

erfolgt durchweg erst in der dritten Generation. H.s besondere Neigung gilt dem Kryptoprotentantismus, der bei äußerer Anpassung an die erzwungene Konfession in Konventikeln seine wahre Überzeugung lebt und sich dabei auf Bibel, Erbauungsschriften und Gesangbücher reformatorischer Provenienz stützt, über den Bücherschmuggel auch Verbindungen zum Gesamtprotestantismus pflegt. Diese verinnerlichte protestantische Religiosität behauptet sich trotz der Zwangsumsiedlungen über 150 Jahre lang. H. betrachtet die Kryptoprotestanten „als die ersten in der Neuzeit, die sich einer geistigen Gleichschaltung durch den modernen Staat widersetzen“, was „freilich nur bei einer fundamentalistischen Überzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre möglich“ war (212, vgl. 14). Diese Wertung dürfte allerdings nur dann zutreffen, wenn man innerhalb des konfessionell definierten Rahmens bleibt und den Diszens zum konfessionellen System überhaupt, wie er bei Täufern und Spiritualisten, Quietisten und radikalen Pietisten Gestalt annimmt, unberücksichtigt läßt.

Die vielen Detailbeobachtungen des Buches können hier weder nacherzählt noch kommentiert werden; sie erhöhen insgesamt die Lesefreude erheblich. Ich erlaube mir nur eine kleine Korrektur: Urbanus Rhegius hat nicht „um 1530 Hall/Tyrol reformiert“ (184), sondern dort nur in den Jahren 1522/23 als Prediger gewirkt. Insofern ist es ganz unwahr-

scheinlich, daß seine zuerst 1529 in Augsburg erschienene und dann bis ins konfessionelle Zeitalter hinein häufig nachgedruckte „Seelenarznei“ auf dem Weg über seine Tiroler Wirksamkeit zu den salzburgischen Exulanten am Ende des 17. Jhs gelangt ist. Die Schrift war für die Bedürfnisse der Kryptoprotestanten besonders geeignet, weil sie mit der geistlichen Kompetenz der „Laien“ rechnet. – Mir sind nur wenige Druckfehler aufgefallen, gravierend nur „Constituto“ statt „Constitutio“ auf S. 87. Ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Sach- und Personenregister erschließen den Band und leiten zur Weiterarbeit an Karten und chronologische Tabellen, die helfen könnten, den Überblick über die Vorgänge in verschiedenen Territorien zu behalten, fehlen leider.

Insgesamt ist H. ein klar strukturierter und gut lesbarer Überblick über die römisch-katholische Monokonfessionalisierung gelungen, der durch Studien zur Theologie, zur Religiosität und zur Institution der römisch-katholischen Konfessionskirche in ihrem Gegenüber zu den „Akatholiken“ zu ergänzen wäre. Wer den nicht immer leicht faßbaren Wurzeln der bis in die Gegenwart spürbaren katholischen Konfessionskultur nachspüren möchte, findet in H.s Darstellung einen hilfreichen Zugang.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Neuzeit

Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Bd. I I. *theologia sincerior*. Johann Arndts Konzept einer mystisch-spiritualistischen Theologie. – II. *libri dei*. Die metaphorische Programmatik der „Vier Bücher vom Wahren Christentum“. – Bd. 2. III. *lumen gratiae et naturae coniungere*. Spiritualistisch-hermetische Theologie. Das theosophische Programm der „Vier Bücher“ (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 80 / I-III), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2001, XII, 452 S.; VI, 370 S.; X, 546 S., geb., ISBN 3-11-017056-6.

Nicht weniger als drei Monographien in einem sind hier zu besprechen; die erste lag als Marburger theologische Dissertation (betreut von Hans Schneider) vor.

Der Umstand, dass Herausgeber und Verlag sich des komplexen Opus angenommen haben, signalisiert bereits dessen Wichtigkeit. Das bedeutet nicht, dass man die Bände nicht hätte verschlankt und entflechten können, aber der Vf. wollte wohl alles beieinander haben, was auch seinen Sinn macht, wengleich fraglich erscheint, wie die Fülle der Resultate rezipiert werden soll. Immerhin sei den lebenden Forschern über die Kirchengeschichte des 17. Jhs mitgeteilt, dass sie wie ihre Vorgänger nahezu alle in diesem Werk erwähnt werden und zwar bis auf wenige auch kritisch. Das verspricht und verdient Aufmerken und Diskussion.

