Ordensgeschichte als Kulturgeschichte?

Wissenschaftshistorische Überlegungen zur Historizität
in der benediktinischen Geschichtsforschung
des 18. Jahrhunderts

Thomas Wallnig

I.

„*Ecclesia semper reformanda*: Eine aus der calvinistischen Theologie Anfang des 17. Jahrhunderts stammende Formulierung des reformatorischen Grundanliegens, nach dem sich die Kirche in Lebensstil, Verkündigung und Grundstrukturen ständig vom Wort Gottes richten und erneuern lassen muß. Im Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte eine vorsichtige katholische Rezeption.“ Diese – im Lichte jüngerer Forschung zu relativierende¹ – Definition aus der rezentesten Ausgabe des katholischen „Lexikon für Theologie und Kirche“² führt unmittelbar an eine der konfessionellen Demarkationslinien einer Frühen Neuzeit, die hier bis weit ins 20. Jahrhundert, wenn nicht in die Gegenwart zu reichen scheint. Diese Demarkationslinie ist vorderhand ekklesiologisch-theologisch, da mit ihr organisatorische und strukturelle Fragen der Kirche, nicht zuletzt die päpstliche Unfehlbarkeit angesprochen sind. Dieselben Fragen sind jedoch nicht zu trennen von dem sie umgebenden anthropologisch-philosophischen Diskurs – im Hinblick auf die Natur des Menschen ebenso wie im Hinblick auf die historische oder theologische Dimension des Weltgeschehens.

Dass das Selbstverständnis der evangelischen Kirchen auf einer anderen Lesart der Kirchengeschichte (spätestens seit dem 4. Jahrhundert) beruht, kann als erwiesen gelten³; als eher neu erscheint dabei die Beobachtung,

-
- 1 Zur Entstehung der exakten Wortfolge im 20. Jahrhundert und ihren Vorläufern im 16. bis 18. Jahrhundert vgl. Theodor MAHLMANN, „*Ecclesia semper reformanda*“ – eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*. Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag, hg. von Torbjörn JOHANSSON–Robert KOLB–Johann Anselm STEIGER (Berlin 2010) 381–442.
 - 2 Medard KEHL, *Ecclesia*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter KASPER et al., 3 (Freiburg–Basel–Rom–Wien ³1995) col. 437f.
 - 3 Vgl. Gustav Adolf BENRATH, *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*. VII/1: Reformations- und Neuzeit, 16.–18. Jahrhundert, in: *Theologische*

dass dieser Umstand die Frage nach dem Umgang mit Tradition an und für sich bedingt und somit der konfessionelle Streit um die kirchenhistorische Deutungshoheit zugleich in die Geschichte der „Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses“ eingeschrieben ist⁴. Das bekräftigt einerseits den Zusammenhang einer konfessionellen Gruppenidentität mit ihrem Geschichtsbild, lenkt aber zugleich den Blick auf die politischen und sozialen Rahmenbedingungen des Erinnerns: „In England hat die Reformation Traditionen in Frage gestellt und damit die Differenz zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu Bewußtsein gebracht. Die gewaltsame und obligatorische Einführung eines neuen Wertesystems führte dazu, daß die Gegenwart radikal von der Vergangenheit abgeschnitten wurde. Nach einem solchen Bruch war es nicht mehr möglich, sich auf die Vergangenheit als normative Vorzeit zu beziehen, in der die Legate und Testate der Gegenwart verankert waren.“⁵

Versteht man also den – politischen, sozialen und zugleich historischen und theologischen – Traditionsbruch (beziehungsweise die Traditionserhaltung) als kulturelles Phänomen, als kollektiven Ausdruck einer gedanklichen Grundform, so können auf dieser Basis Analogien zu anderen Bereichen des Wissens hergestellt werden, etwa – um ein nahe liegendes Beispiel zu nennen – zu Francis Bacons radikaler Infragestellung des überlieferten Wissens für den (nun als solchen denkbaren) Fortschritt der Wissenschaften.

Was bedeutet es daher also, wenn die Untersuchungskategorie „Umgang mit Tradition“ als wissenschaftshistorische Fragestellung an die Frühe Neuzeit herangetragen wird?

Zum einen zeigt sich der in diesem Zeitraum zunehmende Kontrast zwischen „protestantischer“ und „katholischer“ Gelehrsamkeit nicht mehr in den schillernden Farben ihrer Radikalstandpunkte von empirisch basierter Fortschrittlichkeit und traditionsverhafteter Orthodoxie, statt dessen wird eine Vielzahl von unterschiedlichen und auch innerhalb der konfessionellen Grenzen differenzierten Ausprägungen im Umgang mit Tradition und Autorität sichtbar. Dass auch die *scientific revolution* heute zunehmend im Lichte einer progressiven und selektiven Aneignung „neuer“ Erkenntnisse gesehen wird⁶,

Realenzyklopädie, 12 (Berlin–New York 1984) 630–643. Mit Betonung des gelehrten Aspektes: Martina HARTMANN, Humanismus und Kirchenkritik. Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Stuttgart 2001); Matthias POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617 (Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 37, Tübingen 2007).

4 Aleida ASSMANN, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (München 2003), insb. 50–53.

5 ASSMANN, Erinnerungsräume (wie Anm. 4) 51.

6 Vgl. *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, hg. von Hubertus BUSCHE–Stefan HEBBRÜGGEN-WALTER (Hamburg

macht diese Zugangsweise ebenso plausibel wie der gleichzeitig in der Wissenschaftsgeschichte statthabende *practical turn*, also die Frage nach der Erzeugung wissenschaftlicher Evidenz durch Normen schaffendes Handeln und kulturelle Codes⁷.

Zum anderen lenkt der vom Theologischen über das Historische ins allgemeinere „Wissenschaftliche“ transponierte Traditionsbegriff (und damit auch die Vorstellung vom Traditionsbruch) das Augenmerk auf die extrem sensible Frage der damit verbundenen Terminologie. „Wissenschaftliche“ Terminologie ist auch als Metasprache nicht losgelöst von anderen Sprachregistern und Gebrauchskontexten der frühneuzeitlichen Gesellschaft zu denken, wie Lorraine Daston und Michael Stolleis anhand des Begriffes „Gesetz“ gezeigt haben⁸. Die Narrative des wissenschaftlich „Altbewährten“, „Neuen“, „Wiederentdeckten“, „Verworfenen“ etc. können sich nicht lösen von den Vorstellungen, die eine Gruppe von ihrer Vergangenheit, ihrer Zukunft und deren Verhältnis zueinander hat. Während in einem evangelischen Kontext das Ablehnen von Überliefertem zugelassen bis erwünscht, jedenfalls als Diskurs vorhanden war, musste dem „Neuen“ im katholischen Bereich von Anfang der Frühen Neuzeit an der diskursive Makel der reformatorischen *novatores* anhaften, weil die Tradition so eng mit der eigenen politischen Erinnerung und Identität verwoben war, dass mit dem Zulassen des „Neuen“ die eigene Institutionalität in Frage geraten musste.

Es ist im Rahmen der hier vorzubringende Argumentation nicht darauf einzugehen, welche diskursiven und semantischen Lösungsvorschläge rund um den Begriff „Reform“ das Tridentinum geliefert und für die folgenden Jahrhunderte verbindlich gemacht hat⁹; als wesentlich sei festgehalten, dass die ins Werk gesetzten tridentinischen Maßnahmen die Grundlage vieler

2011); *The New Science and Jesuit Science. Seventeenth Century Perspectives*, hg. von Mordechai FEINGOLD (Archimedes 6, Dordrecht 2003).

