christi bei Franck vgl. Paradoxa, hrsg. von Ziegler, S. 149, 145 u. 150. — Zu Franck überhaupt vgl., außer den grundlegenden Arbeiten Heglers, Diltheys meisterhafte Skizze in: Weltanschauung und Analyse, S. 81 ff.; H. Oncker, Seb. Franck als Historiker (Hist. Zeitschrift 1899, S. 411 ff.); E. Tröltzsch, Soziallehren, S. 886 f. Anm. sowie seine ganze Darstellung dort; Glawe, Der Subjektivist des Reformationszeitalters Seb. Franck; R. Seeberg, D. G. <sup>3</sup>IV, 1, S. 22 ff.; Erkam, Gesch. der prot. Sekten, 1848, S. 286 ff.



und Erlösung sind die Symbole eines ewigen inneren Geschehens. „Die Schrift ist eine ewige Allegorie.“

So stellt sich die Weltgeschichte als eine ungeheure Katastrophe dar. Denn das innere Wort, der Geist, der Christus in uns, der zu allen Zeiten vorhanden ist, auch in der Gegenwart bei den Erleuchteten und in der Vergangenheit bei den Heiden, wird von der Selbstsucht der Menschen zerspalten, versinnlicht, veräußerlicht. Dementsprechend ist auch die Kirchengeschichte eine Geschichte des Verfalls seit den Tagen der Apostel. Jede äußere Kirche ist mit ihrer Lehre und Verfassung eine Erscheinung des Verfalls, ein Widerspruch gegen ihr Wesen, ein Werk des Antichristen. Und es macht keinen Unterschied, ob der Papst oder die Schrift der Antichrist ist; denn die Welt muß — das zeigt die ganze Religionsgeschichte — ein Papsttum haben, „und solt sies stelen“<sup>1</sup>. Auch die Reformation ist nur eine neue Form in dem fortschreitenden Prozeß des Verfalls. Luther, „ein weltseelig, kunstreich, schriftweiß Mann“, tritt in Parallele zu Erasmus. Denn er „brachte die heylige schrift in Teutsch wie Erasmus in Latein“. Diese magere Würdigung Luthers — man kann sie humanistisch nennen — klingt noch öfter in der Kirchengeschichtschreibung nach<sup>2</sup>.

Das ganze System Francks durchzieht ein tiefer Riß, der in der Gedankenwelt der Mystik überhaupt klappt. Die Seele ist der „Grund“ Gottes und zugleich der Sitz der Selbstsucht. Derselbe Riß kehrt in der Auffassung der Geschichte wieder. Die Geschichte ist die Depravation des Göttlichen, aber sie ist zugleich das Werk Gottes, das das dunkle Wort Gottes auslegt. „Die Historie lebt, die Lehr ist allein ein toter Buchstabe.“ Diese ungeheure Katastrophe, die die Geschichte ist, ist doch „eitel Gottes Wunderwerck und eine lebendige exemplifizierte Lehre“. Diese Gedanken, die

1) Vom Baum des Wissens Gutes und Böses (1534), 110 r, 165 v; Francks Brief an Campanus bei Rembert, Die Wiedertäufer in Jülich (1899), S. 219 ff.; Germ. Chronicon, 201 v; Chronik, 93 r, 84 v und Vorrede.

2) Chronik, 167 r u. v; vgl. Pufendorf, Einl. usw., S. 815 ff. Casaubonus, de rebus sacris et eccl., 1615 (locus); auch bei Calixt scheint gelegentlich Ähnliches anzuklingen. Pufendorf, Grotius und Thomasius suchen freilich vor allem die Reformation der politischen Geschichte unterzuordnen. Vgl. commentarii de rebus Suecicis, 1, 5; Grotius, ann. Belg., 1, 12.

