

Péter Bods Kirchengeschichtsschreibung im Rahmen der Europäischen Kirchengeschichtsschreibung

JAN-ANDREA BERNHARD

1. Einleitung

Der ungarische Universalgelehrte Péter Bod (1712-1769) gilt gemeinhin als der bedeutendste siebenbürgische Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts.¹ Um Bods Leistung aber im Rahmen seiner Zeitgeschichte kritisch würdigen zu können, ist es notwendig, sich mit der europäischen Geschichtswissenschaft des 18. Jahrhunderts intensiver zu befassen und ihn mit anderen europäischen Kirchenhistorikern dieser Zeit zu vergleichen. Dies soll in vorliegender Studie geleistet werden: Einerseits soll ein Überblick über die Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert verschafft werden,² andererseits soll Péter Bods historiographisches Schaffen mit demjenigen zweier anderer Kirchenhistoriker, nämlich mit Daniel Gerdes (1698-1765) aus Groningen und Petrus Dominicus Rosius à Porta (1734-1806) aus Graubünden, verglichen werden. Wie Bods Werke haben auch die kirchengeschichtlichen Werke von Gerdes und à Porta über die nationalen und zeitlichen Grenzen hinaus grössere Bedeutung erlangt. Natürlich könnte Bod auch mit anderen kirchengeschichtlichen Werken aus der Mitte des 18. Jahrhunderts verglichen werden; die ausgewählten Werke scheinen aber insofern relevant, dass sie aus drei heterogenen Gebieten stammen und darum für unsere Fragestellungen relativ geeignet sind.

Natürlich können im Rahmen dieser Studie nur exemplarisch gewisse Aspekte bzw. Abschnitte aus den kirchenhistorischen Werken der genannten Gelehrten untersucht werden; es kann also nicht erschöpfend vorgegangen werden. So versteht sich die Studie auch vor allem als ein Beitrag zur weiteren Erforschung von Péter Bods kirchenhistorischem Schaffen auf dem Hintergrund eines europäischen Kontextes.

¹ Vgl. Botond Kund Gudor, *Istorical Bod Péter (1712-1769)*, Cluj, Editura Mega, 2008.

² Für eine intensivere Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft in der Aufklärung sei auf die einschlägige Literatur verwiesen (vgl. Ulrich Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München, C.H.Beck, 1991; Hans Erich Bödeker et alii (Hg.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; Peter Hanns Reill, „Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts“, in: Rudolf Vierhaus (ed.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 163–193; Klaus Wetzels, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*, Giessen/Basel, Brunnen, 1983.

2. Geschichtswissenschaft in Europa um die Mitte des 18. Jahrhunderts

2.1. Von der Transzendenz zur Immanenz

Aurelius Augustins *De civitate Dei*, besonders sein historiographisches Programm, in dem er ausführte, dass die *gesta hominum* als *exempla praemii vel poenae ad timorem Dei* führen sollen, hatte in der europäischen Geschichtswissenschaft langanhaltende Bedeutung. Die ganze christlich-theologische Geschichtswissenschaft nach ihm bis über die Reformation hinaus war im Prinzip eine einzige Ausführung dieser religiös-transzendenten Zwecksetzung Augustins.³ Ja die Reformation hat dieses biblisch-augustinische Geschichtsbild nicht nur übernommen, sondern aufs Ganze gesehen sogar noch verfestigt. So verstand beispielsweise John Foxe (1516–1587), der mit seinem Märtyrerbuch das Geschichtsverständnis der englischen Nation für ein ganzes Zeitalter prägte, die Reformation als schlechthin göttliches Werk, die Verfolgungen aber, die über die Gläubigen kamen, als Strafen des göttlichen Erziehers oder als Eingriffe des göttlichen Arztes zur Heilung der Gebrechen.⁴

Freilich sahen sich die Gelehrten bereits im Humanismus, infolge der Auseinandersetzung mit der antiken Literatur, vornehmlich der antiken griechischen und römischen Historiker, beispielsweise eines Polybios oder Tacitus, mit einem grundlegend andern Geschichtsverständnis konfrontiert. Die Wiederbelebung der Antike, der sich der Humanismus und auch die Aufklärung verpflichtet hatten, schloss notwendig auch eine Wiederbelebung des antiken Geschichtsdenkens mit ein. So ist es auch nicht von ungefähr, dass jeder der bedeutenderen Historiker des 17. bis 19. Jahrhunderts in irgendeiner Weise in die Schule der griechischen und römischen Autoren gegangen ist.⁵

Das antike Geschichtsverständnis kannte eine religiös-transzendente, eine heilsgeschichtliche Geschichtsschreibung, wie sie seit Augustin die abendländische Geschichtsschreibung beherrschte, nicht, sondern war didaktisch-pragmatisch, oder im Verständnis der antiken Schriftsteller selbst: praktisch-politisch, ausgerichtet. Die Geschichte hatte die Bestimmung, die Menschen über die Normen praktischen Verhaltens zu belehren, sie war

³ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 50–53.

⁴ Vgl. Gustav Adolf Benrath, „Geschichte/ Geschichtsschreibung/ Geschichtsphilosophie. VII/1: 16. bis 18. Jahrhundert“, in: Gerhard Müller et alii (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 12, Berlin/New York, De Gruyter, 1984, p. 632; Jean-François Gilmont, „Les martyrologes du XVI^e siècle“, in: Silvana Seidel Menchi (ed.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, p. 183–185.

⁵ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 29.

„magistra vitae“⁶. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte sollte im Alltag, besonders in politischen Alltag, von praktischem Nutzen sein.

Diesen Zweck der Geschichte rezipierten auch die humanistischen und aufklärerischen Historiker, auch für sie wurde die *Historia* immer mehr zur *magistra vitae*. Geschichte bzw. Geschichtsschreibung bekam damit einen andern Zweck, als sie es bis anhin hatte. „Der Zweck der Geschichte wird vom Himmel auf die Erde herabgeholt. Es ist der Übergang von der Transzendenz zur Immanenz, durch den die Historiker des Humanismus und der Aufklärung einen ersten Schritt zur Möglichkeit historischen Geschichtsdenkens vollziehen.“⁷ In der Auseinandersetzung mit dem antiken Geschichtsverständnis setzte somit ein Prozess der Verwissenschaftlichung historischen Denkens ein, der erst im Historismus des 19. Jahrhunderts abgeschlossen werden konnte.

Mit dem Übergang von der Transzendenz zur Immanenz fand natürlich eine „Säkularisierung“ und eine „Anthropologisierung“⁸ der Geschichtswissenschaft statt. Gott wich aus der Geschichte zurück, so dass bei vielen Historikern der Aufklärung sein Name kaum noch vorkommt. Mit dem Aufgeben einer theologischen Deutung der Geschichte, im Besonderen der kirchlichen Geschichte, verlor die Kirchengeschichte nicht nur ihre theologische Aufgabe, die sie seit Augustin innehatte, sondern sie war faktisch von der profanen Geschichte nicht mehr unterscheidbar, womit auch die Trennung zwischen *Historia sacra* und *Historia profana* langfristig notwendig entfallen musste. Die *Historia profana* wurde zur *Historia* schlechthin.⁹

⁶ Marcus Tullius Cicero, *De oratore*, Lib. II, p. 9.

⁷ Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 52.

⁸ Dirk Fleischer, „Einleitung“, in Johann Lorenz von Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (Helmstedt 1746), Waltrp, Hartmut Spener, 1995, p. XXVII.

⁹Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 90 f.; Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 498 f. Freilich muss hier angefügt werden, dass die profane und kirchliche Geschichte bis ins 18. Jahrhundert hinein nur propädeutische Fächer (der Theologie bzw. der Philosophie) waren. Ursprünglich der Eloquenz zugeordnet – der Inhaber des Lehrstuhles wurde *Professor Eloquentiae et historiarum* genannt – wuchs das Fach Geschichte erst im 18. Jahrhundert aus dieser stiefmütterlichen Behandlung heraus. Nach 1750 wurden zunehmend mehr Lehrstühle für Geschichte errichtet, und das Fach begann sich als eine unabhängige Disziplin an den Universitäten zu etablieren (vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 55; Ulrich Im Hof, „Die hohen Schulen der reformierten Schweiz im 18. Jahrhundert“, in *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, 15 (1957), p. 124. 132 f.; Reill, *Geschichtswissenschaft*, p. 164. 191; Bödeker, *Aufklärung*, p. 11). Schliesslich wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Kirchengeschichte aus der nunmehr philosophischen Fakultät herausgelöst und in die Theologie integriert, womit wieder, vom Lehrstuhl her betrachtet, eine Trennung der Kirchen- und Profangeschichte eingetreten war (vgl. Silke-Petra Bergjan, „Die Beschäftigung mit der alten Kirche an deutschen Universitäten in den Umbrüchen der Aufklärung“, in Christoph Marksches und Johannes van Oort (ed.), *Zwischen*

Freilich ging dieser Übergang von der Transzendenz zur Immanenz nicht auf einmal vor sich, sondern war ein langsamer Prozess, der europaweit verschiedene Ausgestaltungen und Fortschritte zeigte:

In Italien zeigten schon vor der Reformation die Renaissance-Historiker Leonardo Bruni (1369–1444) und Niccolò Machiavelli (1469–1527) eine fast völlige Abstinenz gegenüber einer heilsgeschichtlichen Interpretation: In ihren *florentinischen Geschichten* ist so gut wie nichts von Gott zu lesen. Machiavellis *Istorie Fiorentine* (Florenz 1532) ist zudem eine Glanzleistung der italienischen Historiographie, zumal er mit allem Chronikdenken bricht.¹⁰

In Frankreich stand bereits im Reformationszeitalter der Jurist Jean Bodin (1529–1596) im Begriff, das heilsgeschichtliche Geschichtsverständnis abzutragen. In seinem *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris 1566) gab er der Theologie in der Geschichte den Abschied, um eine Darstellung der Geschichte der Menschen und der rein innerweltlichen Zusammenhänge zu fordern.¹¹

Weit später wich im deutschsprachigen Raum das heilsgeschichtliche dem pragmatischen Geschichtsverständnis. Noch Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) versuchte in seiner *Historia ecclesiastica Novi Testamenti* (Zürich 1651–1667) auf einem heilsgeschichtlichen Hintergrund die Vortrefflichkeit des Protestantismus zu erweisen.¹² Erst Ende des 17. Jahrhunderts wurde in der deutschsprachigen protestantischen Kirchengeschichtsschreibung die heilsgeschichtliche Interpretation vorsichtig in Frage gestellt.¹³ Bei Christian Korthold (1633–1694), einem Vertreter der Reformorthodoxie im Umfeld Spencers, treten in seinem posthum erschienen Werk *Historia Ecclesiastica Novi Testamenti* (Leipzig 1697) die geschichtstheologischen Akzente der deutschen Kirchengeschichtsschreibung (Handeln Gottes, Zeugen der Wahrheit, Antichrist) erstmals in den Hintergrund.¹⁴ Freilich hat erst Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760) in seinen *Institutiones historiae ecclesiasticae* (Tübingen 1721) heilsgeschichtliche Ausführungen weitgehend unterlassen und damit eine eigentlich profane Kirchengeschichte verfasst.¹⁵

Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart, Leuven, Peeters, 2002, p. 38 f.

¹⁰ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 47. 219 ff. 293; Eduard Fueter, *Geschichte der Neueren Historiographie*, München/Berlin, R. Oldenbourg, 1911, p. 16–22, 61–69.

¹¹ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 45 f. 92 f.; Benrath, *Geschichte*, p. 633 f.

¹² Vgl. Fritz Büsser, „Johann Heinrich Hottinger und der «Thesaurus Hottingerianus»“, in *Zwingliana*, XXII (1995), p. 93 f.; Richard Feller und Edgar Bonjour, *Geschichtsschreibung der Schweiz vom Spätmittelalter zur Neuzeit*, Bd. 1, Basel, Schwabe, 1979, p. 408.

¹³ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 292 f.

¹⁴ Vgl. Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 421. 453 f.

¹⁵ Vgl. Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 498 f.

Der Übergang von der Transzendenz zur Immanenz in der Kirchengeschichtsschreibung Europas ist also um die Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend abgeschlossen. Das Handeln Gottes spielte darum in der Darstellungsweise eine nur noch sehr untergeordnete Rolle.

2.2. Von der philologischen Textkritik zur Historisch-kritischen Methode

In der religiös-transzendenten Kirchengeschichtsschreibung war eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen äusserst schwierig, da die Bibel, das Buch der göttlichen Offenbarung *das* Schema des weltgeschichtlichen Ablaufs zur Deutung *aller* Geschichte darstellte. Gegenüber der Bibel waren andere Quellen grundsätzlich sekundär, d.h. es galt, sie aufgrund des biblischen Wissens zu interpretieren. So las man auch die antiken Texte durch die *Brille* der Bibel.

Als im Humanismus in der Auseinandersetzung mit der Antike auch die antike philologische Kritik wieder bekannt wurde, bildete sich erstmals ein neuer Zugang zur antiken Literatur aus: Es galt, jegliche Art von Literatur (*Poetica, Historica, Rhetorica, Philosophica, Juridica*, u.s.w.) kritisch zu prüfen und zu interpretieren. Bei dieser kritischen Prüfung sind sich die humanistischen Gelehrten der grundsätzlichen Verfremdung der Antike durch das scholastische Denken bewusst geworden. Das Wiederauflebenlassen der Antike war darum verbunden mit der qualitativ neuen Erfahrung des Zeitabstandes zwischen Gegenwart und Altertum. Zu den Quellen der Antike hinabzusteigen, dies hiess aber auch, die antiken Texte tatsächlich verfügbar zu machen, d.h. den originalen Wortlaut in den teils stark verfälschten und verdorbenen Manuskripten wieder zu erkennen. Dieser Prozess führte zur Begründung der philologischen Textkritik.¹⁶

Die Klassische Philologie konnte sich in der Folge als historisch-kritische Disziplin etablieren: Sie verfährt *historisch*, weil sie die Dokumente in ihren ursprünglichen und authentisch-historischen Zusammenhang rücken will; und sie verfährt *kritisch*, weil sie den im Zuge der Überlieferung entstandenen Text nicht einfach hinnimmt, sondern ihn nach seiner Echtheit kritisch überprüft. Daher ist die Klassische Philologie für die Geschichtswissenschaft sowohl im Humanismus wie in der Aufklärung unerlässlich, da die Ursprünge historisch-kritischer Quellenforschung in der Philologie zu suchen sind.

Bahnbrechend in der historischen Quellenkritik war die Arbeit des Mauriners Jean Mabillon (1632–1707),¹⁷ der zusammen mit seinen

¹⁶ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 349 ff.

¹⁷ Immer noch lesenswert ist: Suitbert Bäumer, *Johannes Mabillon. Ein Lebens- und Literaturbild aus dem XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Augsburg, M. Huttler, 1892.

Kongregationsbrüdern die Geschichte des Benediktinerordens aufarbeitete. Sie sammelten Urkunden, Quellen und Formelbücher, die sie in ihren *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti* (1668–1701) nicht nur anführten und exzerpierten, sondern auch kritisch untersuchten und verarbeiteten. Vom Glauben durchdrungen, „dass die geschichtliche Wahrheit, richtig erkannt, die kirchliche Lehre stets bestätigen müsse“¹⁸, wandten die Mauriner zur Eruierung und Einordnung ihres Materials die historisch-kritische Methode mit grösster Unbefangenheit an. Dabei wurde auf die Tradition des Ordens wenig Rücksicht genommen.¹⁹ Mabillon fasste 1681 in seiner Schrift *De re diplomatica* die Arbeitsweise der Mauriner zusammen. Später weiteten die Mauriner ihre Arbeit, die sich durch grosse Gelehrsamkeit, ruhige Urteilsfindung und unbefangene Kritik auszeichnete, auf die ganze Kirchengeschichte aus. Trotz der ausnehmenden Bedeutung der historischen Quellenkritik der Mauriner, blieb aber deren Anwendungsbereich lange Zeit eng begrenzt.²⁰ Mabillon veröffentlichte seit 1703 seine *Annales Ordinis S. Benedicti*, in denen er alle in der Überlieferung enthaltenen Tatsachen zur Geschichte des Benediktinerordens quellenkritisch zu klären suchte. Dabei liess er sich auch immer mehr von der cartesianischen Sachkritik leiten. Dem Werk Mabillons unmittelbar nachgebildet waren die seit 1744 erschienen *Annali d'Italia* von Ludovico Antonio Muratori (1672–1750), in denen die früheren und späteren Quellennachrichten schärfstens unterschieden wurden. Freilich ermöglichten solche Annales noch keine eigentliche Gliederung des Stoffes, waren also keine eigentliche Geschichtswerke, sondern eher chronologisch geordnete Studien zu einem Thema (Benediktinerorden, italienische Geschichte u.s.w.).²¹

Erstmals hat Pierre Bayle (1647–1706), der die philologische Kritik aus dem Humanismus konsequent mit der cartesianischen Methode verband, anstelle der historischen Quellenkritik eine historisch-kritische Methode entwickelt. Während seines Studiums in Genf 1670–74 hatte er sich intensiv mit der cartesianischen Philosophie auseinander gesetzt. Descartes' Kritik als Methode wurde von Bayle schliesslich auf die Geschichte ganz allgemein angewandt. Im Jahre 1682 veröffentlichte er seine *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de M. Maimbourg*. Wirklich bahnbrechend war dann vor allem sein *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1695–97), mit welchem Bayle, weil er weit über die philologische Kritik hinausging, die eigentliche streng

¹⁸ Fueter, *Geschichte*, p. 310 f.

¹⁹ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 368; Fueter, *Geschichte*, p. 313.

²⁰ Vgl. Rudolf Vierhaus, „Historisches Interesse im 18. Jahrhundert“, in Vierhaus, *Aufklärung*, p. 270.