Kein Experte wird Johann Arndt mit seinen Erbauungs-Bestsellern die enorme Bedeutung und Wirkung absprechen, auch wenn der sperrige Theologe und Kirchenmann in den Darstellungen zumeist nicht so recht zu Buche schlug. Was er

geschrieben hatte, war gar nicht so einfach anzugeben, und hinsichtlich seiner Einordnung konnte man leicht irritiert werden. Wie man weiß, hat er radikale Traditionen aufgenommen und bei sich eingepasst, auch von seinen Schülern brachen wiederum manche aus den Bahnen der Kirchlichkeit und Orthodoxie aus; nichtsdestoweniger ist Arndt zum großen Kirchenvater der Frommen geworden. Deshalb ist auch die Erklärung seiner Rezeptionsgeschichte eine bleibend schwierige Aufgabe. Die Forschung hatte somit reichlich Chancen, sich mit Arndt zu vertun. „Das Phänomen Arndt polarisiert“ (2). Die vorliegende große Untersuchung ist die Leistung eines Wissenschaftlers, der die Quellen unvoreingenommener gelesen hat als die Meisten und dabei laut des Vorworts weite Umschau gehalten hat.

Der Gesamttitel lässt die Entschlüsselung einer zur damaligen Zeit gar nicht so unüblichen Geheimwissenschaft erwarten, was zum Breiterefolg von Arndts Werk allerdings nicht so recht passen will. Laut des Titels des ersten Teils wollte Arndt eine „wahrere Theologie“, nämlich eine „mystisch-spiritualistische“ präsentieren. Damit hätte er sich sehr in einer Randlage befunden! Arndt wird denn auch zunächst im Kontext radikaler, „heterodoxer“ Literaturlisten (z. B. mit Mystikern, Paracelsus, Weigel und Rosenkreuzern) aufgeführt. Der Magdeburger Verleger Arndts war auf solche Literatur spezialisiert; in Tübingen wurde all dies miteinander seinerzeit konfisziert. Der „Kontext“ muss in der Tat zu denken geben. Arndts Theologiekritik, wie sie sich entlang seinen Vorreden (u. a. zum *Wahren Christentum*) vorführen lässt, forderte eine andere „wahre“, „praktische“ Theologie sowie ein entsprechendes Theologiestudium ein, wobei es um das heilige Leben geht. Parallelen finden sich wiederum bei Weigel! Die von W. Koepf angenommene ursprüngliche Orthodoxie Arndts lässt sich nicht verifizieren. Wie noch die *Repetitio apologetica* (1620) zeigt, hat sich Arndt (in seinem Weigelianismus) nie geändert; er trat für eine Geist-vermittelte Theologie ein. Der Vf. insistiert dabei überzeugend darauf, dass es dem so wenig schulmäßigen Arndt um (eine bestimmte) Theologie gegangen ist. Arndts Schrifttum soll darum als mystisch-spiritualistische Theologie präsentiert werden. An dieser Stelle wird ein Forschungsbericht über Arndts Theologieverständnis eingeschoben. Koepfs Alternative von Dogmatik und Frömmigkeit wird abgelehnt. B. Hamms Terminus „Frömmigkeitstheologie“ und die von G.

Arnold ins Spiel gebrachte „mystische Theologie“ werden durchmustert. Als problematisch erweist sich alsbald die von Chr. Braw konstatierte „bekenntnistreue evangelische Mystik“.

