

Ecclesia als Objekt der Historiographie

Ekklesiologie, theologische Erkenntnis und Historiographie bei römischen Kirchenhistorikern im 18. Jahrhundert

Bernward Schmidt

I. Fragehorizont und Hintergründe

Kaum eine Überschrift eignet sich besser für diesen Beitrag als ein bereits existierender Titel: „Ecclesia als Objekt der Historiographie“ betitelte der Mediävist Harald Zimmermann eine Studie, die er im Juni 1959 in der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vorgelegt hatte und 1960 publizierte¹. Die Notwendigkeit einer Selbstvergewisserung und Neuorientierung der Geisteswissenschaften nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hatte nicht zuletzt die historischen Disziplinen zu verstärkter Reflexion auf das eigene Tun veranlasst und dabei – Zimmermann nimmt hierauf explizit Bezug – auch die ansonsten dabei eher zurückhaltende katholische Theologie in Gestalt ihrer Kirchengeschichte ergriffen². Dabei konnte Zimmermann nicht ahnen, dass die Frage, was

1 Harald ZIMMERMANN, *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 235/4 (1960) 1–86.

2 Allgemein zu den historischen Disziplinen vgl. Hans-Werner GOETZ, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung* (Darmstadt 1999) 72–84. Zur katholischen Theologie nach 1945 vgl. Hubert WOLF, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960*, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, hg. von Hubert WOLF–Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3, Paderborn–München–Wien–Zürich 1999) 71–93, hier 83–85; Klaus FITSCHEN, „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen.“ *Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte in Deutschland nach 1945. Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 1 (2007) 27–46; Walter BRANDMÜLLER, *Kirchengeschichte in Deutschland in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton ZIEGENAUS*, hg. von Manfred HAUKE–Michael STICKEL-BROECK (Regensburg 2006) 29–39; Wolfram HOYER, *Kirchengeschichte als „Heils-*

denn Kirchengeschichte eigentlich sei und wie sie betrieben werden solle, in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils bis etwa 1980 noch mit viel Engagement diskutiert werden sollte; seitdem hat die Debatte an Kraft verloren³. Das scheint mir auch für die Erforschung der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung durch katholische Theologen zu gelten, die sich offenbar nicht vom lehramtlichen „Sieg des Dogmas über die Historie“ auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zu erholen vermag⁴.

Die Frage, die Zimmermann an die Werke der *historia ecclesiastica* herantrug, war schlicht diejenige nach dem in ihnen gezeichneten Bild von Kirche. Sein Begriff des historiographischen Genus wie auch seine darauf beruhenden Auswahlkriterien wären sicherlich diskussionswürdig; gerade für die mittelalterliche Historiographie, aber auch für das späte 17. Jahrhundert dürfte die faktisch vollzogene Abgrenzung von *historia ecclesiastica* und *historia universalis* nicht streng durchzuhalten sein⁵. Doch erheben sich noch grundsätzlichere Fragen, die derjenigen nach dem Kirchenbild voraus liegen und es weiter erhellen können.

geschichte“? Zum Geschichtsbild Hubert Jedins. *Angelicum. Periodicum trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 79 (2002) 647–709.

- 3 Vgl. Klaus SCHATZ, Ist Kirchengeschichte Theologie? *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift* 55 (1980) 481–513. Aus den jüngeren Beiträgen sind zu nennen: Andreas HOLZEM, Die Geschichte des „gegläubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, hg. von Andreas LEINHÄUPL-WILKE–Magnus STRIET (Münsteraner Einführungen, Theologie 1, Münster–Hamburg–London 2000) 73–103; WOLF, Historiker (wie Anm. 2); Hubert WOLF–Jörg SEILER, Kirchen- und Religionsgeschichte, in: *Aufriß der Historischen Wissenschaften, 3: Sektoren*, hg. von Michael MAURER (Reclams Universal-Bibliothek 17029, Stuttgart 2004) 271–338.
- 4 Vgl. Klaus SCHATZ, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vatikanum (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 40, Roma 1975) 242; Gregor KLAPCZYNSKI, Das „Wesen des Katholizismus“ – oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940). *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006) 251–269; Judith SCHEPERS, Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher Zensur (1909–1911). *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25 (2006) 271–290; Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus (Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2007). Die Parallele zwischen der Problematik im ausgehenden 17. Jahrhundert und der Modernismuskrise beschreibt implizit auch Jan Marco SAWILLA, *Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext* 131, Tübingen 2009) 677–679.
- 5 Man denke etwa an die Chronistik des Mittelalters oder an die Universalhistorien Jacques-Bénigne Bossuets (1683) und Francesco Bianchinis (1697).

Hier ist zum ersten die Frage nach dem Ort von Geschichte im Gesamt der Theologie zu stellen. Situiert man die Kirchengeschichte als der „eigentlichen“ Theologie, der systematischen, untergeordnetes Phänomen, so gelangt man schnell zu einer Darstellung des „Wesens“ von Kirche, das sich im Wandel der Zeit entfaltet und mithin zu einem recht statischen Kirchenbegriff. Versteht man Kirchengeschichte jedoch als gleichwertige Partnerin der systematischen Reflexion und lässt man damit zugleich historische Methode zu, wird der Weg frei für ein dynamischeres Kirchenverständnis, das Entwicklungen anerkennt.

Damit ist bereits die zweite grundsätzliche Frage angesprochen: Welche Rolle spielen historiographische Methodendiskussionen für die Kirchengeschichte? Wurden also etwa Erkenntnisse aus der Quellenkritik oder Debatten um den „historischen Pyrrhonismus“⁶ aufgenommen und bearbeitet? Sollte dies der Fall sein, konnte dies – siehe oben – nicht ohne Rückwirkungen auf das Bild von Kirche bleiben. Diesen beiden Fragen sei im Folgenden zunächst ein wenig nachgegangen, bevor abschließend diejenige Zimmermanns zu ihrem Recht kommen soll.

Diese Fragen ausgerechnet römischen Kirchenhistorikern des 18. Jahrhunderts zu stellen, mag begründungsbedürftig erscheinen, gilt doch klassischerweise das posttridentinische und post-baronianische Rom weder als Hort hoher Gelehrsamkeit noch als Marktplatz der Innovationen, Peter Hersche sprach gar von einer „Kultur wider den Fortschritt“⁷. Dass dieses auf das späte 19. Jahrhundert zurückgehende Geschichtsbild jedoch wenigstens teilweise unzutreffend ist, haben in den letzten Jahrzehnten etliche Studien zur Sozial-, Geistes- und Institutionengeschichte der römischen Gelehrsamkeit zu zeigen vermocht⁸. Eine Gesamtwürdigung des römischen intellektuel-

6 Grundlegend hierzu: Markus VÖLKEL, „Pyrrhonismus historicus“ und „fides historica“. Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 313, Frankfurt am Main–Bern–New York 1987); Carlo BORGHERO, Historischer Pyrrhonismus, Erudition und Kritik. *Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts* 31 (2007) 164–178.

7 Peter HERSCHE, Italien im Barockzeitalter 1600–1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte (Wien–Köln–Weimar 1999) 267–280; vgl. auch Hanns GROSS, Rome in the Age of Enlightenment. The Post-Tridentine Syndrome and the Ancien Regime (Cambridge Studies in Early Modern History, Cambridge et al. 1990) 247–269, etwa 267 zu Giuseppe Agostino Orsi.

8 Vgl. Françoise WAQUET, Le modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des Lettres (1660–1750) (Collection de l'École Française de Rome 117, Roma 1989); Maria Pia DONATO, Accademie romane. Una storia sociale, 1671–1824 (Studi e strumenti per la storia di Roma 4, Napoli–Roma 2000); Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux

len Milieus während des „langen tridentinischen Jahrhunderts“⁹ steht zwar noch aus, doch dürfte sie kaum so vernichtend ausfallen wie die Urteile der Historiographie nach dem Risorgimento. Zudem muss Rom als der Ort angesehen werden, an dem definiert und verteidigt wurde, was als katholische Lehre zu gelten hatte; somit ist genau dies auch von den römischen Kirchenhistorikern zu erwarten.

Auch eine Untersuchung der intellektuellen Tätigkeiten in Rom in der Frühen Neuzeit kommt nicht ohne den Verweis auf den Charakter des Papsttums als geistliche Wahlmonarchie aus. Die von der Kurie her geformte Sozialstruktur prägte auch die intellektuellen Milieus¹⁰: Die meisten der römischen Gelehrten waren Kleriker, die Funktionen an der Kurie oder Ordensinstituten bekleideten. Vor diesem Hintergrund verwundert es kaum, dass etwa die 1671 von Giovanni Giustino Ciampini gegründete kirchenhistorische Akademie (*Accademia dei Concili*) relativ rasch zum Abbild der kurialen Sozialstruktur wurde, einschließlich der Teilnahme von Kardinälen. Obwohl es zu Beginn des 18. Jahrhunderts unter Klemens XI. noch etliche Nachahmerakademien gab, konnte sich das Akademiewesen nicht dauerhaft in Rom etablieren, auch die sehr detailliert geplanten Akademien Benedikts XIV. konnten sich nach dem Tod des Papstes nicht halten. Wesentlich weniger Bedeutung für das intellektuelle Leben Roms als dem Akademiewesen kam den Hochschulen zu, die in der Regel auf die Ausbildung des Missions- beziehungsweise Seelsorgeklerus ausgerichtet waren; von methodischen Neuerungen blieben auch das jesuitische Collegio Romano und das Collegio Urbano der Propaganda Fide vor allem während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts relativ unberührt. Intellektuelle Betätigung fand daher nicht zuletzt im privaten Rahmen statt und in Zirkeln, die sich vor allem um die großen Ordens- und Kardinalsbibliotheken herum bildeten. Nicht zu

intellectuels italiens (XVII^e – XVII^e siècles), hg. von Jean BOUTIER–Brigitte MARIN–Antonella ROMANO (Collection de l'École française de Rome 355, Roma 2005). Ein Forschungsüberblick in: Bernward SCHMIDT, Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie 1665–1765 (Römische Inquisition und Indexkongregation 14, Paderborn–München–Wien–Zürich 2009) 20–22.