aus der Opposition gegen den Buchstaben der Schrift erwachsen sind, sind geradezu der Hebel für die historischen Arbeiten Francks und für den geschichtsphilosophischen Rahmen, in den er seine Gedanken spannt. Nicht kosmologische Probleme, sondern die Geschichte ist der Gegenstand seiner Spekulation. In der Geschichte konzentriert sich Gottes Wirksamkeit. Sie erkennen, heißt Gott erkennen. Von hier aus führt die Linie von Franck in den Transzendentalismus der neueren Philosophie. Es ist kein Zweifel, daß hinter diesen Gedanken die humanistische Idee steht, daß man die Schrift durch die Antiquität auslegen kann. Zugleich sind sie aber, wohl im Anschluß an Luther, so gestaltet, daß sie neben der unmittelbaren Erkenntnis Gottes in der Erleuchtung, die mittelbare Erkenntnis Gottes aus der Kreatur bedeuten. So tritt die Geschichte neben den Geist. Franck kennt eine doppelte Erkenntnis Gottes: die mystische, „das mittagisch Gesicht“, in dem man Gott von Angesicht zu Angesicht sieht, und die mittelbare, da man „Gottes Rücken“ sieht, und den sieht man in allen Kreaturen und in allen Werken Gottes, die „ein Rücken, Gespür und Ausdruck Gottes“ sind. Diese Gedanken bergen nun doch auch Spuren einer an die traditionalistische Auffassung der Geschichte erinnernden Gesamtanschauung. Das freie Walten des Geistes in der Jugend des Christentums umgibt die Anfangszeit mit dem Hauch und Schimmer des Ideals. Auch die Eigentumslosigkeit, die zur wahren Religion gehört, findet er bis in die Zeiten des Clemens und des Tertullian hinein, allerdings — im scharfen Gegensatz gegen die Täufer — ohne Zwang und ohne „strenges Gebot“ in voller Freiheit des Einzelnen <sup>1</sup>.

Aus diesem Ansatz Francks, der seiner Ausführung nicht entspricht, spricht eine starke Hochschätzung der Geschichte. Sie ist das Fleisch gewordene innere Wort Gottes. Es ist dieselbe

1) In der Geschichte findet man „nit faule todte leer sonder lebendige exempel“ (Vorrede zu Germ. Chron.). „In Historien lebts, die leere ist allein ein todter buchstabe“ (Vorrede zur Chronik). „Dem Gottseligen aber ist es alles ein offen buch / darüb leert ein gotseliger mensch mer auß den creaturen und wercken Gottes / dann alle gottloßen auß alle biblien / un̄ worten Gottes. Denn wer Gottes werck nicht versteet / der vernimpt auch sein wort nicht“ (Vorrede zur Chronik). Vgl. Vom Baum etc., 110 r; zur Eigentumslosigkeit vgl. Paradoxa, S. 190.

humanistische Stimmung der Geschichte gegenüber, aus der der dogmatische Traditionalismus Melanchthons hervorgegangen ist. Nur kommt bei Melanchthon das kirchliche Interesse dazu. Aber auch Melanchthon will der Theologie, außer in der Schrift, eine breitere Basis geben, und er findet sie in der Tradition der ersten Jahrhunderte.

Um die Anschauung Francks von den Ketzern zu verstehen, muß man ausgehen von dem sein Weltbild bestimmenden Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Gott und Kreatur. Gott steht in so scharfem Gegensatz zur Kreatur, daß er überall dort ist, wo die Welt haßt, jammert und verfolgt. Er wirkt gegen die Vernunft. Er „hält immerzu in allen Dingen Widerpart und urteilt das Widerspiel“. Was die Welt anbetet, das verfolgt Gott, und was die Welt verfolgt, das erkennt er als seine Kinder an. „Darum ist und bleibt Christus Antichristus, dagegen Antichristus der rechte Christus der Welt ewig.“ Seit Christus und den Aposteln wird die Wahrheit verfolgt, verketzert und getötet. „Wie das Lamb von Anfang ist getödt worden, also wird es biß zu End gemetzigt.“ Das ist notwendig. Denn es gehört zum Wesen der Wahrheit, daß sie gegen die Welt anstößt, wie Gott auf der anderen Seite nur durch Not und Anfechtung hindurch die Seinen vom Fleisch und von der Selbstsucht reinigen kann. Die Wahrheit muß arm, elend, verachtet sein, um Gottes und der Welt willen <sup>1</sup>.

Man sieht hier in die persönlichen Erfahrungen Francks hinein. Es ist das bittere Lebensgefühl des Aristokraten im Geist, dem der „Herr Omnes, der tolle aufrührerische, schwärmende Pöbel“ ein Ekel ist, und der weiß, daß das, „was der Menge gefällt, nichts wert ist“ <sup>2</sup>.

