

# Má protestantismus svou filosofii dějin? Kacířské dějiny Gottfrieda Arnolda<sup>1</sup>

*Jan Kranát*

**Does Protestantism have its philosophy of history? The history of heretics of Gottfried Arnold.** The philosophy of history is, in the classic modern age, closely connected with the figure of Hegel. There is no doubt that in its conception it is a philosophical transformation of Christian historical awareness, but the question arises as to what extent it is influenced by a specifically Protestant conception. With Luther, Melancthon, and in Flacius's Magdeburg centuries we still find a relatively traditional conception: the decline of the original church began with the Donation of Constantine and the institutionalisation of the church in the papacy. It was not until Gottfried Arnold (1666–1714) that a specifically Protestant, although “impartial” (unparteylich) view of history emerged: over against the decaying institutional church is placed the invisible church of the spirit, i.e. heretics. Church history is for the first time interpreted as the history of heretics, the history of independent negation. Heretics do not necessarily have to split the church, they can even sustain it; the criterion for the justification of their resistance is provided by the special gifts of the spirit. Over against orthodox dogma, which can legitimise institutional violence, Arnold places living mystical experience; it is this which brings a special dynamism into the history of the church.

*Kdo máš dvě suknice, prodej jednu a pořiď si toto Arnoldovo dílo!*

CHRISTIAN THOMASIUS<sup>2</sup>

*Myslím, že od časů Kristova narození se mezi křesťany dosud neobjevila tak škodlivá kniha jako Arnoldova Ketzerhistorie.*

ERNST SALOMO CYPRIAN<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

<sup>2</sup>Cit. dle FRIEDRICH MEINECKE: *Die Entstehung des Historismus, Bd. 1. Vorstufen und Aufklärungshistorie*, Berlin 1936, s. 54.

<sup>3</sup>Cit. dle DIBELIUS (1873), s. 123. E. S. Cyprian (1673–1745), evangelický teolog a profesor filosofie na gymnasiu v Coburgu, celoživotní protivník Arnoldův, viz KANTZENBACH (1973), s. 40–41.

V letošním roce si připomínáme dvousté výročí od okamžiku, kdy Duch dospěl ke svému sebeuvědomění, kdy překonal poslední diference, jež mu bránily v pochopení dějin jako svého díla: do vlastního přišel a vlastní ho přijali! Hegelova *Fenomenologie ducha* (1807) by jistě nebyla možná, kdyby dějiny nedospěly k určitému zlomu. Pochopit chaos dějin, onu míchanici dřiny, násilí a nejpodivnějších lidských mínění jako cestu jednoho a téhož Ducha, jako naplnění kenose stvoření a vtělení novým, vyšším, duchovním obsahem a zároveň jako osvobození lidí od strachu z nevyzpytatelného zásvětního božstva a ze sebe navzájem vyžaduje jistou duchovní zralost. Jinými slovy: pochopit dějiny jako smysluplný celek (ať už jím jsou či nikoli), v němž závažnost dílčích událostí oslabuje jednota směřování, vyžaduje zaujetí absolutního stanoviska – jinak by totiž toto stanovisko samo mohlo být zpochybněno jako dějinné, dílčí a tedy vůbec neabsolutní. Přehlédnout krajinu můžeme také pouze z vyvýšeného místa, které se v tu chvíli z krajiny vymyká. K tomuto absolutnímu stanovisku „konce dějin“ se jako první soustavně dopracoval právě Hegel, byť z jeho díla zaznívají motivy ještě starší.

Hegelova filosofie dějin jistě v mnoha ohledech připomíná křesťanskou Heilsgeschichte, byť poněkud „sekularizovanou“. („Sekularizaci“ zde nemyslíme ani tolik „zesvětštění“ jako spíše ztrátu měřítek pro dělení na posvátné a profánní. U Hegela není jisto, zda jedná člověk nebo Bůh, protože tato „trhlina“ byla v onom sebeuvědomění Ducha definitivně zacelena.) Hegelovství je však nejen křesťanské, nýbrž i specificky protestantské pochopení dějin: jeho „spása“ se nenaplnuje *navzdory* rozporům světa, ale právě *skrze* ně. Tato myšlenka (ať už se k ní stavíme jakkoli) není při pohledu na dějiny úplně samozřejmá a k jejímu zrodu a rozvinutí jistě nemálo přispěly právě duchovní podněty vzešlé z reformace, z pojetí negace jako konstitutivního prvku, bez něž by pokonstantinská církev a s ní celé křesťanstvo nezadržitelně pokračovaly ve svém úpadku. Máme za to, že toto vědomí lze poprvé jasně doložit u Gottfrieda Arnolda,<sup>4</sup> prvního vý-

