

Sommerschule: „Konfessionelle Geschichtsschreibung“

Veranstalter: Internationales Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“, Ludwig-Maximilians-Universität München

Datum, Ort: 08.09.2013-13.09.2013, Poznań

Bericht von: Raphael Rauch, Historisches Seminar, Ludwig-Maximilians-Universität München

Über Geschichte diskutieren an einem Ort, der selbst Geschichte machte: Im einstigen Parteigebäude der „Polska Zjednoczona Partia Robotnicza“ (Vereinigte Polnische Arbeiterpartei, PZPR) in Poznań fand die Sommerschule 2013 des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ zum Thema „Konfessionelle Geschichtsschreibung“ statt. Im Sitzungssaal des heutigen Collegium Historicum der gastgebenden Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań) erinnert ein umgestalteter roter Wandteppich mit polnischem Adler an die sozialistische Ära – nach dem Fall des Eisernen Vorhangs bekam das Wappentier jedoch eine Krone aufgesetzt, um mit dem autoritären Erbe zu brechen. In diesen illustren Räumlichkeiten tagte auf freundliche Einladung des Collegium Historicum vom 8. bis 13. September 2013 die Sommerschule.

VITALIJ FASTOVSKIJ (München) eröffnete mit einem Ausschnitt aus Friedrich Wilhelm Graf's „Wiederkehr der Götter“¹ das Programm. Graf, der vehement der These vom Niedergang der Religionen widerspricht und entschieden dafür eintritt, religiöse Symbolsysteme nicht nur als Zeichensysteme zu verstehen, sondern „religiösen Glauben als Glauben ernst zu nehmen“, sympathisiert mit dem Konzept der „shared history“ als transkonfessioneller Verflechtungsgeschichte. Diese ermögliche „konfessionsübergreifende Perspektiven, in denen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Ideentransfer und Bedeutungskampf, Osmose und Abwehr sichtbar“ würde. Graf nennt dafür viele Beispiele – David Sorkins Haskalah beispielsweise sei „keine jüdische Aufklärung“, sondern allgemei-

ne Aufklärung in judentumsspezifischer Konnotation“ gewesen. Als methodisches Problem sieht Graf die Unmöglichkeit, analytische Außenperspektiven auf religiöse Mentalitäten mit gelebtem Glauben von Individuen in Einklang zu bringen, und fordert: „Gerade in der Erfassung des für religiöse Subjekte ‚Innerlichsten‘, ihres je individuellen Gottvertrauens, bedarf es hoher hermeneutischer Sensibilität.“ Als gelungenes Beispiel für eine Anwendung der „shared history“ nannte Franz Xaver Bischof die inzwischen abgeschlossene Dissertation der IGK-Stipendiatin Kathrin Linnemann², die unterschiedliche Begründungsstrategien von und den Einfluss der Politik auf Religionen in Bezug auf jüdische und katholische Friedhöfe im Krakau des 19. Jahrhunderts vergleicht.

Mit „Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte?“³ stellten VITALIJ FASTOVSKIJ und CEM KARA (München) die Nachschrift eines am 19. Oktober 1910 gehaltenen Vortrages des protestantischen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack vor. Die Diskussionsrunde würdigte Harnacks universales Geschichtsverständnis, seine Forderung, Nebensächlichkeiten nicht zu übersehen, da diese für ein umfassendes, authentisches und buntes Gesamtbild unerlässlich seien, sowie sein Verständnis von Geschichte als *magistra vitae*. Kritik wurde an seinem zu sehr auf Institutionen und große Personen fokussierten Geschichtsverständnis geübt, ebenso an seinen absoluten Modernisierungs- und Fortschrittsvorstellungen – verbunden mit einem heilstheologischen Ansatz –, seiner entschiedenen Ablehnung von zeithistorischem Arbeiten einerseits und kultur- und alltagsgeschichtli-

¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 3. Aufl. München 2007.

² Kathrin Linnemann, *Tod in der Stadt – eine Studie religiöser Lebenswelten im Krakau des 19. Jahrhunderts*, Projektdarstellung in: http://www.igk-religioeskulturen.uni-muenchen.de/mitglieder/kollegiaten/linnemann/dissproj_linnemann/index.html (03.03.2014).

