

### **Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts**

**Veranstalter:** Olaf Blaschke / Francisco Javier Ramón Solans, Exzellenzcluster „Religion und Politik“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

**Datum, Ort:** 07.10.2016–09.10.2016, Münster

**Bericht von:** Sören Rohrmann / Sebastian Mesch, Historisches Seminar, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

#### **Jenseits des methodologischen Nationalismus: Religion in transnationaler und globalgeschichtlicher Perspektive**

„Wie kann es bei der unübersehbaren Vielheit und den tiefen Unterschieden der Religionen überhaupt noch Religion geben, wenn Religion in Wahrheit Gemeinschaft mit der Gottheit bedeuten soll?“<sup>1</sup> Das fragte sich 1897 der liberalprotestantische Theologe Ernst Troeltsch angesichts der Entstehung der vergleichenden Religionsgeschichte. Das Christentum befand sich im 19. Jahrhundert zweifellos im Umbruch: Erstens begann es, sich als grenzüberschreitende Weltreligion neben anderen wahrzunehmen. Zweitens war es sowohl Teil als auch Motor der Globalisierung, wobei drittens die Frage zu klären wäre, inwieweit religiöse Uniformisierung und Partikularisierung Hand in Hand gingen.

OLAF BLASCHKE (Münster) stellte ins Zentrum seiner einführenden Bemerkungen folgende Fragen: Welchen explikatorischen Mehrwert hat die Globalgeschichte für das Thema Religion? War das Christentum eher Gewinner oder Verlierer der Globalisierung im 19. Jahrhundert? Welche Reaktionen provozierte der Trend zur weltweiten Verflechtung und wo lagen seine Grenzen? Blaschke war es hierbei wichtig, beide Perspektiven möglichst nicht zu vermischen: Das eine sei eine globale Beobachterperspektive auf Religion und das andere der Gegenstand Globalisierung selber.

Blaschke beendete seine Überlegungen mit einem emphatischen Plädoyer für die Vorzüge einer transnationalen Perspektive auf die Geschichte des Christentums. Denn sie nötige erstens zu einer Überwindung des methodologischen Nationalismus, so-

dann zum kritischen Hinterfragen des Eurozentrismus und drittens zur Aufgabe der Zentrum-Peripherie-Unterscheidung. Daher könne Missionsgeschichte nicht mehr als einfache Expansionsgeschichte Europas geschrieben werden, sondern als „entangled history“.

Von der Ideenzirkulation zwischen den Begegnungsräumen Europa und Nicht-Europa handelte der Vortrag, den REINHARD WENDT (Hagen) hielt. Das Globale und das Lokale seien nur wechselseitig verstehbar. Am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft zeigte Wendt auf, wie eine globale Missionsgeschichte aussehen kann. Am Anfang stehe der Transfer von Glaubensüberzeugungen in Übersee. Sodann hätten die Missionare den lokalen Gegebenheiten Rechnung tragen müssen, also den sozial-politischen Verhältnissen, der naturräumlichen Gliederung und der sprachlichen Diversität. Die missionarisch Lehrenden seien also kulturell Lernende gewesen, meinte Wendt. Daraufhin habe der Transfer aus dem Süden den Norden selbst transformiert.

THIES SCHULZE (Bonn) wies in seinem knappen Forschungsüberblick daraufhin, dass einerseits transnationale und globalgeschichtliche Ansätze die Überwindung des methodologischen Nationalismus teilten, während andererseits die Komparatistik eher nationale Analysekategorien verstetigte.

Die Kategorien Religion und Gender seien in der allgemeinen Geschichtswissenschaft lange ausgeblendet worden; außerdem sei Globalgeschichte vornehmlich als die Geschichte säkularer Entwicklungsprozesse erzählt worden. Das stellte YVONNE MARIA WERNER (Lund) fest und schlug darüber hinaus vor, die Missionsgeschichte als Überwindung des Eurozentrismus mithilfe einer Verflechtungsgeschichte neu zu schreiben. Der bisherige Trend, Geschlechtergeschichte als Frauengeschichte zu behandeln, sei problematisch und ginge auf die Feminisierungsthese zurück, der zufolge das Christentum aus Sicht des liberalen Bürgertums weiblich sei. Wer Missionsgeschichte vor al-

---

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte (1897), in: ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, S. 328-363, hier S. 337.