Als Aufgabe wird die „Klärung von Arndts Theologieverständnis anhand seiner Schriften“ formuliert. Ihm ist es um eine „theologia practica“ oder um eine praxis theologiae, um Erfahrung Gottes, nicht um doctrina zu tun. Theologie und Frömmigkeit fallen hier nahezu in eins, und das hat sich auf die Interpretation Arndts ausgewirkt. „Der Lebensnerv dieser Theologie ist die Geistunmittelbarkeit“ (166). Ein wissenschaftlich gefasster Theologiebegriff liegt nicht vor. Der Vf. hält die Bezeichnungen „mystische“ oder „spiritualistische“ Theologie für angemessen. Sie ist es, die Arndt als „sincerior theologia“ qualifiziert. Ihr Skopus ist die „cultura interioris hominis“, die in der Tötung des Fleisches und im „Leben Christi“ besteht. Man befindet sich thematisch in der Nähe der von Arndt edierten *Theologia deutsch* oder Taulers. Diese Mystik war zwar durch Luther innerhalb der Reformation hoffähig gemacht worden; sie hatte aber nichts von ihrer Sprengkraft verloren! Die Vereinigung mit Gott als Vollkommenheit des Menschen oder Erneuerung und Wiedergeburt können als „finis theologiae“ ausgegeben werden. Der Ort der Theologie ist das menschliche Herz, dort wird sie erfahren, dort ist Gott. Hier macht sich ständig der Einfluss Weigels bemerkbar. Laut Arndts Studienanweisungen (an Johann Gerhard!) hat der Kern des Theologiestudiums die mystische Theologie zu sein. Dementsprechend werden mystische Autoren empfohlen, die lutherischen Väter finden keine Erwähnung. Die konkrete Studienwirklichkeit kommt nicht in den Blick, Arndt hat sie selbst wohl nie kennengelernt. Entgegen bisheriger Unsicherheit will der Vf. Arndts Werke als „theologische“ im Sinne der *theologia practica* verstanden wissen. Sie beanspruchen, inspiriert zu sein. Damit geht es Arndt um nicht weniger als eine alternative Theologie. Wiederum hat er Weigel an seiner Seite. Diese Theologie offenbart dem Menschen in seinem Innern zuerst sein Elend und dann sein Heil. Das *Wahre Christentum* ist keineswegs lediglich ein Erbauungsbuch. Erstaunlich ist allerdings, dass Arndt seine „wahre“ Theologie anders als manche Gesinnungsgenossen nicht im Gegensatz zur bestehenden Kirche deklariert hat, sondern mit ihr in den Individualismus ausweicht. Gleichwohl war er, entgegen der Meinung mancher Interpreten, keineswegs kompatibel mit der lutherisch-orthodoxen Theo-

logie und somit kein lutherischer Theologe, wengleich das Luthertum seine Erbauungsbücher rezipierte.

In einem weiteren Schritt wird die Zuordnung von Arndts mystischer Theologie zum Kreis der Spiritualisten unternommen. Zuerst wird Valentin Weigel samt seinen Bearbeitern und Fortschreibern vorgeführt, dessen sich Arndt bekanntermaßen bedient hat. Die Übereinstimmung ist insgesamt frappierend. Der Vf. hat ferner als weiteren Gewährsmann des inneren Worts einen nicht ganz genau fassbaren Theosophen namens Bartholomäus Sclai (1596 in Klein-Polen) ausgegraben, der offenkundig auch von der Hermetik berührt worden ist. Die Linien werden über Arndt hinaus ausgezogen bis zur *Theologia Mystica* (1684) des erheblich radikaleren Christian Hoburg, der seinerseits sich auf die Tradition der „Frommen Alten“ berufen hat, sowie schließlich auf Gottfried Arnolds Beschäftigung mit der *Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie* (1702/3), die in Kontinuität zu Arndt steht. An Johann Scheffler und dem Tübinger Arndt-Freund und späteren Konvertiten Christoph Besold wird dann vorgeführt, wie die mystische Theologie irgendwie zwischen den Konfessionen zu stehen kommt, ohne bereits separatistisch zu sein. Wie Besold und sodann die meisten Spiritualisten konnte auch Arndt statt Theologie von der göttlichen Weisheit (theosophia) reden, die von Gott ins Herz gegeben oder eingelassen wird, weshalb auch der Terminus „Enthusiasmus“ aufgenommen werden kann. Der Sachverhalt kann von Arndt auch als Gottesgelehrtheit bezeichnet werden. Mit guten Gründen plädiert der Vf. in diesem Zusammenhang (336f.) dafür, Arndt als großen Mystiker anzuerkennen. Dies würde freilich bedeuten, dass man ihn anders als zumeist lesen und dann auch seine Wirkweise und Wirkung anders einschätzen müsste. Als weitere bezeichnende geistliche Qualifizierungen von Arndts Theologie werden (mit Weigel) die „Pflingstschule“, die „Salbung des Geistes“ (mit Weigel und anderen), die immediate Eingebung bei beteuert, aber unklarer Schätzung des biblischen Worts (mit Weigel und anderen), das eigentlich unvermittelt vom äußeren Wort erfolgende „Einsprechen des Heiligen Geistes“, die feurigen Zungen des Pflingstwunders, schließlich das „Schmecken“ und „Empfinden“ als Ausdruck für den wahren Glauben in einer affektiven Mystik aufgeführt, was Arndt nachträglich mehrfach entschärft hat. Arndts mehrfache Korrekturen an seinen *Büchern vom Wahren Christentum* machen die Dringlichkeit ei-