²¹ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 390. Auch Johann Heinrich Otts *Annales anabaptistici* (Basel 1672) sind hier beizuordnen.

quellenkritische Geschichtsschreibung begründete. Im *Dictionnaire* wurden, nicht ohne Widerspruch sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite, alle geschichtlichen und sagenhaften Gestalten quellenkritisch radikal überprüft. Nicht selten versuchte er dabei, auch den Nonkonformisten vergangener Jahrhunderte gerecht zu werden. Oft steht im *Dictionnaire* der eigentliche Text hinter den Anmerkungen zurück, so dass der Leser sich von der Argumentationsweise Bayles ein genaues Bild machen kann. Bayles historisch-kritische Leistung in seinem *Dictionnaire*, verbunden mit seinem Eintreten für Toleranz und Atheismus als moralische Alternative zur religiös begründeten Sittlichkeit, hatte einen grossen Einfluss auf die Aufklärung und öffnete letztlich den Weg für das neuzeitliche Denken.²²

Freilich war mit Bayles *Dictionnaire* erst der Anfang der historisch-kritischen Methode gesetzt. Zahlreiche Gelehrte der Aufklärung, so z.B. Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760), Johann Georg Walch (1693–1775), Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) oder Sigmund Jakob Baumgarten (1706–1757) dachten die Bayle'sche Methode weiter. Schliesslich war die Ausbildung der historisch-kritischen Methode um die Mitte des 18. Jahrhunderts abgeschlossen.²³

2.3. Die Historisch-kritische Methode des Johann Lorenz von Mosheim²⁴

Johann Lorenz von Mosheim gilt seit Karl Heussis Studie gemeinhin als „Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung“²⁵. Diese Beurteilung Heussis geschieht mit Recht, da Mosheim wirklich einen Schnittpunkt in der Kirchengeschichtsschreibung darstellte. Denn Mosheim hatte einerseits seine Zeitgenossen in der deutschsprachigen Kirchengeschichtsschreibung in verschiedenen Punkten übertroffen, andererseits eine Bedeutung weit über den deutschen Sprachraum hinaus.

Wie bereits angedeutet galt Christoph Matthäus Pfaff als Überwinder der heilsgeschichtlichen Deutung der Kirchengeschichte.²⁶ Doch was Pfaff lediglich wegliess, deutete Mosheim um. Er war der erste deutsche Historiker, der keine geschichtstheologischen Bemerkungen mehr zur Reformationsgeschichte machte. Damit ging er entschieden über Pfaff hinaus.²⁷

²² Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 390; Benrath, *Geschichte*, p. 635.

²³ Vgl. Bödeker, *Aufklärung*, p. 12; Fleischer, *Einleitung*, p. X.

²⁴ Nachfolgende Ausführungen beruhen zu einem grossen Teil auf Fleischer, *Einleitung*, p. III–XLV.

²⁵ Karl Heussi, *Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1906, p. 222.

²⁶ Vgl. Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 497 ff.

²⁷ *Ibidem*, p. 502 f.

Auch wenn Mosheim mit Johann Georg Walch verglichen wird, so stellen wir einen entscheidenden Unterschied fest: Walch war noch der festen Überzeugung, dass ein Historiker seine Geschichtswerke nach dem Vorbild anderer, d.h. antiker Historiker verfassen sollte.²⁸ Demgegenüber stellte Mosheim Grundregeln der Geschichtsschreibung auf; dies ist ein konstitutives Element des Verwissenschaftlichungsprozesses der Geschichtsschreibung.²⁹ Mosheims Einsicht wurde von andern Historikern nur sehr zögernd übernommen. Noch ein August Ludwig Schlözer (1735–1809) oder ein Johann Matthias Schröckh (1733–1808) vertraten die Ansicht, dass antike Historiker wie Polybios oder Tacitus Vorbildfunktion für die aktuelle Geschichtsschreibung übernehmen würden. Erst in den 70er-Jahren verlor die Vorbildfunktion der antiken Historiker ihre Plausibilität, und Mosheim wurde zum Vorbild für eine nach wissenschaftlichen Prinzipien verfahrenende Kirchengeschichte.³⁰

An erster Stelle muss seine Schrift *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti* (Frankfurt/Leipzig 1726) genannt werden, in der der Ertrag seiner kirchenhistorischen Studien enthalten ist.³¹ Um diese Schrift auch breiteren Kreisen, d.h. dem Bildungsbürgertum, zugänglich zu machen, wurde die Ausgabe von 1755 – erweitert um Ergänzungen aus seinen Vorlesungen³² – ins Deutsche, später ins Französische, Englische und Holländische übersetzt. Am durchschlagendsten war Mosheims Schrift in England und Nordamerika.³³ Weiter sind seine Arbeiten zur Ketzergeschichte zu nennen: *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (Helmstedt 1746) sowie *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteyischen Ketzergeschichte* (Helmstedt 1748).

²⁸ Vgl. Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon, Darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic ... fürkommenden Materien und Kunstwörter erkläret und aus der Historie erläutert*, Leipzig, Gleditsch, 1740, p. 1462.

²⁹ Zur Verwissenschaftlichung des historischen Denkens: Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkely, University of California Press, 1975; Horst Dreitzel, „Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft“, in *Zeitschrift für Historische Forschung*, 8, 3 (1981), p. 257–284; Wolfgang Hardtwig, „Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung zwischen Aufklärung und Historismus“, in Reinhart Koselleck et alii, *Die Verwissenschaftlichung der Historie und die Ästhetisierung der Darstellung*, München, Deutscher Taschenbuchverlag, 1982, p. 147–181; Horst Walter Blanke und Jörn Rüsen (ed.), *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Paderborn/Wien, Schöningh, 1985.

³⁰ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XXII–XXV.

³¹ Zu den *Institutiones*: Wetzels, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 374–381.

³² Vgl. Johann Lorenz von Mosheim, *Institutionum Historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmstedt, Christian Friedrich Weygand, 1755.

³³ Mosheims Schrift wurde im englischen Sprachraum bis 1892 71mal aufgelegt (vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XII; Wetzels, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 374 f.).

Mosheims Methode wird gemeinhin als Pragmatismus bezeichnet. Pragmatisch ist seine Methode vor allem deswegen, weil es ihm nicht um Anreicherung des Wissens ging, sondern um Vertiefung der Erkenntnis, so dass der Leser einen praktischen Nutzen hätte. So war die Kirchengeschichte noch ganz im Sinne der humanistischen Geschichtsvorstellung *magistra vitae*.³⁴ Um diesem Pragmatismus gerecht zu werden, versuchte Mosheim Regeln und Gesetze für die Geschichtsschreibung aufzustellen. Einerseits betrafen diese den Umgang mit den Quellen, andererseits betrafen sie Darstellungsfragen.

Umgang mit den Quellen

Geschichtsschreibung muss „vollständig, gründlich und unparteiisch“³⁵ sein: (1) Sie muss *unparteiisch* sein, weil parteiische Geschichte zu nichts dient. Unparteilichkeit meint, dass die Auswahl der Quellen nicht interessengeleitet und die Auswertung der Quellen nicht einseitig sein soll. Mit der Ansicht, dass ein Historiker durchaus in der Lage sei, eine unparteiische Kirchengeschichte zu konzipieren, stand Mosheim noch in der Tradition der humanistisch-rhetorischen Geschichtstheorie.³⁶ (2) Geschichtsschreibung muss *gründlich* sein, d.h. dass die Geschichte nur aufgrund historisch-kritisch geprüfter Quellen, der ältesten, besten und glaubwürdigsten Zeugnisse, dargestellt werden soll. Der Historiker soll sich nicht auf Vorgänger berufen, sondern auf eigene historisch-kritische Quellenarbeit.³⁷ (3) Geschichtsschreibung muss *vollständig* sein, d.h. dass alle erhaltenen, bekannten, kritisch geprüften Quellen verarbeitet werden müssen. Das Vollständigkeitspostulat ist gegen eine subjektive und einseitige Auswahl erinnerungswürdiger Quellen gedacht.³⁸

³⁴ Vgl. Johann Lorenz von Mosheim, *Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments*, hrsg. von Johann August Christoph von Einem, Bd. 1, Leipzig, Christian Friedrich Weygand, 1769, p. 14.

³⁵ Johann Lorenz von Mosheim, *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Helmstedt, Christian Friedrich Weygand, 1746, p. 42.

³⁶ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XVI f. Freilich war das Postulat der Unparteilichkeit sehr umstritten. Johann Martin Chladenius (1710–1759) schrieb in seiner *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* (Leipzig 1752), dass eine unparteiische Erzählung, weil der Verfasser immer von seinem Standpunkt aus schreibe, nicht möglich sei (p. 150 f.). Auch Johann Salomo Semler (1752–1791) stellte sich, in der Auseinandersetzung mit Mosheim, in seinen *Neuen Versuchen die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären* (Leipzig 1788) kritisch zur Möglichkeit, Geschichte unparteiisch darzustellen (p. 3 f.). Zur Frage der Unparteilichkeit: Bergjan, *Beschäftigung*, p. 56; Reill, *Geschichtswissenschaft*, p. 174 f.; Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 73.

³⁷ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XVIII–XXI. Demgegenüber hat Chladenius in seiner *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* (Leipzig 1752) die Bedeutung der Augenzeugenschaft und ihrer Nachsager systematisiert (p. 306 ff.).

³⁸ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XXII.

