

Weltreligion im Umbruch

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 12

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großböltig, Detlef Pollack,
Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willem

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf
(alle Münster), Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Olaf Blaschke ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte unter besonderer
Berücksichtigung der Geschichte des 19. Jahrhunderts an der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster.

Francisco Javier Ramón Solans ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (Juan de la
Cierva-Incorporación) am Departamento de Historia Moderna y Contemporánea
der Universität Zaragoza.

Olaf Blaschke,
Francisco Javier Ramón Solans (Hg.)

Weltreligion im Umbruch

Transnationale Perspektiven auf das Christentum
in der Globalisierung

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2060 »Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation« – Projekt C2-26.

ISBN 978-3-593-50858-0 Print
ISBN 978-3-593-43870-2 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,

Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2019 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Weltkarte der Mission, aus: Joseph Josenhans (Bearb.), Atlas der Evangelischen Missions Gesellschaft zu Basel, Basel 2. Aufl. 1859

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Printed in Germany

Inhalt

Einleitung: Katholizismus- und Protestantismusforschung vor der Herausforderung der Globalgeschichte.....	9
<i>Olaf Blaschke</i>	
I. Transnationale und globalgeschichtliche Perspektiven auf das Christentum	
Transnationale und komparative Zugriffe auf die Religionsgeschichte	59
<i>Thies Schulze</i>	
Transfer, Interaktion, Transformation: Globalhistorische Blicke auf Missionsgeschichte	79
<i>Reinhard Wendt</i>	
Amerikanismus, Modernismus und Antimodernismus um 1900: Transnationale Perspektiven auf die katholische Ideengeschichte	103
<i>David Rüschenschmidt</i>	
Zwischen Internationaler Politik und Religionstourismus: Palästina im Internationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts.....	129
<i>Hannah Müller-Sommerfeld</i>	
The Long Nineteenth Century, Christianity, and the Global Religious System: Differentiation, Reconstruction, Revitalization.....	159
<i>Peter Beyer</i>	

Kommentar: Was kann Globalgeschichte von der Modernisierungstheorie lernen?.....	179
<i>Detlef Pollack</i>	

II. Das Christentum in Zeiten der Globalisierung

1. Globalisierung des Christentums: Diffusion oder Aneignung, Uniformierung oder Partikularisierung?	
---	--

Christliche Internationalismen um 1910: Transkontinentale Netzwerke protestantischer Missionare und indigen-christlicher Akteure aus Asien	195
<i>Klaus Koschorke</i>	

Protestantism in Latin America and Latin Europe: The Religious Field and its Transformations.....	219
<i>Jean Pierre Bastian</i>	

Formierung und Entgrenzung: Der deutsche Katholizismus und seine globalen Verbindungen im 19. Jahrhundert	241
<i>Bernhard Schneider</i>	

Belgium since 1831: A Model for the Ultramontane Movement in Europe or Model Student o the Black International?	273
<i>Jan De Maeyer</i>	

Verflechtungen und Entflechtungen: Die katholische Kirche und die Unabhängigkeit Lateinamerikas.....	295
<i>Silke Hensel</i>	

Bis ans Ende der Welt: Transatlantische ultramontane Netzwerke zwischen Lateinamerika und Europa.....	313
<i>Francisco Javier Ramón Solans</i>	

Tantra und Katholizismus im Kontext einer globalen Religionsgeschichte	341
<i>Julian Strube</i>	
Kommentar: Das Christentum als Agent der Globalisierung?	365
<i>Thomas Großbölting</i>	
2. Christentum und Globalisierung: Reaktionen, Grenzen und Abwehr	
Zwischen Selbstbewusstsein und Angst: Deutscher Protestantismus als globale Diaspora am Beispiel Brasiliens	377
<i>Frederik Schulze</i>	
Diakonie ohne Grenzen? Vom transnationalen Ideal in Johann Wicherns Zeit bis zu dessen Scheitern.....	403
<i>Sven Henner Stieghorst</i>	
Gender, Religion und Globalgeschichte: Perspektiven auf Mission und Konfession im Zeitalter der Moderne	429
<i>Yvonne Maria Werner und Katharina Kunter</i>	
Grenzen der Ultramontanisierung: Unabhängige katholische Bewegungen in Asien um 1900.....	451
<i>Adrian Hermann</i>	
Kommentar: Globalisierung, Weltgesellschaft und Differenzierung	475
<i>Volkhard Krech</i>	
Autorinnen und Autoren	503

Einleitung: Katholizismus- und Protestantismusforschung vor der Herausforderung der Globalgeschichte

Olaf Blaschke

Die sogenannte Globalisierung gibt es nicht erst seit gestern, sondern seit bald 200 Jahren. Gesprochen freilich wird über »Globalisierung« vermehrt erst seit den 1990er Jahren. Vielleicht deshalb sind viele ihrer Kommentatoren, Anhänger und Gegner davon überzeugt, dass dieses undurchsichtige Phänomen erst in den letzten Jahrzehnten über uns kam, ob mit guten oder schlechten Auswirkungen. Und noch etwas anderes scheint neu zu sein: die gegenwärtigen Umwälzungen im Feld der Religion. Auch die Bewertung dieser rapiden Veränderung bleibt zweigeteilt. Welche Richtung schlägt dieser Wandel ein? Manche finden, die vermeintlich hergebrachte, seit Jahrhunderten befolgte Religiosität schmelze vor unseren Augen unter der Sonne der Moderne rasch dahin, andere meinen, in jüngster Zeit gebe es eine Wiederkehr der Religion oder deren zunehmende Pluralisierung.¹ Wie auch immer die Bewertung ausfällt – in jedem Fall scheinen wir das Privileg der direkten Zeitzeugenschaft der Globalisierung und des religiösen Wandels zu haben.