ner kritischen Edition dieses Werkes für eine fundierte Interpretation deutlich, damit man nicht weiterhin vom orthodoxen Firnis getäuscht wird. Am Schluss des ersten Teils werden „Göttliche Weisheit und Erkenntnis“ als Generalthema des *Wahren Christentums* benannt. Damit hat man es mit einer Spielart der Gnosis zu tun. Die Durchfärbung ist dabei unüberschaubar spiritualistisch. Die weiterführende Frage erhebt sich, ob die *Vier Bücher* Arndts nicht als „göttliche Bücher“ zu gelten haben. Damit meldet sich allerdings auch noch einmal das vordergründigere Problem, ob die (Schul-)Theologie im herkömmlichen Sinne mit der Arndts überhaupt vergleichbar ist oder ob hier doch unterschiedliche Genera zu gebrauchen wären. Arndt scherte sich darum freilich nicht.

Ein erster Anhang stellt Erörterungen über den Begriff des „mystischen Spiritualismus“ an, der derzeit in allerhand Aporien führt. Der Vf. will ihn in Nähe zu Troeltsch als theologische Kategorie verwendet wissen, abgekoppelt von der Kirchlichkeit und damit vom Separatismus. Dies lässt sich hören. Von ihrem allgemeinkirchlichen Anspruch und ihrer Breitenwirkung her behält diese Theologie jedoch eine Sprengkraft für die lutherische Theologie und Kirche. Ein zweiter Anhang lehnt zunächst Koepps Entgegensetzung von Mystik und Luthertum ab. Umgekehrt wird auch der Einpassung von Arndts Mystik in ein vorgegebenes Bekenntnisluthertum, wie es in der angeblich „theologiegeschichtlichen“ Methode Chr. Braws erfolgt, widersprochen.

Der zweite Teil des Werkes ist „*libri dei*“ überschrieben und befasst sich mit der Metaphorik der „Vier (später sechs) Bücher vom Wahren Christentum“. Zwar hat man schon immer die Bezeichnung der einzelnen Bücher beachtet und reflektiert, aber erst der Vf. ist dem Sachverhalt auf den Grund gegangen und hat den Anspruch von Arndts Titel herausgearbeitet. Wenn der Spiritualist Arndt „Bücher vom Wahren Christentum“ vorlegt, dann beanspruchen die eine andere, singuläre Qualität als die vielen sonstigen Bücher. Sie sind als Zeugnis des Geistes die „rechten Bücher“, die Offenbarungszeugnisse, nämlich konkret die Heilige Schrift, Christus als Exempel, das Gewissen und die Natur. Neben der Bibel wurde schon seit der Alten Kirche die Natur als Offenbarungsbuch begriffen. Arndt hat Vorstellungen Raimunds von Sabunde in seinem vierten Buch aufgenommen. Seine Zeitgenossen wie Galilei und Kepler haben die Entzifferung des Buchs der Natur betrieben. Vielfach kommt die Buchmetaphorik bei Paracelsus und seinen hermetischen

Nachfolgern vor und zwar in Entgegensetzung zu den papierenen Büchern. Zu den Auslegern des Buchs der Natur gehört auch Arndts Eislebener Kollege und Gesinnungsgenosse Christoph Hirsch, der sich als Theosoph und Pansoph versteht. Als drittes Buch neben Bibel und Natur kann in Alchemie und Hermetismus sowie bei Arndts Studiengenossen Heinrich Khunrath der Mensch bezeichnet werden. Bartholomäus Sclei hat eine *Theologia universalis* verfasst, die die drei Bücher behandelt. Abraham von Franckenberg empfahl die drei Bücher gleichfalls. Der mystische Spiritualismus berief sich alternativ auf die *libri dei*. Arndts Buchmetaphorik mit vier Büchern erweist sich als komplexer als die der Zeitgenossen.