7 Immer noch grundlegend für den Bereich der vormodernen *studia humaniora*: Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit, hg. von Helmut ZEDELMAIER–Martin MULSOW (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 64, Tübingen 2001). Vgl. auch die Einleitung des vorliegenden Bandes.

8 *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, hg. von Lorraine DASTON–Michael STOLLEIS (Aldershot 2008).

9 Vgl. etwa Ottmar FUCHS, Reform, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3, hg. von Walter KASPER et al. (Freiburg–Basel–Rom–Wien³ 1995) col. 927–929; *Il concilio di Trento e il moderno*, hg. von Paolo PRODI–Wolfgang REINHARD (Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento. Quaderni 45, Bologna 1996); Clemens ZIMMERMANN, Reform, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8, hg. von Joachim RITTER–Karlfried GRÜNDER (Basel 1992) col. 409–416.

Prozesse bildeten, die für den Moment ihrer vollen Entfaltung im späten 17. und 18. Jahrhundert auch als „katholische Aufklärung“ bezeichnet werden, besonders was die Straffung administrativer und bildungspolitischer kirchlicher Strukturen betraf¹⁰.

Ist aber nicht gerade die Überformung einer „katholischen Reform“ im Begriff einer „katholischen Aufklärung“ ein Widerspruch in sich? Auf einer deskriptiven Ebene – also ausgehend von der Annahme, es gebe im 18. Jahrhundert eine (protestantisch dominierte) „Aufklärung“ einerseits, katholische Reformbestrebungen andererseits – wurde schlüssig festgestellt, dass Aufklärung und katholische Reformbewegungen nur unter Ausklammerung wesentlicher Bereiche kompatibel sein konnten¹¹. Dies darf freilich ebenso für weite Teile des protestantischen (orthodoxen) Mainstreams gelten¹². Auf einer semantischen Ebene hat zuletzt eine historisierende Befassung mit dem Begriff eingesetzt¹³, die zugleich auch eine Analyse von „Aufklärung“ als modernem Geschichtsmythos ermöglicht: „katholische Aufklärung“ gibt es als Begriff nicht vor dem frühen 20. Jahrhundert, und alle dahin gehenden Konstruktionen enthalten das grundsätzliche Paradoxon, dass die durch

10 Ulrich L. LEHNER, Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment, in: A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, hg. von Ulrich L. LEHNER–Michael PRINTY (Brill's Companions to the Christian Tradition 20, Leiden–Boston 2010) 1–61, hier 18–21.

11 Harm KLUETING, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.“ Zum Thema *Katholische Aufklärung* – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, hg. von Harm KLUETING–Norbert HINSKE–Karl HENGST (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15, Hamburg 1993) 1–35. – Gegen die Pluralisierung des Aufklärungsbegriffs argumentiert auch: Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man* (Oxford 2006).

12 Vgl. zur komplexen Situation im protestantischen Bereich: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, hg. von Monika NEUGEBAUER-WÖLK (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37, Tübingen 2008); Ulrich BARTH, *Aufgeklärter Protestantismus* (Tübingen 2004); C. Scott DIXON, Faith and History on the Eve of Enlightenment: Ernst Salomon Cyprian, Gottfried Arnold and the *History of Heretics*. *Journal of Ecclesiastical History* 57/1 (2006) 33–54; *Eruditio – Confessio – Pietas*. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699), hg. von Steffen MICHEL–Anders STRÄBBURGER (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12, Leipzig 2009).

13 LEHNER, Introduction (wie Anm. 10) 3–8; Thomas WALLNIG, Approaches to the „Aufklärung“ in Austrian Historiography after 1945, in: *18th Century Studies in Austria, 1945–2010*, hg. von Thomas WALLNIG–Johannes FRIMMEL–Werner TELESKO (The Eighteenth Century and the Habsburg Monarchy, International Series 4, Bochum 2011) 33–50.

„Aufklärung“ insinuierte Entwicklungslogik mit einer institutionellen Identität stiftenden Traditionslogik des alteuropäischen Katholizismus inkompatibel ist – oder scheint; dieser Frage nach der eigenen Historizität sind die folgenden Ausführungen gewidmet.

Mehr als eine Semantik der „katholischen Aufklärung“ hat in der Ideengeschichte freilich die Frage Beachtung gefunden, wie denn das Historische an sich in die Geschichte gekommen sei¹⁴. Ulrich Muhlack¹⁵ hat für die frühneuzeitliche Historiographiegeschichte das Ausmaß an menschlicher Entwicklungslogik als einen Indikator für die Nähe oder Ferne von der Aufklärungshistorie angenommen, und ebenso deutlich wie detailliert zeigt sich das Phänomen etwa in der Einschätzung der historischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁶. Ähnlich weit wie Leibniz ragt in den süddeutsch-österreichischen Kontext, der im Fokus der folgenden Argumentation liegt, ein weiterer früher katholischer Verfechter kulturalistischer Geschichtsbetrachtung: Giovanni Battista Vico, in dessen Hauptwerk der Mensch in seinen Äußerungen von Kultur und Sprache als Träger historischer Entwicklung aufgefasst wird¹⁷. Etwa in den institutionengeschichtlichen Werken von Pietro Giannone und Gottfried Philipp Spannagel war diese Form der Geschichtsauffassung auch im Wien des frühen 18. Jahrhunderts präsent¹⁸.

Freilich war Giannone dezidiert antiklerikal eingestellt und wurde von der Kirche aktiv verfolgt, Vico bediente mit der *Scienza nuova* ein Paradigma der wissenschaftlichen Neuerung, das sich ebenfalls nicht im institutionellen Rahmen kirchlicher Traditionswahrung bewegte; Spannagel stand in

14 Nachgezeichnet für den Spannungsbogen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert etwa bei: Helmut ZEDELMAIER, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 27, Hamburg 2003).

15 Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus* (München 1991).

16 Malte-Ludolf BABIN–Gerd VAN DEN HEUVEL, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Schriften und Briefe zur Geschichte* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 218, Hannover 2004) 11–50, insb. 48–50.

17 Harold Samuel STONE, *Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685–1750* (Brill's Studies in Intellectual History 73, Leiden–New York–Köln 1997).

18 Vgl. den Beitrag von Elisabeth Garms-Cornides und Fabio Marri in diesem Band. Vgl. weiters: Giuseppe RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone* (Milano 1970); Gisela SCHLÜTER, *Giannone und Vico. Eine Bestandsaufnahme nebst einer Detailfrage*, in: *Gelehrsamkeit in Deutschland und Italien im 18. Jahrhundert*, hg. von Giorgio CUSATELLI–Maria LIEBER–Heinz THOMA–Edoardo TORAROLO (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 8, Tübingen 1999) 26–40.

dynastischen, nicht in kirchlichen Diensten, Leibniz ebenso. Was aber ist von den zeitgenössischen Gelehrten zu sagen, die im unmittelbaren „Erinnerungsraum“ der katholischen Kirche lebten, deren Arbeit zugleich materieller und ideeller Teil desselben war?¹⁹

II.