---

<sup>4</sup>GOTTFRIED ARNOLD (1666–1714), rodák z krušnohorského Annabergu, si na studiích teologie ve Wittenbergu zošklivil luterskou ortodoxii (Quenstedt) a pod vlivem setkání se Spenerem a Franckem se vřele přiklonil k rodícímu se pietismu. Zvláště za pobytu v Quedlinburgu (1693–96) se důvěrně seznámil s mysticky zabarveným spiritualismem a dílem Jakoba Böhmeho, ale začal se též věnovat systematické historické práci. R. 1697 přijal profesuru dějin na universitě v Gießenu, ale pro přílišnou „rozumovost akademického života“ se jí do roka také vzdal a jako soukromý učenec začal pracovat na svém nejproslulejším díle *Unparteyliche Kirchen- und Ketzerhistorie* I, II (1699, 1700). Následující vlna kritiky ho donutila hledat útočiště v relativně svobodomyšlném Prusku, kde se mu dostalo přízně pietistické šlechty a samotného krále Friedricha I. a byl dokonce jmenován královským pruským historiografem. Zde také – ač „separatista“ a příslušník neviditelné církve Ducha – nastoupil do

slovně „nestranného“, tedy nadkonfesního církevního historika. Jeho „nestrannost“ (Unparteylichkeit) sice opravdu označuje pokus osvobodit se od té či oné konfese, na druhé straně by však nebyla myslitelná mimo konfesionalizované prostředí reformace a bez jejích pověstných sporů (Streite).

Myšlenka nosnosti dějinné negace není nijak nová, s trochou nadsázky lze říci, že je již dobře biblická. Naopak myšlenka dějinného pokroku, dějícího se v těchto negacích, a zvláště pak náhled, že „pravá církev“ či uspokojivější stav lidstva tu ještě nebyly a jejich uskutečnění je teprve úkolem bližší či vzdálenější budoucnosti, jak se s ním setkáváme u Lessinga, Herdera, Hegela či později třeba Maxe Webera, je ve své explicitní podobě teprve idea osvícenská a hledat její kořeny v křesťanské apokalyptice či heterodoxním chiliasmu je vždy značně problematické (byť snad ne zcela nemožné).<sup>5</sup> Mluvit o Hegelovi – zajisté v nadsázce – jako o „protestantském“ filosofovi dějin má tak smysl nikoli pro jeho pojetí dějinného vývoje jako „uvědomování absolutního ducha“, jež má nyní dospívat svého vrcholu, ale právě pro jeho nedůvěru v trvalost a pevnost historických útvarů a institucí, které nakonec vždy plodí svou vlastní negaci a svým vývojem soustavně pracují na vlastní zkáze. Sotva můžeme doložit nějaký přímý vliv Arnolda na Hegela, jde snad ovšem mluvit o jakési jednotě analogie, která pak možná ani nebude historicky úplně náhodná.<sup>6</sup>

Naprosto zásadní nedůvěra ve vnější, instituční podobu církve, jak ji nacházíme v Arnoldově *Nestranné historii církve a kacířství* (1699–1700, dále KKH) má jistě své kořeny v reformační kritice katolicismu a zvláště instituce papežství, zachází však dále a obrací se i proti samotné církvi reformační, ba proti jakékoli viditelné, veřejné či „kamenné“ církvi (Mauerkirche). V tom vychází daleko za kritiku církevních nešvarů, jak ji nacházíme u reformátorů. Luther i Melanchthon pokládali tyto nešvary za

---

církevního úřadu, stal se farářem a superintendentem ve Werben a Perlebergu ve Staré marce v Branibořích. Zemřel krátce poté, co na jím slouženou svatodušní bohoslužbu vtrhli verbíři a mladé muže z jeho sboru odvedli do vojska – pruské svobody měly zkrátka své limity!