Die Programmatik der vier Bücher: Der *liber scripturae* lässt sich auf dasselbe reduzieren wie die *Theologia deutsch*: „Wie in einem wahren Christen Adam täglich sterben, Christus aber in ihm leben soll. Und wie er nach dem Bilde Gottes täglich erneuert werden und in der neuen Geburt leben müsse.“ Weigel stimmt hier ganz mit Arndt überein. Die Adam-Christus-Thematik muss allegorisch verinnerlicht werden. Mit dem Dualismus von Fleisch und Geist sind strenge Forderungen gesetzt. Der Glaube überträgt die Wiedergeburtstheologie in die Innerlichkeit. Dies erfolgt in der Buße oder täglichen Kreuzigung und Tötung des Fleisches. Die Struktur ist durch und durch dualistisch. Von Evangelium ist im *liber scripturae* kaum etwas zu vernehmen.

Im *liber vitae*, Christus, geht es um den Prozess der Wiedergeburt. Christus als Buch des Lebens ist nach franziskanischer und sodann spiritualistischer Tradition (u. a. Weigel) das Beispiel für die Nachfolge. Arndt stützt sich in seiner Darlegung auf Angela de Foligno, *Buch des heiligen Lebens Christi*. Der Mensch soll der Welt absterben, um in Christus zu leben. Der Gehalt des Buches Christus liegt nicht in der Lehre, sondern im Leben. Christus ist der vollkommene Spiegel aller Tugenden. Die Christusbotschaft samt dem Kreuzesgeschehen sind – im Zentrum kaum noch reformatorisch – völlig ethisiert. Christus wird mit der Tugend selbst gleichgesetzt. Bei der fälligen späteren apologetischen Korrektur hatte Arndt an dieser Stelle, wie auch öfter sonst noch, einiges zurückzurücken (140). Aber die Korrekturen erschweren dann das Urteil über das eigentlich Gemeinte. Der Glaube lässt sich bei der Ethisierung nur schwer zum Zug bringen, gefordert wird die Tat in Gestalt der Liebe. Das Evangelium wird zur *nova lex*. Das historische Leiden Christi tendiert auf den mystischen Mitvollzug.

Entscheidend ist allein, ob Christus im Menschen lebt. An den daraus erwachsenden Früchten wird der Mensch gemessen. Arndt befindet sich mit dieser unreformatorischen Konzeption wiederum ganz in der Nähe Weigels. Seinem Aufbruch nach ist das zweite Buch ein asketisch-mystischer Heiligungsweg.

Die Methaphorik vom Herz oder Gewissen als Buch ist wiederum bereits traditionell und findet sich auch in spiritualistischem Schrifttum, so konzentriert bei Weigel. Arndt hat den *liber conscientiae* sehr gesetzlich aufgefasst, auch wenn er mit dem Reich Gottes in uns gleichgesetzt wird. Der Herzens-Sabbat setzt die Abkehr von der Welt voraus. Das Schema von der alten fleischlichen und der neuen geistlichen Geburt hat Arndt nach Paracelsus ausgestaltet. Die Leiblichkeit ist dabei massiv abgewertet und muss abgetötet werden. Es geht, wiederum mit stark ethischer Akzentuierung, um die Teilhabe der Seele an der göttlichen Natur. Die ersten drei Bücher werden dem Plan Weigels folgend und nach dem klassischen Schema der drei Stufen der Mystik von dem Prozess der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit zusammengehalten. Der Vf. sieht darin „einen Gipfelpunkt der Buchmetaphorik“ und damit auch von der Struktur her im *Wahren Christentum* eine „theologische Programmschrift“.