---

lem als Tätigkeit von protestantischen Frauen beschrieb, der verpasse das Wesentliche: Mission sei nicht nur eine Chance auf sozialen Aufstieg und Identitätsstiftung für Frauen gewesen, sondern genauso auch für unterprivilegierte Männer. Es komme heute darauf an, globalgeschichtliche Fragestellungen mit den Forschungsergebnissen der geschlechtergeschichtlichen Religionsforschung zu verbinden.

Welchen konkreten Nutzen bietet eigentlich das Globalisierungsparadigma für die Forschung? Das fragte sich DETLEF POLLACK (Münster) in seinem Kommentar. Er gab zu bedenken, dass das Konzept erst in der Auseinandersetzung mit der Modernisierungstheorie entstanden sei. Modernisierung, so Pollack weiter, sei derjenige Prozess, in dem alle Länder die gleichen Phasen hin zum Telos westlicher Industrieländer durchliefen. Globalisierung dagegen gelte einerseits als nicht-eurozentrisch, sondern polyzentrisch; andererseits als nicht-normativ, sondern polyphon. Eine globale Religionsgeschichte müsse jedoch die Frage, ob Europa als Modell gelten könne oder nicht, erst empirisch beantworten. Wer sich bereits zuvor für die Umkehrung der Modernisierungstheorie in Postkolonialismus entscheide, mache einen kategorialen Fehler. In der Funktionalisierung von Religion für andere Systeme und in der Erklärung von Kausalitäten liege die Syntheseleistung der Globalgeschichtsschreibung, meinte Pollack abschließend. Schade nur, dass die vorangegangenen Vorträge in seinem zweifellos impulsgebenden Kommentar keine wesentliche Rolle spielten.

Insgesamt drehten sich die Plenumsdiskussionen am ersten Tag der Tagung vornehmlich um zwei Fragen. Erstens: Was bedeutet überhaupt transnational und kann man vor dem 19. Jahrhundert eine transnationale Geschichte schreiben? Transnational bezeichnet einen Sammelbegriff für die Untersuchung grenzüberschreitender Phänomene seit dem 19. Jahrhundert. In Zeitaltern oder in Weltregionen ohne Nationalstaaten sollte man eher von transkultureller oder translokaler Verflechtungsgeschichte sprechen. Zweitens: Wie sinnvoll kann es sein, Missionsgeschichte als Erfolgsgeschichte der christlich-europäischen Zivilisation zu betreiben? Einfache Sender-

Empfänger-Modelle helfen heute nicht mehr weiter, wenn man die Verflechtungsgeschichte zwischen Europa und nicht-europäischen Regionen untersuchen möchte. Außerdem erscheint eine Unterscheidung von operativen und substantiellen Transformationen geboten. Das Lernen einer fremden Sprache zu Missionszwecken ist eine Sache, die Dynamisierung der Geschlechterverhältnisse sowie die Hybridisierung oder Destabilisierung von Identitäten eine ganz andere.

PETER BEYER (Ottawa) sprach in seinem Abendvortrag über das Verhältnis zwischen Christentum, Globalisierung und den anderen Weltreligionen. Für ihn verhielte sich das Christentum gegenüber den Weltreligionen ähnlich wie Verwestlichung zur Globalisierung – impulsgebend, aber nicht äquivalent. Im 19. Jahrhundert hätten die Europäer überall Weltreligionen entdeckt, indem sie regionale religiöse Identitäten auflösten und sie als Buddhismus, Konfuzianismus und Hinduismus neu miteinander kombinierten. Das habe anschließend dazu geführt, dass die Kolonialiserten wiederum Völker als Nationen und Regionen als Staaten imaginierten. Außerdem plädierte Beyer dafür, unter Säkularisierung den Aufbau nicht-religiöser Strukturen bei gleichzeitiger Rekonstruktion und Revitalisierung des Christentums zu verstehen.

Im zweiten Teil der Tagung wechselte der Akzent von der Globalgeschichte auf die Globalisierungsgeschichte. Das Christentum sei von Anfang an eine globale Bewegung gewesen, unterstrich KLAUS KOSCHORKE (München) und wies unablässig auf die Polyzentrik der Christentumsgeschichte hin. Er erinnerte außerdem daran, dass Globalisierung nicht identisch mit Europäisierung sei, und zeigte am Beispiel der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910), inwieweit Europa seit dem 19. Jahrhundert immer auf regionale Impulse aus Asien und Afrika habe reagieren müssen. Daher sei Mission kein europäisch-kolonialer Selbstläufer gewesen. Koschorke resümierte: Die globale Christentumsgeschichte zeichne sich durch eine Vielzahl regionaler Ausbreitungszentren, lokaler Christentumsvarianten und indigener Initiativen aus.