Nur mehr eingeschränkt gilt heute der Topos von der fehlenden Forschung auf dem Gebiet der frühneuzeitlichen katholischen Gelehrsamkeit, wobei die (berechtigte) Kritik in dieser Richtung²⁰ möglicherweise nicht nur auf das quantitative Missverhältnis abhob (es gab und gibt viel regionale und kirchengeschichtliche Forschung zu einzelnen katholischen Gelehrten), sondern zugleich auf die Schwierigkeit bei dem Versuch, diese Gelehrten in „breitere“ wissenschaftshistorische, „geistes“- oder ideengeschichtliche Diskurse einzuschreiben. Deren zentrale Begriffe für die Frühe Neuzeit sind eben „Aufklärung“, „Scientific Revolution“ und „Säkularisierung(en)“²¹, und in diese Diskurse scheint die zeitgenössische („deutsche“) katholische Produktion schwer integrierbar zu sein. Dabei teilen die „gelehrten Kulturen“ aller christlichen Konfessionen dasselbe Grundanliegen, das mit dem Humanismus auch in derselben Gedankenwelt wurzelt: eine anpassende und kritisch selektierende Lektüre (um nicht zu sagen „Überwindung“) von Aristoteles und des auf ihm fußenden mittelalterlichen und frühneuzeitlichen scholastischen „Aristotelismus“²².

Wenn aber die Scholastik der Gegner ist²³ – möglicherweise der interkonfessionelle Topos der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit –, so kann man

19 Vgl. zu diesem Problem im Bereich der römischen Kirchengeschichtsschreibung den Beitrag von Bernward Schmidt in diesem Band.

20 Etwa bei: Stefan BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich* (Historische Studien 473, Husum 2003) 11–24.

21 Matthias POHLIG–Ute LOTZ-HEUMANN–Vera ISAIASZ–Ruth SCHILLING–Heike BOCK–Stefan EHRENPREIS, *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien* (Berlin 2008).

22 Vgl. *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, hg. von Rolf DRAGE–Emmanuel J. BAUER–Günter FRANK (Stuttgart 2010); Mordechai FEINGOLD, *Aristotle and the English Universities in the Seventeenth Century. A Re-evaluation*, in: *European Universities in the Age of Reformation and Counter Reformation*, hg. von Helga ROBINSON-HAMMERSTEIN (Dublin 1998) 135–148.

23 Vgl. die Behandlung der frühneuzeitlichen Scholastik bei: Ulrich G. LEINSLE, *Einführung in die scholastische Theologie* (Uni-Taschenbücher 1865, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995).

ihr diskursiv dadurch entgentreten, dass man ihre naturphilosophischen Fundamente beseitigt und diese durch neue ersetzt; respektive, indem man, bei Umgehung ihrer philosophisch-logischen Inhalte, jene theologischen relativiert, indem man sie historisiert. Will man die unterschiedlichen frühneuzeitlichen Gelehrtenwelten dies- und jenseits der konfessionellen Grenzen studieren, so könnte man das durch den funktionalen Vergleich ihrer jeweiligen Leitdisziplinen tun: Es drängt sich hier eine parallele Betrachtung von Mathematik, Philosophie, historischer Kritik und Rechtswissenschaft in ihrer jeweiligen Funktion für die begriffliche Gesamtarchitektur des Wissenssystems und die soziale Implementierung von Wissen auf.

Anders nämlich als die Frage nach „katholischer Aufklärung“, die so deutlich spätere Kategorien birgt, dass sie an der zeitgenössischen Terminologie des frühen 18. Jahrhunderts gleichsam abgeleitet²⁴, bildeten sich an der Frage der Historizität kirchlicher und monastischer Inhalte tatsächlich kontroversielle Diskurse innerhalb des katholischen Milieus des 18. Jahrhunderts heraus. Das ist insofern von eminenter inhaltlicher und methodologischer Bedeutung, als der gelehrte Konflikt²⁵ im katholischen Bereich, innerhalb des katholischen „kulturellen Gedächtnisses“, nie „nur“ Konflikt von Ideen, sondern immer zugleich auch Konflikt von institutionalisierten Traditionen sein musste. So sehr dies eine Integration in die *master narrative* der Aufklärung erschwerte, so sehr begünstigt es einen Blick auf Gelehrsamkeit als soziale Praxis.

Die Kampfbegriffe der Personengruppen, die sich methodologisch mit einem Konzept von Quellenkritik identifizierten und gegen rhetorisch-panegyrisch angelegte Historiographie und spekulative Theologie zu Felde zogen, lauteten im frühen 18. Jahrhundert etwa *critica* und *litterae* in Ab-

24 Eine positive Rezeption des Begriffes „Aufklärung“, freilich ohne die Epitheta „katholisch“ oder „monastisch“, erfolgte bei den „deutschen“ Benediktinern im letzten Jahrhundertdrittel: Ulrich L. LEHNER, *Enlightened Monks. The German Benedictines 1740–1803* (Oxford 2011).

25 Vgl. Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters 1680–1750* (New Haven–London 1995); Maarten ULTÉE, *Res publica litteraria and War, 1680–1715*, in: *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, hg. von Sebastian NEUMEISTER–Conrad WIEDEMANN (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14, 2 Bde., Wiesbaden 1987) 2 535–546; Françoise WAQUET, *La République des Lettres: un univers de conflits*, in: *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne. Mélanges en l'honneur du professeur Yves-Marie BERCÉ*, hg. von Bernard BARBICHE–Jean-Pierre POUSSOU–Alain TALLON (Centre Roland Mousnier 23, Paris 2005) 829–840. 2011 wurde von Kai Bremer und Carlos Spoerhase ein DFG-Netzwerk zum Thema „Gelehrte Polemik“ initiiert; vgl. auch: *Gelehrte Polemik. Internationale Konfliktverschärfungen um 1700*, hg. von Kai BREMER–Carlos SPOERHASE (Zeitsprünge 15, Frankfurt am Main 2011).

grenzung zu den *nugae scholasticae* und der *theologia scholastica*²⁶. Mit diesen Bezeichnungen selbst jedoch, mehr noch mit der Ausschließlichkeit ihres Gegensatzes, ist mitten im Establishment der kirchlich verpflichteten katholischen Gelehrsamkeit implizit ein historisches Moment doktrinärer Divergenz angesprochen, das nur durch historische Entwicklung erklärt werden kann: Indem die positive Theologie mit einem unverfälschten Urzustand argumentierte, kam sie argumentativ nicht ohne die Historizität von Geschichte aus, wenn sie nicht den diskursiven Rahmen des tridentinischen Traditionsbegriffs in Frage stellen wollte.

III.

Im späten 17. Jahrhundert wurde der maurinische Historiker Jean Mabillon, Hauptverantwortlicher – und damit *de facto* Träger einer institutionell durchaus umstrittenen Diskurshoheit – für die gesamte benediktinische Ordensgeschichte, mehrfach mit offiziellen, also auch kirchenrechtlich maßgeblichen Anfragen konfrontiert. Diese betrafen die Verehrung von Heiligen oder Reliquien, deren historische Authentizität nicht belegbar war²⁷. Mabillon trennte die Legitimität des Kultes von der offensichtlichen Unhaltbarkeit seines Gegenstandes und öffnete ein nur historisch legitimierbares Fenster für falsch begründete religiöse Handlungen, indem er die Reliquienverehrung aus dem Begriff der kirchlichen Tradition heraushob. Ohne diesen ebenso theologischen wie historischen Kunstgriff hätte man ein kirchenrechtlich heikles Feld traditionswidriger Praxis betreten müssen – mit allen potentiell häresiologischen Konsequenzen.