Gerne werden die beiden Neuerungen auch miteinander kombiniert und in ihrem kausalen Wechselverhältnis zueinander gesehen. Die Globalisierung berühre auch die Weltreligionen, die »in den letzten Jahrzehnten in einem bisher nie gegebenen Maß einander näher gerückt« seien.² Die aktuell erfahrene Globalisierung dient dazu, den religiösen Wandel zu erklären. Typisch sind dann solche Sätze: »Eine Welle religiöser Gewalt verunsichert die Welt« seit dem 11. September 2001. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg »macht deutlich, dass die Globalisierung eine neue – unfriedliche – Epoche der Religionsgeschichte einläutet«.³ Warum hat »die Globalisierung« aber fast 200 Jahre mit dem Einläuten dieser Neuerung

1 Vgl. Pollack u. Rosta 2015 versus Graf 2004; grundsätzlich: Gabriel 2008; Gabriel u.a. (Hg.) 2012.

2 Müller u.a. 2007, S. X.

3 Kippenberg 2008, Klappentext.

gewartet? Oder solche Sätze: »In den vergangenen Jahrzehnten erlebte Religion, insbesondere das Christentum, eine Revitalisierung, weil die Globalisierung durchlässige transnationale Netzwerke schuf, die halfen, religiöse Botschaften vom lokalen ins globale Publikum zu transportieren«⁴ Genau dies aber ist doch schon im 19. Jahrhundert möglich gewesen und geschehen. Soll Globalisierung damals keine Wirkung gezeigt haben? Anscheinend leben wir erst jetzt in einer Zeit massiver globaler und religiöser Umwälzungen.⁵ Oder leben wir eher in Zeiten sinkenden Geschichtsbewusstseins? Beide Gegenwartsdiagnosen jedenfalls und ihre Kombination, wenn Globalisierung als schlichtes Explanans für das Explanandum Religion herhalten muss, argumentieren aus dem jeweiligen eigenen begrenzten Erfahrungsraum heraus. Beide täuschen in ihrer Kurzsichtigkeit darüber hinweg, wie sehr schon das 19. Jahrhundert von der beschleunigten Globalisierung geprägt und wie radikal das religiöse Feld schon damals umgepflügt wurde. Um sich diesem Thema zu stellen, erste Einsichten zusam-

4 Cruz 2016, S. 85; Übersetzung d.V.; Cruz ist Theologin in Australien; ähnliche Spätdataierung: Robert 2000.

5 Viel Schaden angerichtet haben hier die frühen Theoretiker der Globalisierung der 1990er Jahre in Soziologie, Politikwissenschaft und Ökonomie. Sie »verschmähten eine historische Perspektive« und glaubten, die Menschheit lebe »nun« in der Globalisierung; Osterhammel 2017a, S. 14. Paradoxerweise erliegt ausgerechnet auch Jan Eckel 2018, S. 74f., in seinem klugen und differenzierten Plädoyer für die Historisierung des in den 1990er Jahren an Attraktivität gewinnenden Globalisierungsbegriffs der Vorstellung, man dürfe den, vage formuliert, »politischen und sozioökonomischen Wandel, auf den sich das Globalisierungsdenken der neunziger und zweitausender Jahre bezog« nicht leugnen (S. 74). Zwar seien der Terminus und die Denkfigur der »Globalisierung«, die mit der Ausbreitung etwa multinationaler Unternehmen einsetzte (75f.), als Epochenbezeichnung zu historisieren und ungeeignet, dennoch sei »die Bundesrepublik seit den neunziger Jahren als eine transnational verflochtene Nation« zu verstehen, »in deren Gegenwartsdiagnosen die Wahrnehmung dieser Verwobenheit eine überragende Bedeutung gewann« (S. 75), eine Formulierung, die der Globalisierungsrede vorzuziehen sei. Tatsächlich aber gab es multinationale Unternehmen schon im 19. Jahrhundert (vgl. Hertner 1986), und derselbe Befund der transnational verflochtenen Nation wurde schon für das Deutsche Kaiserreich ausgestellt (vgl. Conrad 2006); selbst die Wahrnehmung weltweiter Verflechtungen lässt sich bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen. Das ist der Preis, den Zeithistoriker, zu lange konzentriert auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, zahlen. Eckel (S. 72) findet für die seit den 1990er Jahren verstärkt artikulierte »Wahrnehmung selbst, dass der Globus in Raum und Zeit schrumpfte« Vorläufer im 20. Jahrhundert »bereits« in den 1940er Jahren – ohne die hundert Jahre vorher auftauchenden Reflexionen und alternativen Semantiken in seine begriffsgeschichtliche Argumentation einzubauen. Ausdrücklich behandelt er nur Deutschland im letzten Vierteljahrhundert, nicht andere Länder (S. 45), womit er den methodologischen Nationalismus ausgerechnet auf das Globalisierungsthema anwendet.