Unter Säkularisierung habe man die Laizierung von Gesellschaften aus Sicht des liberalen Staates zu verstehen, gab JEAN PIERRE

BASTIAN (Straßburg) zu bedenken, bevor er seine Idee skizzierte, dass Mission keine lineare Geschichte sei, sondern eine Sozialgeschichte der christlichen Minderheiten außerhalb Europas. In diesem Zusammenhang warf Bastian die Frage auf, warum der Protestantismus trotz potentieller Möglichkeiten in latinisierten Ländern in einer marginalisierten Rolle gefangen bleibe.

Wer von Diakonie spreche, der meine die Innere Mission, das heißt die grenzüberschreitenden und dezentral organisierten Hilfestellungen der evangelischen Christen, bemerkte SVEN HENNER STIEGHORST (Sassenberg).

BERNHARD SCHNEIDER (Trier) stellte die These auf, dass sich die Formierung des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert in einem dreifachen Sinne vollzogen habe. Einerseits durch den Aufbau eines katholischen Sozialmilieus, andererseits durch die Partikularisierung der ultramontanen Bewegung und drittens durch eine Selbstghettoisierung. Außerdem wies Schneider daraufhin, dass die Marienverehrung zwar ein Erinnerungsort des weltweiten Christentums gewesen sei, in ihrer praktischen Kultwerdung allerdings eine partikulare Identität für Katholiken. Schneiders Bilanz: Zum einen gehöre das Scheitern von Kontakten zur transnationalen Geschichte dazu. Zum anderen gebe es im deutschen Katholizismus sowohl die Tendenz zur Partikularisierung als auch das Streben nach Entgrenzung und internationaler Verflechtung.

JAN DE MAEYER (Löwen) behandelte in seiner Fallstudie die Verflechtung Belgiens mit dem Hl. Stuhl seit 1831, wobei er unter Ultramontanismus die Verbindung von Antiliberalismus mit katholischem Traditionalismus verstand.

JULIAN STRUBE (Amsterdam) ging von der These aus, dass die Vorstellung einer universellen Religion der Menschheit erst in Reaktion auf historisch-philologische Entdeckungen im 19. Jahrhundert entstanden sei. Wenn es eine Pluralisierung religiöser Identitäten außerhalb der etablierten Kirchen gegeben habe, so fragte Strube abschließend, dann demonstriere der gegenseitige Austausch zwischen französischem Neokatholizismus, Esoterik und bengalischem

Reformhinduismus die globale Dimension dieser religiösen Identitätsformierungen.

SILKE HENSEL (Münster) richtete ihren Blick auf die Frage, warum Lateinamerika bei globalgeschichtlichen Fragestellungen so oft herausfalle. Ihre Antwort: Die Geschichte Lateinamerikas im 19. Jahrhundert sei die Geschichte einer Entflechtung und diese liege quer zu Globalisierungsprozessen. Der Kontinent erlebte damals einerseits die massive Partikularisierung des Katholizismus, wie das Beispiel der Nationalheiligen zeige, andererseits die konflikthafte Aushandlung des Staat-Kirche-Verhältnisses und drittens die Politisierung der jeweiligen Ortskirchen im Zuge der Nationalstaatsbildung nach der Unabhängigkeit.

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS (Münster) untersuchte in seinem Beitrag den Ultramontanismus als transnationales Phänomen anhand der Verflechtungen von Rom, Paris und Madrid mit Baltimore, Santiago de Chile und von dort aus weiter mit Peru, Argentinien und Uruguay.