Der nachtridentinische Katholizismus, der aus programmatischer Notwendigkeit seine Legitimität auf seine ungebrochene apostolische Tradition stützen und erhebliche Energien in deren Nachweis investieren musste²⁸,

26 Vgl. beispielsweise den Gebrauch der Begriffe in der Korrespondenz der Brüder Bernhard und Hieronymus Pez: Thomas WALLNIG–Thomas STOCKINGER, *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare. Band 1: 1709–1715* (Quelleneditionen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 2/1, Wien–München 2010) 3, sowie nach Index II.

27 Jean MABILLON, *Lettre d'un bénédictin à Mgr. l'évêque de Blois touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une dissertation de M. Thiers contre la Sainte Larme de Vendôme*; Jean MABILLON, *Dissertation sur le culte des saints inconnus. Lettre d'Eusèbe à Théophile*, in: Daniel-Odon HUREL, *Dom Mabillon. Œuvres choisies précédées d'une biographie par dom Henri Leclercq* (Bouquins, Paris 2007) 681–717, 721–786. Zu Mabillon vgl. auch die Beiträge von Andreea Badea, Mark Mersiowsky, Peter N. Miller und Jan Marco Sawilla in diesem Band.

28 BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik* (wie Anm. 20) 25–164, insb. 31, 35, 48f., 136–138, 159f.

stand vor einem erheblichen epistemologischen Problem. Seine Verfechter sahen sich genötigt, eine alles andere als teleologisch verlaufende, alles andere als in ihrer Überlieferung nachvollziehbare und alles andere als narrativ kohärente Gemengelage an „Überresten“ in die Kategorien der eigenen Identität einer *ecclesia semper eadem* zu verdichten²⁹. Der Umgang mit Divergentem in der Geschichte konnte als relativ unproblematisch gelten, solange hinsichtlich der „Häresie“ eines Autors oder einer Richtung kanonischer Konsens bestand und nur das Problem diskutiert wurde, ob man seine Schriften drucken dürfe. Ein Beispiel hierfür sind antikuriale Briefe des Berengar von Tours, gegen deren Publikation durch den Melker Geschichtsforscher Bernhard Pez der Wiener Hofbibliothekspräfekt Johann Benedikt Gentilotti polemisierte³⁰. Schwerer hatte es derselbe Bernhard Pez hingegen, wenn mit Ratram von Corbie ein benediktinischer Autor des 9. Jahrhunderts zur Edition anstand, dessen nominalistische Kritik an der Transsubstantiation zu bemerkenswertem Interesse seitens kalvinistischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts geführt hatte; hier ersparte ihm möglicherweise das Interesse des damals noch protestantischen Historikers Johann Georg Eckhart an der *editio princeps* eine weitere Auseinandersetzung³¹. Deklarieren musste sich Pez aber schließlich dort, wo es explizit um die Abweichung früherer Gepflogenheiten von den aktuellen ging, die, wollte er einer dogmatischen bzw. kanonistischen Beurteilung ausweichen, nicht anders als historisch erklärt werden konnten: „Wenn das [ein mittelalterlicher Text mit restriktiveren Vorgaben zum Geflügelkonsum] einem Mönch unserer Zeit missfällt und er es darum von uns für wenig klug hält, dass wir solche Bücher herausbringen, in welchen die eingeführtesten Gepflogenheiten unserer Zeit und die verbreitetsten Gebräuche gescholten werden, so möge er überlegen, dass wir niemandem ein Gesetz, nach dem er sein Leben richten soll, vorschreiben,

29 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 BRENDENCKE–Ralf-Peter FUCHS–Edith KOLLER (Pluralisierung und Autorität 10, Berlin 2007) 455–489.

30 Zu der Kontroverse vgl. Ines PEPPER–Thomas WALLNIG, Ex nihilo nihil fit. Johann Benedikt Gentilotti und Johann Christoph Bartenstein am Beginn ihrer Karrieren, in: Adel im „langen“ 18. Jahrhundert, hg. von Gabriele HAUG–MORITZ–Hans-Peter HYE–Marlies RAFFLER (Zentraleuropa-Studien 14, Wien 2009) 167–185. Zu Bernhard und Hieronymus Pez vgl. die Einleitung zu diesem Band.

31 Zur Übersendung der Vorlage von Mabillon an Leibniz aufgrund der Probleme mit der französischen Zensur sowie den Druck durch Eckhart vgl. Thomas WALLNIG, Johann Georg Eckhart als Verwerter von Leibniz’ historischen Kollektaneen: Geschichtsforscher in höfischen Diensten oder gelehrter Beamter?, in: Leibniz als Sammler und Herausgeber historischer Quellen, hg. von Nora GÄDEKE (2011) (im Druck).

sondern nur zeigen wollten, was heilige Männer Gottes von solchen Dingen gedacht haben.³²

Es liegt auf der Hand, dass die hier angesprochene Frage des Geflügelkonsums durch Mönche in ihrer theologischen Bedeutung nicht an die Transsubstantiation herankam, doch konnte die Historisierung des einen Phänomens weitreichende Folgen für das andere und das gesamte dogmatische Lehrgebäude haben. Überdies führte die Frage der Historizität monastischer Praxis unmittelbar an eine zentrale Bruchlinie der Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts. Während Bernhard Pez aus seiner Prädilektion für mittelalterlichen Reformmonastizismus kein Hehl machte³³ und damit ganz auf der positivtheologischen und damit hortativ-restaurativen Linie der Mauriner lag³⁴, führte die Historisierung monastischer Gewohnheiten den St. Blasianer Marquard Herrgott wenige Jahre später in seinem Werk *Vetus disciplina monastica* zu einer anderen naheliegenden Konsequenz: Die strengere Ordensdisziplin früherer Zeiten habe damals ihre Bedeutung gehabt, sei aber nun hinfällig und hinderlich³⁵. Der Weg zu den zentralen lebenswelt-

32 Bernhard PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus* (Augsburg–Graz 1721) 2 XXXIII f.: *Quod si cui nostri temporis coenobitae displicuerit eaque propter is parum prudenter a nobis factum censuerit, quod eiusmodi libellos protulerimus, in quibus recentissimi aetatis nostrae mores et vulgatissimae consuetudines reprehendantur: is cogitet nos meminisse [sic] legem, ad quam vitam exigit, praescribere, sed ostendere tantummodo, quod sancti Dei homines de huiusmodi rebus existimaverint, voluisse.* Es geht um den Honorius Augustodunensis zugeschriebenen Text *De esu volatilium*.

33 Vgl. Bernhard PEZ, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova* 1 (Regensburg 1723), *Praefatio* (unpag.)

34 Edmond MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, 1 (Paris 1690), *Praefatio ad lectorem* (unpag.): [...] *hanc tamen de antiquis monachorum ritibus collectionem piis lectoribus haud ingratam fore speramus; non solum, quod ea sit sacrarum rerum natura, ut quamdam sui reverentiam religiosi mentibus inspirent, sed etiam, quod delitescentes hactenus ac pene oblatae maiorum nostrorum consuetudines ac caeremoniae in ea continentur, quarum cognitio haud parum conferre poterit, tum ad excitandum in nobis avitae virtutis desiderium divinumque illum fervorem excitandum, quo succensi fuerunt ii, quos vel ut parentes colimus, vel ut fratres sociosve eiusdem propositi suspicimus; tum ad praelucendum iis, qui regularis observantiae disciplinam postmodum restituere aggredientur.*

35 LEHNER, *Enlightened Monks* (wie Anm. 24) 20. Marquard HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica* (Paris 1726), *Dedikationsepistel an Abt Blasius Bender* (gezeichnet von den Priooren und Konventen der St. Blasianer Kongregation, unpag.): *Scimus enim te christiane ambitiosum ad eas unice laudes adspirare, quibus non inanis apud homines gloria, sed immortale felicitatis aeternae proemium promeretur. Hinc in observandis, quantum urgentia negotia et affecta corporis valetudo permittit, regularis vitae officiis diligentia, vigilantia in exigendis. Hinc media in aula fastus aversatio, religiosae modestiae studium, prudens in sumptibus moderatio, sanctioris normae custodia, solitudinis desiderium. Hinc denique sine causa abrogatarum*

lichen Konflikten der „monastischer Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts – also zum Streit um die Zulassung von Billardtischen, Seidenhüten und verfeinerter Gastronomie in den Klöstern³⁶ – war damit auch aus der historisch-kritischen Forschung heraus geebnet.