³ Adolf von Harnack, *Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte? Thesen und Nachschrift eines Vortrages vom 19.10.1910 in Christiana/Oslo*, herausgegeben von Christoph Marksches, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (ZNTG) / Journal for the History of Modern Theology (JHMTh)* (1995), 2, S. 148-159.

chen Quellen wie populären Gedichten oder Witzten andererseits. Der Quelle ist zudem deutlich anzumerken, dass sie vor dem I. Weltkrieg geschrieben wurde, schließlich postulierte Harnack geradezu martialisch: „Für die Geschichte sind eigentlich nur die Dinge von Wichtigkeit, deretwegen man in den Tod geht.“

Der nächste Tag stand ganz im Zeichen der katholischen Geschichtsschreibung. KATHARINA EBNER (München) stellte Siegfried Weichleins Aufsatz „Meine Peitsche ist die Feder. Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert“⁴ vor, der Einblick in das ultramontane Denken gibt: Die katholische Kirche sah sich im 19. Jahrhundert vom Staat bevormundet und suchte daher den Schulterschluss mit Rom. Die ultramontane Geschichtsschreibung war einerseits vom Bedürfnis nach theologischer Klarheit und Wahrheit und andererseits vom politischen Bedürfnis nach einer Bündelung der katholischen Kräfte geprägt. Die Vertreter des Ultramontanismus sahen in der Neoscholastik die einzige legitime theologische Herangehensweise und lehnten die historisch-kritische Methode vehement ab. Trotz ultramontaner Dominanz habe es, betonte Franz Xaver Bischof, dennoch stets eine liberal-katholische Minderheit gegeben – was oftmals vergessen werde. Als sich der Konflikt mit dem Papst zuspitzte, wehrten sich Kirchenhistoriker, indem sie sich mit Quelleneditionen begnügten – was für Produktivität und Innovation der katholischen Geschichtsschreibung äußerst verheerend war.

Als exemplarische Quelle katholischer Historiographie stellte Katharina Ebner die Legende der „Päpstin Johanna“ aus Ignaz von Döllingers „Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte“⁵ vor. Die Quelle dekonstruiert die Legende der Päpstin Johanna. Der Kirchenhistoriker Döllinger, der sich von den ultramontanen Positionen und den konfessionspolemischen Anfängen früherer Jahrzehnte mehr und mehr entfernte, der vehement das Vaticanum I kritisierte und nach seiner Exkommunikation 1871 zum Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ernannt wurde, dechiffriert mittels detektivisch anmutender Quellenkritik die Legende, wonach eine Frau zur Päps-

tin gewählt worden sei und ein Kind geboren habe. Wie weit sich die Legende verbreitet hatte, wurde am folgenden Tag bei der Besichtigung des Schlosses und der Bibliothek in Kórnik deutlich. Unter den bereitgestellten Büchern befand sich auch Martin von Troppaus (Martinus Polonus’) „Chronicon pontificum et imperatorum“⁶, welches die einflussreichste Quelle für die Legende um die Päpstin Johanna darstellt. Die Buchversion in Kórnik zeigt bereits auf dem Umschlag ein Bild der gebärenden Päpstin.

Nach Poznań zurückgekehrt, stand die jüdische Geschichtsschreibung auf dem Programm. DAVID SCHICK (München) stellte einen Auszug aus Michael Brenners „Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert“⁷ sowie Mirjam Thulins Aufsatz „Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz’ ‚Geschichte der Juden‘“⁸ vor. In Poznań Graetz zu lesen bedeutet, sich vom Genius Loci inspirieren zu lassen, schließlich wurde Graetz 60 Kilometer von Poznań entfernt in der kleinen Stadt Xions (polnisch: Książ Wielkopolski) im Jahr 1817 geboren. Der Autor der wirkmächtigsten Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte verfolgte mit seinem Opus magnum nicht nur wissenschaftliche Interessen; stets hatte er auch die Gegenwart und eine konkrete politische Agenda im Blick. Ähnlich wie Treitschke eine deutsche Geschichte schreiben wollte, sah sich Graetz als Verfasser einer jüdischen Meistererzählung – „um zu erziehen und zu inspi-

⁴ Siegfried Weichlein, ‚Meine Peitsche ist die Feder‘. Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig / Erhard Schütz (Hrsg.), Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, S. 227-257.