<sup>5</sup>„V Arnoldově *Kirchen- und Ketzerhistorie* ještě nelze *materialiter* nalézt žádnou stopu takového radikálního obrácení vztahů, jež by důkaz pravdivosti křesťanství v přísném slova smyslu očekávalo jen z budoucnosti, k níž by všechna minulost a přítomnost představovala jen pouhé před-dějiny.“ SOMMER, s. 215. Tamtéž uvedena i první zmínka v církevní historiografii u J. S. Semlera (1788), Lessingova *Erziehung des Menschengeschlechts* spatřila světlo světa však už r. 1777.

<sup>6</sup>Arnoldovo dílo bylo z otcovské knihovny důvěrně známo ještě Goethovi, který z něj však získal představu o dějinách církve jako „míšmaši omylu a násilí“ a tak si ospravedlnil nárok na osobní utváření náboženství, tedy pravý opak představy Hegelovy. Viz KANTZENBACH (1975) s. 207.

projev blížícího se konce a svou současnost za poslední čas, stařecký věk světa. Ten byl tradičně počítán na 6 000 let a zdálo se, že se již již naplňuje. Církev Boží sice trpěla příkoří od časů Kaina a Ábela, její naprostý dějinný úpadek a úklady satanovy však zvláště zesílily za poslední tři staletí. „Oko víry“ stále ještě rozpoznává v dějinných událostech působení Boží,<sup>7</sup> což už nelze v úplnosti říci o pojetí Arnoldově,<sup>8</sup> papežství se však nakonec přece jen stalo nejzřetelnějším projevem Antikristovým. Pojetí dějin církve jako sledu deformací a na ně nutně navazujících reformací systematicky rozvádějí už *Magdeburské Centurie* (1559–1573), první reformační historiografie vedená v duchu humanistické kritiky, ale též silně protikatolické apologetiky. Jejich duchovní otec Flacius Illyricus do nich jako protiváhu postupného odpadání instituční a ceremoniální církve od pravdy evangelia vnesl myšlenku *testium veritatis*, svědků pravdy, jichž sám napočítal na čtyři sta, kteří za všech časů a ve všech národech evangelium dosvědčovali.<sup>9</sup> Je jistě zajímavé, že mezi nimi vedle valdenských, viklefovců či husitů nacházíme též Bernarda z Clairvaux, Danta, Taulera či Mikuláše Kusánského, na všechny se ovšem vztahuje výtku, že neodhalili význam Písma pro nápravu církve. Důraz centuriátorů bezpochyby mířil na správnost doktríny, jejímž nejspolehlivějším měřítkem byl Nový zákon. Příčinou úpadku papežství bylo, že na místo pravého učení, zvláště nauky o ospravedlnění, postavilo po židovském vzoru ceremonie. Proto také centuriátoři – na rozdíl od Arnolda – striktně rozlišovali mezi svědky pravdy a kacíři, které pro chybnost nauky považovali za pouhé blouznivce (Schwärmer). Přes silné reformační důrazy se však i v případě *Centurií*

---

<sup>7</sup>„Luther vyslovil s mimořádnou smělostí, že Bůh je životem celých dějin stejně jako je též životem celé přírody. Ovšemže skrytým životem, jež často nemůžeme jako božský poznat. Bůh se v něm skrývá jako člověk za nějakou maskou. Všechny jevy dějin, všichni (význační) mužové a moci jsou maskami všepůsobícího Boha. Je stejně v masce pokojného, orajického a sejičho sedláka jako v masce Hannibala či Alexandra Velikého, v jejichž postavách vykonal velké činy. „On sám to činí skrze nás a my jsme jeho maskami, za nimiž se skrývá a působí všechno ve všem, jak my křesťané dobře víme“ Vorrede zu Joh. Lichtenbergers Weissaung (1527), WA 23; 8,36.“ HEINRICH BORNKAMM: *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1953, s. 226–227.

<sup>8</sup>„Rekurs na boží působení tak v proudu dějinného vyprávění zůstává, třebaže často symbolicky – a to tak, že se s postupujícím nezájmem o přímé boží intervence tu a tam může spíše jako rétorická figura objevit poznámka, že zde Bůh zasáhl svými prsty do hry. Ne sice v teorii, velmi často však v praktickém líčení dějinných událostí, jež Arnold nabízí, si klidně můžeme supranaturální zásah odmyslet. Vůbec tomu není tak, že by stále musel usilovat o vykázaní nějakého božího působení, aby historická data srovnal do řady. Příležitostný recurs na boží působení nemá již žádný význam pro konstituci vyprávění. Proto také může bez problémů odpadnout.“ SOMMER (2002), s. 232–233.