Darstellungsform

Mosheim lehnte den Aufbau eines Geschichtswerkes nach Annalen (*Annalistik*) ab. Vielmehr soll zugleich eine *Zeit- und Sachordnung* vorgenommen werden. Nur so werde es dem Leser ermöglicht, die Zusammenhänge zu erkennen.³⁹ Ein weiteres wichtiges Darstellungskriterium ist die *Kontextualisierung*, die Mosheim forderte. Der Historiker sollte darum bemüht sein, die einzelnen Ereignisse nicht für sich gesondert darzustellen oder sie zusammenhanglos aneinander zu reihen, sondern sie in einen Zusammenhang, in einen Kontext zu bringen; dabei spielte das Kriterium *Vom Allgemeinen zum Besonderen* eine vorgeordnete Rolle.⁴⁰ Schliesslich forderte Mosheim *Zurückhaltung in der Urteilsbildung*, was besonders die theologische Deutung der geschichtlichen Ereignisse betraf. Eine pragmatische Kirchengeschichtsschreibung musste, in rhetorischer Nüchternheit,⁴¹ an den Tatsachen orientiert sein, weswegen er die Kirchengeschichte geschichtstheologisch nicht deuten, geschweige denn Gott als Wirkrad der Geschichte anführen wollte.⁴²

Mit dem Bestreben, seine Studien nicht nur der Gelehrtenwelt, sondern auch dem Bildungsbürgertum zugänglich zu machen, erwies sich Mosheim als Aufklärungshistoriker. Im Vergleich zu Johann Salomo Semler war Mosheim freilich noch ein Vertreter der Frühaufklärung.⁴³ Doch als solcher hat er die Grundlagen der modernen Kirchengeschichtsschreibung gelegt. So erstaunt es auch nicht, dass Semler, obwohl er mehrfach betonte, dass die protestantische Kirchengeschichtsschreibung erst in den letzten Jahrzehnten des 18.

³⁹ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. X. XIII f.; Reill, *Geschichtswissenschaft*, p. 177 f. Besonders ist hier der Aufbau seiner Arbeiten über die Ketzergeschichte, die zugleich Zeit- und Sachordnung aufweisen, zu vergleichen.

⁴⁰ Vgl. Ferdinand Christian Baur, *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen, Ludwif Friedrich Fues, 1852, p. 128; Christian Schmid, „Theodor von Mohr und die bündnerische Geschichtsforschung in der I. Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in *Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 80 (1950), p. 47; Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 128 f.

⁴¹ Mosheim lehnte Epitheta, Gleichnisse oder rhetorische Stilmittel in der Geschichtsschreibung ab (vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XIII f.).

⁴² Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XXXI; Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 500–502. Freilich bleibt anzufügen, dass Mosheim trotzdem an der *providentia Dei* festhalten konnte (vgl. Mosheim, *Institutiones*, p. 7; Wetzel, *Kirchengeschichtsschreibung*, p. 501).

⁴³ Vgl. Fleischer, *Einleitung*, p. XXVIII f.; Vierhaus, *Interesse*, p. 269.

Jahrhunderts begonnen habe,⁴⁴ sich immer wieder mit Mosheim auseinander setzte und ihn weiterführte.⁴⁵

3. Kirchengeschichtsschreibung bei Daniel Gerdes, Péter Bod und Petrus Dominicus Rosius à Porta

3.1. Kurzbiographien der drei Kirchenhistoriker

Daniel Gerdes (1698-1765)

Daniel Gerdes wurde in Bremen (Norddeutschland) als Sohn eines Kaufmanns geboren. Er besuchte das dortige calvinistische Gymnasium. Stark beeinflusst wurde er durch Friedrich Adolph Lampe, dessen handschriftlicher Nachlass er später herausgab.⁴⁶ 1719 begann Gerdes sein Studium in Utrecht, 1722 wurde er zum Predigtamt zugelassen, zog es dann aber vor, mehrere deutsche, schweizerische, französische und holländische Universitäten zu besuchen. Mit verschiedenen Gelehrten – so z.B. in der Schweiz mit Johann Jakob Zimmermann oder Jakob Christoph Iselin – pflegte er bereits seit längerem Briefkontakt, weswegen er auch ihre Wirkungsstätten (Universitäten, Hohe Schulen, u.s.w.) besuchen wollte. Seit 1726 war er Professor der Theologie in Duisburg, seit 1736 wirkte er in Groningen als Professor für Kirchengeschichte. Er hat als einer der ersten ostfriesischen Historiker begonnen, die annalistische Geschichtsschreibung abzulehnen und verlangte in der Darstellung eine Zeit- und Sachordnung. So liegt sein Lebenswerk vor allem im Gebiet der Reformationsgeschichte. Er gab in vier Bänden die *Historia Reformationis* (Groningen 1744-52) heraus, in der zahlreiche unbekannte, seltene oder bis dahin noch nicht gedruckte Quellen veröffentlicht wurden. Er hat als erster die Reformation als europäische Bewegung beschrieben.⁴⁷ Er hat nicht nur die frühe Anwesenheit zwinglischen Gedankenguts in ganz Europa aufgezeigt, sondern auch erstmals die wenig bekannten reformatorischen

⁴⁴ Vgl. Silke-Petra Bergjan, „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte“. Johann Salomo Semler über die Bedeutung und Aufgabe der Geschichte der alten Kirche“, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 113 (2002), p. 63 f.

⁴⁵ Vgl. Bergjan, *Beschäftigung*, p. 59–61. Auch theologisch standen sich der Mosheim als Übergangstheologe und Semler als Neologe nahe: Beide versuchten zwischen Pietismus, Orthodoxie und Rationalismus zu vermitteln (vgl. Reill, *Geschichtswissenschaft*, p. 188; Fleischer, *Einleitung*, p. XXXIV f.).

⁴⁶ Vor allem in den *Miscellanea Groningana* (Groningen 1736–45) lässt Gerdes zahlreiche unveröffentlichte Vorlesungen bzw. Schriften von Lampe drucken, z.B. auch die „Notae Exegeticae in Psalmum VIII. ex ejus MSS.“ (Bd. 4, p. 1-7).

⁴⁷ Besonders deutlich wird dies aus dem Vorwort zum zweiten Buch der *Historia Reformationis* (Groningen 1746), in dem er die verschiedenen Gebiete, in denen die Reformation stattgefunden habe, aufzählt (vgl. unten).

Bewegungen sowie ihre Hauptvertreter in Italien, Polen und Spanien dargestellt.⁴⁸

Péter Bod (1712-1769)

Péter Bod wurde in Felső-Csernáton (Csernatu de Sus) in Siebenbürgen geboren. 1724 besuchte er das Kollegium in Strassburg am Mieresch (Nagyenyed/Aiud); nach verschiedenen Tätigkeiten schrieb er sich 1732 erneut ein, um Theologie und Philosophie zu studieren. Später wirkte er am Strassburger Kollegium als Hilfslehrer der hebräischen Sprache und als Bibliothekar.⁴⁹ Im Jahre 1740 peregrinierte Bod, mit Empfehlung seiner Lehrer Mihály Ajtai Abod sowie Zsigmond Borosnyai Nagy, nach Holland, wo er sich an der Universität Leiden immatrikulierte. In den drei Jahren seiner Peregrination wurde er massgeblich durch die Gelehrten Pieter van Muschenbroek (Medizin), Albert Schultens (Hebraistik) oder Jacob Vitriarius (Jurisprudenz) geprägt. Nach seiner Heimkehr wurde er 1743 Pfarrer in Olthéviz (Hoghíz), ab 1749 in Magyarigen (Ighiu). Von hier aus blieb er zeitlebens mit Gelehrten sowohl der Universität Leiden als auch anderer bedeutender Universitäten – wie beispielsweise Basel – in Kontakt. Bekannt wurde Péter Bod vor allem durch seine zahlreichen das Alte Testament und die Kirchengeschichte betreffenden Schriften, die durch die Aufklärung beeinflusst sind.⁵⁰ In Basel erschien 1760 anonym seine *Historiája*, die die Geschichte der christlichen Kirche in der Welt darstellt und im Anhang interessante Karten Asiens, Afrikas, Europas und Amerikas enthält.⁵¹ Erst im 19. Jahrhundert wurde in Leiden die Handschrift seiner *Historia Hungarorum ecclesiastica* (Leiden 1888-90), die Bod zu Beginn der 60er Jahre verfasst hat, entdeckt.⁵²

⁴⁸ Vgl. Klaas Marton Witteveen, *Daniel Gerdes (1698-1765)*, Groningen, J.B. Wolters, 1963, p. 264 ff.

⁴⁹ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 16 f.

⁵⁰ Vgl. Imre Lengyel, „Bod Péter és a felvilágosodás kapcsolatának kérdéséhez“, in *Irodalomtörténeti Közlemények*, LXXVII (1973), p. 588 ff.

⁵¹ Vgl. Péter Bod, *Az Isten, vitézkedő anyaszentegyháza állapotjának, és világ kezdetétől fogva a jelen való időig sokféle változásának rövid historiája, mely az isten magyar népének hasznára egyben szedegettetett [...]*, Basel, Johann Rudolf Imhof, 1760. Die erste Ausgabe erschien anonym, die zweite von 1778 hingegen mit dem Namen des Verfassers.

⁵² Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 280 f.; Friedrich Wilhelm Bautz, „Peter Bod“, in Friedrich Wilhelm Bautz (ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Hamm, Traugott Bautz, 1990, p. 642 f.