Bemerkenswert ist hierbei, dass dieser ja in seinem Kern lebensweltliche Fragenkomplex monastischer Disziplin in sich selbst eine Verschränkung von spirituellen, administrativen und alltagsgeschichtlichen Problemfeldern (Essen, Kleidung, Tagesrhythmus) darstellt und somit einen „kulturhistorischen“ Zugang zu kirchengeschichtlichen Fragen geradezu erzwingt, konkret etwa in der Form von Pez’ gastronomischem Exzerpt *De appetitu sanctorum*³⁷ (Abb. 32). Vielleicht geschah diese *conversio*³⁸ *culturalis* im Rahmen der monastischen Gelehrsamkeit sogar schlüssiger als in den weitaus abstrakteren Kontexten aufgeklärter, idealistischer, historistischer, sozialhistorischer oder postmoderner Annäherung an „Kulturgeschichte“ und „-wissenschaft“.

Der naheliegende Schritt zur Historisierung der eigenen Ordensgeschichte wurde von Bernhard Pez allerdings nur implizit vollzogen oder blieb im Ansatz – im Gegensatz etwa zu den deutlich auf (freilich unteleologische) Entwicklung abzielenden Vorreden zu den maurinischen Bänden der *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* und der *Annales ordinis sancti Benedicti*³⁹, und ebenso im Gegensatz zu dem Werk, in das nach Pez’ Tod 1735 seine gelehrten Anstrengungen einmündeten, die *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti* von Magnoald Ziegelbauer und Oliver Legipont. Spiegelte

legum renovatio, novarum constitutio, consuetudinum contra leges inductarum abolitio. Zu Herrgott: Josef Peter ORTNER, Marquard Herrgott (1694–1762). Sein Leben und Wirken als Historiker und Diplomat (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 5, Wien 1972).

36 LEHNER, Enlightened Monks (wie Anm. 24), insb. 27–79.

37 Es handelt sich um eine kurze Notiz zu gastronomischen Episoden in Heiligenviten von der Hand des Bernhard Pez; der Hintergrund ist unklar. Stiftsarchiv Melk, Kt. 85 Varia 25, Fasz. 1, Nr. 6.

38 Adam Friedrich KIRSCH, *Abundantissimum cornu copiae linguae Latinae et Germanicae selectum* (3 Bde., Augsburg 1746) 3 col. 883.

39 Das folgende Beispiel kann für den Grundtenor gelten: Jean MABILLON, *Annales ordinis sancti Benedicti* (6 Bde., Paris 1703–1739) 3, *Praefatio* (unpag.): *Annalium nostrorum tomus tertius posteriores quinque saeculi noni annorum decades, octo vero priores saeculi decimi complectitur. Mirum esset, si in tam longo tot annorum decursu res publicae uno eodemque tenore fluxissent, cum nec anni annis similes, immo nec dies diebus pariles plurimum succedant. At nihilo minus permirum nonnullis videri possit, in duobus illis saeculis, quae sese contingunt, tantam subito factam esse rerum conversionem, ut moribus longe amplius distent, quam temporum intervallis.* In unmittelbarer Folge werden die Päpste des 10. Jahrhunderts kritisiert. Die weitere *Praefatio* lebt von der Kontrastierung der beiden *saecula*.

die Titelgestaltung der genannten maurinischen Großprojekte eine zwischen vergegenwärtigter Vergangenheit und Heilsgeschichte oszillierende mittelalterlich-humanistische Geschichtsauffassung, evozierte Pez' Großprojekt eines *Bibliotheca Benedictina* genannten Schriftstellerlexikons zeitgenössische bio-bibliographische Ordnungskategorien, so präsentierte das Werk von Ziegelbauer und Legipont das davon sichtbar abgesetzte Programm einer *historia rei literariae*, einer Geschichte der Gelehrsamkeit des Benediktinerordens.

Dieser Anspruch zeigt sich nicht nur im Titel, sondern auch in der Konzeption des Werkes. Es besteht aus vier Teilen (einem allgemeinen und einem speziellen historischen, einem biographischen und einem bibliographischen Teil), deren zweiter eine Geschichte der Entwicklung einzelner Fächer und gelehrter Teildisziplinen darstellt. Findet sich in der Leservorrede zum ersten Teil die traditionelle Topik von der *gloria* des Ordens, die illustriert werden soll, so bedient die Einleitung zum zweiten Teil nicht nur vehement den Diskurs des einfachen Stils und der historischen Wahrheit, sondern zugleich auch den der Historizität und Gewordenheit. Es wird „eine volle Abhandlung dessen gegeben, was eine partikuläre Literargeschichte verlangt, damit wir nicht nur durch nackte Fakten und aufzuzählende Autorennamen nüchtern und ausschließlich beschäftigt werden, sondern wir auch ein Urteil über Schicksal und Wandel der einzelnen Disziplinen anführen und wir besonders die wahren Ursprünge der (Denk-)Systeme und Meinungen, ihre Gründe, Anfänge, Verbindung und verschiedenen Auswirkungen selbst auf die Dogmen erkennen.“ Es geht dabei – wie bei Pez – nicht darum, die „Wissenschaften, Künste und Disziplinen“ aufzuzeigen, deren Studium den Religiösen gezieme oder von den Superioren zu empfehlen sei, sondern darum, „zu erzählen, mit welchem Fleiß und welcher Sorgfalt sie betrieben wurden.“⁴⁰

40 Magnoald ZIEGELBAUER–Oliver LEGIPONT, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti* (4 Bde., Augsburg–Graz 1754) 2, *Praefatio* (unpag.): *Paucis tamen introductionis loco monendus es, in eo nos omnium virium nervis fuisse occupatos, ut quantum historiae literariae particularis institutum postulabat plenam daremus tractationem, nec in nudis factis et authorum nominibus recensendis soli ac ieiuni distringemur, sed iudicium quoque de fatis et vicissitudinibus cuiuslibet disciplinae interponeremus, ac praesertim ad detegendas veras systematum et opinionum origines, causas, principia, nexum effectusque in ipsis dogmatibus varios respiceremus atque posthabito omni partium et praeiudiciorum studio, genuinos scientiarum inter veteres ac medii nostrique aevi Benedictinos cultarum vultus detegeremus. [...] Nobis vero animo hoc loco non est, designare scientias, artes et disciplinas, quarum studium coenobitis conveniat vel etiam a superioribus concedi debeat, sed qua industria ac diligentia illae ab his excoltae fuerint, tradere historiam.* Zu Ziegelbauer: Martin RUF, P. Magnoald Ziegelbauer OSB (1688–1750). Ein Gelehrtenleben des Barocks. *Ellwanger Jahrbuch* 32 (1987/88) 85–108.