<sup>9</sup>Již dříve ve svém díle *Catalogus testium veritatis* (1556).

jedná o poměrně tradiční obraz církevních dějin, navíc „atomizovaný“ do dílčích událostí podle jednotlivých století a spojovaný leda všeobecným odpadnutím.

Dosti zásadní obrat v pojetí církevních dějin přichází teprve s Arnoldem a jeho KKH. Zanedbatelný zde není vliv rodícího se pietismu, Spenera i Francka, přesto však u KKH nelze *in stricto sensu* mluvit o nějakých dějinách z pietistického hlediska. KKH je „nestranná“, nestraní tedy žádnému proudu, ba ani konfesi, vůči katolictví i reformaci je stejně indiferentní. Třebaže se Arnold nakonec stal farářem, dvorním kazatelem a superintendentem, nepřestal se nikdy hlásit k „neviditelné obecné církvi, která se podle učení teologů neváže na žádnou viditelnou societu, nýbrž je skryta a rozptýlena v celém světě, ve všech národech a obcích“. <sup>10</sup> KKH mají z tohoto důvodu poměrně daleko ke kritické historiografii, byť jen v dobovém, humanistickém smyslu. Vychází sice z poměrně obsáhlého studia pramenů, ba i vlastních edicí starocírkevních spisů, <sup>11</sup> s nimiž se však vždy ještě snoubí nepsaná „tajná tradice“, „mystika“ či „živoucí zkušenost“. Z těchto důvodů považuje např. spisy Dionýsia Areopagity za původní, za doklad tajné tradice mystického křesťanství prvních staletí. Pravda je pro Arnolda ještě nutně něčím nedějinným a jejím měřítkem je mu především „antiquität“ prvotní církve pro bohatství duchovních darů a pro nezajištěnost vůči pronásledování a utrpení. <sup>12</sup> Také stanovisko „nestranného“ historika zakládá na vlastním znovuzrození, „osvícený“ píše dějiny pro „osvícené“, <sup>13</sup> „zkažené křesťanstvo je tímto mocným a vášněmi prostoupeným kázáním voláno k pokání“. <sup>14</sup>

Kacířství hraje v celé KKH tak klíčovou roli, že vstoupilo do samotného názvu; Arnold píše historii církve a – kacířů, jedno bez druhého není myslitelné! Jelikož zde oproti *Magdeburským centuriím* nemá doktrína téměř žádný význam, <sup>15</sup> schází tradiční kritérium pro rozlišení pravověří a hereze. Neplatí výtka, že by Arnold oproti tradičnímu pojetí jen změnil zna-

---

<sup>10</sup>KKH Vorwort, cit. dle NiGG (1934), s. 84. Pozoruhodné je, že když Arnold, přesvědčený „separatista“, přece jen přijímá církevní úřad (1702), dostane se mu privilegia pruského krále Friedricha I., že nemusí přísahat na Formuli svornosti a zůstat i tak v jistém smyslu „nad konfesemi“. Viz SOMMER (2002), s. 230–231.

<sup>11</sup>Listy Barnabášovy a Klémenta Římského, homilie Makaria Egyptského.

<sup>12</sup>„Mnohé trable a rány byly tehdy pro církvev zdravější a pro nauku pokory a věrnosti prospěšnější než pozdější Konstantinovy vojenské oddíly, privilegia a bohaté dary.“ KKH s. 97, cit. dle NiGG (1934), s. 36–37.

<sup>13</sup>KANTZENBACH (1975), s. 212.

<sup>14</sup>NiGG (1934), s. 81.

<sup>15</sup>I autorita prvních čtyř ekumenických koncilů, Lutherem v zásadě uznávaná, je pro Arnolda „jen lidská a tedy i pochybná“. KKH s. 1011, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 231.