9 So ein von Simon Ditchfield vorgeschlagener Begriff zur Charakterisierung der Epoche zwischen Tridentinum und Französischer Revolution: Simon DITCHFIELD, „Historia Magistra Sanctitatis“? The Relationship between Historiography and Hagiography in Italy after the Council of Trent (1564–1742 ca.), in: *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina. Atti del Convegno internazionale*, Torino, 24–27 settembre 2003, hg. von Massimo FIRPO (Fondazione Luigi Firpo. Centro di Studi sul Pensiero Politico. Studi e testi 25, Firenze 2005) 3–23, hier 13.

10 Ausführlich hierzu: SCHMIDT, Virtuelle Büchersäle (wie Anm. 8) 145–207.

übergehen ist auch die Tätigkeit zahlreicher römischer Gelehrter für die Kongregationen der Inquisition und des Index der verbotenen Bücher¹¹. Dies wiederum verweist auf eine Art doppelter Loyalität, zu der römische Gelehrte sich verpflichtet sahen, gegenüber der Kirche und ihren (Glaubens-) Normen sowie gegenüber der Gelehrtenrepublik, für die Françoise Waquet den Begriff des *pio letterato* prägte¹².

Im Folgenden werden vor allem Werke von römischen Kirchenhistorikern herangezogen, die mit der *historia ecclesiastica* im Titel den Anspruch einer umfassenden Kirchengeschichte von den Anfängen bis in die jüngste Vergangenheit verbinden. Einzelstudien mit kirchenhistorischem Thema, etwa aus dem Antiquarismus, können hier ebenso wie Zensurgutachten aus Inquisition und Indexkongregation nicht berücksichtigt werden.

II. Der Ort der Geschichte innerhalb der Theologie

Als das theologische Handbuch nach dem Tridentinum schlechthin darf Melchior Canos Werk *De locis theologicis* (1563) gelten, das sich auch im 18. Jahrhundert noch großer Beliebtheit erfreute¹³. Die zehn darin aufgeführten *loci* sind als Fundorte der Prinzipien der Theologie zu verstehen: die Heilige Schrift, die apostolischen Traditionen, die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche (worunter Cano mehr oder weniger den Papst versteht), die Heiligen, die scholastischen Doktoren, die natürliche Vernunft, die Philosophen und schließlich die Geschichte. Cano steht damit am Beginn einer von Ignatius von Loyola ausgehenden Entwicklung, die das Studium der Schrift, die scholastische und die positive Theologie als Bereiche der gesamten Theologie unterscheidet. Zwar mag es bei einem oberflächlichen Blick auf die *loci theologici* so scheinen, als wolle Cano die drei Bereiche gleichwertig nebeneinander stellen, doch hängt für ihn der Wissenschaftscharakter der Theologie ausschließlich von ihrem spekulativen bzw. scholastischen Zweig ab. Er allein ist in der Lage, theologische

11 Vgl. SCHMIDT, Virtuelle Büchersäle (wie Anm. 8) 362–364; Jyri HASECKER, Die Römische Buchzensur im europäischen Kontext. Überlegungen zum 18. Jahrhundert, in: Kontrolle und Nutzung – Medien in geistlichen Gebieten Europas 1680–1800, hg. von Ludolf PELIZAEUS–Franz Stephan PELGEN (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 28, Frankfurt am Main et al. 2011) 113–134.

12 Françoise WAQUET, Ludovico Antonio Muratori. Le „*pio letterato*“ à l'épreuve des faits, in: Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus, hg. von Herbert JAUMANN (Wolfenbütteler Forschungen 96, Wiesbaden 2001) 87–103.

13 Die hier benutzte Ausgabe: Melchioris Cani episcopi Canariensis Opera, hg. von Hyacinthe SERRY (Padova 1734).

Schlussfolgerungen zu ziehen, in der konfessionellen Kontroverse zu argumentieren und mit Hilfe anderer Wissenschaften Glaubenslehren zu erläutern, wie im abschließenden zwölften Buch über den Gebrauch der *loci* im scholastischen Disputieren deutlich wird.

Um 1700 gab es zwei verschiedene Weisen, das Verhältnis von positiver und spekulativer Theologie zu beschreiben. Während ein Teil der Autoren die Einordnung beider Bereiche in das Gesamt der einen Theologie betonte, akzentuierte ein anderer die Eigenständigkeit vor allem der positiven Theologie stärker¹⁴. Es dürfte kaum verwundern, dass beispielsweise Jean Mabillons *Traité des études monastiques* zur zweiten Kategorie gehört. Er unterscheidet zweierlei Arten von *raisonnement* in der Theologie: Die eine, positive, ermittelt die geoffenbarten Wahrheiten aus der Schrift und der kirchlichen Tradition (also vor allem den Schriften der Väter und Konzilsentscheidungen), die andere, scholastische, setzt diese Wahrheiten voraus und sucht mit Hilfe der Vernunft und der Philosophie nach Konvenienzmotiven, um sie zu erläutern und glaubwürdiger zu machen¹⁵. Die Tatsache, dass Mabillon gleich darauf davor warnt, den Vernunftgebrauch und mit ihm die theologische Spekulation zu weit zu treiben, mag seine Wertschätzung der *theologia positiva* demonstrieren.

Die Debatte um den Stellenwert der historisch orientierten positiven Theologie gegenüber der spekulativen Scholastik spiegelt sich auch im Werk des ersten römischen Autors, der hier zu nennen ist, des Dominikaners Ignace-Hyacinthe Amat de Graveson, der wohl 1705 von seinem Lehrstuhl an der Sorbonne in das römische Studienzentrum der Dominikaner, die Biblioteca Casanatense, wechselte¹⁶. Im Vorwort zu seiner *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta* (1717) betont er – nicht zuletzt unter Berufung auf Mabillon – die Notwendigkeit der positiven Theologie und bedient sich sogar noch des Topos der scholastischen Barbarei, gegen die auch in der Theologie nur historische Erudition helfe¹⁷. Denn nicht einmal der abgeho-

14 Vgl. Hubert FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 28, Münster 2001) 420–424.

15 Jean MABILLON, *Traité des études monastiques* (Paris 1691) 207f.; vgl. auch Daniel-odon HUREL, *Dom Mabillon. Œuvres choisies précédées d'une biographie par dom Henri Leclercq* (Bouquins, Paris 2007) 509f.

16 Zur Biographie vgl. Herman H. SCHWEDT–Jyri HASECKER–Dominik HÖINK–Judith SCHEPERS, *Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1701–1813*, 3: *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1701–1813* (2 Bde., Paderborn–München–Wien–Zürich 2010) 1 26–29.

17 Ignace-Hyacinthe AMAT DE GRAVESON, *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta* (3 Bde., Venezia 1726) 1 XVIII. Die Erstausgabe erschien 1717 in Rom.

benste spekulative Theologe könne leugnen, dass er zu seiner Arbeit Hilfsmittel benötige, mit denen er der Kirche dienen und die Feinde des Glaubens bekämpfen könne; diese Werkzeuge aber finde man in der Schrift und der Tradition. Näherhin bestehen sie in den Heiligen Schriften, göttlichen und apostolischen Traditionen, Dekreten der Päpste, Werken der heiligen Väter sowie den Monumenten von Konzilien, der Geschichte und der kirchlichen Disziplin – eine Aufzählung, die mehr oder weniger den *loci theologici* Melchior Canos entspricht.

Gut zehn Jahre später sollte sich Amat de Graveson in seiner *Trias dissertationum* über die rechte Art, Theologie zu lehren und zu lernen, etwas gemäßiger äußern¹⁸. Hier nahm er eine seinem Objekt gemäße Akzentverschiebung hin zur Einheit der Theologie vor, innerhalb derer der positiven Theologie die Rolle des Fundaments, der scholastischen diejenige des Aufbaus zukommt. Beide haben das gleiche Objekt, nämlich Gott als Urheber der Gnade, der durch Offenbarung und Glauben erkannt wird¹⁹; beide sind sie diskursive und argumentative Wissenschaft, die aus denselben Quellen schöpfen. Und auch das Ziel ist beiden gemeinsam. Es muss betont werden, dass für Amat de Graveson ebenso wie für die Autoren des 16. Jahrhunderts das Hauptziel der Theologie weniger in einer Darlegung der kirchlichen Lehre und Disziplin *ad intra* liegt als vielmehr *ad extra* in der Widerlegung von Häresien; daher kann er auch von der *bellatrix theologia* sprechen²⁰. Lediglich in der Methode unterscheiden sich die beiden Arten von Theologie: Während die scholastische Theologie mit philosophischer Methode arbeitet, wendet die positive Theologie vor allem die Mittel der Textkritik an²¹. Beide

18 Ignace-Hyacinthe AMAT DE GRAVESON, *Trias dissertationum, in quibus agitur de recta methodo addiscendi et docendi theologiam scholasticam, positivam et moralem* (o. O. [1733]).