menzutragen und sie zu diskutieren, fand vom 7. bis 9. Oktober 2016 die Tagung »Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Rahmen des Exzellenzclusters »Religion und Politik« statt – ein internationaler, aber auch ein interdisziplinärer Kreis von Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus der Geschichtswissenschaft, Soziologie, Religionswissenschaft und Theologie.⁶

»Weltreligion im Umbruch«: Bei Kundigen dürfte dieser Titel Erinnerungen auslösen. Er ist eine Anspielung auf Thomas Nipperdeys Buch »Religion im Umbruch«. Es löste 1988 große Wirkung aus und gilt als Indikator für den »religious turn« in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft.⁷ Nipperdey behandelte den Katholizismus, den Protestantismus und die »Unkirchlichen« in Deutschland, indes nicht die Juden.⁸ Das Buch hat eine ganze Generation von Katholizismus- und Protestantismusforschern mitgeprägt. Der Titel »Weltreligion im Umbruch« versteht sich als eine Art Verbeugung vor Nipperdeys Pionierleistung. Heute, drei Jahrzehnte später, soll jedoch das Ziel gesetzt werden, für die Frage der Neukonfiguration des Christentums den nationalgeschichtlichen Rahmen zu erweitern, in dem Nipperdey sich noch bewegte. Der internationale Horizont hat sich vergrößert. Es sollen transnationale und globalgeschichtliche Fragen an das katholische und evangelische (nicht jedoch orthodoxe, koptische etc.) Christentum angelegt werden.

Auch der Untertitel kann ausbuchstabiert werden. Es sollen transnationale, aber auch globalgeschichtliche Perspektiven auf Katholizismus und Protestantismus in der ersten Globalisierung seit dem frühen 19. Jahrhundert geworfen werden. Beide Konfessionen werden als Teil ein und dersel-

6 Der Einladung folgten Referentinnen und Referenten von Hamburg bis München, ebenso wie Gäste aus dem nahen und fernen Ausland wie Schweden und Belgien, Frankreich, der Schweiz und Kanada. Viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren auch aus Münster, was bei immerhin rund 200 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern des Clusters nahe liegt. Die Veranstalter, Francisco Javier Ramón Solans und ich, bedanken uns bei allen Beteiligten, den drei Kommentatoren sowie beim Cluster für die stets zuverlässige Hilfe, ferner bei den Herausgebern der Reihe für die Aufnahme des Buches und nicht zuletzt bei Pia Kleine und Charlotte Jánosa für die sorgfältige Korrektur- und Redaktionsarbeit.

7 Nipperdey 1988, habe hierzulande gar die »Wende in der Aufmerksamkeit« markiert: Gailus 2001, S. 96. Neugebauer-Wölk 2006, verweist trotz der Bedeutung Nipperdeys aber auf Schieder 1974, als Ausgangspunkt der neuen Religionsgeschichte.

8 Juden bekamen ein eigenes Kapitel in Nipperdey 1990, S. 396–413; das Taschenbuch von 1988 ist integriert auf S. 428–530.

ben Weltreligion verstanden, anders als es im Überschwang des Lutherjahres 2017 »zum 500-jährigen Bestehen einer Weltreligion [!]« (des Protestantismus) schon zu hören war.⁹ Hier ist nicht zu diskutieren, was eine Weltreligion von einer Landesreligion¹⁰ unterscheidet oder welche globalen Perspektiven sich für den Buddhismus, die islamische Umma und andere Weltreligionen, gar Religion allgemein ergeben könnten. Es geht allein um das Christentum, das sich im 19. Jahrhundert zunehmend als »Weltreligion« zu verstehen begann, befreit von nationalstaatlichen Regalien.

Damit kreist das Projekt um zwei Kernfragen. Erstens: Was bringt die Globalgeschichte für das Thema Religion? Warum sollte man diesen neuen Zugang nutzen? Die zweite Frage legt das Augenmerk auf ein anderes Thema, nämlich auf Globalisierungsprozesse. War das Christentum Akteur oder Leidtragender der Globalisierung, Gewinner oder Verlierer? Wie ging es mit der Zumutung der Globalisierung um? Mit diesen zwei Teilfragen, nach denen das Buch strukturiert ist, stellt sich die Herausforderung, die Globalgeschichte in Teil I und die Globalisierungsgeschichte in Teil II nicht allzu sehr miteinander zu vermengen. In der Praxis geraten beide Fragen oft durcheinander, zumal Globalgeschichte in den 1990er Jahren die Bühne als Globalisierungsgeschichte betrat, bevor sich ihr Repertoire erweiterte.¹¹ Sogar dem »unbestrittene(n) Doyen der Welt- oder Globalgeschichte [...] ist die Geschichte der Globalisierung«¹³ an anderer Stelle jedoch: »Globalgeschichte ist nicht dasselbe wie die Geschichte der Globalisierung«.¹⁴ Tatsächlich ist es hilfreich, den keineswegs linearen Prozess der

9 Bollmann 2017, S. 21.

10 Zu dieser Unterscheidung im 19. Jahrhundert vgl. Masuzawa 2005.

11 Vgl. Sachsenmaier 2010. Noch für Komlosy 2011, S. 49, bezieht sich »Globalgeschichte [...] auf die Geschichte der Globalisierung.« Die »New Global History« von Bruce Mazlish 2006, möchte die Globalgeschichte ganz mit der angeblich erst 1970 einsetzenden Globalisierung identifizieren. Vorher hat Globalgeschichte wohl keinen Sinn.