ménka. Kacířství pro něj není záležitostí názorů, dogmat a věroučných sporů, nýbrž věcí života a přinášení plodů. Kacířství se na scéně dějin objevuje, jakmile se v církvi ustálí vrstva „Clerisey“ (kleriků, snad spíše „kněžourů“), představitelů ryze vnějšího církevního úřadu, kteří začali určovat kritéria „orthodoxie“. „Praví křesťané však hledají pravou živoucí víru ne pouze v orthais doxais, nýbrž též ... v pravých plodech, jimiž mají podle Kristova příkazu svou víru zkoušet.“<sup>16</sup> Protože se v tom mohou odchýlit od pozitivních dogmat, jsou snadno od „Clerisey“ obviněni z „kacířství“. Toto veskrze lidské a přesně dané rozlišování je příčinou odpadnutí církve jako celku od evangelijní pravdy. Není to ani tolik dílo individuální lidské zlo vůle, nezačíná až s konstantinskou donací,<sup>17</sup> má hlubší, dnes bychom řekli strukturální povahu. Erich Seeberg výstižně charakterizuje tento důležitý moment: „Staré schéma konfesionálních protikladů je tím prolomeno. Je dějinným zákonem, že Kain zabije Abela; vždyť všude v dějinách je slabý a zbožný utlačován silami zla. Ježíšův proces, jež Arnold vykládá jako protiklad kléru a laiků, se stal vzorem kacířských procesů. Nikoli z dějinných jevů, nýbrž z lidské duše vyvěrají ony velké protiklady, jež nakonec tvoří dějinný život.“<sup>18</sup>

Snad jediné na úplném počátku, kdy viditelná církev dosud žila z nedogmatického entusiasmusu, bylo možné mluvit o svatosti církve jako celku. V dalším vývoji však je „svatost“ nesena nanejvýš několika jedinci, příslušníky církve neviditelné. Nejde přitom ani o nesení a zachovávání jediného učení jako spíše o určitou kontinuitu pravdivosti. Svořníkem zůstává Kristus, nicméně jeho svátostná přítomnost v církvi není samozřejmostí. Upadá „Clerisey“ „nejvíce a nejzuřivěji“ napadá právě „vnitřní pravé křesťanství“, křesťanství nedogmatické, často mysticky inspirované. Mystická zkušenost však není pro vývoj křesťanství zase až tak určující, jak by se mohlo zprvu zdát. Důležitý a hybný je právě rozpor ustavené, formalizované a mocensky pevné „orthodoxie“ a entusiastické, dosud nezformované „hereze“. Pozoruhodné je, že reformace v této věci nic podstatného nezměnila. Luther sice znovu nalézá „pravé posvěcení, jež pochází jediné z milosti a sjednocení s Ježíšem Kristem, nikoli však ze zákona“,<sup>19</sup> vzápětí se však ustavují „*theologi*“, kteří mají za to, že učení o „vnitřním sporu je nutně blouznivecké, duchovní narození Kristovo v srdci (poklá-

<sup>16</sup>KKH s. 1041, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 232.

<sup>17</sup>„Bylo již zmíněno, že odpadnutí se nezačalo projevovat až za Constantina, nýbrž už dříve, jakmile se mírností pohanských císařů dostalo křesťanům něco vzduchu a svobody.“ KKH s. 801, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 230.

<sup>18</sup>Ausw., s. 19.

<sup>19</sup>Ausw., s. 107.

dají) za weigeliánský omyl a sjednocení duší s Bohem a nebeské důstojenství křesťana za bludné řeči“.<sup>20</sup> Je jistě zajímavé, že toto spiritualistické učení nepůsobí přímo, ale spíše skrze vyvolaný rozpor s ustálenou doktrínou. V důsledku toho dochází také k zajímavému dialektickému zvratu: etablovaná orthodoxy se sama stává kacířskou v tradičním slova smyslu. A „z těchto trpkých kořenů sebelásky a sebespokojenosti vyrůstá celý strom omylů a falešného křesťanství s mnoha sty větví, výhonků a plodů nejrůznějších kacířství, herezí, sekt a tlup, šířících se do celého světa.“<sup>21</sup> Je to ona „falešná, odpadlá církev podle svědectví prvních učitelů, z níž se, jak ještě dále uvidíme, stala nevěstka (zu huren worden ist) ... zplodivší mnoho miliónů bastardů“.<sup>22</sup>