Den meist übergangenen *liber naturae* deklarierte Arndt energisch als integralen Bestandteil seines Werkes. Bei der Bezeichnung handelt es sich um eine eingeführte „Weltmetapher“. Dem mystischen Erkenntnisweg ist die natürliche Theologie zur Seite gestellt. Die Kreaturen haben Zeichenfunktion für die Seele. Die Schöpfung lobt ihren Urheber. Der Mensch wird durch die Natur von Gott in Pflicht genommen und auf ihn hin in Bewegung gesetzt. Die Natur spricht die Menschen an und ermahnt sie und dies wiederum zumeist auf gesetzliche Weise. Das Wort Gottes in der Schöpfung und das in der Erlösung stimmen überein. Der menschliche Mikrokosmos entspricht dem Makrokosmos. Aus der Schöpfung wird auf Gott geschlossen. Die Naturordnung gipfelt im Menschen, und von daher bestimmt sich das Denken. Ausführlich wird M. Greschats These, Arndts religiöse Naturallegorese (Emblematik) folge der *analogia fidei* und nicht der *analogia entis*, erörtert und, wie eigentlich zu erwarten, zutreffend falsifiziert. In der weltflüchtigen Gelassenheit muss der Mensch mit Gott konform sein. Das ist ein gut versteckter Synergismus. Das Vakuum, in das sich Gott ergießen kann, muss vom

Menschen hergestellt werden. Trotz entgegengesetzter Beteuerungen enthält die natürliche Theologie gleichfalls alles, was auch in der Bibel steht. Die natürliche Auslegung der Natur wird übernatürlich-geistlich überhöht. Der mehrfache Auslegungssinn führt dann auf Christus, das heilige Leben, schließlich auf Gott und seine Liebe. Die innere Übereinstimmung des *liber naturae* mit den drei anderen Büchern dürfte evident sein. Darüber hinaus wird nunmehr nochmals umfassend die Frage nach dem Weltbild Arndts gestellt.

Vor allem das *Vierte Buch* hatte das Problem „lumen gratiae et naturae coniungere“ vorgelegt. Der dritte Teil von Gevers Werk behandelt nunmehr die *Spiritualistisch-hermetische Theologie. Das theosophische Programm der „Vier Bücher“* und damit ein vergleichsweise wenig erörtertes, ja vernachlässigtes Thema der Arndtforschung. Das hermetische Weltbild vertritt einen damals konservativen, von Paracelsus übernommenen „makrokosmischen Geozentrismus“. Daraus abgeleitet ist ein auch bei Paracelsus wie Weigel vorhandener hermetischer „mikrokosmischer Anthropozentrismus“. Oben und unten sind durchgehend mit einer goldenen Kette verbunden. Alle äußeren Dinge fließen aus dem Inneren heraus. Den Kreaturen sind nach verbreiteter Meinung der Hermetiker Signaturen, Bedeutungen der in ihnen waltenden Kräfte, mitgegeben. Die Signaturen gilt es zu erkennen, was mit der Alchemie erfolgt. Der Vf. schreibt Arndts Werk eine „alchemische Dimension“ zu. In der Tat dürfte Arndt auf diesem Feld spezifische Kenntnisse gehabt und dann auch experimentiert haben, wie die von ihm gebrauchten Terminologien und Vorstellungen immer wieder erkennen lassen. Mystik und Hermetismus sind einander benachbart. An einzelnen Redewendungen Arndts lässt sich immer wieder herausarbeiten, dass alchemistische Sprache gebraucht wird. Das Vorkommen der *magia naturalis* in Arndts Schriften wird vorgeführt. Im *Wahren Christentum* wird der Begriff allerdings vermieden. Die Kirchengeschichtsforschung mag davon überrascht sein, aber dies beweist lediglich, wie stark der Hermetismus von ihr vernachlässigt ist. Für Arndt handelt es sich um eine uralte Tradition. Arndts Kollege Christoph Hirsch und andere Bekannte haben sich ausführlich damit befasst. Die Cabala im *liber naturae*, eine „himmlische Weisheit“ bei Hirsch, wird eigens dargestellt und dann auf Arndt hin fortgeführt. Der neue Mensch befindet sich oberhalb der Kraft der Sterne und ist der Welt überlegen und steht in der unmittelbaren Gottesbezie-