12 Löhr 2017.

13 Osterhammel 2005, S. 460f: »Globalgeschichte bedeutet die Suche nach Beginn und früherer Entwicklung des heute durch Globalisierung gestifteten Weltzusammenhangs.« Zwei Jahre zuvor erschien erstmals Osterhammel u. Petersson 2012, S. 19, wo es wiederum umgekehrt hieß: »Die Geschichte der Globalisierung, ein ziemlich genau definierbaren Prozesses, ist ein Unterproblem der Globalgeschichte, die durchaus auch Beziehungen untersuchen kann, die *nicht* unmittelbar zur Globalisierung beitragen.«

14 Osterhammel 2008, S. 19: Die Geschichte der Globalisierung sei ein wichtiger »Teilaspekt« der Globalgeschichte, »ohne mit ihr identifiziert werden zu dürfen.« Ders., 2017a,

Globalisierung als ein »Unterproblem« von Globalgeschichte anzusehen, die sich auch mit Verbindungen und Problemen beschäftigt, die vor oder neben der Globalisierung bestanden. Die Globalgeschichte erlaubt, viel weiter zurück in die Geschichte zu gehen als bei der in der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Globalisierung. »Global History« muss nicht in eine große Erzählung münden.¹⁵ Darin unterscheidet sie sich stärker von der früheren Universalgeschichte, deren Erbfolge sie angetreten hat, als die Globalisierungstheorien von ihrem Vorgänger, der Modernisierungstheorie. »Globalisierung« hat die »Modernisierung« semantisch abgelöst. Aber beide, und das wird kritisiert, vernachlässigen Weltregionen wie Lateiname-rika und Afrika als vermeintlich rückständig.¹⁶ Globalgeschichte ist nicht mehr als eine durchaus auch europakritische Perspektive, die der Idee des Ganzen in der Untersuchung eines Teils nachgeht, sei es einer Region, eines Produkts oder eines Ereignisses. Sie braucht nicht zur Weltgeschichte oder Geschichte der Globalisierung auszuwachsen.¹⁷ Als weiten Sammelbegriff definierte Jürgen Osterhammel Globalgeschichte 2011 schlicht als »eine Erkenntnishaltung [...], die erlernt werden könne.«¹⁸

Es wäre daher einen Versuch wert, beides – Perspektive und Prozess – so weit wie möglich voneinander zu unterscheiden. Im einzelnen wird das schwierig sein. Wechselseitige Verflechtungen von Religionen, Bezüge und Abgrenzungen voneinander hat es immer gegeben. Sie sind nicht identisch mit Globalisierungsprozessen, aber spätestens im 19. Jahrhundert ihnen doch nahe. Die globalhistorische Perspektive betrachtet verschieden gearbeitete, manifeste globale Verbindungen.¹⁹ Die Beitragenden versuchen, die

S. 26. Auch Conrad 2013, S. 18f., trennt Globalgeschichte vom engeren »Teilgebiet« Globalisierung.

15 Osterhammel u. Petersson 2012, S. 19; Osterhammel 2008, S. 19; ders. 2017, S. 23–26; »Unterthema« auch bei Epple 2012 Vgl. Rothermund 2005, S. 12, warnt vor der »Gefahr«, die »Globalgeschichte mit der Geschichte der Globalisierung zu identifizieren« und sie auf diesen Teilaspekt zu reduzieren. Jetzt ders. 2017. Differenziert auch Middell 2005; Wenzlhuemer 2017, S. 18–29.

16 Zum jeweiligen Erbe vgl. Rothermund 2005, S. 13f.; Epple 2012; Hensel 2017.

17 Middell 2010; Sachsenmaier 2010, 2011.

18 Osterhammel zit. in: Kranzer u. Schumacher 2011.

19 Auch der Begriff »global« ist unterbestimmt. Gerstenberger u. Glasmann 2016, S. 19, sezieren anhand von Bayly 2006, neun divergierende Gebrauchsweisen des Wortes global: a) Perspektive des Forschers, b) Natur der Sache (weltweite Angelegenheit), c) die Sicht der Zeitgenossen, d) die Summe weltweiter Elemente, e) weiträumige Qualität (global reach of Christianity), f) lokale Begegnung entfernter Menschen, g) folgenreich, h) weltweite Gleichzeitigkeit, i) Residuale. Und ist das Globale das Erklärende oder das

globale Beobachterperspektive und den Beobachtungsgegenstand Globalisierung so weit wie möglich voneinander zu trennen.