Arnold tedy dobře ví, že dějiny křesťanství nejsou žádným vítězným tažením, ale ani souvislým řetězcem prohlubující se dekadence. Dějiny církve stojí na konfliktu etablovaných struktur a nastupujících sil, které, obstojí-li v zápase, se samy postupně etablojí. Pravda křesťanství je po Kristově vzoru na straně trpící a pronásledované, toto je ona neviditelná církev všech věků, která nese křesťanské dějiny vpřed. Souvislý proud duchovní inspirace procházející dějinami tak vždy přesahuje hotové církevní útvary. Vzniká samozřejmě otázka, zda tyto odpadlé útvary tu nejsou od toho, aby se na nich „zjevila ještě větší milost“, zda by se Duch vůbec mohl v tomto padlém světě projevit jinak než v reakci na mocenský a věroučný tlak „Clerisey“ či pronásledování ze strany pohanského státu. Tento spekulativní problém Arnold pochopitelně neřešil, dost bylo na tom, že historické prameny o tomto tlaku a pronásledování tak dostatečně svědčí. Podobně Arnold neřeší ani otázku možné nápravy tohoto neutěšeného stavu. Odpadání nedílně patří k tomuto už jednou padlému světu a žádná lidská odpověď na ně není mocna tuto koruptivní sílu plně ovládnout. Jediná cesta je pouze v osobním obrácení, znovuzrození, a hlavně v nápodobě čistoty prvotní církve, smělejší reformní projekty přicházejí až o pár desítek let později s nastupující neologií (J. S. Semler). Zde nám už Arnold v ničem nepřipomíná smělé náběhy pozdější německé filosofie, ale třeba ani svého současníka Leibnize. Terčem jeho sžíravé kritiky je nejenom viditelná církev, ale i univerzity a každé systematicky podávané vědění, jakož i jeho pán – „zvrácený rozum ... onen zjevný a nejnebezpečnější nepřítel Boha a jeho Syna, překážka vši víry, lásky, prostoty, čistoty a pravdy, bez

---

<sup>20</sup> Ausw., s. 79.

<sup>21</sup> Ausw., s. 126.

<sup>22</sup> KKH Vorwort, cit. dle Nigg (1934), s. 84.

nichž bychom se přece nemohli stát křesťany<sup>23</sup>. Arnold se obává, že ve všem „marném“ lidském poznání se nenajde místo pro Kristovu nebeskou „moudrost, pokoru, prostotu, mírnost a lásku.“

Tážeme-li se tedy po „protestantské“ filosofii dějin, pak u Arnolda sotva můžeme mluvit o nějaké „filosofii“, nacházíme tu však zárodky myšlení vpravdě „kacířského“, dějinně kritického a stále dynamického. Lze snad odůvodněně říci, že k uvědomění vlastní specifické dějinnosti a významu sporu pro konstituci dějinných útvarů i rozpoutání dějinné dynamiky dospěla reformace teprve v Arnoldově KKH. Naposledy, zdá se, pak tato myšlenka byla s obzvláštní důkladností rozvedena u Hegela. Konec dějin je pak i koncem protestantismu: po nějaký čas ještě přetrvávají etablované struktury, mizí však vnitřní konflikt, který je hnal kupředu. Duch došel k sobě samému a pojem pronikl vším, tedy i protestantismem.

## Bibliografie

### 1. Prameny

KKH = GOTTFRIED ARNOLD: *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie/Vom Anfang des Neuen Testaments Biss zur Jahr Christi 1688, Theyle 1 und 2*, Frankfurt am Mayn 1700.

Ausw. = *Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben von Erich Seeberg*, München 1934.

### 2. Sekundární literatura (v chronologickém pořadí)

Ferdinand CHRISTIAN BAUR: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852, Dritter Abschnitt. Der Gegensatz zu den Centurien von katholischer und protestantischer Seite. Cäsar Baronijs und Gottfried Arnold, s. 84–119 (ggf. 72–107).

FRIEDRICH DIBELIUS: *Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie*, Berlin 1873.

ERICH SEEBERG: *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik*, Meerane in Sachsen 1923, 2. vyd. Darmstadt 1964.

WALTER NIGG: *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934.

HERMANN DÖRRIES: *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Dritte Folge*, Nr. 51, Göttingen 1963.

---

<sup>23</sup>Arnold: *Offenherzige Bekänntniss*, cit. dle SOMMER (2002), s. 227.



- FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: *Theologisch-soziologische Motive im Widerstand gegen Gottfried Arnold*, in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 24. Bd. (1973), s. 33–51.
- FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: *Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699*, in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 26. Bd. (1975), s. 207–241.
- WOLFGANG A. BIENERT: *Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 88. Bd. (1977) Vierte Folge XXVI, s. 230–246.
- KLAUS WETZEL: *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*, Basel 1983, zvl. kap. 2.2.2. Die Kirchengeschichtsschreibung des spiritualistischen Pietismus, Gottfried Arnold, s. 175–209.
- ANDREAS URS SOMMER: *Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54,3 (2002), s. 210–243.