

Frühe Neuzeit

Band 94

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

In Verbindung mit der Forschungsstelle
„Literatur der Frühen Neuzeit“
an der Universität Osnabrück

Herausgegeben von

Achim Aurnhammer, Klaus Garber, Wilhelm Kühlmann,
Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt

Hanns-Peter Neumann

Natura sagax –
Die geistige Natur

Zum Zusammenhang von Naturphilosophie
und Mystik in der frühen Neuzeit
am Beispiel Johann Arndts

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2004



D 188

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-484-36594-3 ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2004

<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Johanna Boy, Brennbach

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Philosophia pia et perennis – zur Konzeption der Philosophie	
von Marsilio Ficino bis Johann Arndt	16
1. Umriß zur Geschichte der <i>pia philosophia</i> von Ficino bis Arndt ...	16
1.1. Ficinos platonische Pietas	16
1.2. Pico della Mirandolas Theologica Pietas	22
1.3. Reuchlins Practica Crucis	24
1.4. Die ›Theophrastia Sancta‹ des Paracelsus	31
1.5. Die Pia Investigatio Heinrich Khunraths	38
1.6. Johann Arndts <i>pia philosophia</i>	45
2. Philosophia perennis und Christliche Kabbala	53
2.1. Konzeption	53
2.2. Concordia	55
2.3. Philologie	57
2.4. Hermeneutik und Sprachphilosophie	58
2.5. Christliche Kabbala: Prototyp der <i>philosophia perennis</i> <i>et pia</i>	59
2.6. Die Pragmatisierung der <i>philosophia perennis</i> im Gefolge des Paracelsismus	65
2.6.1. Paracelsus	65
2.6.2. Khunrath	67
2.6.3. Johann Arndt	69
II. Kosmologie und magische Naturphilosophie – Johann Arndt	
und die Naturphilosophie des Renaissanceplatonismus	74
1. Die kosmische Hierarchie des Renaissanceneuplatonismus	74
1.1. Der Begriff der Hierarchie bei Pseudo-Dionysius Areopagita	74
1.2. Das Axiom der Hierarchie bei Ficino	77
1.3. Ficinos Kosmologie	81
1.3.1. Kosmologische Statik	81
1.3.1.1. Gott	81
1.3.1.2. Engel, Geist, Intellekt	82
1.3.1.3. Anima mundi und Anima rationalis	85

a)	Anima mundi	85
b)	Spirituelle Kosmogonie: Die Geburt der Welt aus der Seele	87
c)	Die Anima rationalis des Menschen oder das Problem der Unsterblichkeit	88
	Das Hierarchie-Argument gegen Averroes	88
	Wille und Geist	92
	Creatio ex nihilo der Individualseele	97
1.3.1.4.	Natur und Qualität	99
1.3.1.5.	Körper	100
1.3.2.	Kosmologische Dynamik	101
2.	Christliche Magie in der frühen Neuzeit: Von der naturphilosophischen Umsetzung des Hierarchiegedankens bei Ficino, Pico und Reuchlin zum Magie-Verständnis bei Paracelsus, Khunrath und Arndt	104
2.1.	Allgemeines zur Magie	104
2.2.	Zur Magie in der frühen Neuzeit	105
2.2.1.	Eine kurze Geschichte der Rehabilitation der Magie in der frühen Neuzeit	107
2.2.2.	Warum ›christliche‹ Magie?	110
2.2.3.	Magia naturalis	111
2.2.4.	Die Natur als Magierin, die <i>ars magica</i> und Adams Sündenfall	112
2.3.	Die Entwicklung der <i>magia naturalis</i> von Ficino bis Arndt	114
2.3.1.	Ficino und die spirituelle Magie der kosmischen Hierarchie	114
2.3.1.1.	Providentia, Fatum, Natura	117
2.3.1.2.	Eros und Magie	122
2.3.1.3.	Magie in der Praxis: <i>De vita</i>	124
2.3.2.	Picos und Reuchlins Magie der Stimme Gottes	126
2.3.3.	Das System der magischen Scientiae bei Paracelsus	128
2.3.4.	Khunraths Rezeption der <i>magia naturalis</i> : Astralmagie und Signatura rerum	131
2.3.5.	Johann Arndts ikonologische und politische Naturmagie	134
3.	Heinrich Khunraths theosophische Alchemie oder Christus in der Natur	139
3.1.	Khunrath im Kontext des 16. Jahrhunderts	139
3.2.	Trinität, Sapientia und Alchemie	144
3.3.	Die Alchemie sapientialer Mystik	149

III. Johann Arndts Naturbegriff.	155
1. Arndts Paracelsus- und Khunrath-Rezeption	155
1.1. Paracelsus in der Interpretation Arndts.	157
1.2. Arndt und Khunrath	163
2. Mikrokosmos – Makrokosmos: Zur Naturanthropologie	
Johann Arndts	178
2.1. Basilius und Gregor von Nyssa: Kappadokische	
Anthropologie bei Johann Arndt.	179
2.2. Erosphilosophie, Logostheologie und Lichtmetaphysik:	
Arndts Rezeption Ficinos	187
2.2.1. Licht, Weisheit, Logos	187
2.2.2. Eros	192
2.2.3. Das Hierarchieargument	196
2.3. Anthropologie, mystischer Spiritualismus	
und Orthodoxie: Zu Arndts Rezeption Valentin Weigels.	200
2.3.1. »Prüfet alles, das Gute behaltet.«	200
2.3.2. Weigel-Arndt-Analogien	206
2.3.2.1. Anthropologischer Dualismus.	206
2.3.2.2. Imago und Erkenntnis	214
2.3.2.3. Kirchenkritik und Ecclesia spiritualis.	219
2.3.2.4. Innerer Sabbath und äußeres Wort	222
2.3.3. Arndts Kritik an Weigels <i>Dialogus de Christianismo</i>	226
2.4. Die <i>Theologia Teutsch</i> und Arndts Alchemie	
der Begierde	233
2.4.1. Summum bonum und Sapientia	234
2.4.2. Wille, Herz, Liebe, Freiheit	238
IV. Natura sagax – Zum Zusammenhang von Naturphilosophie	
und Mystik. Versuch eines systematischen Überblicks	244
1. Philosophie, Spiritualität, Mystik	246
2. Hierarchie, Kosmologie und mystische Spiritualität	250
3. Sapientiale Naturphilosophie und Mystik	253
4. Natur und Mystik der Gottebenbildlichkeit	254
5. Emblematik und Spiritualität	257
Bibliographie.	263
Primärliteratur	263
Sekundärliteratur	267
Namenregister	279

Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne Unterstützung von außen nicht zustande gekommen. Zuvörderst gilt mein Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, der mir mit viel Verständnis und Anregung zur Seite gestanden hat. PD Dr. phil. Stephan Meier-Oeser, der freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen hat, sei hier ebenfalls herzlich gedankt. Für Korrekturlesen großer Teile dieser Arbeit bin ich Frau Renate Schmidt zu Dank verpflichtet. Ohne die finanzielle Unterstützung der Evangelischen Studienstiftung »Villigst«, die mir ein zweijähriges Promotionsstipendium gewährt hat, wäre meine Dissertation wohl heute noch nicht fertiggestellt. Auch »Villigst« daher meinen herzlichen Dank.

Ich danke ebenfalls der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung, die einen großzügigen Druckkostenzuschuß bewilligt hat.

Nicht zuletzt habe ich meiner Frau und meinen beiden Töchtern für ihr Verständnis zu danken. Denn es ist nicht immer einfach, wenn der Partner und Vater selbst bei leiblicher Anwesenheit geistig oft in völlig anderen Gefilden herumirrt. Wenigstens ist das Herumirren nun endlich handgreiflich und wissenschaftlich manifest geworden. Vorliegende Arbeit sei daher meiner Familie gewidmet.

Einleitung

Es ist nicht ohne weiteres einsichtig, warum gerade eine für die Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte so wichtige Gestalt wie Johann Arndt Thema einer philosophischen Dissertation sein sollte. Ist das Werk Johann Arndts überhaupt von philosophischer Relevanz? Läßt es sich philosophiegeschichtlich verorten? Welchem Begriff von Philosophie begegnen wir bei Arndt? Welchen philosophischen Traditionen ist er verhaftet?

Selbstverständlich kann eine philosophische und philosophiegeschichtliche Arbeit über Johann Arndt die theologie-, kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Implikationen, die die Gestalt Arndts innerhalb des nachreformatorischen Lutherums konturieren, nicht unberücksichtigt lassen. Sie kann das umso weniger, als Philosophie im 16./17. Jahrhundert nicht von Theologie zu trennen ist. Gerade die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, bei Arndt darüber hinaus die von Philosophie und Mystik, gehört mit der Erörterung der oben gestellten Fragen zu den Ansprüchen, die vorliegende Arbeit zu erfüllen hat.¹

¹ So hat eine der zentralen Gestalten des 16. Jahrhunderts, Paracelsus, sein Werk in einen philosophischen Teil, die *Philosophia magna*, und einen theologischen Teil, die *Vita beata*, gegliedert. Obwohl dieser Aufteilung ein dualistisches Verständnis zugrundeliegt, sind beide Teile in ein dynamisches Verhältnis zueinander gesetzt, das nicht zuletzt Aufschlüsse über die für Arndt überaus wichtige theologische Anthropologie des Paracelsus gibt. Vgl. dazu Ute Gause: *Aspekte der theologischen Anthropologie des Paracelsus*. In: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*. Hg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph Stuttgart 1995, S. 59–70. Hans Schneider hat auf die Arndtsche Affinität zu den anthropologischen Anschauungen des Paracelsus hingewiesen: »Die anthropologischen Anschauungen des Paracelsus, die Ute Gause dargestellt hat [...], ließen sich zu einem großen Teil auch als Meinung Arndts mit zahlreichen Zitaten belegen.«, vgl. Hans Schneider: *Arndt als Paracelsist*. In: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*. Hg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995, S. 105 (Anm. 99). Um die Hintergründe paracelsischer Anthropologie und ihre Wirkung auf Arndt geht es denn unter anderem auch in vorliegender Arbeit. Sie will damit die inzwischen veraltete Ansicht Hans-Joachim Schwagers revidieren, der anthropologische Dualismus des Paracelsus finde »in den Arndtschen Schriften keine Anklänge«, vgl. Hans-Joachim Schwager: *Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen*. Gütersloh 1961, S. 19. Daß die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie auch für Luther zentral ist, zum einen in Auseinandersetzung mit den Traditionen scholastischer Philosophie, zum anderen im Umgang mit humanistischer Philosophie und Philologie, ist hinlänglich bekannt, vgl. dazu Jörg Baur: *Luther und die Philosophie*. In: Jörg Baur: *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*. Tübingen 1993, S. 13–28. Baur geht vor allem auf die Wirkung Luthers auf die frühneuzeitliche Philosophie ein und konzentriert sich dabei auf Luthers »*De servo arbitrio*«.