In beiden Fragen weist der Band über die deutsche Geschichte hinaus. Indem wir den Titel von Nipperdeys »Religion im Umbruch« als »Weltreligion im Umbruch« aufgreifen, soll auch ein Signal gesetzt werden, dass es für die Katholizismus- und Protestantismusforschung Zeit ist, weiter als bis zur kleindeutschen Grenze zu sehen, und zwar in besagter doppelter Weise: in globalgeschichtlicher wie globalisierungsgeschichtlicher Hinsicht.

I. Transnationale und globalgeschichtliche Perspektiven auf das Christentum

Man kann sich jeden scholastischen Streit darüber schenken, was nun besser ist: transnational oder global. Margrit Pernau würdigt in ihrem Buch über transnationale Geschichte ausführlich die Globalgeschichte. Umgekehrt widmet Sebastian Conrad in seiner Einführung in die Globalgeschichte einen Abschnitt der transnationalen Geschichte.²⁰ Bei solchen Kategoriebildung und bei allen Unterschieden in Raumbezug und Methode darf man sicher nicht ganz aus den Augen verlieren, dass es im Wissenschaftsfeld stets auch um Deutungsmachtkämpfe geht. Wer prägt den hegemonialen Oberbegriff, der sich durchsetzt und dem sich andere unterordnen müssen?²¹ Ein weiteres neueres Deutungsangebot, die »transkulturelle Geschichte«, vermochte sich bislang nicht als veritabler Konkurrent zu etablieren.²² Jedenfalls fühlen sich die National- und Sozialgeschichte wie auch die bewährte komparative Methode herausgefordert, seit transna-

zu Erklärende. Ähnliche Diskussionen auch auf einer Tübinger Tagung 2017, vgl. Schmidt-Ott 2017.

20 Pernau 2011, S. 75–84; Conrad 2013, S. 68–75. Auch für Dejung u. Lengwiler 8, steht Globalgeschichte »stellvertretend« für ähnliche Zugänge wie postkoloniale, transnationale und transkulturelle.

21 Vgl. Bourdieu 1998; dazu speziell für die Geschichtswissenschaft: Blaschke u. Raphael 2007.

22 Vgl. Welsch 1999; Herren u. a. 2012. Essentialistische Identitätsvorstellungen werden in Frage gestellt: Nation, Raum, etc. Während das Nationale im Begriff »transnational« als vorgegeben kritisiert wird, gilt dasselbe nicht für das Kulturelle in »transkulturell«, weil der eigentliche Gegenstand von vorne herein »Transkultur« ist. Aus globaler Warte werden Verflechtungen, Hybridität, Intersektionalität und Grenzüberschreitungen erforscht.

tionale und Globalgeschichte auf dem Vormarsch sind.²³ Die neue »Mode«²⁴, die »globalhistorische Wende«²⁵ oder wenigstens »Konjunktur«²⁶ hat auch die klassische Weltgeschichte und insbesondere die »Area Studies« in arge Rückzugsgefechte verwickelt. Ihre Vertreter betonen, sie hätten das, was jetzt als neu ausgeflaggt würde, immer schon gemacht.²⁷

Nicht global, aber schon transnational operiert, wer das Elsaß und den Saar-Lor-Lux Raum behandelt. Gleichwohl können auch transatlantische Beziehungen transnational analysiert werden, was bereits in die Nähe der Globalgeschichte rückt, für die nicht alle Kontinente, aber doch wenigstens andere Weltregionen in den Blick kommen. Beide betreffen also unterschiedliche Räume, obgleich der Unterschied in der Praxis kaum Beachtung findet, zumal auch einzelne Nationen oder Orte in ihrer globalgeschichtlichen Verflechtung inspiriert werden.²⁸ Mehr Gewicht kommt einer anderen Differenz zu. Die Globalgeschichte ist politisierter in ihrem postkolonialen Anspruch, Europa zu provinialisieren, indem sie eine dezentrale Sicht auf die Akteure und Vernetzungen der Weltgeschichte und die »multiplen Modernen« wirft.²⁹ Dabei kann jedoch auch wiederum die »Zentralität Europas« herauskommen, weil das 19. Jahrhundert »ein Jahrhundert Europas« war, wie Jürgen Osterhammel betont, wobei sich seine Weltgeschichte, anders als vielfach wahrgenommen, gar nicht als Globalgeschichte versteht.³⁰

Vor allem haben beide Ansätze viel gemeinsam. Beide überwinden, das ist entscheidend, den »methodologischen Nationalismus«, der den meisten Geschichtsbüchern zugrunde liegt oder unterstellt wird.³¹ Geschichte findet nicht im Container der jeweiligen Nationalstaaten statt. Beide wollen

23 Eine Rehabilitation des Vergleichs auch angesichts von Globalisierung und Globalgeschichte bei Epple u. Erhart (Hg.) 2015; Kocka, Sozialgeschichte, S. 98f.

24 Kocka 2010.

25 Dejung u. Lengwiler, S. 7.

26 Conrad 2013, S. 7.

27 Vgl. Schäbler (Hg.) 2007.

28 Gassert 2012, spricht in einem Atemzug von der »transnationalen und globalen Geschichte« und präzisiert keine Unterschiede.