⁵ Ignaz von Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Frankfurt 1863.

⁶ Martin von Troppau (Martinus Polonus), Chronicon pontificum et imperatorum. Dieses Werk ist zwischen 1277 und 1286 auf Anregung von Papst Clemens IV. in mehreren Fassungen entstanden.

⁷ Michael Brenner, Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2006.

⁸ Mirjam Thulin, Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz’ ‚Geschichte der Juden‘, in: transversal 8 (2007), S. 95-114.

rieren“. Deziert wollte Graetz die jüdische Geschichte nicht auf eine religiöse Idee reduziert sehen, sondern in nationale Kategorien übersetzen, ohne sich dabei aber von den Zionisten vereinnahmen zu lassen – womöglich, weil er die Juden zugleich als moralisch-zivilisierende Akteure in der Diaspora sah, und er stets Zion und die Diaspora im Blick hatte. Anhand zweier Auszüge aus Graetz' „Geschichte der Juden“⁹ wurden konkrete methodische und sprachliche Schritte diskutiert, etwa die von David Schick aufgeworfene Frage: „Ist das Judentum eine unreligiöse Religion und sind Sittengesetz und Moral wichtiger als die Transzendenz?“ Hintergrund der Frage ist folgender Passus aus Graetz' Geschichtswerk: „Die israelitische Lehre ist daher keineswegs eine Glaubenslehre, sondern eine Pflichtenlehre für die sittliche Tat und die sittliche Gesinnung; sie ist auch eine Heilslehre, aber ohne mystischen Beigeschmack.“ Trotz aller nationaler Kategorien, die Graetz andeutet – letztlich sei der Rekurs auf Thora, Talmud und das Göttliche entscheidend: „Auch wer nicht an Wunder glaubt, muß das Wunderähnliche im Geschichtsverlaufe des israelitischen Volkes zugeben.“

Einen Tag vor der Rückreise stellte CEM KARA (München) den Aufsatz „Islamwissenschaft und Religionswissenschaft“¹⁰ von Reinhard Schulze vor. Die Genese der wissenschaftlichen Auseinandersetzung islamischer Themen war, insbesondere, was das 19. Jahrhundert betrifft, von orientalistisch gefärbter Stoßrichtung geprägt. Die Hauptvorwürfe an den Islam lauteten, keine Aufklärung genossen und die Antike nur in einem starren Sinne rezipiert zu haben – und nicht, wie das Christentum, in eine schöpferische Neubildung habe münden lassen. So wurde der Islam oftmals als „entwicklungsgeschichtliche [...] Sackgasse“ skizziert, da er „das ‚religiöse Prinzip‘ nur relativ zu den ‚Naturreligionen‘ der Semiten entfaltet [habe] und daher auf einer sehr viel niedrigeren Stufe als Judentum und Christentum stünde“. Auch wurde der Islam oft nicht als Religion verstanden, sondern als Herrschaftsform, Zivilisation, Weltordnung, politische Theorie mit islamischen Eigengesetzlichkeiten, kurzum: in struktureller Opposition zur Moderne. Da der Islam aus dem zeitgenössischen Religionsver-

ständnis ausgeschlossen wurde, entwickelte sich mit der Islamwissenschaft auch eine eigene Disziplin jenseits der konfessionübergreifenden Religionswissenschaft. Die ersten Islamwissenschaftler waren an Fakultäten für Sprachwissenschaften tätig, was für ihr Selbstverständnis ebenso wie für die Wahrnehmung durch ihre Historiker-Kollegen signifikant war.

Im Anschluss wurde Paul W. Werths Aufsatz „Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia“¹¹ besprochen, der als Literaturbericht die historische Religionsforschung über Russland zusammenfasst. In Mode gekommen ist das Konzept der „lived Orthodoxy“, die statt klassischer Institutionengeschichte und Volksreligiosität einen praxeologischen Ansatz in den Blick nimmt, der Praktiken größere Bedeutung zuweist als Ideen und Theologie, und statt des Selbstverständnisses der Religion die gelebte Religiosität ins Zentrum rückt. Hauptaugenmerk der Geschichtsschreibung in den letzten Jahren waren das Verhältnis von Religion und Moderne sowie Adaptionen und neue Formen religiösen Bewusstseins, neue Verhältnisbestimmungen von Sakralem und Profanem, vor allem im urbanen Raum, und die Reaktionen der institutionellen Kirche darauf – diese verhielt sich anpassungsfähiger und anpassungswilliger als gemeinhin angenommen.