Bemerkenswert ist der Gebrauch des vertrauten vormodernen Vokabulars der Gelehrsamkeit – *iudicium*, *vicissitudo*, *origo*, *causa* – in einer Bedeutung, die sich gegenüber der traditionellen Semantik um eine Nuance verschoben und „dynamisiert“ hat; ebenso ist die epochenübergreifende Disziplingeschichte als entwicklungsgeschichtlich denkbare, „kulturhistorische“ Abstraktion gegenüber dem traditionellen Modell des *status* der Gelehrsamkeit in den einzelnen Jahrhunderten zu sehen. Die Begriffe *systema* und *nexus* hingegen sind „neu“. Sie finden sich noch nicht in der Sprache der Pez-Generation und können mit Vorsicht in den Kontext der benediktinischen Rezeption von Christian Wolff gerückt werden⁴¹.

IV.

Anders stellte sich Geschichte freilich – auch aus benediktinischer Sicht – dar, wenn es um ihre enzyklopädische Systematisierung für den Studiengebrauch ging. So finden sich in Anselm Desings *Methodus contracta historiae* nur wenige Spuren der oben vorgestellten Differenzierungen, vielmehr reiht die fünffache Untergliederung von Gegenständen der entfernteren Geschichte die *res religiosae seu ecclesiasticae* zwischen die *res divinae* und *angelicae* einerseits, die *res naturales* und *usuales* andererseits ein. Innerhalb der kirchlichen Gegenstände nennt Desing zum einen *res proprie*, also *sacramenta*, *sacrificia*, *cerimonia*; *templa*, *arae*, *imagines*, *idola*, *vestes*, *insignia etc.*, dann *personae* und schließlich *dogmata*, bei denen – in deutlicher Abgrenzung zum sichtbar kulturalistischeren Zugang zu den kirchlichen oder eben allgemein religiösen Gebräuchen – unterschieden wird zwischen *vera: non alia quam catholica* und *falsa: quorum sunt quaedam ethnica*⁴².

Handelte es sich also bei der Historisierung der Dogmen in der *Historia rei literariae OSB* um eine Ausnahmeerscheinung in der Produktion gelehrter Benediktiner des 18. Jahrhundert? Hier ist, anhand von Stichproben, eine Gegenfrage zu erörtern. Wenn nicht nur *historia* selbst, sondern auch ihre

41 Vgl. die im Zusammenhang mit der Vorstellung von einem *nexus rerum* durch Leibniz, Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten entwickelte Erkenntnistheorie: Ursula FRANKE, Analogon rationis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1, hg. von Joachim RITTER (Basel–Stuttgart 1971) col. 229f. Ausführlich behandelt wird die benediktinische Wolff-Rezeption bei: LEHNER, Enlightened Monks (wie Anm. 24).

42 Anselm DESING, *Methodus contracta historiae* (Amberg 1725), Schema 1, 1–2. Zu Desing vgl. Anselm Desing. Ein benediktinischer Universalgelehrter im Zeitalter der Aufklärung, hg. von Georg SCHROTT–Manfred KNEDLIK (Kallmünz 1999).

sich dynamisierende Spielart als Kulturerscheinung aufzufassen sein soll, so dürfte ihr Wirkungskreis nicht auf die Darstellung der Ordensgeschichte im engeren Sinn beschränkt sein, sondern müsste sich auch dort nachweisen lassen, wo religiöse Tradition zur juristischen, pädagogischen und spirituellen Wirklichkeit wurde: etwa in der Kanonistik, in der Schulphilosophie und in der asketischen Literatur.

Der Břevnover Abt und Kanonist Franz Stephan Rautenstrauch, später ein bedeutender josephinischer Reformator, brachte 1769 ein kanonistisches Einführungslehrbuch heraus, in welchem er auf eine historische Kontextualisierung und damit kritische Bewertung des Kirchenrechts abzielte. Man müsse die *rationes legum* kennen, die Umstände, die zu kirchenrechtlichen Äußerungen geführt haben – die Affinität zum *esprit des lois* liegt nahe, gefasst jedoch wiederum in traditioneller lateinischer Terminologie⁴³. Ausführlich beschäftigen Rautenstrauch die Pseudoisidorischen Fälschungen, und obwohl der Text verständlicherweise nicht aus der prinzipiellen Historisierung des Kirchenrechts dessen Relativität ableitet, muss Rautenstrauch dennoch die Fälschung als solche aufzeigen und eine historische Erklärung für ihre Übernahme in die Dekretalsammlungen bieten: „Weder der eiserne und ungekämmt Stil der Dokumente, noch die in ihnen enthaltenen Gegenstände entsprechen dem Geist der frommen Päpste der [ersten] vier Jahrhunderte.“⁴⁴ Übernommen wurden die pseudoisidorischen Dekretalen, „weil die Päpste, denen sie ja ohnehin kaum missfallen konnten, vehement auf deren Autorität pochten, und die Bischöfe selbst häufig Gebrauch von ihnen machten wie von echten und wertvollen antiken Weisungen und diese wiederholt verwendeten, wenn sie sich der Gerichtsbarkeit der Metropolen entziehen wollten.“⁴⁵

Während also in der Kanonistik des späteren 18. Jahrhunderts eine Forderung nach Historisierung im Sinne der positiven Theologie nachweisbar

43 An anderer Stelle verwendet Rautenstrauch explizit die Bezeichnung *spiritus*, z. B. *evangelicae legis spiritus* in seinen Notizen zur Moralthologie: Praha, Národní Archiv, Benediktini Břevnov, Kniha 92, 94r. Zu Rautenstrauch vgl. Beda MENZEL, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 5, Königstein im Taunus 1969).

44 Franz Stephan RAUTENSTRAUCH, *Institutiones iuris ecclesiastici cum publici tum privati* (Praha 1769) 29: *Neque stilus horum epistularum ferreus et incomtus neque res contentae genio piorum IV saeculorum pontificum consonant.*

45 RAUTENSTRAUCH, *Institutiones* (wie Anm. 44) 27: [...] *quod pontifices, quibus alioquin displicere vix poterant, earum auctoritatem acerrime urgerent et episcopi ipsi frequenter iis uterentur ceu genuinis et pretiosis antiquitatis monumentis, eosque subin lubenter amplectarentur, quoties metropolitanorum iudiciis se cupiebant subducere.* Es folgt die Forderung nach einer *critica sacra* auf der Basis der Kirchengeschichte.

ist⁴⁶, ist nun zu betrachten, wie es sich im Bereich der katholischen Schulphilosophie verhielt, die ja einen der Kernbereiche diskursiver Reproduktion darstellte, und die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem immer stärkeren Druck der „modernen Naturphilosophie“ auseinanderzusetzen hatte. Paul Richard Blum hat verschiedene Formen dieses Konflikts dargestellt, von der strikten Gegenüberstellung der „alten“ scholastischen und der „neuen“ kopernikanisch-cartesianischen Philosophie in den Universitätsreden des Erfurter Schottenmönchs Andreas Gordon⁴⁷ bis zum im 17. und frühen 18. Jahrhundert rekurrenten Integrationsmodell des „Alt-Neuen“ (*antiquo-novum*). Hauptstrang einer solchen Argumentation war, dass René Descartes' Philosophie tatsächlich eine „neue“ Wiederbelebung „alten“ (antiken) Gedankengutes darstellte, was zumeist gegen ihn und die sich auf ihn als Neuerer Berufenden verwendet wurde. Umgekehrt öffnete diese Formel den Weg zu einer Integration des „Modernen“ in die katholische Schulphilosophie, wie zahlreiche „alt-neu“ ausgerichtete Werke von Ordensgeistlichen des angesprochenen Zeitraums zeigen (etwa Marian Schwab, Étienne Noël, Jean Baptiste Duhamel, José Saenz d'Aguirre, Tommaso Ceva, Giovanni Domenico Agnani, Beda Seeauer oder Adam Pfister)⁴⁸.