29 Vgl. Conrad u. Eckert 2007; Eisenstadt 2000; Spohn 2006, S. 107–112.

30 Osterhammel 2009, S. 16, 20. Der Begriff »Globalgeschichte« kommt auf 1568 Seiten nur ein Mal im Text vor: 481.

31 Wie sehr schon ältere Arbeiten transnational operierten, ohne diesen Begriff zu kennen, erhellte eine Relecture von Valentin 1930, 1931, der zur Interpretation der deutschen Revolution 1848 transnationale Akteure und Räume, den Ideentransfer, Effekte in den USA sowie den Transfer von Revolutionskulturen (z.B. Kleidungsstile) diskutiert.

nicht eurozentrisch sein, kein Zentrum-Peripherie Modell favorisieren. Das gilt für viele Themen, aber auch für Religion. Schon 1986 sprach Johann Baptist Metz in politischer Absicht von einer »polyzentrischen Weltkirche«, und in historischer Absicht hat Klaus Koschorke die Herausarbeitung der »polyzentrischen Strukturen« des Christentums inspiriert. Transnationale und globale Ansätze betonen die Rolle von Mobilität und Zirkulation, von Grenzüberschreitungen und Interdependenzen, von Transfer und Verflechtung, neuerdings auch von Entflechtung.³² Globalgeschichte ist als ein »Denkstil« beschrieben worden, der sich in sechs markanten Denkfiguren kundtut: der *Expansion* und ihren Verbreitungsmodi (Diffusion, Mission, Import), der Dauerbewegung suggerierenden *Zirkulation*, auch wenn die älteren Kategorien Transfer und Rezeption treffsicherer waren, der zur Stabilität neigenden *Vernetzung*, der *Verdichtung*, der *Standardisierung* oder *Universalisierung* mit Tendenz zur Konvergenz, schließlich der räumlichen *Asymmetrie* von Macht.³³ Alle diese Denkfiguren spielen auch in der Globalisierungsgeschichte eine Rolle.

Aber genau an diesem Denkstil mangelt es der obendrein streng in Katholizismus- und Protestantismusforschung geschiedenen Christentumsgeschichte noch häufig, und dies nach 20 Jahren zunehmender »Globalifizierung« der Geschichtswissenschaft.³⁴ Man führe sich nur die maßgebenden, die Neuzeit betreffenden Buchreihen vor Augen, ob die 133 blauen Forschungsbände zum Katholizismus der Kommission für Zeitgeschichte mit katholischem Verlagshintergrund (Grünwald bzw. Schöningh), oder die 52 orangen Bände von »Konfession und Gesellschaft« mit evangelischer Schlagseite beim protestantisch geprägten Verlag Kohlhammer. Es geht vorwiegend um Deutschland. Meist steht es nicht einmal vorne drauf, derart selbstverständlich ist es. Nur ein jüngerer Band handelt von einem Bischof in Ungarn. Aber das ist nicht transnational. Freilich, in beiden Reihen gibt es für das Internationale offene Bücher. Aber bei genauem Hinsehen sind sie komparativ angelegt.³⁵ Der Vergleich bleibt in der Tat ein Ansatz, der ausgesprochen wichtig und übrigens schwer genug ist. Daran wird uns *Thies Schulze* in seinem Beitrag erinnern.

32 Vgl. Conrad 2013, S. 16–18. Koschorke 2010, 2017; Burlaciu u. Hermann 2013; Wenzlhuemer 2017.

33 Osterhammel 2017b, S. 48–52.

34 Osterhammel 2017b.

35 Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Mainz 1965–1994, Paderborn 1994–2017. Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, Stuttgart 1988–2017.

Für die Katholizismusforschung lässt sich mit Bestimmtheit sagen: Die meisten Arbeiten bleiben im nationalen Container gefangen. »Historians of modern Catholicism still have to discover global history.«³⁶ Dieselbe Mangelanzeige zirkuliert auch unter Protestantismusforschern: Harry Oelke regte noch 2015 an, die Implikationen der (heutigen?) »Globalisierung bedürfen in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung insgesamt einer nachdrücklich gesteigerten Beachtung.«³⁷ Brandneu ist das rituelle Verbalbekennen zur transnationalen- und Globalgeschichte nicht, neu wäre, es auch häufiger umzusetzen. Doch wenn selbst die viel ältere Forderung nach transkonfessioneller (»ökumenischer«) Christentums- und Kirchengeschichte bis heute kaum Früchte gezeigt hat,³⁸ überrascht das Fehlen nationsüberschreitender und verflechtungshistorischer Arbeiten wenig.

Aber nicht nur die Katholizismus- und Protestantismusforschung sind dahingehend defizitär. Umgekehrt hat auch die Globalgeschichte das Thema Religion zugunsten von migrations- und wirtschaftshistorischen Fragen eklatant ignoriert.³⁹ Emily Rosenbergs Globalgeschichte 1870–1945 behandelt weltweite Migrationen, globale Kommunikationsnetze, Handelsströme und Konsummuster, Kolonialismus und Imperialismus, enthält aber auf über 1100 Seiten nur sechs Seiten über Religion – wogegen wir über die Produktion von Kaffee und den Kaffeehandel drei Mal so viel erfahren, als sei Koffein im 19. Jahrhundert drei Mal bedeutender als Religion gewesen.⁴⁰ Der Vernachlässigung von Religion durch die Globalgeschichte entspricht die Ausklammerung der Globalgeschichte in der hergebrachten Katholizismus- und Protestantismusforschung. Das Verhältnis ist durch wechselseitiges Wegsehen geprägt.⁴¹ Man vergleiche einmal Dominic Sach-

36 Viaene 2008, S. 586. Die damalige Beobachtung trifft weiterhin zu. Sehr fortgeschritten jetzt Schjorring u. Hjelm (Hg.) 2017, indes trotz allerhand systematischer Schnisen noch immer sehr nach Kontinenten und Ländern sortiert.