Johann Arndt ist mit seinen *Vier Büchern vom Wahren Christentum* einer der erfolgreichsten Erbauungsschriftsteller des Luthertums überhaupt. Er gilt als Vater des gemäßigten wie auch radikalen Pietismus² und wird mit Recht als »einflußreichste Gestalt der lutherischen Christenheit seit den Tagen der Reformation«³ bezeichnet. Seine Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Luthertum und seine Wirkung auf die nachreformatorische lutherische Orthodoxie geben Aufschluß über die theologische Sensibilität in dogmatischen Fragen und die »Frömmigkeitskrise«⁴ bzw. den »innerorthodoxen Auslegungsprozeß«⁵ zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

- ² Vgl. Carlos Gilly: Johann Arndt und die ›dritte Reformation‹ im Zeichen des Paracelsus. In: Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Neue Folge 11. Einsiedeln 1997, S. 77. Einen hervorragenden Überblick über die Entstehung und Entwicklung des Pietismus gibt der Band: Geschichte des Pietismus. Das 17. und frühe 18. Jahrhundert. Hg. von Martin Brecht Göttingen 1993, darin besonders und mit Bezug auf Arndt: Martin Brecht: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, S. 113–204 (zu Arndt speziell S. 128–150), im gleichen Band Martin Brecht: Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, S. 205–240 (v.a.: Die radikalen Arndtianer, S. 221–240). Vgl. auch Johannes Wallmann: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1995.
- ³ H. Pleijel: Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben. In: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Festschrift Martin Schmidt (AGP 14). Bielefeld 1975, S. 394.
- ⁴ Vgl. Walter Sparr: Die Krise der Frömmigkeit und ihr theologischer Reflex im nachreformatorischen Luthertum. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197). Gütersloh 1992, S. 54–82; Bernd Hamm: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit 8 (1982), S. 43–73; Winfried Zeller: Die ›Alternde Welt‹ und die ›Morgenröte im Aufgang‹. Zum Begriff der ›Frömmigkeitskrise‹ in der Kirchengeschichte. In: Winfried Zeller: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Marburg 1978, S. 1–13. Einen Überblick gibt neuestens, ohne dabei ausdrücklich von einer Krise der Frömmigkeit zu sprechen, Wolfgang Sommer: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung. In: Wolfgang Sommer: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1999, S. 286ff. (zu Johann Arndt s. insbesondere S. 295–303).
- ⁵ Johann Anselm Steiger widerspricht der These von der »Frömmigkeitskrise« der lutherischen Orthodoxie und setzt stattdessen einen »innerorthodoxen Auslegungsprozeß«, der nicht mit einer »Frömmigkeitskrise« verwechselt werden dürfe. Er warnt vor einer allzu starken Polarisierung des sogenannten Frühpietismus Arndts, der eine »neue« mystische Frömmigkeit zu etablieren versuche, mit der vermeintlich erstarrten lutherischen Orthodoxie. Gerade die orthodoxe Mystik-Rezeption, wie sie bei Johann Gerhard stattfindet, zeige, daß eine solche Polarisierung nicht statthaft sei: »Es gibt nicht die neue mystische Frömmigkeit, die sich als kritisches Potential gegen die vermeintlich versteinerte Orthodoxie wendet, sondern es gibt nur die Mystik-Rezeption, die Teil der facettenreichen Orthodoxie selbst ist. [...] Viel zu oft nämlich bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts haben die verschiedensten spiritualistischen Strömungen die Mystik in ihren Dienst gestellt. Die orthodoxe Mystik-Rezeption muß daher als Versuch angesehen werden die mystische Begrifflichkeit nicht der Gegenseite (etwa Caspar Schwenckfeld oder Valentin Weigel) zu überlassen, sondern sie so zu übernehmen, daß das ihr de facto ja anhaftende Fascinosum für den innerkirchlichen Gebrauch fruchtbar gemacht werden konnte.«, Johann Anselm Steiger: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 60. Mit Recht weist Steiger darauf hin, daß der Pietismus besser erforscht

Die Integration unterschiedlicher mystischer Traditionen (Dionysius-Areopagita, Angela da Foligno, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Theologia Teutsch, Thomas à Kempis, Bernhard von Clairvaux, Johannes Staupitz) in sein Erbauungsbuch, Arndts Affinität zu mystisch-spiritualistischen Strömungen seiner Zeit (Sebastian Franck, Paracelsus, Valentin Weigel, Heinrich Khunrath) und sein Versuch, ein praktisches Christentum als Bewältigung der »Frömmigkeitskrise« zu etablieren,⁶ sind geradezu prädestiniert für die bisher wohl vorrangigste Frage der Arndt-Forschung: Ist Arndt dabei Lutheraner geblieben?⁷ »Wie reimt sich das alles zusammen? Können sich mystische Texte so disparater Traditionen überhaupt zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenfügen?«⁸ Ist es ihm »gelingen, dem

sei als die facettenreichen Bewegungen innerhalb der lutherischen Orthodoxie und daß aus diesem Grund mit Blick auf das dringende Forschungsdesiderat, die Tendenzen innerhalb des orthodoxen Luthertums eingehender zu beleuchten, erst noch die Frage beantwortet werden müsse, was denn das wirklich Neue am Pietismus sei (S. 63). Die enge Verbindung Arndts mit Gerhard, wobei nicht nur jener diesem, sondern auch Gerhard Arndt wichtige Anregungen gegeben hat, macht mitsamt der Reaktion der lutherischen Orthodoxie auf Arndts Erbauungsbuch deutlich, daß Arndt durchaus als wichtiger Part des »innerorthodoxen Auslegungsprozesses« gesehen werden kann, wobei die mangelnde dogmatische Präzision Arndts freilich problematisch ist, weil Arndt gerade dadurch seinen Interpreten zu einem schwer zu fassenden Grenzgänger zwischen »innerorthodoxem Auslegungsprozeß« und häretischen und damit antiorthodoxen Tendenzen geworden ist.

- ⁶ Ich halte dafür, die Gefahr, über den »innerorthodoxen Auslegungsprozeß« das praktische Christentum der Nächstenliebe zu vernachlässigen, als Orientierungs- und Frömmigkeitskrise aufzufassen. Nicht so sehr die Erstarrung, sondern die unüberschaubare Bewegung innerhalb der (kontrovers-) theologischen Diskussion wäre dann Anlaß einer Krise der Frömmigkeit. Der Aufruf Arndts in der Vorrede zur Ausgabe der ›Theologia Teutsch‹ von 1597, daß »das Volck zu warer busse getrieben werden« müsse und daß »die / so andere leren / müsten selbst das Leben Christi an sich nemen / auff das sie nicht andern den Weg zum Leben zeigen / und selbst nicht darauff wandeln«, zeigt, daß gerade das kirchliche Amt der Seelenführung vernachlässigt wurde. Man leistete lieber seinen Beitrag zu den theologischen Streitigkeiten, verfasste und publizierte entsprechende Schriften als das Predigtamt im Sinne der Seelenführung und mit dem Anspruch christlich-praktischer Vorbildlichkeit angemessen zu versehen. Es mangelte offensichtlich gerade kirchlicherseits an der Umsetzung der Lehre ins Leben, wie Arndt sagen würde. Das erklärt dann auch den Ernst, mit dem Arndt seiner späteren Aufgabe als Generalsuperintendent des Fürstentums Lüneburg gerade in Kritik und Kontrolle des Pfarramtes nachgegangen ist. Vgl. dazu Wolfgang Sommer: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988, insbesondere S. 135–224; Wolfgang Sommer: Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197). Gütersloh 1992, S. 299–311. Hier heißt es S. 309/10: »Der fromme Arndt übt immer wieder scharfe Kirchen-, vor allem Pastorenkritik, bei der nicht konfessionalistisch die eigene als die wahre den anderen gegenübergestellt, sondern wobei grundsätzlich die ecclesia vera von der weltförmigen abgehoben wird.«
- ⁷ So der Titel eines Aufsatzes von Hans Schneider: Johann Arndt als Lutheraner. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197). Gütersloh 1992, S. 274–298.
- ⁸ Johannes Wallmann: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. In: Johannes Wallmann: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1995, S. 16 (Der Aufsatz Wallmanns ist ursprünglich von 1984).

heterogenen Material, das er kompilierte, eine lutherische Prägung zu geben, oder setzt sich der Tenor der vorreformatorischen Quellen durch?⁹ Die vor allem innerlutherische kirchen- und theologiegeschichtliche Frage nach dem Verhältnis des Arndtschen Frömmigkeitskonzepts zur lutherischen Theologie der nachreformatorischen Orthodoxie ist Resultat der außergewöhnlichen Popularität und des an den hohen Auflagen vom 17. bis hinein ins 19. Jahrhundert ablesbaren Erfolgs von Arndts Erbauungsbuch. Die *Vier Bücher vom Wahren Christentum* standen und stehen daher immer noch im Zentrum der Arndt-Forschung.

Auffällig ist jedoch, daß durch die Konzentration auf die Vereinbarkeit von Mystik und Luthertum nur die ersten drei Bücher des *Wahren Christentum* ernstlich Beachtung fanden, das vierte Buch jedoch, bis auf quellenkritische Analysen, allzu leicht abgetan und kaum einer eingehenden inhaltlichen Betrachtung unterzogen wurde: »In der theologisch-kirchenhistorischen Arndtforschung der letzten Zeit ist der *Liber naturae* als Grundlage für Arndts Naturbild im Zusammenhang seiner Theologie und Frömmigkeit kaum näher in den Blick getreten.«¹⁰

Trotz quellengeschichtlichen Einbezugs des *Liber Naturae* hatte (nicht nur) die ältere Arndt-Forschung, relevant hier vor allem die Studien Wilhelm Koepps,¹¹ sichtlich Schwierigkeiten, den *Liber Naturae* in die Gesamtkonzeption des *Wahren Christentum* einzuordnen. Für Koepp hatte der *Liber Naturae* einzig »die Stellung eines angehängten Nachtrages«,¹² was mitunter damit zu tun hat, daß Koepp Arndt ausschließlich als Mystiker und nicht als Naturphilosoph definierte.¹³

Das gleiche gilt auch für die Arndt-Forschung von Edmund Weber bis in die frühen 90er Jahre. Wenn sie denn überhaupt den *Liber Naturae* mit in die Betrachtung einbezogen hat, so wird wie bei Edmund Weber doch deutlich, daß der Zusammenhang von Naturtheologie und Mystik bei Arndt nicht ernst genommen wird.¹⁴ Vielmehr meint Weber konstatieren zu müssen, daß gerade die

⁹ Hans Schneider (1992), S. 293.