19 Francesco Bianchini dient diese Fundierung der Kirchengeschichte in der göttlichen Offenbarung als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Profangeschichte (*istoria profana*), vgl. Francesco BIANCHINI, *Della istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli Antichi* (Roma 1697) 12.

20 AMAT DE GRAVESON, *Trias dissertationum* (wie Anm. 18) 3. Damit entspricht er einer theologischen Ausrichtung, die die Kurie spätestens seit dem Pontifikat Klemens' XI. (aber schon unter Alexander VIII.) deutlich ausprägte: vgl. DONATO, *Accademie* (wie Anm. 8) 25.

21 Vgl. AMAT DE GRAVESON, *Trias dissertationum* (wie Anm. 18) 6: *Utraque enim, sive scholastica sive positiva, versatur circa idem obiectum, videlicet Deum auctorem gratiae per revelationem et fidem cognitum; utraque iisdem nititur principiis, utraque discursiva et argumentativa est et ex iisdem fontibus, hoc est ex Scriptura Sacra, ex traditione et doctrina sanctorum patrum aliisque locis theologicis suas deducens conclusiones, cum hoc solo discrimine, quod theologiae scholasticae modus sit subtilior et accuratior et ad perplexa captiosaque fidei hostium dissolvenda argumenta accomodatior.*

aber sind aufeinander verwiesen, keine von ihnen kann den Anspruch erheben, für sich allein Theologie zu sein²².

Die Diskussion um das Verhältnis von positiver und scholastischer Theologie tritt im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts in den Hintergrund, bei anderen römischen Kirchenhistorikern ist sie höchstens noch in Anspielungen zu finden. Im Gegensatz dazu bleibt die antihäretische Stoßrichtung der Kirchengeschichte lebendig: Was ist geeigneter, den Unverschämten das Maul zu stopfen als die Geschichte, so fragt sinngemäß Gianlorenzo Berti im Vorwort zu seiner *Historia ecclesiastica*²³. Und mindestens ebenso plastisch spricht Giuseppe Agostino Orsi vom Vergnügen, das die Verteidigung der römischen Kirche dem Leser bereitet, wie von der Übelkeit, die er bei der Darlegung von Häresien empfinden muss. Doch wollen beide keine Geschichte der Häresien schreiben, deren Darstellung ist für sie vielmehr Teil der *historia ecclesiastica* als einer theologischen Disziplin²⁴. Und als solche ist sie intellektuelle Auseinandersetzung mit Religion und dient der Erkenntnis letztgültiger Wahrheit²⁵.

22 Giuseppe Agostino ORSI, *Della istoria ecclesiastica* (21 Bde., Roma 1747–1762) I 22, spricht von einer gegenseitigen Erhellung von Dogma und Historie. Zu Orsi vgl. SCHWEDT et al., *Prosopographie* (wie Anm. 16) 2 914–919.

23 Gianlorenzo BERTI, *Historia ecclesiastica sive Dissertationes historicae* (4 Bde., Augsburg 1761) I XXXIII: *Ceterum ad hoc iure praestandum, ad obstruendum os impudentium quid conducibilis, quid aptius, quam memoria repetere praeteritorum saeculorum historias, scrutari, quae maiores tradiderint, quae commenti fuerint pseudoprophetae, verbo dicam, palam facere quantum spernenda sit senectutis sera et contumeliosa emendatio*. Zu Berti vgl. SCHWEDT et al., *Prosopographie* (wie Anm. 16) I 152–155.

24 Eine römische Häresiegeschichte, die sich hervorragend verkauft haben muss, legte zu Beginn des 18. Jh. ein Sohn von Gianlorenzo Bernini vor: Domenico BERNINI, *Istoria di tutte l'eresie* (Rom 1705). Weitere Auflagen erschienen in Rom ebenfalls bei Bernabò 1709 und bei Mainardi 1726, in Venedig bei Baglioni 1711, 1717, 1724, 1733 und 1745 sowie bei Occhi 1760 (ohne Anspruch auf Vollständigkeit). Eine eigene Untersuchung könnte der Vergleich der Häresiegeschichten von Bernini, Frans van Ranst, Jacques-Bénigne Bossuet und Gottfried Arnold lohnen.

25 Vgl. BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) I XXXII: [...] *quantum utilitatis afferre valeant historicae lucubrationes, aperte suadet religio cultusque Numinis; cuius nos imaginem rationali natura gerentes, gratiae autem beneficio, adoptione et haereditatis arrha donatos ignorare dedecet ecclesiae primordia, mysteria, ritus, institutiones. Etenim religio ipsa, quae bene sapienterque ab apostolo dicitur ἐπίγνωσις ἀληθείας, non sinit quemquam ratione utentem ac litteris deditum ea nescire, quibus Deum optimum maximum veneramus, nec patitur nos, dum ab heterodoxis audacter ac temere lacessimur, turpiter obmutescere*.

III. Werkzeuge des Historikers: Zur Theorie der Historiographie

Ordnung, unterscheidendes Urteil, Eleganz, Kürze und Klarheit werden vom Historiker verlangt – so stellt es Giuseppe Agostino Orsi in der Widmung des ersten Bandes seiner Kirchengeschichte an Benedikt XIV. fest²⁶. Welche konkreten Anforderungen stellen aber die römischen Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts an die Vermittlung historischer Theologie und das Schreiben von Kirchengeschichte?

1. Der Historiker als Rhetor?

Es mag auf den ersten Blick ein wenig überraschen, dass der genannte Giuseppe Agostino Orsi eine Debatte wieder aufzuwärmen scheint, die vor allem im 16. Jahrhundert geführt wurde und sich um die Anwendbarkeit der ciceronianischen Assoziation von Historiker und Rhetor drehte²⁷. Dass sich Orsi jedoch so heftig gegen die Anwendung rhetorischer Mittel in der Geschichtsschreibung ausspricht, muss als ein ebensolches Mittel angesehen werden: Denn auf diese Weise vermag er sich deutlich von der Kirchengeschichte Claude Fleurys abzugrenzen, als deren Gegenpart sein Werk gedacht war²⁸. Lieber lese er eine alte Chronik, die ohne Kunstgriffe und Geist geschrieben sei, als eine allzu artifizielle, affektierte und vernunftlos-kindische Geschichte, die sich mit ihren trügerischen „Schönheiten“ dem Leser anbieten wolle²⁹.

26 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1, *Alla santità di n. signore papa Benedetto XIV.* (unpag.): [...] *sembravami certamente impossibil cosa il poterli con ordine, con distinzione e con quella eleganza e brevità e nitidezza, che dall'istorico si ricerca, scrivendo comprendere.*

27 Vgl. Anthony GRAFTON, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe* (Cambridge et al. 2007) 31, 34–61; Stefan BENZ–Markus VÖLKEL, *Geschichte: Rhetorik als Wissensordnung für Historie*, in: *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiografie* (ca. 1350–1750), hg. von Susanne RAU–Birgit STUdt–Stefan BENZ–Andreas BIHRER–Jan Marco SAWILLA–Benjamin STEINER (Berlin 2010) 521–524.

28 Hierzu Alfonso PRANDI, *La Istoria Ecclesiastica di P. Giuseppe Orsi e la sua genesi. Rivista di storia della Chiesa in Italia* 34 (1980) 430–450.

29 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 8: *Quanto a me, vorrei più tosto leggere una vecchia cronica scritta senz'arte, senza spirito e senza sugo, che una storia scritta con troppo patente artificio, con uno stile gonfio ed affettato, con epiteti ampollosi e senza ragione, e carica di descrizioni puerili, di sentenze inette e fuor di luogo, di riflessioni non giuste, e finalmente come una meretrice adorna di falsi*

Doch ist die Kritik der Rhetorik kein Selbstzweck für Orsi, hinter ihr steht – neben dem alten Topos von der Wahrheit, die sich in Einfachheit zeige³⁰ – die grundsätzliche Frage nach der Legitimität von Wertungen in der Geschichtsschreibung. Denn es geht zunächst einmal darum, als Historiker zu handeln, nicht als Theologe oder Polemiker, meinte Amat de Graveson, und auf diese Weise gleichzeitig die Geschichte sinnvoll auf ihr eigentliches Wesen zu beschränken³¹. Römische Gelehrte waren mit der Problematik von Wertungen noch aus einem anderen Kontext vertraut: Was ein Autor einem Sachverhalt oder ein Editor einem Text von sich aus hinzugefügt hatte (*de suo addere*), war oft genug Thema in den Zensuren der Indexkongregation; denn in solchen Hinzufügungen verbarg sich oft genug „Zensurwürdiges“³².

Sollte sich der Historiker nun also auf die reine Darstellung zurückziehen und keinerlei wertende Urteile fällen? Die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens dürfte den römischen Kirchenhistorikern durchaus bewusst gewesen sein. Doch sind Wertungen und Urteile dem Historiker keineswegs unangemessen, solange sie gerecht, ohne Emotion und ohne Parteilichkeit gefällt werden – so sieht es Giuseppe Agostino Orsi³³. Doch weiß auch Orsi, dass es so leicht nicht ist, zumal auf dem Feld der Kirchengeschichte. Der

e mendicati colori, di lisci, di belletti e di posticce e straniere bellezze. Zur Gestalt von Fleury's Kirchengeschichte vgl. auch Markus VÖLKE, Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter, in: Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit, hg. von Arndt BRENDECKE–Ralf-Peter FUCHS–Edith KOLLER (Pluralisierung und Autorität 10, Berlin 2007) 455–489, hier 482f.; PRANDI, *Istoria Ecclesiastica* (wie Anm. 28) 441.