Petrus Dominicus Rosius à Porta (1734-1806)

Rosius à Porta wurde in Ftan (Graubünden) geboren und besuchte seine erste Schule beim dortigen Dorfpfarrer; dank seiner Begabung und dank der finanziellen Mittel, die die Adelsfamilie à Porta besass, kam er 1751 nach Bern an die Hohe Schule, wo er vor allem bei Professoren studierte, die die vernünftige Orthodoxie vertraten.⁵³ Von Bern aus peregrinierte er im Sommer 1752 als erster Schweizer nach Debrecen; in der Debreciner Studienzeit wurde er wesentlich durch seine Lehrer Sámuel Szilágyi, István Paksi Szathmári und István Hatvani geprägt, die ihre Studien auch im Ausland, z.T. in der Schweiz absolviert hatten.⁵⁴ Im Herbst 1754 zog er weiter ans Kollegium in Strassburg am Mieresch. Wie sein *Album Amicorum* belegt, reiste à Porta im Sommer 1755 durch ganz Siebenbürgen, bis schliesslich er im Winter 1755/56 in Grosskarol (Nagykároly/Carei) in der Druckerei von Graf Ferenc Károlyi eine Buchdruckerlehre absolvierte.⁵⁵ Nach seiner Ordination 1756 war er während 50 Jahren im Pfarrdienst in Graubünden. In dieser Zeit hat er sich durch das Verfassen verschiedener Schriften einen Namen gemacht; nebenbei unterhielt er bei sich zuhause eine Privatschule und war auch als Buchdrucker tätig. Alle seine Tätigkeiten sind zu verstehen auf dem Hintergrund seiner Bemühung um die Hebung der Volksbildung.⁵⁶ Bekannt geworden ist er vor allem durch seine dreibändige *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum* (Chur/Lindau 1771-77), die wegen ihrer reichen Quellenlage bis heute Grundlage sämtlicher Kirchengeschichtsschreibung Graubündens ist.⁵⁷

3.2. *Die Historia ecclesiastica der drei Gelehrten im Vergleich*

Wir haben bereits auf die Bedeutung von Daniel Gerdes als Reformationshistoriker hingewiesen; seine *Historia Reformationis sive Annales evangelii secula XVI passim per Europam* (1744-52) sowie andere reformationsgeschichtliche Schriften wie beispielsweise seine *Specimen Italicae reformatae* (Leiden 1765) oder seine *Scrinium antiquarium, sive Miscellanea Groningana nova ad historiam reformationis ecclesiasticam* (Groningen 1748-65) sind umfangreiche „Urkundenbücher“, in denen sehr viel handschriftliches

⁵³ Vgl. Jan-Andrea Bernhard, *Rosius à Porta (1734-1806). Ein Leben im Spannungsfeld von Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, p. 31–45.

⁵⁴ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 45–60; József Barcza (ed.), *A Debreceni református kollégium története*, Budapest, A magyarországi református egyház zsinati irodájának sajtóosztálya, 1988, p. 90–108.

⁵⁵ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 61–73; Jan-Andrea Bernhard, *Petrus Dominicus Rosius à Porta peregrinációs albuma*, Kolozsvár, Az erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadása, 2001, p. 25–28, 46–49.

⁵⁶ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 127–193.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 180 ff.

Quellenmaterial aus der Reformationszeit gedruckt sind. Bemerkenswert sind diese Quellen vor allem darum, da sie zu einem grossen Teil Länder und Personen betreffen, die bislang in reformationsgeschichtlichen Darstellungen kaum beachtet worden sind. So beginnt zwar Gerdes in der ersten Sektion des zweiten Buches mit *De progressu reformationis in Germania*,⁵⁸ behandelt aber in der zweiten Sektion *De progressu reformationis in Helvetia*.⁵⁹ In den folgenden Bänden behandelt er weitere Länder Europas wie Gallien, England, Schottland, Polen oder Spanien; nach Gerdes war also Reformation keine spezifisch deutsche Bewegung. Gerdes liefert nicht nur wertvolles handschriftliches Material zu damals fast vergessenen Reformatoren wie z.B. Wolfgang Capito, Peter Martyr Vermigli, Albert Hardenberg Thomas Cranmer oder Johannes a Lasco,⁶⁰ sondern setzt sich auch intensiv, gleichfalls auf der theologischen Basis, mit den Quellen auseinander. Dies ist mit ein Grund, dass er den Anfang der Reformation in der Schweiz in Basel sieht, und zwar durch das bibelhumanistische Wirken von Erasmus, Ökolampad, Capito u.s.w. Gerdes zitiert aus (Hand-)Schriften von Erasmus, Zwingli oder Pellikan, und vergleicht seine Erkenntnisse mit denjenigen älterer kirchengeschichtlicher Werke wie von Johannes Sleidan, Johann Jakob Hottinger oder Christian August Salig.⁶¹

Die von Mosheim geforderte Kontextualisierung ist Gerdes ein besonderes Anliegen. In seiner Schrift *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi* (Groningen/Bremen 1766), einer Kirchengeschichte Bremens, in der besonders Albert Hardenberg gewürdigt wird, lässt er bereits vor dem Vorwort einen Brief des italienischen Reformators Girolamo Zanchi an den Landgraf von Hessen abdrucken. Dies soll belegen, dass die Reformation Bremens in ein grösseres Ganzes eingebettet ist. Dieser wie auch alle andernorts abgedruckten Briefe – von Melanchthon, à Lasco oder anderen – sind vor allem dazu nützlich, dass sie „januam apuerunt, ad varias colligendas circumstantias, quae

⁵⁸ Vgl. Daniel Gerdes, *Historia sive Annales evangelii secula XVI passim per Europam*, Bd. 2, Groningen/Bremen, Spandau & Rump, 1746, p. 5–227.

⁵⁹ Vgl. Gerdes, *Historia reformationis*, Bd. 2, p. 228–424.

⁶⁰ So werden am Ende des zweiten und vierten Bandes noch jeweils auf etwa 200 Seiten Quellen, sogenannte *Monumenta antiquitatis ad illustrandam Historiam reformationis* (Briefe, Bekenntnisse, Synodenakten, u.s.w.), abgedruckt, die „partim hinc inde ex impressis documentis rarioribus, partim ex Mss. eruta“; tatsächlich belegt Gerdes bei jedem Text mittels einer Fussnote auch die Quelle.

⁶¹ Vgl. Gerdes, *Historia reformationis*, Bd. 2, p. 228 ff. Tatsächlich findet vom erasmischen Bibelhumanismus bzw. Reformhumanismus eine fast nahtloser Übergang zur helvetischen Reformation statt (vgl. Hans R. Guggisberg, *Zusammenhänge in historischer Vielfalt: Humanismus, Spanien, Nordamerika*, Basel/Frankfurt a.M., Helbling & Lichtenhahn, 1994, p. 3–156; Christine Christ-von Wedel und Urs B. Leu (ed.), *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität*, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2004).

ad illustrandum hanc causam facere poterant.“ Letzlich geht es Gerdes vor allem darum, die *veritas* darzustellen. Die Dokumente sollen die tatsächlich vorgefallenen Ereignisse erhellen.⁶² Dank der gründlichen Quellenarbeit von Gerdes konnten auch viele Dokumente erhalten werden. Es ist Gerdes mit seinen Werken gelungen, die niederländische und ostfriesische Reformationsgeschichte in das europäische Ganze einzubetten.

Von der annalistischen Geschichtsschreibung hat Gerdes allerdings noch nicht vollends Abschied genommen. Die Zeit- und Sachordnung versteht er so, dass jeweils ein Themenbereich („Sachordnung“) noch streng annalistisch aufgebaut ist, d.h. dass er in chronologischer Manier jedes Jahr behandelt. So kann es vorkommen, dass sachlich nicht zusammengehörige Themata am selben Ort behandelt werden.

Was die Quellenverarbeitung betrifft, ist Gerdes eine sehr gründliches und umfassendes Quellenstudium zu zollen; was die Unparteilichkeit anbelangt, bleibt Gerdes hinter Mosheim zurück. Sein Werk kann auf weiten Teilen nicht als unparteiisch bezeichnet werden, was eine zentrale Forderung Mosheims ist. In vielen Bereichen ist seine Darstellung, insbesondere gegenüber der katholischen und lutherischen Kirchengeschichtsschreibung polemisch. Mit Saligs *Vollständiger Historie der augsburgischen Konfession und derselben Apologie* (Halle 1730) geht Gerdes zeitenweise hart ins Gericht. Doch aufgrund seiner gründlichen, nahezu nach Vollkommenheit strebenden Quellenarbeit sind seine kirchenhistorischen Arbeiten bis heute eine Fundgrube für jeden geneigten Forscher.⁶³

Daniel Gerdes äussert sich sehr loblich über den einige Jahre jüngeren siebenbürgischen Universalgelehrten Péter Bod bzw. über seine kirchenhistorischen Arbeiten.⁶⁴ Vor allem im Vergleich mit Ferenc Pápai Páriz' *Breves earum ecclesiasticarum & Transylvanicarum inde a Reformatione Commentarii* (Hermannstadt 1684; Zürich 1723), mit der *Historia ecclesiarum transylvanicarum* (Frankfurt 1694) des Sachsen Georg Haner, aber auch im Vergleich mit Pál Debreceni Embers *Historia ecclesiae reformatae Hungaria et Transilvania* (ed. Friedrich Adolph Lampe, Utrecht 1728) war Péter Bods kirchenhistorisches Werk, d.h. vor allem seine *Historjája* (Basel 1760) sowie seine *Historia Hungarorum ecclesiastica*, geradezu „revolutionär“. Dies aus mehreren Gründen: Ferenc Pápai Páriz und Georg Haner – Haner übernimmt den Aufbau seiner *Historia* grösstenteils von Pápai Páriz, allerdings ergänzt er sie mit weiteren

⁶² Vgl. Daniel Gerdes, *Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi*, Groningen/Bremen, Spandau & Rump, 1766, fol. 2 ff.