¹⁰ Wolfgang Sommer: Gottes Odem in der Schöpfung. In: Wolfgang Sommer (1999), S. 208.

¹¹ Wilhelm Koepp: Johann Arndt – Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Aalen 2¹1973 (1912); Wilhelm Koepp: Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus. Berlin-Lichterfelde 1913; Wilhelm Koepp: Johann Arndt und sein »Wahres Christentum«. Lutherisches Bekenntnis und Oekumene. Berlin 1959.

¹² Koepp (1973), S. 64.

¹³ Die damit einhergehende Differenzierung Koepps zwischen einer allgemein christlichen Frömmigkeit und einer mystischen Sonderreligion, die mit christlicher Religiosität im allgemeinen und genuin lutherischer im besonderen unvereinbar sei, müsste ohnehin einer näheren Analyse und Kritik unterzogen werden. Dabei wäre vor allem seine Schrift »Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus« heranzuziehen, die den kulturellen Kontext, innerhalb dessen Koepps Arndt-Kritik erfolgt, als Voraussetzung und Bedingung seiner Arndt-Kritik beleuchtet. Bisher ist diese Schrift Koepps nicht weiter beachtet worden.

¹⁴ Zwei rühmliche Ausnahmen der älteren Arndt-Forschung sind die Studien Hans-Joachim Schwagers und Herbert Wimmels. Vgl. Schwager (1961) und Herbert Wimmel: Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des »Wahren Christentums«. Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts. Frankfurt a. Main/Bern 1981. Trotz zahlreicher

Existenz des *Liber Naturae* die Einschätzung Arndts als Mystiker, wie sie Koepf vornimmt, verbiete: »Wie wenig man Arndt einen echten Mystiker nennen kann, geht schon allein daraus hervor, daß sein ›Wahres Christentum‹ eines der wenigen Erbauungsbücher ist, die die Natur in die Erbauung miteinbeziehen.«¹⁵

Sowohl Koepf als auch Weber schließen trotz entgegengesetzter Positionen einen Zusammenhang von Mystik und Naturphilosophie resp. -theologie pauschal aus.¹⁶ Der Zusammenhang von Naturtheologie und Mystik bei Arndt kann jedoch

zu revidierender Ansichten, hat sich Schwager immerhin die Mühe gemacht, Johann Arndt und den Natur Spekulationen seiner Zeit ein gleichnamiges Kapitel zu widmen (S. 18–22) und auch den *Liber Naturae* mindestens in Hinsicht der Sabundus-Rezeption Arndts zu analysieren. Zu revidieren sind vor allem Schwagers Ansicht, Arndt habe Weigels Schriften 1599 noch nicht kennen können, und die daraus gezogene Schlußfolgerung, die Erwähnung des Namens Weigels im Brief Arndts an Erasmus Wolfart von 1599 müsse eine Fälschung sein. Wimmels Studie handelt zwar nicht vom Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik, aber seine Behandlung des *Liber Naturae* (Kap.V: Das ›Buch der Schrift‹ und das ›Buch der Natur‹. Johann Arndts Leseanweisungen zum ›Buch der Natur‹) gibt genügend Hinweise in diese Richtung, zumal Wimmel den ›*Liber Naturae*‹ als Teil des Gesamtkonzepts des Arndtschen Erbauungsbuchs ernst nimmt. Hinzuweisen wäre auch auf die Studien Winfried Zellers, die der Arndt-Forschung wichtige Impulse hinsichtlich des Verhältnisses von Naturtheologie und Mystik hätten geben können, wie es sich schon bei Luther abzeichnete. Vgl. v.a. Winfried Zeller: Die ›Alternde Welt‹ und die ›Morgenröte im Aufgang‹. Zum Begriff der ›Frömmigkeitskrise‹ in der Kirchengeschichte. In: Winfried Zeller: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Marburg 1978, S. 1–13, insbesondere S. 6; Winfried Zeller: Luthertum und Mystik, ebd. S. 35–54.

¹⁵ Weber (1969), S. 178.

¹⁶ Der Ausschluß des ›*Liber Naturae*‹ und die Ablehnung eines Zusammenhangs von Mystik und Naturtheologie geben vor allem Aufschluß über das Mystikverständnis innerhalb der Arndt-Forschung, die offensichtlich mit den naturtheologischen Ausführungen Arndts nichts anzufangen weiß. So behandelt Wilhelm Koepf: Johann Arndt – Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Aalen ²1973 (¹1912) die Frage, wieweit sich Luthertum und Mystik bei Arndt vereinbaren lassen. Koepfs Vorhaben ist es, »durch Untersuchung der Mystik im Lutherschen Protestantismus Richtlinien für ein Urteil im Sinne dieses Protestantismus über die Mystik zu gewinnen.« (Vorwort S. VI). Um dieses Vorhaben auszuführen, beschränkt sich Koepf auf die ersten drei Bücher des ›Wahren Christentum‹. Seine Begründung: »Man wird die Gesamtlage trotz des IV. Buches kaum anders beurteilen können, als daß Arndt neben seinen rein praktischen ethischen Tendenzen zu dem religiösen Kern der Mystik übergegangen ist.« (S. 58). Koepf kommt dann zur Schlußfolgerung, daß die von Arndt versuchte Integration der Mystik ins Luthertum nicht gelungen sei, sondern wesentliche Momente lutherischer Religiosität »zerstört« habe. So stellt Koepf bezüglich der lutherischen Bußauffassung abschließend fest: »Das ist das Resultat: Verflüchtigt ist die genuin lutherische, rein religiöse Auffassung der Buße, die weiß, daß wir auch bei aller Besserung doch immer nur tun können, was wir zu tun schuldig sind und was uns darum keinen Anspruch auf Verzeihung bei Gott einbringt, und die entsprechend den reuigen Sünder prinzipiell im Einzelbußakt den rein aus Liebe gern gnädigen Gott im Glauben erleben läßt unter völligem Absehen von einer bedingenden Art der erst in Kraft des Glaubens danach zu leistenden Ethik. Gerade die innerste Tendenz der lutherischen Bußpredigt, die Vergebung und das Gotteserlebnis auch den größten Sünder zunächst einmal sicher erleben zu lassen, wird durch die ethisierende Tendenz Arndts zerstört.« (S. 209). Koepf interpretiert die Arndtsche Mystik also als Werkgerechtigkeit, mindestens aber als Synergismus. Dabei unterstellt er Arndt, daß die innere Erfahrung des Glaubens notwendig durch Buße vorbereitet und somit dem Menschen ein aktiver verdienstvoller Part zugestanden werden müsse. Dagegen zeigt

nicht ernsthaft bestritten werden. Darauf hat auch Martin Brecht mit kritischem Blick auf die Arndt-Forschung hingewiesen: »Das Nebeneinander von Vereinigungsmystik und Naturtheologie wurde damals nicht so heterogen empfunden, wie

schon Edmund Weber (1969), daß Arndt es durchaus verstanden hat, die von ihm verwerteten mystischen und naturphilosophischen Quellen zu lutherisieren. Jedoch geht Webers quellenkritische Analyse nicht zu einer dezidierten inhaltlichen Auseinandersetzung über. Webers Verdienst ist es, Quellennachweise nicht nur für das ›Wahre Christentum‹, sondern auch für Arndts frühe Schrift ›Ikonographia‹ erbracht zu haben.

Auch Bernd Hamms hervorragender und kluger Aufsatz: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit 8 (1982), S. 43–73, klammert das vierte Buch des ›Wahren Christentum‹ vollständig aus. Dabei wäre unter äußerem Wort nicht nur das Wort der Schrift einzubeziehen gewesen, sondern auch das Wort (in) der Natur. So stellen das erste (›Liber Scripturae‹) und das vierte Buch (›Liber Naturae‹) gleichsam den äußeren Rahmen vor (das verbum externum in zweifacher Hinsicht), der mit dem inneren Kern, d.i. das verbum internum in zweifacher Hinsicht: als ›Liber Vitae Christi‹ und als ›Liber Conscientiae‹, in einem dynamischen Verhältnis steht. Bernd Hamms Interpretation des Wortverständnisses Johann Arndts hat Inge Mager: Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis. In: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 24 (1992), S. 149–158, widersprochen. S. 150 bzw. Anm. 30 (S. 155) heißt es: »Arndt erklärt Wort, Sakrament, Bekenntnis und Gebet für durchaus notwendige ›Mittel‹ des Hl. Geistes, aber er spricht ihnen keine automatische, adressatenu unabhängige Wirkung zu.« Ich kann die Notwendigkeit, also Unabkömlichkeit der »Mittel« bei Arndt nicht nachvollziehen. Sie sind aber auch keineswegs überflüssig und haben eine wichtige Funktion in Arndts Theologie- und Kirchenverständnis (Vgl. dazu III, 2.3.2.3. dieser Arbeit). Eine vernünftige und umfassende Studie zur Mystik Johann Arndts, die die veralteten Ansichten Koepps revidiert, bietet erst Christian Braw: Bücher im Staube – Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden 1986. Braws Ausgangspunkt ist nicht so sehr die Frage nach dem verändernden Einfluß der Mystik-Rezeption Arndts auf das originale Luthertum, sondern nach »dem Wandel der Mystik bei ihrer Rezeption durch diesen bekenntnisreichen Lutheraner.« (S. 19) Er kritisiert die oft geäußerte Einschätzung Arndts als eines unselbständigen Kompilators mystischen Schrifttums einerseits, als auch als eines streng orthodoxen Lutheraners, der die Mystik einer Entschlackungs- und Entgiftungskur unterzogen hätte. Vielmehr sei, so Braw, aus der Verbindung der Mystik mit der reformatorischen Überlieferung etwas Neues entstanden, »eine evangelische Mystik, die sich durch ihr starkes Hervorheben von Glaube und Wort von der mittelalterlichen Mystik unterscheidet, eine Frömmigkeit, die in ihrem Verhältnis zu ihren mittelalterlichen Quellen von Kontinuität und Selbständigkeit geprägt ist, und man kann dabei behaupten, daß Arndts Hauptanliegen, die Erneuerung des christlichen Lebens, seine Mystik-Rezeption geprägt hat.« (S. 21) So habe Arndt die »Lehrstücke der Mystiker, die ursprünglich an das Klostersvolk gerichtet wurden, zu einer pastoralen Praxis der Gemeinde verarbeitet.« (S. 31). Braws Resümee: »Es kann sein, daß wir hier eine Antwort auf die Frage, wie die Mystik im evangelischen Raum verarbeitet wurde, gefunden haben: die von Arndt geprägte evangelische Mystik war von einer tieferen Sündenerkenntnis gekennzeichnet als die Überlieferung der mittelalterlichen abendländischen Mystiker.« (S. 100). Dabei ist vor allem Braws Auffassung von Arndts Taulerrezepktion hervorzuheben: »Arndt hat, wie gezeigt wurde, die Taulersche Seelenkunde mit ihrer Lehre vom Seelengrund übernommen, aber er hat sie auf einen anderen Gegenstand gerichtet, nicht den im Grund seinhaft daseienden Gott, sondern den durch den Glauben einwohnenden.« Aber auch Braw hat das vierte Buch des ›Wahren Christentum‹ nicht in seine Betrachtung miteinbezogen. So ist es durchaus entgegen Braws Feststellung (S. 54) der Fall, daß Arndt die negative Theologie Dionysius-Areopagitas rezipiert und übernommen hat. Arndt hat die negative Theologie allerdings nicht in den ersten drei Büchern, sondern im vierten Buch behandelt. Das ist Braw offensichtlich entgangen.