Aufmerksam für das Problem der Historizität in diesem Zusammenhang bringt Blum die Reflexionen Nicolas Malebranches vor und schließt: „Es geht nicht um diese oder jene Schule, diese Autorität oder jene oder gar keine, es geht auch nicht wirklich um die Frage des Glaubens oder des Wissens, Theologie oder Philosophie: für Malebranche geht es um die Wahrheit. Die Wahrheit allerdings scheint sich in verschiedenen Formen zu präsentieren, von denen zwei Grundtypen zu existieren scheinen, der alte und der immer neue. Dann aber bedeutet das, daß die Wahrheit auf zwei grundverschiedene Weisen gesucht sein will. Letztlich, sie will gesucht sein.“⁴⁹

46 Vgl. KLUETING, Genius (wie Anm. 11) 16; Paul MUSCHARD, Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 47 (1929) 225–315, 477–596; Heribert RAAB, Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (wie Anm. 11) 104–118. Vgl. auch BENZ, Zwischen Tradition und Kritik (wie Anm. 20) 88.

47 Paul Richard BLUM, Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit (*Studia Leibnitiana Sonderheft* 27, Stuttgart 1998) 213f. Vgl. auch BENZ, Zwischen Tradition und Kritik (wie Anm. 20) 120.

48 BLUM, Philosophenphilosophie (wie Anm. 47) 217f.

49 BLUM, Philosophenphilosophie (wie Anm. 47) 220f. Vgl. auch Patricia STEINFELD, Realität des Irrtums. Die Konzeption von Wahrheit und Irrtum in Nicolas Malebranches *Recherche de la vérité* (*Miroir et image* 2, Frankfurt am Main et al. 1997).

Damit aber eröffnet sich eine weitere Konsequenz für das Verständnis von Geschichte, die weit über den ahistorischen Antagonismus von richtig-falsch und katholisch-häretisch, gleichzeitig auch noch ein Stück über das „(falsch) Gewordene“ hinausgeht: es kann ein Nebeneinander von Wahrheiten gedacht werden; und während bereits die institutionellen Kernbereiche des Religiösen mit der kritischen Historisierung von Kirchengeschichte und Kirchenrecht zumindest in der Vergangenheit Devianz als historisches Phänomen legitimieren mussten, trat in den Bereichen, wo das Wahrheitskriterium – „noch“ – im Metaphysischen und damit im Psychologischen verhaftet ist⁵⁰, eine potentielle Wahrheit neben die andere.

Dies zeigt sich auch in der Anwendung der Formel des „Alt-Neuen“ im Bereich der spirituellen Literatur. Der bereits erwähnte Bernhard Pez gab unter dem Titel *Bibliotheca ascetica antiquo-nova* im leicht erschwinglichen Kleinformat spirituell-monastische Schriften vornehmlich des Spätmittelalters für den Gebrauch in den Klöstern seiner Zeit heraus. Als Begründung des Werkes lieferte er im ersten Band (einmal mehr) den humanistischen Topos von den in den Bibliotheken von Motten zerfressenen und nun ans Licht zu bringenden wertvollen (asketischen) Altertümern. Es fällt dabei auf, dass Pez im Gegensatz zu den Gepflogenheiten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts nicht selbst als Verfasser von Exerzitien oder Erbauungsliteratur auftrat, sondern das Wort seinen Gewährsleuten überließ „da, wie ich bereits an anderer Stelle ausgeführt habe, literarische/gelehrte Werke, dabei besonders asketische [!], nicht aufgrund ihres Alters, sondern aufgrund der Stärke und Festigkeit ihrer Lehre zu beurteilen sind.“⁵¹ Mit größter Selbstverständlichkeit führt Pez innerhalb des theologischen Diskurses der *doctrina* ein (höchst subjektives) Kriterium für die spirituell-ästhetische Qualität von Schriften ein⁵², das zugleich jedwedes Ordnungsprinzip inner-

50 Der asketisch-subjektive Zugang zu wissenschaftlicher Wahrheit als Wahrhaftigkeit ist ein zentrales Thema in vielen Schriften Mabillons, besonders im *Traité des études monastiques* und den *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*: HUREL, Mabillon (wie Anm. 27) 367–625, 932–951. Das Thema wird eingehend behandelt in dem Beitrag von Peter N. Miller in diesem Band.

51 PEZ, *Bibliotheca ascetica* (wie Anm. 33) 1, *Praefatio* (unpag.): *Porro in hac Bibliotheca ascetica non tantum veterum a pluribus retro saeculis clarorum, sed etiam recentiorum non nihil, si quidem egregii sint, ascetarum opuscula hactenus inedita aut saltem paucissimis cognita in lucem evulgo, cum, ut alibi iam monui, monumenta litteraria, praecipue ascetica, non ex aetate, sed ex robore atque soliditate doctrinae pendenda sint.*

52 Ein weiteres Beispiel hierfür bietet Pez' Würdigung von Paschasius Radbertus in: PEZ, *Thesaurus* (wie Anm. 32) 1 LXVIII; dazu: Thomas WALLNIG, Gasthaus und Gelehrsamkeit. Studien zu Herkunft und Bildungsweg von Bernhard Pez OSB vor 1709 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 48, Wien–München 2007) 170.

halb der Anthologie ersetzt: Pez druckt, was er für gut hält. Was hier einerseits Anklänge einer (romantischen?) subjektiven religiösen Ästhetik erahnen lässt, weist zugleich deutlich in eine ahistorische Richtung von Erinnerungsarbeit und kann mit Friedrich Nietzsche als „überhistorisch“ gelesen werden, wenn man darin eine religiöse Spielart von „monumentalistischer Historie“ *ante litteram* sehen will⁵³. In jedem Fall aber trat auch in diesem Beispiel der historische Zugang zur „Wahrheit“ als Angebot für die Gegenwart neben andere solche hinzu, die es institutionell nicht direkt herausfordern konnte.

V.

War also das katholische 18. Jahrhundert eine *aurea aetas* des Meinungspluralismus?

Sicher kann die Frage so nicht gestellt werden, doch standen sich in ihm eine Vielzahl von hinreichend institutionalisierten Gruppierungen samt den ihnen eigenen Auffassungen von Tradition und Erinnerung in einer Weise polemisch gegenüber, die eine Auseinandersetzung ebenso wie eine Schärfung des begrifflichen Arsenalts nötig machten. Stefan Benz hat die provokante These vertreten, dass die katholische Geschichtsforschung des Barock, wäre sie nicht abgeschafft (und durch die folgenden Jahrhunderte diskreditiert) worden, direkt in die Postmoderne hätte münden können⁵⁴.