THOMAS GROSSBÖLTING (Münster) skizzierte in seinem Kommentar, wie man die Geschichte des Christentums als Weltreligion im Umbruch schreiben könne. Erstens seien wichtige Begriffe wie Globalisierung und Internationalismus zu klären. Zweitens bleibe bei einer Verflechtungsgeschichte die Frage nach Richtung und Intensität des Transfers offen. Drittens sei danach zu fragen, ob man das Zentrum-Peripherie-Verhältnis eher umkehren oder eher auflösen müsse. Viertens seien Konfessionsgrenzen anhand von Institutionalisierungsprozessen, Symbolen und Frömmigkeitspraktiken zu ermitteln. Fünftens sei die metaphorische Rede vom Universalismus als Zirkel, Pink-Pong oder Umarmung zu diskutieren. Es gehe sechstens um die Funktionalisierung von Religion in Bezug auf Nation, Ökonomie, Gender und Rasse. Außerdem stelle sich siebtens die Periodisierungsfrage, denn die Globalisierung habe aus wirtschafts- und medienhistorischer Perspektive 1914 ihren Höhepunkt erreicht. Auf jeden Fall dürfe achtens eine Wahrnehmungsgeschichte der Globalisierung aus Sicht der Zeitgenossen nicht fehlen. Ein neues Masternarrativ sei jedenfalls nicht in Sicht, war Großböltings abschließendes Diktum.

---

Am zweiten Tag wurde Folgendes diskutiert: Wie kann man eine Globalgeschichte des Christentums in polyzentrischer Perspektive schreiben, ohne in Beliebigkeit und Unübersichtlichkeit zu verfallen? Inwiefern berücksichtigt das Konzept der Transnationalität das Scheitern und die Widerstände gegen eine Grenzüberschreitung? Gehört zur Transfergeschichte von Ideen nicht auch die religionssoziologische Kontextualisierung dieser Diskurse und deren Rückbindung an eine Theorie der funktionalen Differenzierung?

Der letzte Tag der Tagung stand weniger unter dem Oberthema einer Globalisierung des Christentums, sondern unter der Frage, ob und wie es diese beobachtete und abwehrte. ADRIAN HERMANN (Hamburg) stellte in seiner Fallstudie zur Iglesia Filipina Independiente den Zusammenhang von religiösen, politischen und sozialen Emanzipationsbestrebungen der indigen-christlichen Eliten in der kolonialen Moderne anhand einer Verflechtungsgeschichte der Presse in Asien dar. Die nicht-europäischen Weltregionen seien nicht einfach passive Rezipienten gewesen, sondern Produzenten der Globalisierung des Religionsdiskurses.

Die Arbeit der protestantischen Auslandspfarrer in Brasilien sei keine Gewinnergeschichte, sondern eine Geschichte von Ablehnung, Konflikten und Scheitern. Daher sei die Uniformisierungs- und Disziplinierungsthese unbedingt zu hinterfragen, gab FREDERIK SCHULZE (Münster) zu bedenken. Die alltägliche Überforderung vor Ort sei Teil einer globalen Verunsicherung geworden. Der Anspruch der Glaubensgemeinschaften auf globale Expansion habe immer mit nationalen Verlustängsten und lokalen Konfliktsituationen zu tun.

Auffällig sei, so VOLKHART KRECH (Bochum), in seinem fulminanten Abschlusskommentar, dass die vorgetragenen Fallstudien oft einen geographischen oder ethnischen Zugriff wählten. Phänomene sozialer Ungleichheit, also die alte Frage nach Schichten und Klassen, werde vom „Kulturalismus“ überlagert. Exklusions- und Inklusionsmechanismen seien durch Migrations- und Kulturtransferprozesse ersetzt worden. „Was aber ist ein deutscher männlicher Protestant in Brasilien? Und was bedeutet das für die

Religion?“, fragte Krech weiter. Eines jedenfalls sei sicher: Die Verflechtungsgeschichte von Religion müsse ohne essentialistische Kategorien betrieben werden. Man könne auch die Zentrum-Peripherie-Frage in den Plural setzen, das Zentrum allerdings nicht auflösen, denn Machtasymmetrien blieben bestehen. Missionsgeschichte sei nun mal keine Geschichte gleichberechtigter Weltregionen.

Zum Abschluss seiner Überlegungen präsentierte Krech ein Drei-Ebenen-Ordnungsmodell für das heterogene empirische Material. Erstens segmentäre Differenzierung (Binnenfragmentierung des religiösen Feldes), zweitens schichtungsbezogene Differenzierung (Gender, Klasse, Alter, Rasse) und drittens funktionale Differenzierung (Existenz von autonomen gesellschaftlichen Systemen). Nur so könne die Gleichzeitigkeit der Prozesse (Sakralisierung, Säkularisierung, Konfessionalisierung) durch Ebenenüberlagerung bewältigt werden. Die Unterscheidung von Globalgeschichte und Globalisierungsgeschichte, so wie sie der Tagung zugrunde liege, bleibe wichtig, da sie das Masternarrativ Globalisierung reflektiere.