es heutige Arndtinterpreten anmutet. Insofern ist das vierte Buch auch keineswegs nachklappender Anhang. «¹⁷ Die jüngste Arndt-Forschung hat hier eine positive Kehrtwende eingeschlagen. Vor allem Wolfgang Sommer,¹⁸ Birgit Gruebner,¹⁹ Carlos Gilly²⁰ und Hans Schneider²¹ tragen dazu bei, die *Vier Bücher vom Wahren Christentum* in ihrer Gesamtkonzeption zu würdigen,²² die naturphilosophischen Hintergründe Arndts zu erhellen und den Blick auf die frömmigkeitspragmatischen und spiritualistisch-mystologischen Aspekte des Paracelsismus Arndts zu lenken.²³ Wie begründet ein solches Vorgehen und wie unverstänlich die Ausklammerung des Arndtschen *Liber Naturae* ist, zeigt ein Brief Arndts, die sogenannte Dedikationsepistel, an seinen Freund Johann Gerhard vom 29. Januar 1608, mit dem er Gerhard die restlichen drei Bücher seines *Wahren Christentum* übersendet.²⁴ Hier heißt es:

-
- ¹⁷ Martin Brecht: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. In: Geschichte des Pietismus. Das 17. und frühe 18. Jahrhundert. Hg. von Martin Brecht. Göttingen 1993, S. 138.
- ¹⁸ Wolfgang Sommer: Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme, In: Wolfgang Sommer (1999), S. 206–226.
- ¹⁹ Birgit Gruebner: Gott und die Lebendigkeit in der Natur. Eine Interpretation des Dritten und Vierten Buches von Johann Arndts ›Wahrem Christentum‹. Arbeiten zur Theologiegeschichte 4. Hamburg 1998. Es ist dies keine quellenkritische Analyse, sondern eine Stück für Stück vorgehende kritische Auseinandersetzung mit Arndts drittem und viertem Buch des ›Wahren Christentum‹. Gruebner trägt damit zwar nicht zur Erschließung des historischen Kontexts Arndts bei, aber sie gibt dadurch Anregungen, daß sie, dabei textnah vorgehend, Widersprüche aufdeckt und problematische Stellen hinterfragend interpretiert.
- ²⁰ Carlos Gilly (1997).
- ²¹ Hans Schneider: Johann Arndts Studienzeit. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), S. 133–175 (hier insbesondere S. 155ff., wo es um Arndts Basler Studienjahre bei Theodor Zwinger geht); Hans Schneider (1992), S. 279/80; Hans Schneider (1995), S. 89–110; Hans Schneider: Johann Arndts ›Vier Bücher vom wahren Christentum‹. Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. In: Pietas in der Lutherischen Orthodoxie. Hg. von Udo Sträter, Wittenberg 1998, S. 61–77.
- ²² So Wolfgang Sommer (1999), S. 206: »Anzahl und Reihenfolge dieser vier Bücher, die Arndt zu schreiben gedenkt, entsprechen einem wohlgedachten Plan.« Sommer interpretiert S. 206ff. dann kurz die aus der Abfolge der ›Vier Bücher vom Christentum‹ folgende Gesamtkonzeption und belegt diese einleuchtend mit einschlägigen Stellen aus Arndts Vorreden. Aber auch Birgit Gruebners Interpretationen zeigen, daß sie von einer klaren Gesamtkonzeption des ›Wahren Christentum‹ ausgeht.
- ²³ Hier sei noch auf eine umfangreiche theologische Arbeit verwiesen, die erst nach Fertigstellung des vorliegenden Werkes erschien und daher leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte: Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts ›Vier Bücher vom Wahren Christentum‹ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Berlin / New York 2001.
- ²⁴ Zu Johann Gerhard vgl. Johann Anselm Steiger: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997; Jörg Baur: Die Leuchte Thüringens, Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges. In: Baur (1993), S. 335–356; Ernst Koch: Therapeutische Theologie. Die Meditationes sacrae von Johann Gerhard (1606). In: Pietismus und Neuzeit 13 (1983), S. 25–46. Steiger weist auf die Bedeutung von Gerhards ›Meditationes sacrae‹ für Arndts ›Wahres Christentum‹ hin: »Die MS haben nicht nur als

Das erste Büchlein bahnt und öffnet den Weg zum innern Menschen; das andere führt etwas näher zu demselben, nämlich zum Geschmack der geistlichen Dinge, durch die Geduld des Kreuzes; das dritte lehrt den Menschen ganz und gar in sich und in sein Innerstes einkehren und zeigt, daß das Reich Gottes inwendig in uns sei; das vierte aber leitet, durch die große Welt und das Buch der Natur, Gott, als den Urheber und Schöpfer der Natur, in das Innerste der menschlichen Herzen.²⁵

Noch in einem Brief vom 19. Februar 1607, zu einer Zeit, da der *Liber Naturae* wohl gerade im Entstehen begriffen war, kündigt Arndt Gerhard das vierte Buch mit den emphatischen Worten an: »Über das vierte sollst Du staunen!«²⁶ Die Zitate belegen deutlich die Relevanz des *Liber Naturae* für die Gesamtkonzeption des *Wahren Christentum*, aber auch für den innigen Zusammenhang von Naturphilosophie resp -theologie und Mystik, der mit den Worten Arndts, die Natur leite Gott in das Innerste des menschlichen Herzens, klar vorgegeben ist.

So geht es nicht einfach nur um ein Nebeneinander, sondern vielmehr um ein Ineinander von Naturtheologie und Mystik. Ein Beispiel für ein solches Ineinander ist Jakob Böhme. Die Qualitätenlehre Böhmes, in die kosmogonische und kosmologische Vorstellungen aus dem Umfeld des Neuplatonismus, des Paracelsismus und der Alchemie einfließen, hat deutlich mystisch-spiritualistische Implikationen.

Im Gegensatz zu Arndt beschreibt Böhme sein mystisches Erleben aber auch autobiographisch. Daß die autobiographische Dokumentation mystischen Erlebens aber nicht das einzige Kriterium dafür sein kann, wer Mystiker ist und wer nicht, müßte in Hinblick auf die gemeinhin als mystische Schrift aufgefasste *Theologia Teutsch* einleuchten. Der *Frankfurter* schildert ebensowenig wie Arndt eigenes mystisches Erleben. Er versucht jedoch, zu mystischer, mindestens aber spiritueller Gotteserfahrung hinzuführen. Das gleiche läßt sich auch von Arndt behaupten: Sein Schreiben ist mystologisch, seine Intention die Erbauung, Anregung und Ermahnung zu authentischer Glaubenserfahrung, die in ihrem höchsten Grad, der Vereinigung des Gläubigen mit Gott in Christus, eine spezifisch christlich-mystische Einungserfahrung ist.

Amplifikator von Arndts innovativen spirituellen und poimenischen Impulsen gewirkt, sondern Gerhard ist auch der Garant dafür geworden, daß die in weiten Kreisen als heterodox verdächtigte Theologie Arndts überhaupt orthodox rezipierbar wurde.«, in: Johann Anselm Steiger (1997), S. 297. Ein Beispiel dafür ist: Johann Gerhard: *Aphorismi Sacri Praecipua Theologiae Practicae Complectentes*. Jena 1616, dem programmatisch Arndts Dissertation vorangestellt war, jener *Dissertatio*, die schon früh (bei Rambach, dann fortgesetzt bei Koepf) mit Arndts Schrift »*De antiqua philosophia* [...]« verwechselt wurde.

²⁵ Wilhelm Koepf: Johann Arndt. Berlin-Schöneberg 1912, S. 68. Koepf übersetzt den ursprünglich lateinischen Brief, wie er sich bei Melchior Breler: *Wahrhaftiger/Glaubwürdiger und gründlicher Bericht von den vier Büchern vom Wahren Christenthumb Herrn Johannis Arndten/auß den gefundenen brieflichen Urkunden zusammengetragen*. Darauß Sonnenklar zu beweisen ist/daß gedachte Bücher vom Wahren Christenthumb mit der Papisten/Calvinisten/schwenckfeldts/Weigelij/Enthusiasten/ und dergleichen Schwärmern Irrthumen/zur ungebühr bezüchtigt und außgeruffen werden/ Nebenst Herrn Johann Arndten kurtzen Bedencken uber V. Weigelij Dialogum de Christianismo. Lüneburg 1625, S. 6 findet.

²⁶ Ebd. S. 65.