30 Vgl. Stefan BENZ, Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich (*Historische Studien* 473, Husum 2003) 55.

31 Vgl. AMAT DE GRAVESON, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 17) I XXI: [...] *Historici partes agere, non vero theologi aut polemici officium usurpare* [...]. *Alioquin nullis limitibus circumscriberetur historia ecclesiastica* [...]. Die erste Aussage begegnet als Vorwurf beim Oratorianer Saccarelli, der über Noël Alexandre sagt, *ut theologum potius quam historicum egisse plerisque videatur*: Gaspare SACCARELLI, *Historia ecclesiastica per annos digesta variisque observationibus illustrata* (25 Bde., Roma 1771–1796) I XV.

32 Vgl. SCHMIDT, *Virtuelle Büchersäle* (wie Anm. 8) 380–385. In den dort edierten Texten aus der Indexkongregation kommt dieser Topos mehrfach vor.

33 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) I 10f.: *Non è contro la legge dell'istoria, che lo scrittore giudichi sanamente e sobriamente delle persone, e molto più delle azioni, e le qualifichi con epiteti convenienti* [...] *purchè sempre, e verso di tutti, conservi la moderazione e l'equità, nulla conceda nè all' odio, nè all'amicizia, nè alla compassione, nè agli umani rispetti, ma come giudice retto e benevolo a tutti, non dimostri parzialità per alcuno.* Vgl. auch PRANDI, *Istoria Ecclesiastica* (wie Anm. 28) 442f.

Kirchenhistoriker ist nämlich in erster Linie ein gläubiger Mensch, der in der allgemeinen Geschichte die Taten Gottes sieht und in der Geschichte der Kirche den Aufbau und die Ausbreitung des himmlischen Gemeinwesens; angesichts dessen kann er seine Bewunderung nicht zurückhalten³⁴. Weil der Kirchenhistoriker Glauben und Arbeiten nicht trennen kann, und weil er die Anwesenheit Gottes in der Welt und seine Spuren erkennt, darum ist ihm ein objektiver, das heißt: menschlicher Verfügbarkeit entzogener Maßstab für sein Werten und Urteilen gegeben. Eine rein säkular betriebene Kirchengeschichte *etsi Deus non daretur* ist demzufolge ausgeschlossen. Daher ist vom Kirchenhistoriker die Parteinahme für das objektiv Gute und gegen das objektiv Schlechte beziehungsweise Böse gefordert, was ein gerechtes Urteil gegenüber Personen einschließt. Im Namen von Wahrheit und Gerechtigkeit hat der Historiker Gutes und Schlechtes in der Geschichte aufzudecken und Letzteres nur dann zu entschuldigen, wenn es diese beiden Kriterien zulassen³⁵. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit von Stellungnahmen zugunsten der römischen Kirche und gegen abweichende Meinungen.

In weitere erkenntnistheoretische Erörterungen, die Frage nach den unterschiedlichen Möglichkeitsbedingungen für Erkenntnis Gottes und Erkenntnis in der Geschichte, versteigt sich weder Orsi noch ein anderer der hier untersuchten römischen Kirchenhistoriker, wie sie überhaupt weniger an theoretischen Überlegungen als an der praktischen Durchführung der Historiographie interessiert scheinen. Dies belegt meines Erachtens auch die Einbeziehung des Lesers und seiner Frömmigkeit in die Überlegungen Orsis: Wie durch ein gutes Bild soll der Leser der Kirchengeschichte zur eigenen Reflexion angeregt werden – und nicht wie bei Fleury „gefesselt“ und vom Strom der Erzählung fortgetragen werden³⁶.

34 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 10: *Finalmente, come può chi racconta le cose della chiesa, se riflette a ciò che scrive, come può, dico, ritenersi dal sovente ammirare e far osservare al lettore la condotta veramente mirabile dell'Altissimo in fondare, propagare e stabilire questa celeste repubblica con una maniera così degna di lui, e con mezzi così degni della sua divina sapienza, e nell'uso dei quali sì vivamente risplende e fa sentire la forza del suo braccio onnipotente?*

35 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 12f.: *[...] conviene a un storico prender partito in favore della pietà, della giustizia, della religione, dell'innocenza contro l'iniquità, contro l'empietà, contra il libertinaggio e l'irreligione; purchè eziando verso gli empi, gl'increduli e i miscredenti, e generalmente verso tutti coloro, i quali non hanno avuto la debita sommissione all'autorità della chiesa, osservi le regole dell'equità [...]. Siccome l'istorico non dee scusare o diminuire, se non in quanto lo permette la verità, o il richiede la giustizia, i difetti degli uomini grandi ed illustri; così non dee oscurare quei doni, che ben sovente s'è degnata di compariare ancora gli uomini empi la divina beneficenza.*

36 Vgl. ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 15.

Diese lebenspraktische Ausrichtung der Kirchengeschichte spiegelt sich auch in dem hohen Stellenwert, den die römischen Kirchenhistoriker den *exempla* zuschreiben. Ähnlich wie im klassischen Geschichtswerk des Livius kommt ihnen eine didaktische, aber auch eine argumentative Funktion zu, vor allem im Verhältnis der Geschichte zur (systematischen) Theologie³⁷. Neben Giuseppe Agostino Orsi legt vor allem Gianlorenzo Berti Wert auf das Anführen von *exempla* in der Kirchengeschichte; beide meinen damit in erster Linie Heiligenviten. Ganz im Stil altkirchlicher Apologetik stellt Berti den letztlich verwerflichen Eigenschaften antiker Helden (Lasterhaftigkeit, Verbrechen, Ruhmsucht) die Tugenden und das Leiden der christlichen Heiligen gegenüber, die zur Besserung der Sitten der Gläubigen dargestellt werden sollen³⁸. Orsi dagegen baut keinen Gegensatz zwischen heidnischer Antike und christlichem Gegenwartsanspruch auf, vielmehr betont er unter Berufung auf Melchior Cano die Vorbildhaftigkeit antiker Historiographie: Die Heiligenviten sollten mit ebensolchem Eifer, Aufrichtigkeit und Einfach-

37 Zu Livius vgl. Raban von HAEHLING, Titus Livius (59 v. Chr. – 17 n. Chr.). Ab urbe condita libri (= AUC), in: Hauptwerke der Geschichtsschreibung, hg. von Volker REINHARDT (Kröners Taschenausgabe 435, Stuttgart 1997) 384–388. Vgl. ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 22: [...] *parimente, siccome alle massime dei costumi, delle quali disputa il teologo, apportano un gran lume e aggiungono una gran forza gli esempi, che gli somministra l'istoria della chiesa; così fa d'uopo all'istorico confrontare certi fatti ed esempi straordinari co' più giusti principi della teologia.*

38 Vgl. BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) 1 XXXI: *ad componendos autem regendosque mores exempla sanctorum, martyrorum fortitudo et perantiquae consuetudinis ratio prae oculis sunt habenda*; ebd. XXXV f. mit Blick auf die Helden der antiken Historiographie: *Non huius generis sunt [...] maiorum nostrorum virtutes; neque celebrantur in ecclesiastica historia nomina et facta virorum, qui torquentur aeternis reprobatorum suppliciis. Enarratur antiquorum fidelium vivendi genus horridum et incultum; enarratur victus tenuissimus et asperimus; enarrantur caemeniae atque inediae; enarrantur martyrum cruciatus, quos haud illepide appellabat Tertullianus ingenia poenarum: atque ita armantur filiorum animi, dum patrum recententur triumpho, inquit Lugdunensis episcopus Eucherius.* Zur altkirchlichen Apologetik vgl. Michael FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn–München–Wien–Zürich 2000). Darüber hinaus wäre etwa an den Vergleich der Tugenden von König und Mönch in der *Comparatio regis et monachi* des Johannes Chrysostomos zu denken: *Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur*, 1, hg. von Bernard de MONTFAUCON (Paris 21834) 142–148; *A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom*, übers. von David G. HUNTER (Studies in the Bible and Early Christianity 13, Lewiston–Queenston–Lampeter 1988). Vgl. auch DITCHFIELD, *Historia magistra sanctitatis* (wie Anm. 9) 23.

heit geschrieben werden wie die biographischen Werke Suetons, Nepos' oder Plutarchs³⁹. Freilich sieht er seine Aufgabe nicht darin, die Legendenhaftigkeit mancher Heiligenviten aufzudecken oder gar ihren Wahrheitsgehalt zu bestreiten. Solche Dinge möchte er mit Stillschweigen übergehen und seinen Lesern diesbezüglich die Freiheit lassen, sie zu glauben oder nicht – sich in jedem Fall aber nicht gegen ihre historische Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit aussprechen⁴⁰.

2. Quellenkritik und historische Gewissheit

Damit kommen wir zu einer zweiten wesentlichen Frage für die römische Kirchengeschichtsschreibung: Wie weit reicht der Einflussbereich der Kritik – und woraus speist sich die historische Gewissheit? Um eines gleich vorwegzunehmen: Eine Debatte um den „historischen Pyrrhonismus“ hat es in Rom nicht in der Form gegeben wie in der französischen oder deutschen Historiographie; man hat allerdings Publikationen aus dem Norden recht aufmerksam verfolgt – solange sie auf Latein oder Französisch verfasst waren. Nicht zuletzt dem *Dictionnaire historique et critique* Pierre Bayles ist hier ein nicht zu unterschätzender Einfluss zuzuschreiben⁴¹. Doch gab es

39 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 17: *Desiderava già Melchior Cano, che le vite dei nostri santi fossero state scritte con quel candore e sincerità, e con quella nobile semplicità, con cui furono scritte le vite dei dodici cesari da Suetonio, quelle degli uomini illustri da Cornelio Nipote e quelle dei più grand'uomini della Grecia e di Roma da Plutarco.* Orsi bezieht sich in der Randbemerkung auf das 6. Kapitel des 11. Buchs von *De locis theologicis*.