⁶³ Vgl. Witteveen, *Daniel Gerdes*, p. 265 f.; Gottlieb Emanuel von Haller, *Bibliothek der Schweizergeschichte*, Bd. 3, Bern, Rudolph Albrecht Haller, 1786, p. 40 ff.

⁶⁴ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 232.

Ausführungen⁶⁵ – verfassten ihre *Historia ecclesiastica* in der Tradition der annalistisch-chronistischen Geschichtsschreibung. Beide führen die Reformation allein auf Luther und Melanchthon zurück; bei Pápai Páriz kommen die Namen Erasmus oder Zwingli gar nicht vor, und Bullinger wird erstmals zum Jahr 1557, Calvin zum Jahr 1561 erwähnt.⁶⁶ Während Pápai, wenn auch er einzelne Quellen abdruckt, überhaupt keine Quellenforschungen betreibt,⁶⁷ will Haner solche betrieben haben; allerdings unterlässt er es, seine Ausführungen mit Hinweisen zur Herkunft der Quellen zu belegen.

So ist es wenig erstaunlich, dass Deberceni Ember Pál wie auch Bod Péter auf Pápai Páriz nur selten Bezug nehmen. Die Grundlage von Bods grosser *Historia Hungarorum ecclesiastica* bildet eindeutig das Werke von Deberceni Ember: Bod übernimmt formale Aspekte (z.B. die Periodisierung der Geschichte) wie auch inhaltliche Aspekte (z.B. die Betonung, dass die Reformation ein europäisches Phänomen sei).⁶⁸ Auch sind ihm viele Quellen allein bekannt aufgrund der minutiösen Studien von Deberceni Ember.

Bod will seine Kirchengeschichte als eine vollständige Kirchengeschichte verstehen; darum wird im ersten Buch seiner *Historia ... ecclesiastica* die Geschichte der Kirche in Ungarn und Siebenbürgen seit ihren Anfängen behandelt.⁶⁹ Deberceni Ember behandelt die Zeit vor der Reformation lediglich in den sogenannten „Praeliminaris“; da er eine *Historia ecclesiae reformatae* schreiben will, hat die Kirchengeschichte vor Einsetzen der

⁶⁵ So schreibt er gar auf dem Titelblatt, dass er die „Historia ... ex variis iisque antiquissimis & probatissimis Auctoribus, abditissimis Archyvis & fide dignissimis Manuscriptis“ verfasst hätte; dennoch dient ihm Pápai Páriz als Grundlage seiner *Historia*. Es werden oft die gleichen Briefe abgedruckt, oder die gezeichneten Linien werden übernommen. So schildert Pápai Páriz in seinen *Breves ... commentarii* die Zeit von der Rückkehr von Johannes Honterus aus Basel (1533) bis zur Synode von Erdőd (1545) in knappen Zügen, während Haner weitere Einzelheiten ergänzt, allerdings ohne seine Aussagen je zu belegen (vgl. Ferenc Pápai Páriz, „Breves earum ecclesiasticarum & Transylvanicarum inde a Reformatione Commentarii“, in *Miscellanea Tigurina*, 2. Teil 2. Ausg., Zürich, Gessnersche Druckeri, 1723, p. 137-139; Georg Haner, *Historia ecclesiarum Transylvanicarum*, Frankfurt/Leipzig, Tölginer, 1694, 193-208).

⁶⁶ Vgl. Pápai Páriz, *Commentarii*, p. 147.

⁶⁷ So kann es geschehen, dass gemäss Pápai Páriz, sich berufend auf einen Katalog von Péter Laskói Csókás, Mátyás Dévai Biró bereits im Jahre 1524, also vor der Schlacht bei Mohács (1526), in Wittenberg studiert haben soll (vgl. Pápai Páriz, *Commentarii*, p. 123). Natürlich ist Pápai Páriz zu gut zu halten, dass er selbst seine Darstellung nur als *Breves ... commentarii* bezeichnet, also bloss als einen Überblick verstanden wissen will.

⁶⁸ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 289.

⁶⁹ Vgl. Péter Bod, *Historia Hungarorum ecclesiastica, inde ab exordio Novi Testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, ...*, Tom. 1 Lib. 1, Leiden, Brill, 1888, p. 6–147.

Reformation nur einleitenden Charakter.⁷⁰ Die Darstellung selbst ist dann annalistisch („Annales ecclesiae reformatae“), unter Beigabe vieler Quellen, aufgebaut.⁷¹ Bod nun lehnt sowohl die Annalistik ab, als auch versucht er von einer konfessionellen Kirchengeschichtsschreibung Abschied zu nehmen. Darum bezeichnet er sein Werk als *Historia ... ecclesiastica*, nicht aber *Historia ecclesiae reformatae*. Wie bereits in seiner *Historiája*⁷² – die *Historiája* war für den Schulgebrauch bestimmt – stellte er auch in der *Historia ... ecclesiastica* die Reformationszeit und die Zeit der katholischen Reform sowie den Absolutismus bis in seine Zeit hinein ausführlich dar.⁷³ Darin zeigt sich sowohl Bods Streben nach Vollständigkeit wie auch seine Bemühung um Unparteilichkeit.

Anders als Gerdes setzt Bod die von Mosheim geforderte Zeit- und Sachordnung bei der Komposition seiner *Historia ... ecclesiastica* konsequent um: So wird z.B. die Tätigkeit des Ofener Reformators Simon Grynäus im zweiten Buch des ersten Bandes sowohl im zweiten Kapitel („De initio reformationis in Hungaria et Transilvania“) als auch im sechsten Kapitel („De reformationis apud Hungaros impedimentis“) behandelt; Bod will also sowohl Grynäus' reformatorische Tätigkeit in Ofen (Buda) würdigen als auch betonen, welche Verfolgungen Grynäus infolge seines standhaften Bekenntnisses auf sich genommen hat.⁷⁴ Insofern ist jedes Kapitel eine kleine eigene Darstellung, die einen sinnhaften Sachzusammenhang hat. So werden beispielsweise die in Ungarn und Siebenbürgen benutzten und rezipierten reformatorischen Bekenntnisse und Katechismen in einem eigenen Kapitel behandelt; innerhalb dieses Kapitels gibt es allerdings wieder Unterkapitel. Dadurch gelingt es Bod, sowohl eine interne Sachordnung vorzunehmen als auch die Darstellung zu periodisieren. Indem Bod in §3 mit der *Confessio Helvetica* ein neues Unterkapitel beginnt, wird jedem Leser deutlich, dass die Synode zu Debrecen (1567), auf

⁷⁰ Vgl. Pál Debreceni Ember, *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transilvania... Ex monumentis fide dignissimis a Viro quodam doctissimo magnam partem congesta*, hg. von Friedrich Adolph Lampe, Utrecht, Jacob van Pools, 1728, p. 1-50.

⁷¹ Vgl. Debreceni Ember, *Historia*, p. 50–919. Debreceni Embers Annalen gehen bis zur Befreiung der ungarischen Galeerensträflinge (1676).

⁷² Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 286. 520.

⁷³ In einem der letzten Kapitel sind die im Zusammenhang mit dem Basler Druck der Károli-Bibel (1751) entstandenen Unstimmigkeiten zwischen Basel und Debrecen behandelt (vgl. Bod, *Historia... ecclesiastica*, Bd. 3, p. 377–387; Jan-Andrea Bernhard, „Die Basler Ausgabe der Károli-Bibel von 1751. Anlass für eine zeitweilige Verstimmung zwischen Debrecen und Basel“, in *Ungarnjahrbuch*, 29 (2008), p. 85-98); anschliessend folgen nur noch je ein Kapitel über die reformierten Kollegien in Strassburg am Mieresch, Sárospatak, Debrecen, Klausenburg (Kolozsvar/Cluj) und Neumarkt am Mieresch (Marosvásárhely/Târgu Mureş).

⁷⁴ Vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 162. 226.

der die *Confessio Helvetica Posterior* rezipiert wurde,⁷⁵ für die ungarische Reformationsgeschichte richtungsweisend war.⁷⁶ So führt Bod im Kapitel zur *Confessio Helvetica* aus, dass das helvetische Bekenntnis „composita est per Henricum Bullingerum, Osvaldum Myconium, Simon Grynaeum et quosdam alios Theologos anno 1536, ...“ Folgend betont er, wohl deswegen, weil sich Luther zum Bekenntnis vorsichtig positiv geäußert hatte, dass „etiam ab ipso Luthero approbata est.“ Allerdings täuscht er sich grundlegend, wenn er weiter ausführt, dass der Druck des Bekenntnisses von 1566 der Version von 1536 entspreche.⁷⁷ Aufgrund des angeführten Quellenbeleges wird deutlich, dass er die Ansicht, dass es sich um das gleiche Bekenntnis handelt, aus Johann Micraelius' *Pomerani Historia Ecclesiastica* (Leipzig/Frankfurt 1699) – Micraelius weist zwar darauf hin, dass die *Confessio Helvetica posterior* „auctior facta“⁷⁸ – übernimmt; sowohl Micraelius wie auch Bod haben also keine Kenntnis davon, dass die *Confessio Helvetica posterior* eine völlig neue Schöpfung Bullingers ist. Dies zeigt, dass Bod nicht in jedem Fall seine, meist angeführten Quellen kritisch prüfte und selbst kaum eigene Quellenarbeit leistete. Auch an anderen Orten findet kaum eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen statt, und eine eigentliche Forschungsdiskussion fehlt weitestgehend. In dieser Frage bleibt Bod also hinter Gerdes zurück. Dennoch ist festzuhalten, dass die Quellenverarbeitung von Bod gleichfalls deutlich gründlicher als diejenige von Pál Debreceni Ember ist; wenn auch er manche Ansichten aus den ihm zur Verfügung stehenden Quelle ungeprüft übernimmt,⁷⁹ ist seiner *Historia* ...