37 So der Münchener Professor für (ev.) Kirchengeschichte Oelke 2015, S. 166. Ähnlich: Kunter u. Schilling 2014.

38 »Die immer wieder geforderte ökumenische Kirchengeschichte [...] gibt es bis heute nicht,« klagte Besier 1998, S. 64, was auch nach dem Erscheinen von Wolf u.a., 2007, immer noch gilt.

39 Middell u. Naumann 2010, S. 106, zweifeln zwar in ihrer Bestandsaufnahme an der ökonomischen Dominanz, erwähnen Religion aber nicht einziges Mal.

40 Rosenberg 2012. Ähnlich ignorant: Kunze 2017.

41 Die von mir organisierte Sektion »Globalgeschichte von Religionen« auf dem Historikertag Hamburg 2016 diskutierte einerseits den (dürftigen) Stellenwert von Religion in der Globalgeschichte und andererseits den (ausbaufähigen) Zugang der Globalgeschichte in der Religionswissenschaft. Vgl. Rohrmann 2016.

senmaiers hervorragenden zehnseitigen Artikel über Global History – aber keine einzige Zeile zum Thema Religion – mit Victor Conzemius' fundiertem, zehnseitigem Aufsatz über Ultramontanismus – kein Wort zur transnationalen und globalgeschichtlichen Dimension des Phänomens.⁴²

Das große Ausnahmehema ist – naheliegenderweise – die Missionsgeschichte, die für die protestantische Seite besser als für die katholische erforscht ist.⁴³ *Reinhard Wendt*,⁴⁴ *Sven Henner Stieghorst*⁴⁵ und Rebekka Habermas haben hier wichtige Beiträge beigesteuert. Missionsgeschichte ist nicht nur Expansionsgeschichte, sondern »entangled history«.⁴⁶ Diese Verflechtungen, etwa zwischen europäischen Benediktinern und koreanischen Christen, ließen eine »imagined global community« entstehen.⁴⁷ In den letzten Jahren sind schließlich einige Anstrengungen unternommen worden, Religionen globalgeschichtlich zu interpretieren,⁴⁸ personale, lokale und regionale Grenzüberschreitungen für ihren jeweiligen Formwandel ins Auge zu fassen⁴⁹, spezifische religionsbezogene Themen transnational zu perspektivieren⁵⁰ oder gar Religionen als Produkt transnationaler Verflechtungen anzusehen.⁵¹ Gegenüber der herkömmlichen – und durchaus wichtigen – Komparatistik, die methodisch kontrolliert nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gegebener Religionen (oder Nationen) forscht, wird gefragt, ob die Gemeinsamkeiten und Unterschiede vielleicht selber das Ergebnis von Beziehungen, Austausch und Abgrenzung sind. »Konsequent zu Ende gedacht, sind damit auch die Einheiten des Vergleichs selber nicht länger den Beziehungen vorgeordnet, sondern lassen sich nur als ein Produkt von Austausch und Transfer, als stets vorläufige Ergebnisse einer

42 Vgl. Sachsenmaier 2010, geht aber auf Wirtschaft und Migration ein; Conzemius 2002, geht aber nach Ländern und teils komparativ vor.

43 Vgl. zu den Missionsbenediktinern jetzt: Egger 2016.

44 Vgl. Wendt 2011.

45 Vgl. Stieghorst 2013; F. Schulze 2013.

46 Vgl. Habermas 2008; dies. u. Hözl (Hg.) 2014. Ferner: Bogner u.a. 2004; Lee 2017. Zuletzt: Hensel u. Rommé 2018.

47 Dolf-Alexander Neuhaus, Rezension zu: Lee, in: H-Soz-Kult, 24.11.2017, (www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-27717).

48 Vgl. Bayly 2006, S. 400–450, Osterhammel 2009, S. 1239–1278. Wenig inspirierender Aufguss: Faschingeder 2010.

49 Vgl. T. Schulze (Hg.) 2012; Huber 2017; Ramón Solans 2016; Blaschke 2016.

50 Vgl. Kaiser 2002, S. 38–62; vorwiegend länderkomparativ angelegt: Dittrich 2014.

51 Vgl. Juneja u. Pernau (Hg.) 2009. Eine »Verschränkungsgeschichte« bieten an: Luginbühl u.a. 2012.

anhaltenden Verhandlung um Grenzen, ihren Verlauf und ihren mehr oder minder durchlässigen Charakter verstehen.«⁵²