Die größte Herausforderung, vor der die Kirchen- und Christentumsgeschichte heute steht, mag ihr nationalgeschichtlicher Essentialismus sein. Jedenfalls sollte es im Hinblick auf eine transnationale Religionsgeschichte zu denken geben, wenn Religion weiterhin einfach als analytischer Begriff vorausgesetzt wird, so wie einst in der Nationalismusforschung der Begriff Nation. Demnach verwundert es sehr, dass der Religionsbegriff beim überwiegenden Teil der Vorträge dieser Tagung ein blinder Fleck blieb. Diese substantielle Leerstelle kann jedoch durch eine asymmetrisch verflochtene und postkolonial grundierte Globalgeschichte, die von der Herausbildung des heute allgemein gebräuchlichen Religionsbegriffes im 19. Jahrhundert handelt, geschlossen werden.

Die Funktionalisierung von Religion in Bezug auf Nation, Gender, Rasse und Klasse bleibt problematisch – nicht nur jenseits der Hochmoderne. Hat Religion als Glaubenssache nicht auch einen Eigensinn, der in Rationalisierungsprozessen genauso wenig aufgeht wie in Interesse und Erkenntnis? Gleichwohl stellte die Tagung in ihrer Summe einen

wertvollen Beitrag für ein besseres Verständnis der transnationalen Wechselwirkungsprozesse des Christentums mit anderen Religionen und in anderen Regionen als Europa seit dem 19. Jahrhundert dar.

### **Konferenzübersicht:**

#### *I. Transnationale und globalgeschichtliche Perspektiven auf das Christentum*

Olaf Blaschke (Münster): Einführung, Katholizismus- und Protestantismusforschung vor der Herausforderung der Globalgeschichte

Reinhard Wendt (Hagen): Transfer, Interaktion, Transformation. Globalhistorische Blicke auf Missionsgeschichte

Thies Schulze (Bonn): Transnationale und komparative Zugriffe auf die Religionsgeschichte

Yvonne Maria Werner (Lund): Gender und Globalgeschichte. Perspektiven auf Religion und Konfession im Zeitalter der Moderne

Detlef Pollack (Münster): Kommentar

#### *Abendvortrag*

Peter Beyer (Ottawa): The Long Nineteenth Century Christianity and the Global Religious System. Differentiation, Reconstruction, Revitalization

#### *II. Das Christentum in den Zeiten der Globalisierung*

##### *1. Globalisierung des Christentums: Diffusion oder Aneignung, Uniformisierung oder Partikularisierung?*

Klaus Koschorke (München): Christliche Internationalismen um 1910. Transkontinentale Netzwerke protestantischer Missionare und indigen-christlicher Akteure aus Asien und Afrika im Umfeld der Weltmissionskonferenz Edinburgh

Jean Pierre Bastian (Straßburg): Protestantismus in Lateinamerika und Lateineuropa. Transformationen des religiösen Feldes

Sven Henner Stieghorst (Sassenberg): Diakoniegeschichte transnational

Bernhard Schneider (Trier): Formierung und Entgrenzung. Der deutsche Katholizismus

und seine globalen Verbindungen im 19. Jahrhundert

Jan De Maeyer (Löwen): Belgien ab 1831. Ultramontanes Musterland für die „Schwarze Internationale“?

Julian Strube (Amsterdam): Die Entstehung alternativer Katholizismen im Frankreich des 19. Jahrhunderts und die Globalisierung der universellen Religion

Silke Hensel (Münster): Verflechtungen und Entflechtungen. Die katholische Kirche und die Unabhängigkeit Lateinamerikas

Francisco Javier Ramón Solans (Münster): Eine transatlantische „Schwarze Internationale“? Katholische Netzwerke zwischen Lateinamerika und Europa

Thomas Großbölting (Münster): Kommentar  
*2. Christentum und Globalisierung: Reaktionen, Grenzen und Abwehr*

Adrian Hermann (Hamburg): Grenzen der Ultramontanisierung. Unabhängige katholische Bewegungen in Asien um 1900

Frederik Schulze (Münster): Zwischen Selbstbewusstsein und Angst. Deutscher Protestantismus als globale Diaspora am Beispiel Brasiliens

Volkhart Krech (Bochum): Abschlusskommentar

Tagungsbericht *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts*. 07.10.2016–09.10.2016, Münster, in: H-Soz-Kult 30.11.2016.