⁷⁵ Erstmals wurde die Synode zu Debrecen behandelt im vorangehenden Kapitel, das über die in Ungarn und Siebenbürgen abgehaltenen kirchlichen Synoden handelt (vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 345 f.).

⁷⁶ Vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 352 ff. Das vorangehende Unterkapitel (§2) behandelt die *Confessiones in Hungaria receptae*, einsetzend mit Melanchthons *Confessio Fidei* (1530), die spätere *Confessio Augustana*, und endend mit Bézas *Confessio Genevensis Ecclesiae*, die auf zwei Synoden rezipiert worden ist (Tarcal 1562, Turda 1563) und deren Rezeption in Göncz (1566) bestätigt wurde (vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, p. 350 ff.).

⁷⁷ Vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 352.

⁷⁸ Vgl. Johann Micraelius, *Pomerani Historia Ecclesiastica, qua ab Adamo Judaicae, & a Salvatore nostro Christianae Ecclesiae*, hg. von Daniel Hartnack, Leipzig/Frankfurt, Christoph Seidel, 1699, p. 839.

⁷⁹ Obwohl die *Historia ... ecclesiastica* nicht zu Lebzeiten Bods erschienen ist, ist nicht davon auszugehen, dass ein Druck anders ausgesehen hätte bzw. Bod noch weitere Anmerkungen oder auch eine Forschungsdiskussion beigelegt hätte. Ein Vorabdruck des fünften Kapitels *De viris Illustribus, Familiis ac Patronis, quorum auxilio Reformatio ortum et progresum habuit in Hungaria ac Transylvania* (vgl. Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 194–225) erschien bereits 1562 im siebten Band von Daniel Gerdes' *Scrinium antiquarium, sive Miscellanea Groningana* (1762) unter dem Titel *De Reformatione Hungaricae patronis dissertatio* (vgl. Daniel Gerdes, *Scrinium antiquarium, sive Miscellanea Groningana*, Groningen/Bremen, Spandau & Rump, 1762, p. 133-174). Die beiden

ecclesiastica grösstenteils Gründlichkeit, Vollständigkeit sowie Unparteilichkeit zu zollen.

Von besonderer historiographischer Bedeutung ist eine weitere Bemerkung zur *Confessio Helvetica*: „Quam eodem anno Ecclesiae Anglicae, Scoticae, Belgicae, Polonicae receperunt. Sequenti anno 1567 etiam Hungaricae in Synodo Debrecinensi, ...“⁸⁰ Darin zeigt sich, dass Bod die Darstellung immer auch in einen europäischen Kontext stellt, die ungarische Reformation also – verallgemeinernd gesagt – im Austausch mit anderen reformatorischen Ländern entstanden ist. Auch für Bod ist, obwohl er eine ungarische Kirchengeschichte schreibt, die Reformation eine europäische Bewegung.⁸¹

Es konnte bis heute nicht nachgewiesen werden, ob der Bündner Kirchenhistoriker Petrus Dominicus Rosius à Porta, der sich 1754-56 in Siebenbürgen aufgehalten hat, auch mit Péter Bod zusammengetroffen ist; jedenfalls weilte à Porta vom etwa 23. bis 30. April 1755 in Karlsburg (Gyulafehérvár/Alba Iulia).⁸² Dennoch sind die beiden Universalgelehrten geistes- und theologiegeschichtlich verwandt, sagen sie doch beide von sich selbst: „Io sono cultore delle lingue, et amatore delle scienze.“⁸³ Bod wie à Porta setzten sich neben ihrem kirchenhistorischen Schaffen für die Bildung des Volkes ein: Einerseits waren sie um religiöse Unterrichtsbücher für die Jugend – wir denken an Bods *A szent bibliának historiája* (Szeben 1748)⁸⁴ oder à Portas *Cient et quater historias sacras selectas* (Scuol 1770)⁸⁵ – besorgt, andererseits um unpolemische profangeschichtliche Darstellungen für das Volk – zu erwähnen sind Bods *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium Historia* (s.d.)⁸⁶ oder à Portas *Compendio della storia della Rezia* ([Como] 1787).⁸⁷ In den in jüngerer Zeit erschienenen Monographien sind diese „aufklärerischen“ Bemühungen von Bod und à Porta eingehend untersucht worden.⁸⁸

Auf dem Titelblatt des *Compendio della storia della Rezia* liess à Porta jene bereits zitierte Aussage von Cicero aus *De oratore* abdrucken: „Historia est testis

Ausgaben sind identisch, was nicht erstaunt, wenn wir die Vorbemerkungen von Georg Bod, dem Herausgeber des Auszuges aus Bods *Historia ... ecclesiastica*, lesen, in denen er bemerkt, dass „etiam nunc Mss. in scriniis meis“ seien (vgl. Gerdes, *Scrinium antiquarium*, Bd. 7, p. 133).

⁸⁰ Bod, *Historia ... ecclesiastica*, Bd. 1, p. 352.

⁸¹ Sprechend wird dies auch im Kapitel „De occasione Reformationis in genere“ (p. 148-160) dargestellt.

⁸² Vgl. Bernhard, *Albuma*, p. 54.

⁸³ Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 491 ff.; Gudor, *Bod Péter*, p. 11, 249, 430.

⁸⁴ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 294 ff.

⁸⁵ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 172 ff.

⁸⁶ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, p. 297 ff.

⁸⁷ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 176 ff.

⁸⁸ Vgl. Gudor, *Bod Péter*, 2008; Bernhard, *Rosius à Porta*, 2005.

temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis.“⁸⁹ Damit setzte à Porta selbst seine Arbeit in Beziehung zur humanistischen und frühaufklärerischen Geschichtsschreibung, in der die Aussage Ciceros zur eigentlichen Zweckbestimmung der Geschichte wurde.⁹⁰ In seinem *Liber adversariorum varii generis* zitierte à Porta unter dem Lemma *Historia* einige Stellen aus Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem's *Nachgelassenen Schriften* (Braunschweig 1793). Dabei ist eine Stelle zu finden, an der Jerusalem den antiken Historikern Vorbildfunktion zuspricht: „... Um zu lehren wie man die Geschichte schreiben müsse, würde ich den Livius, Sallustius, und Tacitus empfehlen ...“⁹¹

Natürlich ist in diesem Zusammenhang zu fragen, ob für à Porta die antiken Historiker wie Polybios, Livius oder Tacitus noch Vorbildfunktion für die aktuelle Geschichtsschreibung hatten; Mosheim hatte sich davon ja zunehmend distanziert und eigene Grundregeln erarbeitet, wie Geschichte zu schreiben sei.⁹² Die Auswertung der *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum* (Chur/Lindau 1771-1777) sowie eigener Ausführungen à Portas zeigen freilich, dass er sich zwar in der Tradition der humanistischen Geschichtsschreibung verstanden hatte, unabhängig davon aber Ansichten vertrat, die eindeutig von Mosheims Geschichtsverständnis beeinflusst waren. In seiner Sorge um die „unica veritas“, wie er in einem Brief an die Adligen Peter von Planta-Wildenberg und Battista von Salis-Soglio betont, seien folgende Axiome massgebend: Geschichtsschreibung soll von öffentlichem Nutzen sein, sie soll die Vergangenheit erhellen, sie soll sich an historischen Quellen orientieren und sie soll sich um Unparteilichkeit bemühen.⁹³ So ist die vorangehende Sammlung von möglichst vielen Quellen notwendige Voraussetzung jeder historischen Darstellung. Er war dabei bestrebt, die gefundenen Primär- und Sekundärquellen kritisch zu untersuchen, nach ihrer Relevanz zu prüfen und auszuwerten; viele der, oft in entlegenen Archiven gesammelten Quellen wurden später in der nach Zeit- und Sachordnung konzipierten *Historia Reformationis* abgedruckt und in einen grösseren Kontext gestellt. Er unterschied sich darin klar von seinem Namensvetter Nott à Porta, der seine *Chronica rhetica* (Scuol 1742) noch annalistisch-chronistisch aufbaute, keine neue

⁸⁹ Rosius à Porta, *Compendio della storia della Rezia*, [Como] 1787; Cicero, *De oratore*, Lib. II, p. 9.

⁹⁰ Vgl. Muhlack, *Geschichtswissenschaft*, p. 44 ff.

⁹¹ Staatsarchiv Graubünden, *Nachlass Rosius à Porta*, A Sp III/11a, VI.B.13: *Liber adversariorum varii generis*, p. 96; Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2, Braunschweig, Verlag der Schulbuchhandlung, 1793, p. 298.