40 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 1 23f.: *Anzi mi protesto di non intendere di apportar loro col mio silenzio alcun pregiudizio, ma di lasciarle in quello stato di probabilità o di verisimiglianza, in cui o in realtà si trovano, o che ad alcuni par che si trovino [...]. Siccome io li lascio credere in pace ciò che essi vogliono; così li prego a non volermi inquietare, se non mi dichiaro apertamente per tutte le loro opinioni. [...] In somma, intendo d'essere debitore al pubblico per le cose che scrivo, e non per quelle che taccio; purchè ciò sia senza pregiudizio della religione e della sincerità dell'istoria.* Anders sah dies Tiraboschi, der auf historische Exaktheit gerade bei Heiligenviten Wert legte: vgl. DITCHFIELD, *Historia magistra sanctitatis* (wie Anm. 9) 20.

41 Vgl. Marta FATTORI, Le censure di Antonio Baldigiani alla rivista „Nouvelles de la République des Lettres“ di Pierre Bayle. *Nouvelles de la République des Lettres* 26/2 (2006) 105–121; Patrizia DELPIANO, Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento (Bologna 2007); Marco CAVARZERE, La fortuna di Bayle in Italia: le censure romane. *Rivista di storia e letteratura religiosa* 43 (2007) 525–544; SCHMIDT, *Virtuelle Büchersäle* (wie Anm. 8) 186–190, 245–255.

gerade auch in Italien und vor allem Rom deutliche Stimmen, die Maßhalten in der Ausübung der *critica* einforderten⁴².

Es fällt auf, dass sich gerade die Kirchenhistoriker in Rom kaum zu diesem doch grundlegenden Thema äußern, einzig Amat de Graveson geht im Vorwort zu seiner *Historia ecclesiastica* kurz darauf ein. Das Ernstnehmen der Kirchengeschichte als positiver Theologie impliziert für ihn ein maßvolles Betreiben der Kritik, das sich gleichsam zwischen der Skylla der Leichtgläubigkeit und der Charybdis des zügellosen skeptischen Kritisierens bewegt⁴³.

Ähnlich äußerten sich auch der französische Jesuit Ignace de Laubrusse zu Beginn oder Girolamo Tartarotti in der Mitte des Jahrhunderts, deren Werke über Kritik in Rom bekannt und geschätzt waren⁴⁴. Beiden Autoren liegt es ebenso fern wie Amat de Graveson, die kritische Methode als Ganzes zu verurteilen, doch wollen sie ihren Gebrauch auf den Bereich des menschlichen Wissens und Wollens beschränken; der Bereich des Glaubens sollte ausgenommen bleiben. Damit ist weniger der Traditionsprozess gemeint, der durchaus Gegenstand historisch-kritischer Forschung sein konnte, als vielmehr die Substanz von Glaubenswahrheiten⁴⁵. Das entsprechende Argument Laubrusses gilt für die biblische ebenso wie die historische Kritik

42 Grundsätzlich zur Kritik in der Frühen Neuzeit: Herbert JAUMANN, *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius* (Brill's Studies in Intellectual History 62, Leiden–New York–Köln 1995); Herbert JAUMANN, *Bibelkritik und Literaturkritik in der frühen Neuzeit. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997) 123–134.

43 AMAT DE GRAVESON, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 17) 1 XXII: *In hac autem tradenda historiae et disciplinae ecclesiasticae notitia duos praesertim scopulos, ad quos multi appellere solent, maiori, qua potui, diligentia declinare studui; nimiam credulitatem dico, quae in optimi cuiusque mentem irrepit facillime, et delicatissimum quoddam fastidium sive effraenatum illud critices studium, quo morbo complures nostrae aetatis viros non parum laborare vix ausim inficiari.* Zuvor schon hatte er von einem *sanum artis criticae studium* gesprochen (ebd. XVIII). Ähnlich AMAT DE GRAVESON, *Trias dissertationum* (wie Anm. 18) 27: *Caeterum nemo suum in animum inducat me, dum effrenatum intemperantioris critices studium improbo, velle approbare credulitatem quorundam, qui cunctas visiones, revelationes, miracula, nec non omnes opiniones et traditiones, quae iactantur apud populum, absque praevio, maturo et deliberato examine obviis, ut aiunt, manibus amplectantur; hanc, inquam, credulitatem, quae in optimi cuiusquam mentem irrepit facillime, damno potius, nedum approbo, eamque a theologia positiva procul abesse debere constanter affirmo.*

44 Vgl. Ignace de LAUBRUSSE, *Traité des abus de la critique en matière de religion* (2 Bde., Paris 1710–1711); Girolamo TARTAROTTI, *Dell'arte critica. Memorie inedite*, hg. von Rinaldo FILOSI (Annali roveretani, Serie Documenti e fonti 8, Rovereto 2000).

45 Zusammenfassend SCHMIDT, *Virtuelle Büchersäle* (wie Anm. 8) 303–305, 314f.

und lautet: Da – erstens – für den Kritiker das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte nicht unbedingt erkennbar ist und – zweitens – sich der Glaube nicht auf „Grammatik“ stützen kann, ist eine Institution notwendig, die den Glauben bewahren und sich der intellektuellen Unruhe entgegenstellen kann. Vor der Autorität der Kirche muss die Kritik somit stehen bleiben⁴⁶. Es dürfte kaum verwundern, dass diese Haltung immer wieder auch in den Zensurgutachten von Inquisition und Indexkongregation zu finden ist⁴⁷. Gerade mit Blick auf die kritische Methode zeigt sich also ein für ihren Wissenschaftscharakter wesentlicher Grundzug der positiven Theologie in der römischen Auffassung: Als Methode zur Aufklärung von Sachverhalten ist Kritik erlaubt und erwünscht, für Glaubenslehren jedoch bietet sie nicht das geeignete Instrumentarium. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist diese Debatte jedoch auch in Rom abgeklungen⁴⁸. In der seit 1771 erschienenen *Historia ecclesiastica* Gaspare Saccarellis etwa ist nur noch von Konjekturen im philologischen Quellenvergleich die Rede, nicht mehr jedoch von theologischen Problemen der kritischen Methode⁴⁹; am Übergang hierzu scheinen mir die Schriften des Jesuiten Pietro Lazeri zu stehen, der zwar die alten Probleme noch kennt, ihnen aber keine Relevanz für seine Arbeit zubilligt⁵⁰.

Aus der kritischen Methode abgeleitet sind zwei Hilfswissenschaften, die allgemein als die beiden Augen der Geschichtsschreibung galten: Chronologie und Geographie⁵¹. Bezeichnenderweise setzt sich jedoch kein römischer Kirchenhistoriker dezidiert damit auseinander; wengleich ihr Nutzen außer

46 Vgl. LAUBRUSSEL, *Traité des abus* (wie Anm. 44) 1 139–145.

47 Hierzu SCHMIDT, *Virtuelle Büchersäle* (wie Anm. 8) 351–357.

48 Die extreme Kritik Jean Hardouins war in Rom zwar bekannt, wurde aber kaum berücksichtigt, weil seine Schriften als überzogen-kritisch und absurd galten; vgl. die Gutachten aus der Indexkongregation im Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index Prot. 80, 332r–335r, 429r–438v.

49 Vgl. SACCARELLI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 31) 1 XX. Saccarelli zählt zwar nicht zu den römischen Gelehrten, doch da sein Werk in Rom erschien und Klemens XIV. gewidmet war, wird es punktuell herangezogen.

50 [Pietro LAZERI], *De vera vel falsa traditione historica regulisque ad eam internoscendam exercitatio critica* (Roma 1755). Die Schrift umfasst zwar nur 15 Seiten, ihr kommt aber insofern Bedeutung zu, als ihr Autor nicht nur selbst etliche historische Studien verfasste, sondern auch für die Indexkongregation die Werke Johann Lorenz von Mosheims begutachtete: vgl. SCHWEDT et al., *Prosopographie* (wie Anm. 16) 1 702–707. Eine umfassende Kirchengeschichte mit ausführlicher Darstellung der Methodik war von Lazeri offenbar geplant, wurde aber nicht mehr ausgeführt.

51 Vgl. GRAFTON, *What Was History* (wie Anm. 27) 92. Allgemein zur Chronologie: Arndt BRENDECKE, *Darstellungsmaßstäbe universeller Zeit*, in: *Die Autorität der Zeit* (wie Anm. 29) 491–521.

Frage steht⁵², weist Berti etwa auch indirekt auf die mit ihnen verbundenen Gefahren des Pedantismus wie auch der (bewussten?) Verwirrung der Leser hin⁵³. Denn – so wird immer wieder betont – Antiquarismus ist nicht mit *Historia* gleichzusetzen, die Summe gelehrter historischer Einzelstudien und Editionen ergibt noch keine Geschichte⁵⁴. Der um 1600 noch so wichtige Aspekt der durch chronologische Studien aufweisbaren Ursprungstreue spielt ein gutes Jahrhundert später keine explizite Rolle mehr, die Chronologie ist zur Hilfswissenschaft geworden; die Legitimation von Konfession durch die Bindung an den Ursprung der Kirche bleibt freilich im kontrovers-theologischen Repertoire nicht nur des Katholizismus⁵⁵ – doch dies nur am Rande.