hung. Das Renaissance-Denken bewegt sich noch in ganz anderen Sphären, als das moderne Weltbild sie kennt. Der alchemische Transmutationsprozess kann vielfältig bezogen werden auf ein soteriologisches Perfektionierungskonzept. Dazu bringt der Vf. viel Material aus Arndt und seinen Gesinnungsgenossen bei. In entsprechender Weise kann mit dem Licht natürlicher und göttlicher Erkenntnis argumentiert werden. Dass den *Vier Büchern* ein durchgehendes theologisch-theosophisches Programm zugrunde liegt, ist eine überzeugende Conclusio. Mystische Theologie und Pansophie sind miteinander verbunden. Als Problem der Rezeption bleibt, dass die alchemische Durchfärbung von Arndts Werk gewiss viel weniger von seiner Leserschaft wahrgenommen worden ist als die oberflächlichen orthodoxen Korrekturen, die korrekte Systemkonformität suggerierten. Die tiefe theologische Differenz zwischen Luther und Arndt wird am Schluss erörtert, und es wird darauf hingewiesen, dass die Orthodoxie nicht die vollständige Signatur des Zeitalters war.

In den Anhängen werden zunächst Arndts schon immer eigentümliche Esoterica präsentiert, die die spiritualistisch-hermetische Bestimmtheit seines Denkens nochmals eindrücklich erhärten. Ein weiterer Anhang geht der Rezeption Arndts in der Geschichte der Alchemie nach. Ganz uninformativ waren die Kenner der Materie bis hin zu Buddeus und Oetinger nicht. Der dritte Anhang dokumentiert die Vertreter der *magia naturalis* in Arndts Umfeld, darunter nochmals den Eislebener Prediger Chr. Hirsch. Von dem durch den Vf. entdeckten Bartholomäus Sclai und von Angelus Silesius werden Quellenausschnitte vorgelegt. Die 25 Abbildungen sind gut ausgewählt und instruktiv dargeboten. Besonders sei auf das farbige Porträt beim Titel hingewiesen.

Mit der vorliegenden Untersuchung dürfte Arndt wesentlich präziser verortet sein als bisher. An seiner Prägung durch Spiritualismus und Hermetik kann kein Zweifel mehr sein. Arndt ist als Theologe zu begreifen und erst zu nehmen samt seiner provozierend alternativen Theologie. Die *Vier Bücher vom Wahren Christentum* lassen sich von ihrer Bezeichnung her nunmehr genuiner verstehen. Zusammen mit Arndt bekommen Paracelsus, Weigel, die Rosenkreuzer und ihr Umfeld einen festeren Stand in der Kirchengeschichte. Die Frage bleibt, wie bei derart dünnem orthodoxem Firmis Arndt sich gegen seine Gegner langfristig behaupten konnte. Denn im Grunde erweist sich, dass schon Lukas Osiander mit sei-

nem kritischen Gutachten gegen Arndt vom Standpunkt der Orthodoxie aus Recht hatte. In diesem Zusammenhang wird zu überlegen sein, welches (ethische?) Defizit Arndt im Luthertum abdeckte und was ihn so unentbehrlich und erfolgreich machte. Dass Arndt ein allzu starres Schema des lutherischen Konfessionalismus relativiert, wird zu verkraften sein. Aber wie er bereits wenige Jahrzehnte nach seinem Tod allenthalben als kirchliche Autorität umgedeutet und etabliert werden konnte, ist seinerseits ein weiterhin erklärungsbedürftiger Vorgang, der durch die vorliegende Untersuchung noch nicht erledigt ist. Abgesehen davon gebührt dem Autor besonderer Dank für den frischen Wind und für die Herausforderungen, die er in die Forschung gebracht hat, auch wenn dem Leser auf die Länge schier die Luft auszugehen droht.

Münster / W.

Martin Brecht

Jakubowski-Tiessen, Manfred/Lehmann, Hartmut/Schilling, Johannes/Staats, Reinhart (Hrg.): Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jh. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1999, 402 S., ISBN 3-525-35471-1.