⁹² Vgl. oben.

⁹³ Im Detail ausgeführt in: Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 272–275.

Quellen sammelte oder verarbeitete und dessen Chronik konfessionalistisch ausgerichtet war.⁹⁴

Die Frage der Unparteilichkeit von à Portas *Historia Reformationis* ist bereits zu seinen Lebzeiten energisch diskutiert worden.⁹⁵ Trotzdem sind seine Bemühungen um Unparteilichkeit, wie Mosheim es gefordert hat, zu würdigen. Dies zeigt sich vor allem in seinem Bestreben, möglichst viele protestantische wie auch katholische Quellen zu suchen, auszuwerten und zu verarbeiten. Aufgrund der minutiösen Quellenarbeit ist, wenn auch hin und wieder „heftige und unanständige Ausdrücke gegen die Katholicken“⁹⁶ vorkommen, eine erstaunliche und beachtenswerte „Unparteilichkeit“ festzustellen. Mehrfach stellt er nicht nur wichtige Aspekte der katholischen Reform dar, sondern lässt gar seine *Historia Reformationis* mit dem Bischofskatalog des Bistums Chur bis in seine Zeit enden. Dies führt dazu, dass gar katholische Kirchenhistoriker wie Ambrosius Eichhorn à Portas Werk als Arbeitsgrundlage benutzen.⁹⁷

Entgegen Daniel Gerdes, der den Sozinianismus und den Pietismus scharf bekämpfte, versuchte à Porta den mehrfach dargestellten innerreformatorischen, teils nonkonformistischen Bewegungen der Reformations- und Folgezeit gerecht zu werden, in dem er ihr Verdienst um die Evangeliumsverkündigung anerkannte: Sie seien bemüht gewesen, um „Evangelicae concionis puritatem depraedicare.“⁹⁸ Natürlich war der Freistaat Gemeiner Drei Bünde in dieser Frage besonders gefordert, da nach der Wiedereinrichtung der Inquisition (1542) viele italienische Bibelhumanisten, Reformatoren und Nonkonformisten in die Drei Bünde emigrierten; darum auch wird im zweiten Buch der *Historia Reformationis* die italienische Reformation ausführlich dargestellt.⁹⁹ Um die Reformation in den Drei Bünden als Teil einer europäischen Bewegung darzustellen, baut à Porta auch an anderen Orten immer wieder Abschnitte ein, wo Bündner Ereignisse in einen grösseren Kontext gestellt werden. So weist er auf die Verfolgungen der

⁹⁴ Vgl. Nott à Porta, *Chronica rhetica oder l'istoria dal'origine, guerras, alleanzas & auters evenimaints da nossa chiara patria*, Scuol, Gadina & Rauch, 1742.

⁹⁵ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 267–271.

⁹⁶ Haller, *Bibliothek*, Bd. 3, p. 62

⁹⁷ Vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 265 f. 417–423.

⁹⁸ Petrus Dominicus Rosius à Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum ex genuinis fontibus et adhuc maximam partem numquam impressis sine partium studio deducta*, Chur/Lindau, Jacob Otto, 1771, Bd. I/2, p. 36 (vgl. Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 327–347).

⁹⁹ Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. I/2, p. 1–179. 250–319. u.s.w. Zur reformatorischen Emigration aus Italien vgl. auch: Conradin Bonorand, *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht*, Chur, Verlag Bündner Monatsblatt, 2000.

Hugenotten in Frankreich¹⁰⁰ oder der ungarischen Pastoren, die später auf die Galeere in Neapel kamen, hin.¹⁰¹

Immer wieder zeichnet sich die *Historia Reformationis* à Portas durch eine profunde Kenntnis und Auswertung auch der theologischen Schriften von Humanisten, Reformatoren und Nonkonformisten aus. So liefert er beispielsweise zahlreiche Quellenbelege, um die theologische Eigenart des Antitrinitariers Lelio Sozzini darzustellen und zu kontextualisieren. Obwohl à Porta ihn eindeutig als Schüler des Antitrinitariers Camillo Renato identifiziert, befreit er ihn weitgehend vom Vorwurf der Ketzerei, indem er belegt, dass zahlreiche europäische Reformatoren mit dem „Nikodemiten“ Sozzini Kontakt gepflegt hätten.¹⁰² Er selbst habe auf seiner Peregrination in der Bibliothek des Kollegiums in Strassburg am Mieresch noch Bücher eingesehen, die die antitrinitarischen Lehren Sozzinis vertreten hätten.¹⁰³ Dies ist ein eindrückliches Zeugnis von à Portas Bemühung, die von ihm benutzten Quellen in einen grösseren historischen Kontext zu stellen.

Wenn auch à Porta bei gewissen ausserordentlichen Ereignissen – z.B. im Zusammenhang der Darstellung über den Untergang von Plurs (Piuro) – *Prodigia* aufzählt, distanziert er sich eindeutig davon, dass dieselben als göttliche Vorzeichen zu verstehen seien. Er beruft sich bei seiner Einschätzung auf den Arminianer Johannes Le Clerc, der eine grössere göttliche Präsenz in besonderen Ereignissen sehr kritisch beurteilt.¹⁰⁴ In seinem kirchengeschichtlichen Werk ist der Weg von der Transzendenz zur Immanenz definitiv abgeschlossen.

4. Zusammenfassung und Ertrag

Die Kirchenhistoriker und Universalgelehrten Daniel Gerdes aus Holland, Péter Bod aus Siebenbürgen und Rosius à Porta aus Graubünden stammten aus drei heterogenen Gebieten Europas. Die exemplarische Untersuchung ihrer kirchenhistorischen Schriften zeigt aber auf, dass sie alle als frühe Vertreter der „neueren“ Kirchengeschichtsschreibung zu gelten

¹⁰⁰ Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. I/2, p. 320-334.

¹⁰¹ Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. III, in StAGR, *Nachlass Rosius à Porta*, A Sp III/11a, VI.B.9., p. 27-30 (vgl. Bernhard, *Albuma*, p. 12-15. 32-35; Jan-Andrea Bernhard, „Ich bin nur einmal Freund ... Deß will ich stets verbleiben.“ Gelehrtenkontakte zwischen Ungarn und Graubünden (1650-1800), in *Bündner Monatsblatt*, 4/2009, p. 366 ff.).

¹⁰² Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. I/2, p. 190.

¹⁰³ Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. I/2, p. 88; Bernhard, *Rosius à Porta*, p. 342 f.

¹⁰⁴ Vgl. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, Bd. II, p. 315 f.; Johannes Le Clerc, *Physica sive de rebus corporeis Libri III priores*, Bd. 3, Amsterdam, Johann Ludwig de Lorme, 1722, p. 237 f.

haben. Dies offenbart sich vor allem in den beiden konstituiven Momenten, dass sie einerseits eine heilsgeschichtliche Deutung der Kirchengeschichte ablehnen, andererseits die wissenschaftlichen „Grundregeln“, die von Mosheim erstmals als Kriterien moderner Geschichtsschreibung ausformuliert wurden, weitestgehend anwenden. Von der Methode her gibt es in ihren historischen Schriften zwischen *Historia sacra* und *Historia profana* keinen Unterschied mehr.¹⁰⁵

Dass ihre Werke in Bezug auf die von Mosheim begründete Methode auch Grenzen zeigen, hängt weitgehend damit zusammen, dass die Kirchengeschichtsschreibung um die Mitte des 18. Jahrhunderts in einem grossen Umbruch war. Wie auch ein August Ludwig Schlözer die Mosheim'sche Methode nicht vollständig übernimmt, so finden wir bei Gerdes noch eine einseitige protestantische Parteinahme, fehlt bei Bod mancherorts eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen, oder lässt à Porta hin und wieder *prodigia* einfließen. Da die Gelehrten aber aus drei völlig verschiedenen Gebieten stammen, ist gerade dies ein bemerkenswerter Beleg dessen, dass die Mosheim'sche Methode um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Geschichtsschreibung ganz Europas erfasste und damit erstmals die nach wissenschaftlichen Prinzipien verfahrenende Geschichtsschreibung als gesamteuropäisches Entwicklung bezeichnet werden kann: An die Stelle der Polemik tritt die Sachlichkeit, an die Stelle der Annalistik tritt die Zeit- und Sachordnung, anstelle der Heilsgeschichte tritt die Ereignisgeschichte.

Gerdes, Bod und à Portas sind nur drei Exempel für diesen Paradigmenwechsel in der europäischen Geschichtsschreibung. Ihre Viten zeigen aber aufs eindrucklichste, dass im Zeitalter der Aufklärung geistesgeschichtliche Strömungen durch den reichen Wissenstransfer ganz Europa erfassten. Alle drei Gelehrten studierten im Ausland, waren nach ihrer Heimkehr um die Anschaffung einer gelehrten und nützlichen Bibliothek besorgt und unterhielten zeitlebens eine reiche Korrespondenz mit anderen Gelehrten des aufklärerischen Europa. Die kirchenhistorischen Schriften von Péter Bod belegen damit, dass auch Siebenbürgen Teil der geistesgeschichtlichen Entwicklung des aufklärerischen Europa geworden ist.

¹⁰⁵ Die profangeschichtlichen Darstellungen von Bod wie auch von à Porta sind dafür zeichnendes Beispiel (vgl. oben).