Kaum einer in Rom war sich der methodischen Problematik so bewusst wie Francesco Bianchini, dessen *Istoria universale* (1697) hier angeführt

52 Vgl. etwa BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) I XXXIV; ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) I 3: [...] *le quali due arti sono rispetto all'istoria, ciò che gli occhi sono nel corpo del animale. [...] Molto per tanto debbe l'istoria a quei grand'uomini, i quali una gran parte delle loro vigilie consacrarono a perfezionare queste due scienze, senza le quali ella non potrebb'essere un corpo bene ordinato e distinto nelle sue membra, ma sarebbe un chaos di confusione e una rozza e informe materia.* Vgl. auch AMAT DE GRAVESON, *Trias dissertationum* (wie Anm. 18) 25: [...] *negari igitur non potest geographiam et chronologiam esse theologo necessarias, quo duabus illis disciplinis instructus in peruestigandis historiae tam sacrae quam ecclesiasticae monumentis a recto veritatis tramite non deflectat.* Zumindest auf der theoretischen Ebene war damit die Ablehnung von Chronologie und Geographie durch die jesuitische *Ratio studiorum* (1599) überwunden; vgl. John W. PADBERG, *Development of the Ratio Studiorum*, in: *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives. Presented in a Seminar at Fordham University Graduate School of Education*, hg. von Vincent J. DUMINUCO (New York 2000) 80–100.

53 Er kleidet dies in eine Auflistung von Kritik an Baronio: BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) I XXXIII. Der Unsicherheiten der Chronologie ist sich auch Orsi bewusst, vgl. ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) I 21.

54 Vgl. ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) I 2.

55 Vgl. Peter LANDAU, *Johann Lorenz von Mosheim über den Rechtszustand der frühen Kirche*, in: *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, hg. von Martin MULSOW–Ralph HÄFNER–Florian NEUMANN–Helmut ZEDELMAIER (Wolfenbütteler Forschungen 77, Wiesbaden 1997) 329–346; Bruno NEVEU, *Quelques orientations de la théologie catholique au XVII^e siècle. Seventeenth-Century French Studies* 16 (1994) 35–47, hier 39f.; Markus VÖLKEL, *Caesar Baronius in Deutschland im 17. Jahrhundert*, in: *Nunc alia tempora* (wie Anm. 9) 517–543, hier 528f.; Kai BREMER, *Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung um 1700*, in: *Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt*, hg. von Sylvia HEUDECKER–Dirk NIEFANGER–Jörg WESCHE (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 93, Tübingen 2004) 165–182, hier 169; SCHMIDT, *Virtuelle Büchersäle* (wie Anm. 8) 327–329.

werden muss, auch wenn wir damit den eigentlichen Bereich der Kirchengeschichte verlassen⁵⁶. Dies mag jedoch durch den Hinweis zu rechtfertigen sein, dass Bianchini auch eine eigene Kirchengeschichte plante, für die wir seiner Universalgeschichte vergleichbare Grundsätze annehmen dürfen⁵⁷. Für Bianchini bieten Chronologie und Geographie das Skelett, das der Historiker mit Leben erfüllen muss

Doch was Bianchini wirklich umtreibt, ist der historische Skeptizismus, mithin die Frage, wie sichere historische Kenntnis erlangt werden kann⁵⁸. Dass Schriftquellen problematisch sein konnten, musste den zeitgenössischen Lesern nicht mehr eigens gesagt werden, doch die Weitung des Blicks und die Anwendung der Kritik auf die später so genannten „Überreste“⁵⁹ bedurfte offensichtlich der ausführlichen Begründung. Bianchini spricht hier interessanterweise von *simboli* und meint damit in einem weiteren Sinne Artefakte, in einem spezifischeren auch die darin enthaltenen Repräsentationen, etwa auf Münzen⁶⁰. Sie spielen in seinem Konzept der Historiographie eine eminent bedeutende Rolle, denn die Gewissheit über historische Fakten kann Bianchini zufolge nur in einer Zusammenschau aller erreichbaren Quellen und im Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung, Vorstellungskraft und vernünftiger Reflexion erlangt werden⁶¹. Aus diesem Grund

56 BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19); eine weitere Ausgabe erschien 1747 bei de Rossi in Rom. Bianchini begann das Werk lediglich mit dem ersten Band zu frühen Hochkulturen, legte dann aber keinen weiteren vor. Zu Bianchini: Brigitte SÖLCH, Francesco Bianchini (1662–1729) und die Anfänge öffentlicher Museen in Rom (Kunstwissenschaftliche Studien 134, München–Berlin 2007); Tamara GRIGGS, *Universal History from Counter-Reformation to Enlightenment. Modern Intellectual History* 4 (2007) 219–247, hier 221–228.

57 So lässt sich BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 12, interpretieren.

58 BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 31: *Ogni professore d'istoria confessa, che il punto più difficile e più importante sia quello di rendere autorevole la relazione con i segni di verità, che distinguono le narrazioni vere dalle favole de' ramanzieri.* Vgl. auch Anm. 6.

59 Vgl. die klassische Einteilung von Johann Gustav DROYSEN, *Grundriss der Historik* (Leipzig 1868) 14f. (Erstausgabe 1858). Vgl. BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 32, 40; sowie ebd. 37: [...] *che i libri soli non sono i depositari delle notizie del mondo.*

60 „Repräsentationen“ hier im Sinne der Neuen Kulturgeschichte verstanden, vgl. etwa Roger CHARTIER, *New Cultural History*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, hg. von Joachim EIBACH–Günther LOTTES (UTB für Wissenschaft 2271, Göttingen 2002) 193–205, hier 198f.; allgemein: Silvia Serena TSCHOPP, *Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz. Historische Zeitschrift* 289 (2009) 573–605.

61 Vgl. BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 20f.: *Nè solamente l'occhio e l'immaginazione vi lavorano intorno, formando la copia dell'esemplare; ma la ragione vi discorre e conchiude, estraendone questo discorso: che se non fossero*

legte Bianchini außerordentlichen Wert auf die visuelle Vermittlung von Geschichte – durch Tafeln in seinem Buch oder seine Skizzen von Museumskonzeptionen für Klemens XI.⁶² Je mehr sichtbare Artefakte vorhanden sind und die Schriftquellen ergänzen – so könnte man Bianchinis Grundthese vereinfacht zusammenfassen –, desto mehr historische Sicherheit entsteht. Ein immer neues skeptisches Nachfragen lehnt er als nicht erkenntnisfördernd ab⁶³. Man mag sich in gut skeptischer Manier fragen, ob Bianchini nicht voreilig der empirischen Evidenz eine wahrhaftige Entsprechung in der Realität einräumt und ob die Konvergenz solcherart unsicherer vermeintlicher Evidenzen für eine historisch gesicherte Erkenntnis ausreicht. Doch geht es Bianchini nicht um eine Absicherung jeder historischen Erkenntnis, sondern nur von Grundtatsachen. So sei das Kolosseum in seinem ruinösen Zustand ein Zeugnis kaiserlicher Größe und der Barbareneinfälle – seine Erfahrung auf dem Gebiet der Archäologie kommt Bianchini hier sehr zugute. Ein weiteres Beispiel weist schon in die Richtung moderner Kulturgeschichte, wenn er Kronen und Herrschaftsabzeichen als Spiegel von Herrschaftsverständnissen befragen möchte⁶⁴. Sicherlich konnte Bianchini damit nicht alle Probleme aus der Welt schaffen, doch seine Fähigkeiten als Archäologe waren für die Zeitgenossen unbestritten – und für uns heutige ist er der einzige römische Autor, der sich auf so hohem Niveau Gedanken zu diesem Thema gemacht hat.

IV. Ekklesiologie in der Historiographie

Nach diesen theoretischen Überlegungen soll nun Ecclesia als Objekt der Historiographie im Sinne Zimmermanns anhand eines Beispiels betrachtet werden. Um dem Kirchenbild der römischen Kirchenhistoriker nachzugehen, seien ihre Darstellungen des Konzils von Ephesus im Jahr 431 exemplarisch beleuchtet.

veri quei fatti, non sarebbero state le memorie di essi da gli uomini, viventi all'ora, testificate con tanti segni di pubblica autorità. Onde l'impressione del fatto si stampa con tutta la forza della persuasione: e l'idea dell'istoria è profondamente ritenuta nell'animo come approvata, e non solamente come proposta. Di qui nasce il pregio grande, in che sono meritamente le antichità sopra gli altri lavori, ancorche eccellentissimi, del nostro secolo. [...] E perciò ancora gli animi più sollevati e più esperti nel giudicare, maggior vantaggio ricavano dalla inspezione oculata di un viaggio che dalla replicata lettura di molti libri.