Was ist die Mehrheit! Mehrheit ist der Unsinn;  
Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen.

Zu diesen erlebten Grundgedanken tritt der Religionsbegriff, der Religion von allem Kirchlichen unabhängig macht, der sie „unparteiisch“ nimmt, wo er sie findet, auch bei Heiden und Juden, und der sie in jedem vom Geist erleuchteten heiligen

1) Paradoxa, S. 30 ff., 33 f., 37 f., 39, 279. Germ. Chron., 82 r.

2) Paradoxa, S. 280; vgl. 41.

Leben findet<sup>1</sup>. Und aus beidem wird nun die neue Ketzeranschauung. Wer so in die Geschichte blickt, der muß die bestehende Ordnung umkehren, muß die Ketzer kanonisieren und die Heiligen in die Finsternis verstoßen. „Rechte Frumbkeit ist vor der Welt Ketzerey“, und unter den verachteten Ketzern sind „viel theure gottselige Leut“, „die mer Geyst in einem Finger haben dann der Antichrist in allen seinen Sekten und Körper“<sup>2</sup>.

Das praktische Ergebnis dieser revolutionären Erkenntnis ist verhältnismäßig gering, — genau wie bei Arnold. Das läßt sich an der Stellung der beiden Männer zum Staat und zur Politik nachweisen. Auch darin besteht eine Analogie zu Arnold, daß das „unparteiische“ Herz der beiden den individualistischen Spiritua- listen gehört, während sie von den „Sekten“ bildenden Ketzern, wie den Arianern, nichts wissen wollen.

Arnold ist allerdings als Dichter mehr Mystiker als Franck; aber auch Arnolds Mystik hat ihre Eigenart in der Verlebendigung und Vereinheitlichung des gelehrten Stoffes der Mystik und Theosophie überhaupt, mit dem sie belastet ist. Beide Männer formen ihre Weltanschauung an dem Problem der Geschichte und gießen sie in eine Gesamtauffassung der Geschichte um; allerdings hat Arnold der kosmo- logischen Spekulation im Stil Böhmes zeitweise Tribut gezahlt. Beide fragen nach dem Kern und Sinn der Geschichte, und beide finden ihn in der eigenen Seele, wodurch die Geschichte in ihrer Auffassung etwas Gleichnismäßiges und Schattenhaftes bekommt. In beiden

1) Vorrede zu den Paradoxa; Nachwort zum „Verbütschierten Buch“; Chronik, 494 r; vgl. R Seeberg, D. G.<sup>3</sup> IV, 1, S. 24.

2) Germ. Chron., 81 v, 82 r; „was nit auß dem glauben und freyheit des geysts / sunder aus der regel unnd treiben des gesetzes geschicht / das ist sünd.“ ibid. 213 r; vgl. 93 r; Chronik 212 v; Antiklerikale Züge in diesem Zusammenhang Germ. Chron. 211 v; vgl. 202 r, 203 v; Chronik 44 v. — Hier ist nicht der Ort, die Entstehung der neuen Auffassung der Ketzer in ihrem ganzen Zusammenhang darzulegen. Sie ist in Verbindung mit der Idee der Toleranz, mit den Modifikationen der Ketzerpraxis und mit der besseren philologisch-kritischen Bewertung der Quellen erwachsen. Ich begnüge mich, darauf hinzuweisen, daß gelegentlich einmal bei Luther etwas Ähnliches aufblitzt, vgl. W. W. A. 50, 602: „Ich sorge, daß etliche Ketzer am jüngsten Tage richter und die Richter = bischowe verdampt seyn werden.“ Luther hat auch in seiner Schilderung des Nestorius, die sich fast wie eine Verteidigung liest, das Persönliche von der häretischen Meinung getrennt.