Der Rückschluß, der *Frankforter* oder Arndt hätten deswegen keineswegs »echte« Mystiker sein können, weil sie nur Mystologen waren oder nur als »Liebhaber der Mystik« mystische Traditionen verarbeitet,²⁷ aber nicht verinnerlicht hätten, ist daher nicht nachvollziehbar. So behauptet Wallmann, mit Arndt rede kein Mystiker aus eigenem Erleben, und stellt fest:

So weit man überhaupt von religiöser Erfahrung bei Arndt reden kann, ist es eher die negative Erfahrung der Absenz frommen Lebens inmitten der sich in Streitereien befehdenden Theologen und in Weltliebe verlierenden Laienchristen. Was man herkömmlich die Arndtsche Mystik nennt, ist kein Eigengewächs, kein Ausdruck individuellen Erlebens.²⁸

Leider ist dabei unklar, welche Kriterien nach Wallmann dezidiert dazu beitragen können, wann eigenes religiöses oder gar mystisches Erleben vorliegt und wann nicht. Mag man Arndt nun Mystiker aus eigenem Erleben oder einen eklektischen Mystologen nennen, es reicht bei Arndt vollkommen aus, daß die Möglichkeit mystischen Erlebens für den gläubigen Christen in seiner Naturphilosophie als auch in seiner Bezugnahme auf mystische Traditionen angelegt ist. Schließlich hat Arndt vehement auf das Primat der Erfahrung für Theologie und Naturphilosophie verwiesen. Die *experientia* ist für Glauben und Erkenntnis gleichermaßen erforderlich:

Denn wenn man Gott und Christum recht erkennen will, so muß man wissen, daß Gott eitel Gnade und Liebe ist. Es kann aber niemand wissen, was Liebe ist, denn wer sie selbst hat und tut. Und also gehet die Erkenntnis eines jeglichen Dinges aus der Erfahrung, aus der Tat und Empfindung, aus den Werken der Wahrheit. [...] Wer nun nicht im Geist lebet und wandelt, der weiß nicht, was Gottes Wort ist, ob er gleich viel davon redet. Wer kann wissen, was Liebe ist, der nie keine Liebe geübet hat? Denn wissen und kennen gehet aus der Erfahrung.²⁹

Ist aber Arndt deswegen schon Mystiker? Es läßt sich nicht ausschließen, aber auch nicht endgültig entscheiden. Denn, so Sommer: »Dafür sind Phänomen und Begriff der Mystik in der Religions- und Christentumsgeschichte zu vielgestaltig, als daß mit dieser Bezeichnung ohne genauere historische und systematisch-theologische Konkretisierung ein weiterführendes Verständnis zu gewinnen

²⁷ Johannes Wallmann: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. In: Johannes Wallmann (1995), S. 19.

²⁸ Ebd. S. 9. Dieser Einschätzung Wallmanns folgt immer noch Ferdinand von Ingen: Die Wiederaufnahme der Devotio Moderna bei Johann Arndt und Philipp von Zesen. In: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Teil II. Hg. von Dieter Breuer, Wiesbaden 1995, S. 467ff.

²⁹ Johann Arndt: Sechs Bücher vom Wahren Christentum. Bielefeld 1996, S.207. Zum Vergleich eine ähnlich anklingende Stelle in Luthers Auslegung des »Magnificat«: »Denn es mag niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er hab's denn ohn Mittel von dem heiligen Geist. Niemand kann's aber von dem heiligen Geist haben, er erfahr's, versuch's und empfind's denn, und in derselben Erfahrung lehret der heilig Geist als in seiner eigenen Schule.«, zitiert nach Winfried Zeller: Luthertum und Mystik. In: Winfried Zeller (1978), S. 39.

wäre.«³⁰ Religiöse Erfahrung aber kann Arndt bei der Emphase, mit der er in entsprechenden Stellen seiner Werke und Briefe das Primat der »Experientia« postuliert, nicht ohne weiteres abgesprochen werden.

Die Beschränkung der Forschung auf Arndts Erbauungsbuch hat leider auch den Blick auf die frühen Schriften Arndts verstellt.³¹ Hier ist es Carlos Gilly zu verdanken, daß mittlerweile zwei Manuskripte von Arndts *Oratio de Antiqua Philosophia* bekannt sind, die Gilly in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel³² und in der Münchener Staatsbibliothek³³ entdeckt hat. Hinzu kommen

³⁰ Wolfgang Sommer: Johann Arndt und Joachim Lütkeemann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur. In: Wolfgang Sommer (1999), S. 273.

³¹ Von den frühen Schriften waren zumindest die ›Dissertatio‹, die ›Ikonographia‹, die ›Zehen Predigten von den Egiptischen Plagen‹, das ›Iudicium‹ zu Khunraths Amphitheater und der Brief an Erasmus Wolfart von 1599 gedruckt zugänglich, seit einigen Jahren ist auch Arndts ›Oratio de Antiqua Philosophia‹ in zwei Manuskripten (HAB; Staatsbibliothek München) bekannt, wobei das Münchener Exemplar nur einen Teil des Wolfenbütteler Exemplars wiedergibt. Quellengeschichtliche Analysen sind mir nur zur ›Ikonographia‹ bekannt, und auch hier nur zwei, von Edmund Weber (1969), und von Hans Schneider: Johann Arndt und Martin Chemnitz – zur Quellenkritik von Arndts ›Ikonographia‹. In: Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz. Hg. von Wolfgang A. Juenke, Braunschweig 1986, S. 203–222. Zur Signatura rerum in der ›Ikonographia‹ vgl. Schneider (1991), S. 167. Inge Magers Kritik an Schneiders Auffassung, daß »Motive beim Eintreten für die Bilder in seinen paracelsisch-theosophischen Interessen an dem Bild- und Zeichencharakter der Schöpfung« bestanden haben sollen, in: Inge Mager: Johann Arndts Bildfrömmigkeit. In: Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995. Hg. von Klaus Fitschen und Reinhart Staats. Wiesbaden 1997, S. 101–118 ist mir unverständlich. Mager untersucht die ›Ikonographia‹ bezüglich einer bewußten Zuwendung Arndts zu lutherischer Bildfrömmigkeit (S. 117). Das schließt aber die Signatura rerum als zentrales Motiv für Arndts Eintreten für die Verwendung von ›imagines‹ keineswegs aus. Es bleibt eher zu fragen, inwiefern die paracelsische Signatura rerum in der Rezeption Arndts etwas zur lutherischen Bildfrömmigkeit beigetragen hat. Da Mager auch auf die später sich mit Arndts ›Wahrem Christentum‹ verbindende fromme Emblematis anspielt, muss sie sich die Frage gefallen lassen, warum die fromme Emblematis dann so viele Beispiele aus der Naturphilosophie bzw. aus der Natur entlehnt, so daß man ohne weiteres von einer Arndtschen Naturemblematis reden kann. Zur Emblematis in Arndts Erbauungsbuch (Edition Riga 1678/9 ›4 Geistreiche Bücher vom wahren Christentum [...] nebst vielen schönen Sinnbildern und deroselben nützlichen Erklärungen‹) vgl. Elke Müller-Mees: Die Rolle der Emblematis im Erbauungsbuch aufgezeigt an Johann Arndts ›4 Büchern vom Wahren Christentum‹. Düsseldorf 1974.

Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive behandelt allein Wilhelm Schmidt-Biggemann Johann Arndts ›Ikonographia‹, vgl. Schmidt-Biggemann: *Philosophia Perennis*, Frankfurt a. Main 1998, darin: Vorbemerkung I 3: Johann Arndts Theologie der Emblematis, S. 43–48. Die anderen Schriften sind von der Forschung bislang ausgeklammert worden. Darauf hat auch Hans Schneider hinsichtlich der ›Zehn Predigten von den Egiptischen Plagen‹ und des *Iudicium* zu Khunrath aufmerksam gemacht, vgl. Hans Schneider (1995), S. 102 (S. 95/96 auch ein kurzer quellenkritischer Hinweis zu den ›Zehn Predigten von den Egiptischen Plagen‹).

³² Carlos Gilly: *Cimelia Rhodostaurotica*. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke. Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog Augst Bibliothek Wolfenbüttel. Amsterdam 1995, S. 15 (Nr. 13).

³³ Carlos Gilly (1997), S. 73 (Anm. 40).

Hans Schneiders Abdruck des Abschiedsbriefs Arndts an Theodor Zwinger, das bislang älteste schriftliche Zeugnis, das wir von Arndt besitzen, der Abdruck von Bernhard Pênots Brief an Johann Arndt,³⁴ Gillys Abdruck eines Briefes Arndts an Christoph Hirsch (Joseph Stellatus)³⁵ sowie eines Briefes Werdenhagens an Merian³⁶ und eines Briefzeugnisses Herzog Augusts von Anhalt,³⁷ die beide Aufschluß über Arndts Weigel-Rezeption geben.

In vorliegender Arbeit werden sämtliche frühe Schriften Arndts, vor allem die Schrift *De antiqua philosophia*, die in der Arndt-Forschung auch nach ihrer Entdeckung durch Carlos Gilly bislang nicht beachtet worden ist, erstmalig vollständig berücksichtigt.

Die frühen Schriften Arndts sind wichtige Quellen, um Johann Arndt überhaupt philosophiegeschichtlich verorten zu können. Meine Studie versucht vor allem anhand der frühen Schriften Arndts aufzuweisen, daß und wie Arndt dem Philosophiebegriff des Renaissance(neu)platonismus verpflichtet ist. Dabei steht die Naturphilosophie im Vordergrund, die hier immer eine fromm ausgerichtete hierarchische Kosmologie und *magia naturalis* meint. Diese ist eine esoterisch tradierte *sapientia veterum*, die durch den Einfluß des Paracelsismus eine Veränderung ins Pragmatische erfährt. Sie fließt nicht nur deswegen in das naturtheologische Frömmigkeitskonzept Arndts ein, weil in der Tradition Ficinos die *sapientia veterum* eine *philosophia pia* ist, sondern auch, weil ihr ein als mystisch zu bezeichnendes Muster inhäriert, wie das beispielhaft an der sapientialen Mystik der alchemistischen Naturphilosophie Heinrich Khunraths aufgezeigt werden kann, deren Einfluß auf Arndt bekannt, aber inhaltlich nicht weiter analysiert worden ist. Das mystische Muster einer solchen Philosophie kongruiert dabei mit den bei Arndt verarbeiteten mystischen Quellen.

So wird im ersten und zweiten Kapitel dieser Arbeit eine philosophiegeschichtliche Linie der *philosophia pia et perennis* und der naturmagischen Kosmologie von Marsilio Ficino bis Johann Arndt gezogen. Legitimiert wird der Beginn dieser philosophiegeschichtlichen Linie mit Ficino dadurch, daß Johann Arndt, wie im dritten Kapitel im einzelnen aufgezeigt wird, Ficinos Dionysius-Areopagita-Kommentar in seinem Liber Naturae konkret rezipiert und verarbeitet hat. Das ist auch der Grund, weswegen die hierarchische Kosmologie des Renaissanceneuplatonismus so ausführlich am Beispiel Ficinos dargestellt wird. Die evidenten inhaltlichen Bezüge werden dann im Laufe der Arbeit deutlich herauskristallisiert.

³⁴ Beides im Anhang abgedruckt bei Hans Schneider (1991), S. 173–175.

³⁵ Carlos Gilly (1997), S. 65.

³⁶ Carlos Gilly: Adam Haslmayr. Amsterdam 1994, S. 131 (Anm. 13).

³⁷ Carlos Gilly: Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616. Amsterdam 1988, S. 63–89, hier S. 80; Carlos Gilly (1994), S. 125.