62 Hierzu ausführlich SÖLCH, Bianchini (wie Anm. 56) 131–149.

63 BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 10: *Se il compendio è succinto, il riandarlo con questi dubbi d'incertezza del fatto e di uniformità ne' segni della espressione, contribuisce poco all'intendimento e alla memoria non molto.*

64 Vgl. BIANCHINI, *Istoria universale* (wie Anm. 19) 34f.

Der theologische Streit, der das Zusammentreten des ersten Konzils von Ephesus auslöste, war eine Folge der Definitionen des Konzils von Nicäa im Jahr 325, das die Wesensgleichheit Jesu Christi mit Gott dem Vater und seine Zeugung aus dem Vater festgelegt hatte⁶⁵: Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Christi blieb noch ungeklärt. Die in Ephesus unterlegene Position des Nestorius ging mit der antiochenischen Schule von einer Trennung der beiden Naturen aus, während die alexandrinischen Theologen, in Ephesus von ihrem Bischof Cyrill geführt, gegen diese dualistischen Tendenzen an Gottheit und ganzer Menschheit Christi wie auch an der Lehre der Idiomenkommunikation festhielten⁶⁶. Für unseren Kontext ist besonders interessant, dass sich beide Parteien zunächst um eine Entscheidung des römischen Bischofs Coelestin bemühten, die aufgrund geschickter Einflussnahme der Alexandriner und des theologischen Unverständnisses Coelestins für Nestorius zugunsten Cyrills ausfiel⁶⁷. Coelestin sandte schließlich auch zwei Bischöfe und einen Presbyter von Rom nach Ephesus, die sich dort der Partei Cyrills anschlossen. In mehrfacher Hinsicht bietet sich der Komplex „Ephesus 431“ damit als Testfall für die Ekklesiologie der römischen Kirchenhistoriker an: Zum einen wegen der häresiologischen Dimension, zum anderen wegen der Rolle der Kirche von Rom und ihres Bischofs im Vorfeld des Konzils und auf dem Konzil selbst. Natürlich standen die aktuellen episkopalistischen beziehungsweise konziliaristischen Implikationen der historischen Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil im Hintergrund der Darstellung⁶⁸.

65 Vgl. den ausführlichen Artikel (mit Text und Übersetzung) von Wolf-Dieter HAUSCHILD, Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: Theologische Realenzyklopädie, 24: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, hg. von Gerhard MÜLLER et al. (Berlin–New York 1994) 444–456.

66 Zum Überblick: Ernst DASSMANN, Kirchengeschichte, 2/2: Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike (Kohlhammer Studienbücher Theologie 11/2, Stuttgart–Berlin–Köln 1999) 71–88; Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (Paderborn–München–Wien–Zürich ²1997) 276–279; Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte (Uni-Taschenbücher 1976, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997) 51–56; zur Theologie: Hermann Josef VOGT, Papst Coelestin und Nestorius, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann TÜCHLE, hg. von Georg SCHWAIGER (München–Paderborn–Wien 1975) 85–101.

67 Auf der römischen Synode im Frühjahr 430.

68 Vgl. Ludger MÜLLER, Papst und ökumenisches Konzil. Zur Diskussion in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 18. Jahrhunderts. *Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Berücksichtigung der Länder deutscher Sprache* 167 (1998) 22–48; Hermann Josef SIEBEN, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzils-idee (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen, Paderborn–München–Wien–Zürich 1996) 527–537; Anton HÄNGGI, Der Kirchen-

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Behandlung der Lehren des Nestorius stets unter dem Vorzeichen der Häresiegeschichte vorgenommen wird. Am deutlichsten wird dies bei Amat de Graveson, wo sie in das *De haeresibus* überschriebene zweite Colloquium zum 5. Jahrhundert eingeordnet wird. Alle untersuchten Autoren stellen nur äußerst knapp die nestorianische Christologie dar, die immer an der Lehre der Kirche gemessen wird – die ihrerseits aber erst in Reaktion auf Nestorius (beziehungsweise Eutyches) auf den Konzilien von Ephesus und Chalcedon (451) formuliert wurde. Strenggenommen kann man den römischen Kirchenhistorikern somit ein anachronistisches Vorgehen vorhalten, doch muss an dieser Stelle auch an die oben zitierten Aussagen Giuseppe Agostino Orsis erinnert werden: Es geht nicht um eine Darstellung *sine ira et studio*, sondern um Parteinahme für die Wahrheit. Was der an sich unveränderlichen Lehre der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart widerspricht, muss auch mit Mitteln der Historiographie angeprangert werden. Eine Aktualisierung der historischen Häresiologie bietet Gianlorenzo Berti, der explizit nicht nur die Lehren des Nestorius attackiert, sondern auch diejenigen, die ihn in Schutz genommen haben: Louis Ellies Du Pin, Jacques Basnage und Pierre Bayle⁶⁹. Kirchengeschichte bezieht demzufolge nicht nur theologische Position, sie erfüllt auch insofern eine ekklesiologische Funktion, als sie Anleitung zur Inklusion beziehungsweise Exklusion zu geben versucht.

Gehen wir den Darstellungen weiter nach, stoßen wir als nächstes auf die besondere Betonung eines Briefes Coelestins an Cyrill, der nach der römischen Synode von 430 geschrieben wurde. Cyrill sollte nicht nur über das Ergebnis informiert werden, zugleich – so die übereinstimmende Ansicht der römischen Kirchenhistoriker – habe Coelestin den Bischof von Alexandria damit als seinen Stellvertreter auf dem anstehenden Konzil installiert. Selbst wenn sie die Bitte Cyrills an den römischen Bischof um christologische Auskunft (der Coelestin mit besagter Synode nachkam) nicht explizit als Ausdruck einer Hierarchie der Bischofssitze werten⁷⁰, wird an dieser Stelle die Überordnung Roms deutlich: Cyrill, der als Konzilspräsident dargestellt wird, nimmt diese Funktion aufgrund der ihm von Coelestin delegierten *potestas* wahr⁷¹. Zwar dürfen die drei Legaten nicht verschwiegen werden,

historiker Natalis Alexander (1639–1724) (*Studia Friburgensia* N. F. 11, Freiburg 1955).

69 Vgl. BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) 4 204.

70 Dies explizit bei Giuseppe Agostino ORSI, *De irreformabili Romani pontificis in definiendis fidei controversiis iudicio* (3 Bde., Roma 1739) 1/1 92–95, unter der Überschrift *Sanctus Cyrillus irrefragabilem agnovit in Caelestino ad damnandam haeresim Nestorianam auctoritatem*.

71 Von Stellvertretung sprechen alle konsultierten Quellen, von *potestas delegata* wörtlich nur SACCARELLI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 31) 8 331. Vgl. AMAT

die Coelestin zum Konzil schickte, doch die Darstellungsabsicht ist mit der Konzentration auf die Personen Coelestins und Cyrills eindeutig: Das Konzil von Ephesus führt aufgrund päpstlicher Entscheidung und Delegation aus, was die vorangegangene römische Synode unter persönlicher Leitung des Papstes bereits beschlossen hat. Insofern konzentriert sich der Repräsentationsgedanke hier weniger auf den Repräsentierenden (Cyrill) als vielmehr auf den abwesend Repräsentierten (Coelestin), dessen Rolle auf dem Konzil gesichert werden soll⁷². So wird die historische Darstellung hier zum Medium einer papalistischen Ekklesiologie, die sich gegen konziliaristische und episkopalistische Tendenzen richtet.

Ein dritter Aspekt soll hier hervorgehoben werden. Die heutige Historiographie macht es Cyrill implizit oft zum Vorwurf, dass er das Eintreffen der orientalischen Bischöfe um Johannes von Antiochia nicht abgewartet hat, die auf der Seite des Nestorius standen, und das Konzil dessen Verurteilung ohne Anhörung und Verteidigung seiner Positionen vorgenommen hat. Aufgrund des bereits Gesagten verwundert es nicht, dass die römischen Kirchenhistoriker im 18. Jahrhundert das anders sehen: Die Entscheidung über die dogmatische Frage war bereits gefallen, als das Konzil in Ephesus zusammentrat, da der Papst bereits entschieden hatte. Die Funktion des Konzils beschränkt sich demgemäß auf die Umsetzung der römischen Beschlüsse, wird also zu einer Gerichtsverhandlung ohne offenen Ausgang⁷³. Nestorius wird nicht nur wegen seiner Irrlehren, sondern auch wegen Kontumaz verurteilt; die Gegen-Synode seiner Anhänger unter Johannes von Antiochia wird zum schismatischen *conciliabulum*⁷⁴.

DE GRAVESON, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 17) 1/2 41; BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) 4 241; ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 13 4. Eine Kurzformel bietet BERTI, *Historia ecclesiastica* 4 239: Das Konzil habe *Cyrilli industria et Coelestini auctoritate* stattgefunden.

72 Hierzu Hasso HOFMANN, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte 22, Berlin 1974) 116–165, 286–321. Unter Rückgriff auf Hinkmar von Reims betont BERTI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 23) 4 240, päpstliche Anweisung und kaiserliche Einberufung seien für die Abhaltung eines Konzils notwendig.

73 Vgl. ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) 13 5; ebd. 18 gibt Orsi allerdings zu bedenken, dass schwer zu entscheiden ist, ob Johannes von Antiochia mit seiner Partei schuldhaft zu spät zum Konzil kam.