Es war im 18. Jahrhundert freilich nicht absehbar, dass auf den kritischen Umgang mit der Tradition ihre politische Liquidierung folgen würde⁵⁵; und

53 Friedrich NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, hg. von Günter FIGAL (Stuttgart 2009) 24f.: „Die monumentalistische Historie täuscht durch Analogien: sie reizt mit verführerischen Aehnlichkeiten den Muthigen zur Verwegenheit, den Begeisterten zum Fanatismus, und denkt man sich gar diese Historie in den Händen und Köpfen der begabten Egoisten und der schwärmerischen Bösewichter, so werden Reiche zerstört, Fürsten ermordet, Kriege und Revolutionen angestiftet und die Zahl der geschichtlichen ‚Effecte an sich‘, das heisst der Wirkungen ohne zureichende Ursachen, von Neuem vermehrt.“ Vgl. dazu die positivtheologische Doktrin der spirituellen Vergegenwärtigung von Vergangenen bei Bernhard Pez: Thomas WALLNIG, Die „Epistolae apologeticae pro ordine sancti Benedicti“ von Bernhard Pez (1715). Beobachtungen und Personenregister, in: Vergangenheit und Vergegenwärtigung. Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur, hg. von Helmut REIMITZ–Bernhard ZELLER (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 14, Wien 2009) 9–30, hier 10.

54 Stefan BENZ, Historiographie im Barock: Überlegungen zur frühneuzeitlichen Geschichtskultur, in: *Departure for Modern Europe* (wie Anm. 6) 622–640, hier 624.

55 Vgl. BENZ, Zwischen Tradition und Kritik (wie Anm. 20) 632–635.

es war ebensowenig absehbar, dass die mit der begrifflichen Schärfung verbundene Umdeutung eine Zusammenschau mit dem Vokabular der Aufklärung und der Moderne erlauben würde: etwa im Fall von *critica* und *Kritik*⁵⁶. Gleiches gilt für den nun meist von außen und gegen die monastische Kultur vorgebrachten Entwicklungsgedanken, wie ihn etwa der kurkölnische Hofkammerpräsident Wilhelm von Spiegel im Jahre 1802 formulierte. Spiegel bemerkte zum Mönchtum allgemein, es sei *eine aegyptische Pflanze, welche dort, wo sie sich jetzt noch befindet, nicht mehr die Früchte trägt, welche ihre Anpflanzer von ihr erwarteten. Der Genius der Zeit hat sie auch ohnehin unbrauchbar gemacht*; zu den Prälatenklöstern: *Die Geschichte der Vorwelt spricht diesen Instituten das Lob; ohne sie würden Deutschlands öde Gegenden ungebauet seyn; ohne sie würde das Licht des Christenthums später zu uns gedrungen seyn; ohne sie wäre so manches classische Werk der Alten nicht auf uns gekommen. Es lässt sich also von ihnen sagen: es war eine Zeit, wo sie nützlich, wo sie nothwendig waren; diese ist nicht mehr; und so dürfen sie sich dann mit dem Schicksal aller Dinge und Wesen trösten, die die Zeit nur so lange bestehen lässt, als die Vorsehung sie nothwendig hält, und sie aufhören lässt, so bald der Zweck ihres Daseyns nicht mehr vorhanden ist*⁵⁷. Harm Klueting, der dieses Zitat an prominenter Stelle zur Illustration der Grundanliegen der „katholischen Aufklärung“ vorbringt, dient es zur Veranschaulichung eines antimonastischen Diskurses, wie er sich in zahlreichen Streitschriften des ausgehenden 18. Jahrhunderts findet. Der *Genius der Zeit* ist für ihn dabei die Aufklärung selbst; im Lichte des bisher Gesagten kann dies ergänzt werden durch die Beobachtung, dass hier der auch aus der monastischen Geschichtsforschung herleitbare Entwicklungsgedanke nun gegen die monastische Kultur selbst vorgebracht wurde.

Verloren gegangen ist in dieser späteren – im doppelten Wortsinn säkularisierten – Betrachtung der monastischen Traditionskritik das Bewusstsein für den zutiefst restaurativen Charakter vormoderner kirchlicher Veränderungsdiskurse, und damit für ihre gänzlich andere Form von Historizität. Wenn aus verschiedenen Autoritäten gewählt werden konnte, so mochten diese wohl immer wieder gegeneinander ausgespielt werden, sie blieben doch eine Legitimation des eigenen Tuns aus der Vergangenheit heraus, und damit aus einem Bereich jenseits der eigenen Wahrnehmungs- und

56 Claus von BORMANN–Helmut HOLZHEY–Giorgio TONELLI, *Kritik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4, hg. von Joachim RITTER–Karlfrid GRÜNDER (Basel–Stuttgart 1976) col. 1249–1282.

57 Harm KLUETING, Franz Wilhelm von Spiegel und sein Säkularisationsplan für die Klöster des Herzogtums Westfalen. *Westfälische Zeitschrift* 131/132 (1981/1982), 47–68, hier 53, 57. Vgl. KLUETING, *Genius* (wie Anm. 11) 27.

Gestaltungsfähigkeit. Hier liegt auch der Unterschied zwischen einer post-modernen Freiheit einerseits, wie immer geartete *lieux de mémoire* im eigenen Tun und Denken anzunehmen und/oder zugleich zu hinterfragen – oder auch nicht⁵⁸; andererseits der institutionellen Verbindlichkeit des kritisch durchgearbeiteten Katholizismus des 18. Jahrhunderts.

In ihm wurde die *ecclesia* zwar (noch) nicht zu einer *ecclesia semper reformanda*⁵⁹, wohl aber zu einem bewohnbaren historischen Phänomen.

Abstract

How did Catholic ecclesiastical history in the 18th century deal with ecclesiastical traditions which had grown obsolete, in a situation where their institutional maintenance was one of the key postulates of confessional Catholicism? How could “innovations” be justified, if not as a return to ancient practice? Did discourses of historical development and historical degeneration arise in this context?

These questions underlie the present contribution; they derive on the one hand from the finding in the history of historiography that Catholic ecclesiastical history in the 18th century could no longer be written as a history of *semper idem*, and that discursive strategies for dealing critically with the concepts of “tradition” and “reform” therefore had to be found. On the other hand, and as a consequence thereof, these questions arise from a critical reflexion on the concept of “Catholic Enlightenment”, as seen from the perspective of the history of ideas.

One possible approach to this topic is the application of the cultural-historical concepts of “memory” to the Church’s handling of tradition in the 18th century, in particular in the monastic context. If the image of the past in history was becoming dynamic, this could not remain without consequences for canon law, philosophy or spiritual literature.

Selected examples from the field of southern German and Austrian monastic erudition are meant to illustrate various forms of dealing with tradition and also to serve to cast light from various directions on the following

58 Pierre NORA, Entre mémoire et histoire, in: Les lieux de mémoire. La problématique des lieux, 1: La République, hg. von Pierre NORA (Paris 1984) XV–XLII, hier XLI: „En ce sens, le lieu de mémoire est un lieu double; un lieu d’excès clos sur lui-même, fermé sur son identité et ramassé sur son nom, mais constamment ouvert sur l’étude de ses significations.“

59 Gerade das Beispiel monastischer Reform wird freilich auch in den unmittelbaren Zusammenhang des Diktums von der *ecclesia semper reformanda* gerückt, etwa von Ludwig Kaufmann: MAHLMANN, Ecclesia (wie Anm. 1) 398.

working hypothesis: that historicising one's past could lead to the coexistence of multiple truths, but that simultaneously and as a result, all innovation had to understand itself as the restoration of ancient custom.