In der Abschlussdiskussion wurden nochmals die produktiven Perspektiven der „shared history“ diskutiert. Zugleich waren sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Sommerschule einig, dass konfessionelle Geschichtsschreibung wohl fest etabliert bleiben

⁹ Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart, Bd. 1: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen um 1500 bis zum Tode des Königs Salomo um 977 vorchr. Zeit. Nebst synchronistischen Zeittafeln. Leipzig 1874, IXX-XXXV; Bd. 5: Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur (1027). Leipzig 1861, I-VIII.

¹⁰ Reinhard Schulze, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft, in: Friedrich Wilhelm Graf / Friedemann Voigt (Hrsg.), Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung, Berlin 2010, S. 81-202.

¹¹ Paul W. Werth, Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia, in: Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 12.4 (2011), S. 849-865.

wird, wenngleich nicht im Stile jener tendenziösen Historiographie des 19. Jahrhunderts, sondern unter neuen Vorzeichen – nicht zuletzt aufgrund institutioneller Regelungen wie bestehender Lehrstühle. Auch wurde auf politische Interessen hingewiesen, weswegen zum Teil neue Lehrstühle geschaffen wurden: Während eine Professur für jüdische Geschichte das deutsch-jüdische Erbe bewahren und erforschen soll, haben Lehrstühle für Geschichte innerhalb der islamischen Theologie zum Ziel, an der Genese eines Islam deutscher Prägung mitzuwirken und zur Historisierung des Islam und vieler seiner Glaubenssätze beizutragen.

Die pejorative Wahrnehmung von konfessioneller Geschichtsschreibung sei oft nicht berechtigt, betonten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Sommerschule. Gerade mit Blick auf die Expertise zu einzelnen Religionen, auf Fragestellungen, die eben nicht funktionalistische, sondern substantielle Religionsvorstellungen beinhalten und Sensibilität für authentisches Erfahren des Religiösen erfordern, könne konfessionelle Geschichtsschreibung, wenn sie professionell und methodisch sauber betrieben werde, wichtige Impulse auch für die Geschichtswissenschaft im 21. Jahrhundert liefern. Dies verspreche darüber hinaus auch einen Mehrwert für das Selbstverständnis der Religionen, denn oftmals gehe mit der Untersuchung der Praktiken das Wissen um die Glaubenslehren unter.

Konferenzübersicht:

Franz Xaver Bischof, Przemysław Matusik:
Eröffnung

Sektion Christliche Geschichtsschreibung

Vitalij Fastovskij: Friedrich Wilhelm Graf's Buch „Wiederkehr der Götter“

Vitalij Fastovskij, Cem Kara: Adolf von Harnacks Vortrag „Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte?“

Katharina Ebner: Siegfried Weichleins Aufsatz „Meine Peitsche ist die Feder“. Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert

Katharina Ebner: Ignaz von Döllingers Buch „Die Papst-Fabeln des Mittelalters“

Raphael Rauch: Paul W. Werth's Aufsatz „Lived Orthodoxy and Confessional Diversity“

Sektion Jüdische Geschichtsschreibung

David Schick: Michael Brenners Buch „Propheten des Vergangenen“

David Schick, Raphael Rauch: Heinrich Graetz' „Geschichte der Juden“

Sektion Islamische Geschichtsschreibung

Cem Kara: Reinhard Schulzes Aufsatz „Islamwissenschaft und Religionswissenschaft“

Abschlussdiskussion: Konfessionelle Geschichtsschreibung im 21. Jahrhundert

Moderation: Martin Schulze Wessel

Franz Xaver Bischof

Martina Niedhammer

Heléna Tóth

Tagungsbericht *Sommerschule: „Konfessionelle Geschichtsschreibung“*. 08.09.2013-13.09.2013, Poznań, in: H-Soz-u-Kult 09.05.2014.