74 Vgl. AMAT DE GRAVESON, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 17) 1/2 41. Der Begriff *conciliabulum* wurde als polemische Abwertung für die von einigen Kardinälen gegen Julius II. einberufene Synode von Pisa (ab 1511) verwendet, gegen die sich das päpstliche 5. Laterankonzil (1512–1517) konstituiert hatte. Grundlegend hierzu Nelson H. MINNICH, The Healing of the Pisan Schism (1511–13). *Annuario Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung* 16 (1984) 59–192; Nelson H. MINNICH, Rite Convocare ac Congregare Procedereque:

So hohes Gewicht man also der christologischen Frage in den kirchenhistorischen Werken zumaß, so sehr war man zugleich bemüht, den Stellenwert des ökumenischen (aber papstlosen) Konzils als ausführendes Organ des päpstlichen Willens zu bestimmen. Dies setzte zum einen voraus, dass man den spätantiken römischen Bischof bereits als den übrigen Bischöfen (auch von Apostelsitzen) übergeordnet darstellte, zum anderen die papalistische Linie der Ekklesiologie von Juan de Torquemada über Domenico Giacobazzi und Tommaso de Vio (Cajetan) bis hin zu Bellarmino nachvollzog⁷⁵. Im 18. Jahrhundert darf auch Giuseppe Agostino Orsi als besonders eifriger Verfechter dieser Positionen in ihre Reihe gestellt werden⁷⁶.

Am Beispiel der Darstellung des Konzils von Ephesus ist also gut zu erkennen, wie positive und scholastische Theologie in der Praxis der römischen Kirchengeschichte zusammenwirken: Während einerseits aus den zeitgenössischen Quellen historische Tatsachen erhoben werden, stehen andererseits aber bereits die Maßstäbe für Darstellung und Wertung bereit, die aus dem als überzeitlich und Entwicklungen nicht unterworfen gedachten Glaubensgut abgeleitet werden.

V. Von Baronio zur Profanierung der Geschichte?

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, wie sehr sich die römische Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts der historiographischen Tradition des Cesare Baronio verpflichtet weiß. All jene Grundprinzipien, die etwa Markus Völkler bei Baronio ausgemacht hat, lassen sich auch hier nachweisen: die Gerichtetheit der Geschichte auf Papst und römische Kirche zu, die strikte Trennung von Orthodoxie und Häresie, die Kirche als Erfüllung der menschlichen Zeit, das Fehlen jeder wirklichen Veränderung oder Entwicklung in dieser Zeit

The Struggle between the Councils of Pisa–Milan–Asti–Lyons and Lateran V, in: Nelson H. MINNICH, *Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545–63)* (Aldershot 2008), Nr. IX.

75 Vgl. Hermann Josef SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)* (Frankfurter theologische Studien 30, Frankfurt am Main 1983); Hermann Josef SIEBEN, *Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988).

76 Vgl. Giuseppe Agostino ORSI, *De irreformabili Romani pontificis iudicio* (wie Anm. 70); Giuseppe Agostino ORSI, *De Romani pontificis in synodos oecumenicas et earum canones potestate* (Roma 1740). Das zweite Werk versteht sich dabei als Fortsetzung des ersten. Weiters Giuseppe Agostino ORSI, *Della origine del dominio e della sovranità de' Romani pontefici sopra gli stati loro temporalmente soggetti* (Roma 1742).

oder die ununterbrochene Fortschreibung der einmal geoffenbarten Wahrheit⁷⁷. Kirchengeschichtsschreibung unterlag somit einem ekklesiologischen Kriterium, insofern sie aufzeigen sollte, wie der Weg der *ecclesia militans* durch alle Anfeindungen verlaufen war, erfüllte aber auch eine ekklesiologische Funktion, insofern sie Wegweisung für die Kirche sein sollte, deren Vollendung in der *ecclesia triumphans* logische Konsequenz aus der Geschichte sein musste. Römische Kirchengeschichtsschreibung ist im 18. Jahrhundert sehr von solchen gegenreformatorischen Denkschemata geprägt, die sich anders als bei deutschen protestantischen Historiographen im Lauf des Jahrhunderts nicht auflösten; sie ist und bleibt Teil der Theologie, freilich unter der Vorherrschaft dogmatischer Kriterien.

Denn die im Konfessionalismus angelegte Spannung zwischen der eigenen katholischen Identität und der reformatorischen Alterität ließ sich ohne Schwierigkeiten auf die Auseinandersetzungen mit anderen Strömungen übertragen, etwa die vielschichtige aufklärerische Kirchen- und Religionskritik – dies gilt für die Qualifizierung von Büchern beziehungsweise Ideen durch die Zensurorgane ebenso wie in Publikationen⁷⁸.

An dieser grundsätzlichen Treue zum Programm des Baronio ändert auch die Tatsache nichts, dass die immer wieder gern belächelten Fehler in seinem Werk zunehmend als peinlich empfunden wurden⁷⁹. Neue kirchenhistorische Werke des 18. Jahrhunderts wollten Baronio nicht revidieren, sondern vervollkommen.

In dieser Hinsicht konnte man sich die Fortschritte der historisch-kritischen Forschung zunutze machen – man denke nur an die verschiedenen großen Editionsunternehmen bis hin zu dem gewaltigen Werk Giovanni Domenico Mansi oder die Quellendiskussionen der römischen Antiquare. Die kritische Methode wurde keineswegs abgelehnt, wohl aber kritisch beäugt, denn vor Fragen der Lehre musste sie halt machen. Historische Wahrheit konnte nicht von der theologischen Wahrheit abweichen – oder salopp gesprochen: Was theologisch nicht sein darf, kann auch historisch nicht der Fall sein⁸⁰.

Was von Arno Seifert, Helmut Zedelmaier und anderen als Profanierungsprozess in der universalhistorischen Epistemologie beschrieben wurde, trifft für die römischen Kirchenhistoriker insofern zu, als zwar theoretisch der Anspruch einer kontinuierlichen Heilsgeschichte erhoben wurde, praktisch

77 Vgl. VÖLKEL, Caesar Baronius (wie Anm. 55) 520f.

78 Dies konnte anhand von Gutachten der römischen Zensurkongregationen gezeigt werden: vgl. SCHMIDT, Virtuelle Büchersäle (wie Anm. 8) 291–299.

79 Vgl. SACCARELLI, *Historia ecclesiastica* (wie Anm. 31) I XIVf.

80 Insofern folgten die römischen Kirchenhistoriker ganz selbstverständlich dem Dekret *Apostolici regiminis* des 5. Laterankonzils.

aber natürlich die Methoden einer profanen Geschichtsforschung angewandt wurden⁸¹. Dies vermag die Kirchengeschichte jedoch nicht aus ihrer theologischen Einbettung zu lösen. Wie sehr ihr in dieser Sicht eine konstitutive Funktion in der Theologie zukommt, verdeutlichen etwa die Gutachten Scipione Maffeis für die Reorganisation der Universitäten Padua und Turin. Die Dominanz der scholastischen Theologie wird darin nicht zuletzt durch Diversifizierung zurückgedrängt, zudem wird die gesamte Theologie auf das Fundament der biblischen und historischen Disziplinen gesetzt. „Wer keine Ahnung von der Universalgeschichte, noch einige Kenntnis der wichtigsten Epochen und Zyklen hat, den kann man immer noch ein kleines Kind nennen, möge er sich auch mit einiger Wissenschaft schmücken“, heißt es dort⁸². Oder in den Worten Giuseppe Agostino Orsi: „Da die konstante Tradition durch alle Jahrhunderte hindurch eines der hauptsächlichen Fundamente der katholischen Glaubenslehre ist, kann derjenige, der keine Hilfe durch die Geschichte hat, nur ein armseliger und untauglicher Theologe sein“⁸³.

An diesem Punkt trifft sich die römische Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts mit Ansätzen einzelner deutscher Theologen der Gegenwart – die methodische und inhaltliche Vielschichtigkeit des Faches widersetzt sich jedoch stets eindeutigen Festlegungen⁸⁴.

81 Vgl. Arno SEIFERT, Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung. *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986) 81–117; Helmut ZEDELMAIER, Die Marginalisierung der *Historia sacra* in der frühen Neuzeit. *Storia della storiografia. Rivista internazionale* 35 (1999) 15–26; GRIGGS, Universal History (wie Anm. 56) 219–247.

82 Biagio BRUGI, Un parere di Scipione Maffei intorno allo Studio di Padova sui principi del Settecento. Edizione dal testo originale con introduzione e note. *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 69 (1909/10) 575–591, hier 585: *Chi non ha idea dell'istoria universale e qualche notizia dell'epoche principali e de' cicli, benchè da qualche scienza sia ornato, può sempre chiamarsi fanciullo.*

83 ORSI, *Istoria ecclesiastica* (wie Anm. 22) I 22.

84 Vgl. Walter KASPER, Kirchengeschichte als historische Theologie. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 80 (1985) 174–188; Walter KASPER, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 198–215; Max SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal RATZINGER zum 60. Geburtstag*, hg. von Walter BAIER–Stephan Otto HORN–Vinzenz PFNÜR–Christoph SCHÖNBORN (2 Bde., St. Ottilien 1987) I 37–66. Sozusagen eine „Rethelogisierung“ der Kirchengeschichte forderte jüngst Walter BRANDMÜLLER, *Kirchengeschichte in Deutschland. Die Neue Ordnung* 60 (2006) 422–435.

Abstract

The contribution deals with ecclesiastical historiography in Rome in the 18th century, especially regarding methodological and theological problems. It investigates the conditions under which the Church could become the object of a historiography which was compelled to assume an unambiguous stance in favour of the papacy and Roman positions. Hence, the locus of *historia* either in respect to theology or within it is examined first. This is followed by a review of the Roman ecclesiastical historians' statements in regard to debates on historiographical method; finally, their attitudes and methods are exemplified in a closer look at their narratives of the conflicts surrounding the Council of Ephesus (431). The combination of these perspectives is intended to provide an overall impression of the activity of Roman church historians in the time between the Confessional Age and the Enlightenment.