Soweit in den zurückliegenden Jahren anlässlich des Jahrtausendwechsels Erregung herbeigeredet und -geschrieben werden konnte, ist sie inzwischen restlos verfliegen. Viele Bücher und Broschüren, die aus diesem Anlaß auch im Bereich von Theologie und Kirche entstanden, sind Makulatur, von Interesse allenfalls für spätere Generationen von Mentalitätshistorikern und Sozialpsychologen. Der hier anzuzeigende Sammelband zählt nicht zu diesen Ephemeriden. Hervorgegangen aus einem Symposium im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen (Mai 1998), bietet er eine außergewöhnlich interessante Sammlung von geistes-, religions- und mentalitätsgeschichtlichen Momentaufnahmen. Sie dokumentieren in immer neuen Variationen die Interdependenz von Zeit- und Geschichtserfahrung einerseits und Zukunfts- und Endzeitvorstellungen andererseits – anlässlich der zur Entstehungszeit nahenden Jahrtausendwende unter der Leitfrage, welche wechselnden Bedeutungen in diesem Zusammenhang Jahrhundertwenden zukommen sind. Hier sind zunächst Fehlanzeigen zu vermelden: Die erste Jahr-

tausendwende hat keine verbreiteten Endzeitängste und –erwartungen hervorgerufen. Das anderslautende Geschichtsklichee stammt erst, wie R. Staats (Apokalyptischer Rückblick vom Jahr 2000 auf das Jahr 1000, 351–376, bes. 367–375) nachweist, aus der Historiographie und Belletristik des 19. Jh.s. Auch der Wechsel vom 15. zum 16. Jh. löste keine Wellen religiöser Erregung aus, wie J. Schilling darlegt (Der liebe Jüngste Tag. Endzeiterwartung um 1500, 15–26). Nachhaltig wirksam wurden dann allerdings die im Titel angedeutete reformatorische Aktualisierung der Naherwartung des Endes sowie die Umwertung der angstbesetzten *dies irae* zum Fluchtpunkt christlicher Hoffnung. – Die „Apokalyptischen Vorstellungen in der italienischen Kunst um 1500“, die H. Dormeier (27–51) vorstellt, wurzeln denn auch nicht in allgemeinen durch die runde Jahreszahl hervorgerufenen Verstörungen, sondern in klar benennbaren zeitgeschichtlichen Ereigniszusammenhängen: Die „Mystische Geburt“ Botticellis verarbeitete die Katastrophe Savonarolas; die Weltgerichts-Bilder in den Fresken Luca Signorellis in Orvieto entstanden wohl im Zusammenhang mit gleichzeitigen, lokal recht wirkungsvollen prophetischen Visionen, die Tommasio di Silvestro, der „mutmaßliche Berater Signorellis bei der Konzeption des Bildprogramms“ (48), in einem Tagebuch festgehalten hat und die ihrerseits auf den Jahrhundertwechsel keinen Bezug nehmen. – Wie alle „00“-Jahre seit 1300 wurde auch das Jahr 1500 von der römischen Kirche als Jubiläumjahr mit besonders reichen Ablaßmöglichkeiten begangen – erstmals öffnete Papst Alexander VI. die Heilige Pforte. Ebenso war 1500 das Geburtsjahr Kaiser Karls V. – H. Robinson-Hammerstein („1500 – Prognostik, Jubeljahr und habsburgisch-burgundische Propaganda“, 53–69) stellt die Verbindung zwischen diesen beiden Besonderheiten des Jahres her: Im Wahlkampf um die Kaiserkrone bediente sich die burgundisch-habsburgische Partei – neben einem astrologischen Argument – der Koinzidenz von Jubiläums- und Geburtsjahr zugunsten ihres Kandidaten Karl. Damit machte sie aus der Not eine Tugend: „Der Nachteil des Geburtsjahres Karls V. war es eben, daß keine Prophezie und kein Prodigium es aus dem Alltag herausgehoben hatten“ (65f.). – Die Beiträge, die dem Wechsel vom 16. zum 17. Jh. gewidmet sind, beleuchten allesamt die Dynamisierung des Welt- und Geschichtsbildes und die Aktualisierung der Endzeiterwartung im Gefolge der Reformation. Ein faszinierend vielfältiges, farbenprächtiges