Raimundus Sabundus' natürliche Theologie, die Arndt ebenfalls rezipiert hat, wird dagegen nicht mit in die Untersuchung aufgenommen. Das hat drei Gründe: 1. Den der Begrenzung: Da durch Koepp und Weber schon im einzelnen nachgewiesen wurde, welche Stellen Arndt aus Sabundus' Werk verarbeitet hat, die Ficino-Rezeption Arndts bislang aber noch nicht erforscht worden ist, habe ich mich auf letztere beschränkt; 2. beim Vergleich von Sabundus' *Theologia naturalis* und Ficinos *Theologia Platonica* kam ich nicht umhin, starke inhaltliche und argumentative Ähnlichkeiten festzustellen. Es wäre also notwendig gewesen, auch dem Einfluß des Raimundus Sabundus auf Marsilio Ficino nachzugehen,³⁸ was aber den Rahmen der Dissertation gesprengt hätte, zumal auch dieser Einfluß bislang nicht erforscht ist; 3. da die Verbindungslinie zwischen Ficino und Paracelsus aufgrund der Verbreitung der Schriften des Marsilio Ficino und der damit gleichermaßen einhergehenden Verbreitung des Hermetismus Ficinos offensichtlich ist und Arndt Ficino paracelsistisch gefiltert rezipiert hat, habe ich der Darstellung der Philosophie Ficinos den Vorzug gegeben.³⁹

Mit der Beschreibung des Einflusses Ficinos und Khunraths auf Johann Arndt wird ohnehin unerforschtes Terrain betreten, das sich darüber hinaus auch noch mit dem komplexen Gebilde des Paracelsismus im 16. Jahrhundert überschneidet. Ich habe mich dabei auf die philosophischen und anthropologischen Aspekte der Arndtschen Naturtheologie konzentriert und mich den theologischen Problemstellungen wie der Frage der Vereinbarkeit von Mystik und Luthertum bei Arndt nur peripher, besonders im Kapitel über Arndts Weigel-Rezeption, gewidmet.⁴⁰ Konkrete Nachweise der Verarbeitung naturphilosophischer und anthropologischer Traditionen durch Arndt erbringt das dritte Kapitel über den Naturbegriff bei Johann Arndt.

Wenn im Titel der Dissertation der Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik angeführt wird, will das nicht heißen, daß Arndts Verarbeitung mystischer Quellen hier nochmals eingehend aufgearbeitet und analysiert werden soll. Es geht hier nicht darum, den Einfluß Taulers oder Bernhards von Clairvaux auf Arndts *Wahres Christentum* zu bestimmen, sondern darum, das der Naturphilosophie Arndts inhärente mystische Muster herauszuarbeiten. Das mystische Muster hängt im wesentlichen vom Unio-Begriff der hierarchischen Kosmologie des Renais-

³⁸ Womöglich ist Johann Arndt der erste, dem die Nähe Ficinos zu Sabundus aufgefallen ist. Schließlich geht er vor allem im zweiten Teil seines *Liber Naturae* auf Motive ein, die Ficino und Sabunde aufs innigste miteinander verbinden, allen voran das Motiv des Eros.

³⁹ Das heißt aber keineswegs, daß Arndts Sabundus-Rezeption nicht doch einer eingehenden inhaltlichen Analyse bedarf. Diese wäre z.B. sinnvoll einer kritisch kommentierten Edition der ›Vier Bücher vom Wahren Christentum‹ einzufügen.

⁴⁰ Da ich kein Theologe bin, fühle ich mich hier auch nicht kompetent genug, um die verwirrenden theologischen Positionen innerhalb der lutherischen Orthodoxie um 1600 zu überblicken, geschweige denn darzustellen.

sanceplatonismus und vom naturtheologischen Begriff der Sapientia, wie er bei Dionysius-Areopagita auftritt, ab. Mit diesem Muster verbindet Arndt dann den paracelsischen Begriff der Erfahrung. Nicht zuletzt am Erfahrungsbegriff zeigt sich dann auch die theologische Relevanz des Paracelsismus, wie er bei Arndt exemplarisch vorgefunden wird.

Gleichwohl wird zumindest die Rezeption der *Theologia teutsch* durch Arndt behandelt, nicht um wenigstens etwas zur Mystik-Rezeption Arndts beizutragen, sondern weil die Edition der *Theologia Teutsch* mit den frühen Schriften Arndts zusammentrifft und weil Arndts Verarbeitung des *Frankforters* nochmals Licht auf seine naturtheologisch orientierte Anthropologie wirft. Aus dem gleichen Grund wird auch das Verhältnis Arndts zu Weigel analysiert. Dabei muss Arndts Verhältnis zu Weigel enger gedacht werden als das bislang in der Arndt-Forschung getan wurde.

Der Versuch einer systematischen Zusammenfassung des Zusammenhangs von Naturphilosophie und Mystik rundet vorliegende Studie ab. Dieser Versuch ist das, was er im Bewußtsein, daß mit vorliegender Dissertation sicherlich nicht das letzte Wort in der Erforschung eines komplexen Terrains gesprochen ist, seinem Begriff nach sein will: Versuch, Hypothese, Anregung.

Mein ursprüngliches Anliegen war es, der Dissertation aufgrund der schweren Verfügbarkeit und Zugänglichkeit der frühen Schriften Arndts eine kritische Edition derselben samt zweier später Schriften (davon eine, deren Authentizität nicht geklärt ist und noch diskutiert werden muss) als Anhang bereitstellend beizufügen. Da dies aber den quantitativen Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte, wird die schon weitgehend vorbereitete Edition gesondert erscheinen müssen. Dabei geht es um die kommentierte Herausgabe folgender Schriften:

1. a.) De antiqua philosophia: et divina veterum Magorum sapientia recuperanda, deque Vanitate Scientiarum et artium huius Seculi Oratio, Ms. d. Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel Cod.Guelf.912 Noviss.4^o (1631); b.) Anleitung zu der rechten uhralten Philosophey und der alten Magorum Weißheit. Deßgleichen von der Eitelkeytt dieser Zeit Künsten, Ms. München BSB, cgm 4416/11, Bl. 1–12; c.) Die diese Schrift abschließende Oratio ad Christum pro vera sapientia existiert in drei Versionen nachgewiesen in vier unterschiedlichen Schriften, die nicht nur von Arndt stammen (1. De antiqua philosophia; 2. Paradiess Gärtlein, Magdeburg 1615; 3. vorangestellt Khunraths Amphitheatrum, Hanau 1609; 4. in: Iudicia Clarissimorum Aliquot ac Doctissimorum Virorum intervallis dissitorum, gravissima de Statu & Religione Fraternitatis celebratissimae de Rosea Cruce, partim soluta, partim ligata oratione conscripta, et in gratiam verae ac solidae cum Philosophiae, tum Theosophiae studiosorum uno quasi fasciculo comprehensa. Quibus accesserunt Epistolae duo Germanicae eiusdem argumenti, pari ingenii acumine, iudicii maturitate comendatae, Frankfurt, Johann Bringer, 1616). Der Abdruck der unterschiedlichen Versionen erfolgt im Anmerkungsapparat zu 1a. Die Oratio findet sich auch in vorliegender Arbeit S. 164–167 abgedruckt.

2. D. Johannis Arnds,⁴¹ in: Johann Gerhard, *Aphorismi Sacri Praecipua Theologiae Practicae Complectentes*, Jena 1616;
3. Zehen Schöne lehr- und Geistreiche Predigten von den Zehen Grausammen und Schrecklichen Egiptischen Plagen, Frankfurt am Main 1657;
4. *Ikonographia. Gründlicher und Christlicher Bericht/Von Bildern/ ihrem ursprung/rechtem gebrauch und mißbrauch/im alten und newen Testament: Ob der mißbrauch die Bilder gar auffhebe: Was dieselbe für ein gezeugnuß in der Natur haben/in Geistlichen und Weltlichen Sachen: Von der Ceremonia oder Zeichen des Creutzes: Auch von der eusserlichen Reverentz und Ehrerbietung gegen den hochgelobten Namen Jesu Christi/unsers einigen Erlösers und Ehrenköniges*, Halberstadt bei Georg Koten 1597 (HAB Wolfenbüttel, H 205.4° Helmst.(2));
5. Das Grosse Geheimniß der Menschwerdung des ewigen Worts.⁴² In einem Send=Schreiben an seinen guten Freund, Erasmus Wolfartum, Notar. Publ.Caes.&e, Erkläret und verfasset von Herrn Joh.Arndt, Weyland Fürstl. Lüneburgischen GeneralSuperintendenten. Jetzo vom neuen in reine Teutsche Sprache gebracht um der Einfältigen Willen Anno 1700, in: Christian Hoburgen: *Theologia mystica; oder Geheime Krafft-Theologia der Alten*, Franckfurt am Main bei Betkius, 1700;
6. *Judicium Philosophi Anonymi Über die 4. Figuren deß grossen Amphitheatrs, angehängt Heinrich Khunrath, De igne magorum [...]*, Strassburg 1608;
7. Bedencken über V. Weigelij Dialogum de Christianismo, in: Melchior Breler, *Wahrhafftiger/Glaubwürdiger und gründlicher Bericht von den vier Büchern vom Wahren Christenthumb Herrn Johannis Arndten/auß den gefundenen brieflichen Urkunden zusammengetragen. Darauß Sonnenklar zu beweisen ist/daß gedachte Bücher vom Wahren Christenthumb mit der Papisten/Calvinisten/schwenckfeldts/Weigelij/Enthusiasten/ und dergleichen Schwärmern Irrthumen/zur ungebühr bezüchtigt und außgeruffen werden/ Nebenst Herrn Johann Arndten kurzen Bedencken über V.Weigelij Dialogum de Christianismo*, Lüneburg 1625;
8. (I.S. = Johann Arndt?):⁴³ *Judicium oder einfaltiges Bedencken über die Fama et Confessio Fraternitatis Roseae Crucis und ihrem Patronen Christoffel Rosen Creutz, also auch von ihrer Religion, von ihrer Scientia und Wissenschaft, der natürlichen und ubernatürlichen dinge, und angebotenen Weißheit, allen denen so sie mit rechtem Ernst und Eiffer begeren sampt ander beigefügten materi*

⁴¹ Wilhelm Koepp (1912) liefert eine Übersetzung, die jedoch nicht den gesamten Text miteinbezieht. Außerdem hielt Koepp diese Schrift fälschlicherweise (in Übernahme des Irrtums Rambachs) für »De antiqua philosophia«.

⁴² Auch hier gibt Koepp (1912) nur Ausschnitte wieder. Die Auslassungen betreffen ausgesprochen kritische Stellen und sind für Koepps Arndt-Forschung bezeichnend.