ist der rationale Zug nicht zu übersehen, und auf beide hat der Humanismus stark eingewirkt. Mit unter dem Einfluß der sancta mediocritas hat Arnold seinen Anschluß an die Kirche gefunden, wie er denn überhaupt der weniger Konsequente und weniger Radikale, aber auch der weniger Ursprüngliche ist. Er ist ein Mensch des historischen Zeitalters, dem die naive und starke Ursprünglichkeit des Gedankens durch die Gelehrsamkeit und durch das historische Material, das immer eine Belastung des Denkens darstellt, verloren gegangen ist. Das macht ihn auch dem Kompromiß, den das Leben stets fordert, geneigter, als Franck es je war. So ist Arnold auch in seinem theologischen Denken innerlich vermitteln-der als Franck. Ganz einig sind sie aber in der Opposition gegen das äußere Kirchentum in allen seinen Abstufungen, und dem entspricht das rein spiritualistische und unparteiische Verständnis der Religion als einer Angelegenheit lediglich der einzelnen Seele, wobei beide diesen Gedanken universalistisch erweitern. Auf dieser Grundlage erhebt sich bei beiden die neue Anschauung von den Ketzern, mit all ihren Folgerungen, vor allem der Forderung der Gewissensfreiheit, die bei beiden durch das persönliche Geschick und Temperament eine eigene Färbung bekommt. Für den Unterschied der Zeiten ist es charakteristisch, daß Arnold hier die durchgebildete und konsequentere Anschauung hat. Bei ihm ist das durchgedacht und historisch anschaulich gemacht, was bei Franck als aufblitzender Einfall oder als ahnendes Gefühl erscheint. Auch die zwiespältige Ansicht von der Geschichte kann man bei beiden bis in die Wurzeln hinein in Parallele stellen. Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie die traditionalistische Anschauung vom Verlauf der Geschichte endgültig zerstört; der Kampf gegen diese Geschichtsauffassung ist der Sinn seiner Polemik gegen Cave. Aber auch er ist von dem alten Humanistengrundsatz, den wir bei Franck fanden, ausgegangen, und seine „Erste Liebe“ zeichnet das für seine Gegenwart als Norm gedachte Idealbild der ersten Christenheit. Führt der Humanismus zu dem traditionalistischen Verständnis der Geschichte, so leitet der Spiritualismus, namentlich in der Gestalt der kirchenfeindlichen und individualistischen Mystik, zu ihrer Auffassung als der tiefgreifenden Depravation an. Im einzelnen gibt es hier manche Schattierungen. Auch in den Einzelheiten berühren sich Arnold und Franck. Die

Auffassung Francks von Konstantin dem Großen enthält in nuce das sorgfältig und kritisch erarbeitete Bild Arnolds von diesem Mann und seiner Zeit in sich. Auch die Charakteristik Luthers bietet bei beiden manche Vergleichspunkte, wenn auch Arnold mehr Blick für das Große in Luthers Person und Werk gehabt hat, als der Zeitgenosse Luthers, Franck. Bei beiden besteht im Tiefsten Mißtrauen nicht bloß gegen die Durchführung, sondern auch gegen die Notwendigkeit der Reformation überhaupt.

## Der Exeget Ammonius

und andere Ammonii

Von Theodor Zahn

(Fortsetzung und Schluß)

### III.

Für die Feststellung der Person und Lebenszeit dieses Exegeten kommen nicht zum wenigsten die nicht eben zahlreichen von ihm erwähnten Personen, Schriftwerke und kirchlichen Parteien in Betracht, bedürfen aber näherer Untersuchung.

1. Zur Vision des Cornelius AG. 10, 3—6 bemerkt er Cramer III, 173, daß anhaltendes Gebet eine Vorbedingung sei für den Empfang göttlicher Offenbarungen, sei es durch einen Engel oder einen Menschen, besonders, wenn man infolge der vielen Häresien unter den Namenchristen in Glaubenssachen unentschieden oder ratlos sei. Als Beispiel führt er an: *οὕτως λέγουσι καὶ τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα καὶ ἐπίσκοπον Γρηγόριον δι' ὀπτασίας νύκτωρ κατηχηθῆναι τὸ μυστήριον τῆς τριάδος, ὅπως δεῖ φρονεῖν*. Aus der Bezeichnung Gregors, worunter nur Gregor von Nazianz verstanden werden kann, durch *τὸν ἐν τοῖς ἁγίοις*, womit in der Sprache jener Zeit auch *ὁ νῦν μετ' ἀγγέλων* wechselt, ergibt sich, daß dies nach dem J. 389 geschrieben ist, in welchem Gregor (nach Hieronymus de viris illustr. 117, cf. 135) starb. Amm. hat die Geschichte aber nicht aus Schriften Gregors geschöpft, in denen