⁴³ Für die Übersendung einer Kopie samt einiger wertvoller Hinweise, daß der Verfasser Arndt gewesen sein könnte, möchte ich Carlos Gilly an dieser Stelle herzlich danken. Vgl. auch den Ausstellungskatalog von Carlos Gilly: *Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*. Amsterdam 1995, S. 113, Nr. 155.

kurtzer begriff welches tractetlein nit unfuglich für den dritten Theil Theophrasti Paracelsi leben lehr und wandel kan intituliert werden, durch I.S. anno 1618, Ms. d. Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam.

Die Edition genannter Schriften wird hoffentlich Anregung zu weiterer editorischer Arbeit sein. Bei der festgestellten theologie- und kirchengeschichtlichen Brisanz Johann Arndts ist es ohnehin erstaunlich, daß bis heute keine kritisch kommentierte Ausgabe des *Wahren Christentum*, geschweige denn von Arndts anderen Schriften (Predigtwerk u.a.), vorliegt. Es ist daher ein bleibendes Desiderat der Arndt-Forschung, eine kritische Edition der *Vier Bücher vom Wahren Christentum* zu erarbeiten, zumal vom ersten Buch, dem *Liber Scripturae*, dessen frühe Fassung von 1605 der Überarbeitung der nachfolgenden Editionen gegenübergestellt werden müßte, was für eine theologische Verortung Johann Arndts unerlässlich ist. Darüber hinaus wäre ein Dokumentband, der sämtliche zugängliche Briefzeugnisse von, an und über Arndt aufarbeitet, begrüßenswert.

Denn nur durch eingehende interdisziplinär zu erfolgende editorische Arbeit können die quellengeschichtlichen Vorarbeiten Koepps, Webers, Hans Schneiders und Carlos Gillys, denen ich nun meine Studie beifüge, fruchtbar gemacht und weiter ausgeführt werden. Erst dadurch wird es möglich, der Komplexität der Gestalt Arndts, der die unterschiedlichsten Strömungen seiner Zeit, allen voran den Paracelsismus,⁴⁴ in sein Werk harmonisch zu integrieren suchte, gerecht zu werden.

Abschließend kann der Verfasser vorliegender Arbeit nur der Hoffnung Ausdruck geben, die philosophische Relevanz des Arndtschen Oeuvres aufgezeigt, Arndt als Naturphilosophen faßbar gemacht und aus philosophischer und philosophiegeschichtlicher Perspektive etwas zum besseren Verständnis der Gestalt Johann Arndts beigetragen zu haben.

⁴⁴ Der Paracelsismus des 16. Jahrhunderts ist selbst ein so außerordentlich komplex verflochtenes Gebilde, daß seine Erforschung noch einiges an Arbeit erfordern wird. Insbesondere die enorme theologische Brisanz der paracelsisch-paracelsistischen Bewegung ist erst in den letzten Jahren näher beleuchtet worden (z.B. v. Ute Gause; Carlos Gilly u.a.). Vielversprechende Pionierarbeit leisten hierin Joachim Telle und Wilhelm Kühlmann, die erst kürzlich mit der Veröffentlichung des ersten von vier Bänden des »Corpus Paracelsisticum – Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland« begonnen haben. Sehr inspirierend, aber leider für vorliegende Arbeit nicht mehr verwertbar die Einleitung von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle in: *Corpus Paracelsisticum. Der Frühparacelsismus. Erster Teil.* Hg. und erläutert von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle. Tübingen 2001, S. 1–40.

I. Philosophia pia et perennis – zur Konzeption der Philosophie von Marsilio Ficino bis Johann Arndt

1. Umriß zur Geschichte der *pia philosophia* von Ficino bis Arndt

Religiosität, so der Renaissanceplatoniker Marsilio Ficino, gehört zur Grundausstattung des Menschen, die ihn von den Tieren wesentlich unterscheidet. Sie ist Voraussetzung von Sinn und Richtung menschlicher Erkenntnis. Die Begründung der religiösen Bedingtheit menschlicher Erkenntnis schließt die Beantwortung der Frage nach der außerordentlichen Wirkung Johann Arndts auf die Entwicklung des Pietismus und der Theosophie mit ein. Arndt hat es verstanden, das Luthertum durch die Verbindung von Frömmigkeit und Philosophie maßgeblich zu erneuern. Doch was heißt Philosophie bei Arndt, was Frömmigkeit? Philosophie ist bei Arndt in erster Linie Naturphilosophie, und Naturphilosophie läßt sich am besten mit »Liebe zur Weisheit Gottes in der Natur« übersetzen. Die fromme Rückbindung der Philosophie an Gott, die Betonung der Gottursprünglichkeit jeglicher Erkenntnis, heißt *pia philosophia*. Beide Momente der *pia philosophia*, fromme Praxis und die Liebe zu Weisheit und Erkenntnis, hat Arndt genauso in seinem Werk auszuarbeiten und in einen engen Zusammenhang zu stellen gewußt wie das Licht der Gnade und das Licht der Natur, christliche und natürliche Theologie. Wie sehr er dabei der Konzeption der *pia philosophia* in der Renaissance verpflichtet ist, wird ein kurzer Abriß der Geschichte der *pia philosophia* zeigen, der von Ficino über Pico della Mirandola, Reuchlin, Paracelsus und Khunrath zu Arndt führt.

1.1. Ficanos platonische Pietas

Als Ficino (1433–1499) 1474 an den letzten Büchern seines Hauptwerks *Theologia Platonica de immortalitate animorum* arbeitete,¹ setzte er parallel dazu den religionsphilosophischen Ansatz der *Theologia Platonica* in einem gesonderten Werk *De christiana religione* um. Schon im ersten Kapitel seines Buchs über die christliche Religion bezieht er sich auf das gleichnamige neunte Kapitel des

¹ Zu Ficanos Biographie und Hintergrund unerläßlich: Raymond Marcel: *Marsilio Ficino*. Paris 1958. Eine hervorragende Gesamtdarstellung der Philosophie Marsilio Ficanos bietet Paul Oskar Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Frankfurt a. Main 1972.

14. Buchs der *Theologia Platonica*. In der Tat ist jenes nur ein Extrakt aus eben diesem Kapitel. Die Frage, mit der sich Ficino hier wie dort beschäftigt, ist anthropologischer Natur. Was ist der definitive Unterschied von Mensch und Tier? Was begründet die signifikante Überlegenheit des Menschen über das Tier? Welche Eigenart ist es, die der Mensch besitzt, das Tier aber nicht? Daß ein deutlicher Unterschied bestehen muß, darüber gibt es bei Ficino keinen Zweifel: »Es ist vielmehr nötig, daß die menschliche Gattung, so sie nun einmal von den Tieren unterschieden ist, auch eine gesonderte und nur ihr eigene Vollendung besitze, an der kein Tier auf irgendeine Weise teilhat.«²

Ficino rekapituliert unterschiedliche Antworten auf diese Frage und relativiert sie zugleich. Denn weder Kunstfertigkeit noch Sprache³ und Verstand⁴ sind spezifische Charakteristika des Menschen, die das Tier nicht ebenfalls, wenn auch auf niedrigerer Ebene, teilt. »Was bleibt nun aber übrig, das allein und ganz dem Menschen zuzurechnen wäre?«, so die Frage Ficinós, und er antwortet:

Die Kontemplation des Göttlichen. Schließlich tragen die Tiere keinerlei Zeichen von Religiosität an sich, wohingegen uns die Aufrichtung unseres Geistes zu Gott, dem König des Himmels, genauso zueigen ist wie die Aufrichtung unseres Körpers zum Himmel. So ist auch der Dienst an Gott den Menschen fast ebenso natürlich wie den Pferden das Wiehern oder den Hunden das Bellen.⁵

Ficino interpretiert Religiosität als natürlichen Instinkt, dessen mentaler Ausdruck die Kontemplation des Göttlichen ist. Die Signatur des religiösen Triebs zeigt sich im aufrechten Gang des Menschen und in seiner Mängelnatur.⁶ Die

² »Oportet autem humanam speciem, postquam a brutis distincta est, distinctam aliquam propriamque habere perfectionem, cuius non sint bestiae ullae ullo modo participes [...]«, in Marsilio Ficino: *Theologia Platonica de animorum Immortalitate*. Hg. v. Raymond Marcel. Paris 1964, Tome II, S. 279, weiterhin zitiert als TP. Alle Übersetzungen aus der ›*Theologia Platonica*‹ stammen vom Verf. vorliegender Arbeit.

³ Sprache im weitesten Sinne: Lautbildung, Verständigungslaute zwischen den Tieren. Die Sprache des Menschen geht in der Ausbildung von Allgemeinbegriffen weit über die animalische Lautbildung hinaus. Insofern ist die Sprache zwar Schnittpunkt zwischen Mensch und Tier, aber zugleich deutliches Unterscheidungsmerkmal. Wonach Ficino fragt, ist jedoch das absolute Unterscheidungsmoment zwischen Mensch und Tier, etwas, was nur dem Menschen, nicht aber dem Tier zukommt.

⁴ Unter ›ratio‹ wird hier die ›ratio aestimativa‹ verstanden, die der Mensch mit dem Tier teilt, denn ein Tier vermag durchaus einzuschätzen, welche Nahrung für es gut ist und welche nicht. Allein dem Menschen ist die mentale Anbindung der Ratio an die höheren Intelligenzen und Gott gegeben. Auch hier gilt: Die Ratio ist zwar Schnittpunkt, dennoch gemahnt auch sie an die nur relative Differenz zwischen Mensch und Tier. Eine absolute Differenz besteht aber auch mit der Ratio nicht.

⁵ »Quid ergo reliquum est, quod omnino solius sit hominis? Contemplatio divinorum. Nullum enim bruta prae se ferunt religionis indicium, ut propria nobis sit mentis in Deum caeli regem erectio sicut corporis in caelum erectio propria. Cultusque divinus ita ferme hominibus naturalis, sicut equis hinnitus canibusve latratus.«, TP, Töme II, S. 279.

⁶ Wie wichtig für Ficino die angesprochene Thematik ist, zeigt schon das einleitende erste Kapitel des ersten Buchs der ›*Theologia Platonica*‹. Hier schreibt Ficino dem Menschen zwei Merkmale zu, die die beiden Eckpfeiler von Ficinós Anthropologie sind: 1. seelische

mangelhafte natürliche Ausrüstung des Menschen läßt ihn gegenüber einzelnen Tierarten immer unvollkommen erscheinen. Die Empfindung eigener Schwäche (>imbecillitas<) und die innere Unruhe, die zur Suche nach dem Glück antreibt, offenbaren die Möglichkeit der geistigen Kompensation und verweisen auf die kontemplative Fähigkeit des menschlichen Geistes. Diese richtet die Seele zu Gott als dem Zielpunkt menschlicher Suche hin aus. Die Ausrichtung zu Gott hin aber ist wiederum entelechisch. Sie ist Sinn und Richtung eben desjenigen Instinkts, den laut Ficino kein Tier mit dem Menschen teilt.

Die Natürlichkeit des religiösen Instinkts macht seine Unhintergebarkeit aus. Selbst Kritiker der *religio*, vornehmlich Epikur und Lukrez, können sich daher dem Zugriff des religiösen Instinkts, seiner natürlichen Gesetzmäßigkeit, nicht entziehen:

Es gab auch eine andere große Anzahl hochgelehrter barbarischer Philosophen, Griechen und Lateiner, die, haben sie sich auch in der Keuschheit ihres Lebens nicht so sehr ausgezeichnet wie jene, an die ich eben erinnert habe, dennoch ein Leben in untadeliger ehrlicher Sittlichkeit führten und keinerlei Zweifel trugen, sich religiösen Dingen zu widmen. Gewiß kann es passiert sein, daß einige von ihnen simuliert haben. Ich glaube aber nicht, daß das alle getan haben, noch daß jene, die simuliert haben, außerhalb jeglichen religiösen Gefühls gewesen sind. Schließlich ist es schwer, sich der Natur völlig zu entledigen. So gelten der Überlieferung nach sicherlich vor allen anderen Diagoras, Dikaerch, Epikur und Lukrez⁷ als unförmig. Nichtsdestotrotz wurden sie manchmal von der Natur dazu genötigt, dem Religiösen wenigstens etwas beizupflichten, was auch ihre Bücher bezeugen.⁸

und geistige Unruhe (>inquietudo animi<); 2. körperliche Schwäche und Unzulänglichkeit (>imbecillitas corporis<).

⁷ Diagoras trug den Beinamen »der Atheist«; Epikur und Lukrez bestritten, daß sich die Götter um die Belange der Menschen kümmerten, und begründeten die Vergänglichkeit der Seele, deren Unsterblichkeitserweis gerade das Hauptanliegen der TP ist, mit ihrer atomistischen Seelenlehre.

⁸ »Fuerunt et alii complurimi doctissimi philosophi Barbari, Greci atque Latini, qui etsi non tanta excelleret castimonia vitae, quanta illi quos ante commemoravi, honestis tamen moribus duxerunt vitam religionibusque favere non dubitaverunt. Fieri quidem potest, ut aliqua ex parte horum aliqui simulaverint, non tamen omnes credo simulavisse, neque eos qui simulaverunt, omnis fuisse religionis expertes. Difficile enim est naturam prorsus exuere. Impios quidem prae caeteris fuisse traditur Diagoram, Dicaerchum, Epicurum, Lucretium, qui etiam natura cogebantur interdum nonnihil religionibus assentiri; quod eorum libri testantur.«, TP, Töme II, S. 284. Ficino bezieht sich hier auf Ciceros »De natura deorum«. Die entsprechende Stelle findet sich im ersten Buch, dritter Abschnitt: »Es gibt und gab freilich Philosophen, die meinten, die Götter kümmerten sich überhaupt nicht um die menschlichen Geschicke. Falls deren Ansicht zutrifft, wie können dann noch Frömmigkeit, Ehrfurcht und Religiosität bestehen? [...] warum sollten wir dann für die unsterblichen Götter irgendwelche Kulte einrichten, ihnen Ehren erweisen und Gebete an sie richten? Im blossen So-tun-als-ob [»in specie fictae simulationis«] aber ist Frömmigkeit ebensowenig möglich wie die übrigen Tugenden; mit ihr zusammen müssen zugleich Ehrfurcht und Religiosität verlorengehen, und deren Verlust hat eine massive Störung und Orientierungslosigkeit [»perturbatio et confusio«] des Lebens zur Folge [...].«, in Cicero: Vom Wesen der Götter. Übersetzt von Ursula Blank-Sangmeister. Stuttgart 1995, S. 9.

In der ebenso triebhaften wie bewußt reflektierten Religiosität findet allein der Mensch zur Vollendung.

Mit dem Argument des natürlichen religiösen Instinkts des Menschen begründet Ficino nun die *pia philosophia*:

Wenn ich von Religiosität spreche, dann meine ich damit einen allen Völkern gemeinsamen und natürlichen Instinkt, durch den überall und immer eine gewisse Vorsehung, die Königin der Welt, bedacht und verehrt wird. Zu dieser Frömmigkeit werden wir sicher vornehmlich über drei Ursachen geleitet: 1. eine uns, wie ich es nennen möchte, von der Vorsehung selbst eingegebene natürliche Klugheit [»sagacitas«];⁹ 2. philosophische Gründe, die aus der Ordnung des Gebäudes die Vorsehung des Architekten belegen; 3. prophetische Worte und Wunder.¹⁰

Pietas ist das Ergebnis eines inneren, von Gott mitgeteilten natürlichen Instinkts, von naturphilosophisch-kosmologischer Argumentation und Prophetie. Wissensbegierde und der Wunsch nach Erkenntnis sind nichts anderes als Ausdruck eines genuin dem Menschen zukommenden religiösen Triebs. Das Ziel, das, so Ficino, die göttliche Vorsehung damit intendiert, ist die Erkenntnis der Gottursprünglichkeit aller Dinge, der Gottursprünglichkeit der Erkenntnis selbst und die Rückbindung der Schöpfung an Gott durch den Menschen. Entsprechend ist das Fundament, auf dem menschliches Erkennen beruht, nach Ficino das göttliche Licht, *lumen divinum*. Am göttlichen Licht richtet sich die mentale Bewegung, die den Erkenntnisvorgang prägt, aus. Diese ist kreisläufig. Denn »genauso wie der menschliche Geist alles von Gott hat, so trägt er alles wieder zu Gott zurück.«¹¹ Überall in der Natur finden sich Spuren Gottes, Funken des göttlichen Lichts, an denen sich die menschliche Erkenntnis entzündet und Einblick in den göttlichen Ursprung der Schöpfung gewinnt. Philosophie ist dann die Einsicht in die weise Ordnung der Natur und ihre göttliche Signatur. In der Praxis ahmt der Mensch die göttliche Kraft in der Natur nach und wird selbst schöpferisch. Dadurch daß alles von Gott kommt, seinen Bestand der fürsorgenden Liebe Gottes verdankt und seine Vollendung in der Bewegung zurück zum absoluten Prinzip findet, wird die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott evident. Der Mensch, der kraft seines Erkenntnisvermögens dieser Abhängigkeit in all ihren Varianten nachzuspüren

⁹ Ursprünglich meint »sagacitas« die Witterung, die Spürkraft (v.a. von Hunden). Beim Menschen verbindet sich das natürliche Gespür mit der Ratio. Natürliche Klugheit bezüglich der Religion heißt, daß der Mensch mit all seinen Naturanlagen die Witterung des Göttlichen aufgenommen hat.

¹⁰ »Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia quaedam, regina mundi, cogitatur et colitur. Ad quam certe pietatem causis praecipue tribus inducimur. Primo quidem naturali quadam, ut ita loquar, sagacitate ab ipsamet providentia nobis infusa, deinde philosophicis rationibus ex ipso aedificii ordine architecti providentiam comprobantibus, postremo propheticis verbis atque miraculis.«, TP, Tôme II, S. 281.

¹¹ »[...] ut mens humana sicut a Deo habet omnia, sic ad Deum omnia referat.«, TP, Tôme I, S. 35 (Proömium an Lorenzo di Medici)

und sie als Gabe des göttlichen Eros zu begreifen und umzusetzen vermag, bringt seine Dankbarkeit als *officium pietatis* zum Ausdruck.

Als Vorbild der Pietät führt Ficino Plato an, dessen Philosophie »bei allen Völkern Theologie genannt wird, weil er nirgends von Moral, Dialektik, Mathematik oder Physik handelt, ohne sogleich in höchster Frömmigkeit zur Kontemplation und Verehrung Gottes zurückzuführen.«¹² Die Vorrangstellung der *pia philosophia* Platons besteht für Ficino in ihrer Affinität zur christlichen Theologie, wie sie auch Augustinus schon proklamiert hatte.¹³ Darüber hinaus gilt sie ihm als Zeichen göttlicher Vorsehung:

Ich aber bezeuge – und das ist keinesfalls eitler Glaube –, daß die göttliche Vorsehung beschlossen hat, sowohl jene zahlreichen verdrehten Geister, die sich nicht leicht allein der Autorität des göttlichen Gesetzes unterwerfen, ihren Frieden mit dem Glauben dadurch finden zu lassen, daß sie zumindest mit den platonischen Lehren voll und ganz übereinstimmen, als auch jene, die das Studium der Philosophie auf höchst unfrome Weise von der heiligen Religion trennen, irgendwann einmal erkennen zu lassen, daß sie nicht anders irren, als würde man sowohl die Liebe zur Weisheit von der Ehrung der Weisheit selbst oder die wahre Einsicht vom rechten Willen trennen.¹⁴

Dementsprechend bedeutet Frömmigkeit die Verbindung von Philosophie und Theologie, von Weisheitsliebe und Weisheitskult, von theoretischer Erkenntnis und christlicher Praxis.

Die Philosophie Platons gilt Ficino als Prototyp natürlicher Theologie. Der religiöse Instinkt, dem Plato in seiner Dialektik Ausdruck verleiht, macht ihn zum Propheten und Anwalt christlicher Theologie. Indem Ficino Plato zum Instrument göttlicher Vorsehung erklärt, legitimiert er seinen eigenen missionarischen Eifer in der Übersetzung des platonischen Werks und der Werke von Platons neuplatonischen Interpreten.

Im 1. Kapitel des 12. Buches seiner *Theologia Platonica*, eines der zentralen Kapitel in Ficanos Hauptwerk, verbindet Ficino die platonische Lehre, »wie Weisheit zu erlangen sei«, mit der Logostheologie des Johannes-Evangeliums. Das Wort Gottes wird als Weisheit definiert. Es repräsentiert nicht nur, es ist die Ordnung der göttlichen Ideen. Das Wort ist das »Leben aller Dinge, das Licht der Geister, nicht nur der Engelsgeister, sondern auch der menschlichen Geister, aller menschlichen Geister, sage ich, da, »so wie das Wort jeden Menschen, der

¹² »[...] et doctrina eius apud omnes gentes Theologia nuncuparetur, cum nihil usquam sive morale, sive dialecticum, aut mathematicum, aut physicum tractat, quin mox ad contemplationem cultumque Dei summa cum pietate reducat.«, ebd. S. 35.

¹³ Ficino bezieht sich vor allem auf Augustinus' »De vera religione« und »Confessiones«.

¹⁴ »Reor autem, nec vana fides, hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonici saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant, et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare, quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intelligentiam veram a recta voluntate disunxerit.«, TP, Tôme I, S. 36.