Ein zuverlässiger Indikator für den gegenwärtigen Aufschwung des Themenfeldes sind diverse Enzyklopädien⁵³ und der Befund, dass das Lexikon für Theologie und Kirche in seiner dritten Auflage (1993–2001) im entsprechenden Band 1995 noch keine »Globalisierung« vorsah, ihr aber im Nachtragsband 2001 fast 20 Spalten einräumte.⁵⁴ Andere Indizien sind neue Zeitschriften, nachdem »Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung« in 26 Jahrgängen seit 1991 nur eines von 133 Heften einem Religionsthema widmete.⁵⁵ Die »Studies in World Christianity. The Edinburgh Review of Theology & Religion«, 1995 gegründet von Andrew F. Walls, konzentrieren sich indes recht gegenwartsverhaftet auf Facetten des Christentums in Afrika, Asien, Südamerika, Ozeanien und Osteuropa. Dazu kommt seit 2010 das »Journal of World Christianity«, worunter auch hier ganz verengt das Christentum seit dem Ende des 20. Jahrhunderts verstanden wird. Dagegen behandelt die seit 2014 erscheinende Bochumer Zeitschrift »Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer« unter ihrem Herausgeber Volkhard Krech Verflechtungen von Religionen in unterschiedlichen Epochen, aber kaum das Christentum.

Zweifellos hat sich das geographische Gravitationszentrum des Christentums verschoben. Dessen Enteuropäisierung ist ein Grund für den Boom des religionsglobalgeschichtlichen Interesses. Kein Kontinent ist heute derart säkularisiert wie Europa. Es importiert christliches Personal statt es, wir früher, zu exportieren. Um 1800 dagegen war das Christentum europäisch geprägt und Europa christlich, gar maßgeblich katholisch. Das konnte der kleine Otto von Bismarck im Mai 1815, als er getauft wurde, noch nicht ahnen. Der sechs Wochen alte Lutheraner gehörte zu den 30 Millionen Protestanten in Europa, die aber unter einer erdrückenden Masse von 100 Millionen europäischen Katholiken lebten. Später zog er als Reichskanzler gegen die deutschen Katholiken im Kulturkampf zu Felde, nachdem er die beiden größten katholischen Mächte der Welt, Österreich

52 Juneja u. Pernau 2009, S. 12.

53 Vgl. (enttäuschend) Altglas 2011, 2012.

54 Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), hg. v. Walter Kaspar, 3. Aufl., Bd. 4 (Franca-Hermenegild), Freiburg 1995; Bd. 11, Nachträge, Register, Abkürzungsverzeichnis, Freiburg 2001, S. 95–113.

55 Comparativ 12, Heft 5/6, 2002: Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert (Hg. Christopher Clark u. Wolfram Kaiser).

1866 und Frankreich 1870, besiegt hatte. Zur Zeit des Wiener Kongresses zählte Frankreich weltweit die meisten Katholiken (28,5 Mio.), gefolgt vom Habsburgreich (24 Mio.) und Italien (14 Mio.), während ganz Lateinamerika gerade etwas mehr Einwohner als Italien hatte; Kanada und die USA brachten keine 300.000 Katholiken zusammen. Heute dagegen leben von den über 1,2 Milliarden Katholiken die meisten in Brasilien (133 Mio.), Mexiko (96 Mio.) und auf den Philippinen (76 Mio.), bei starkem Wachstum auch in Zentralafrika (Afrika um 1815 unter 1 Prozent aller Katholiken, heute 15 Prozent). Um 1910 deutete sich die numerische Achsenverschiebung, weg von Europa, erst zaghaft an. Die Forschung hat das Christentum daher primär als westliches behandelt, während für sie die »globale christliche Realität unsichtbar« blieb.⁵⁶

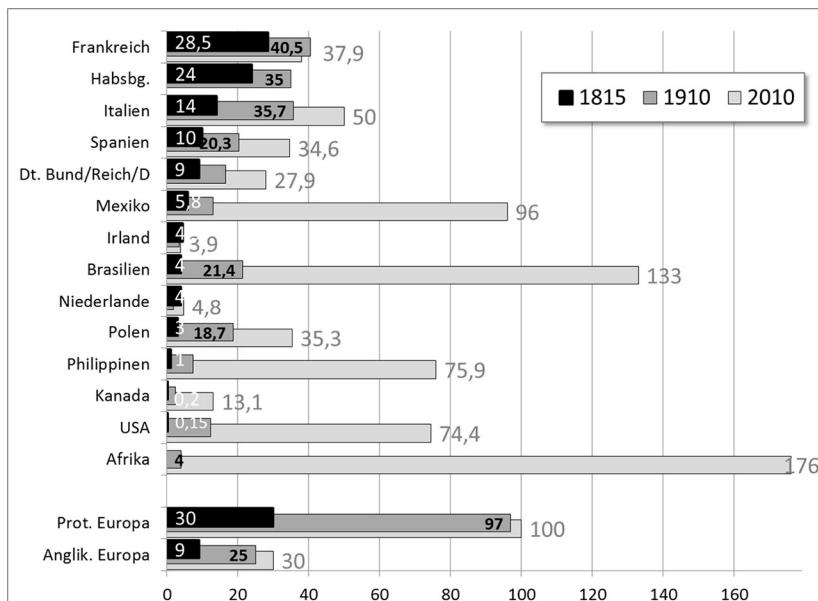


Abb. 1: Katholiken in der Welt (und Protestanten in Europa) in Millionen 1815–1910–2010

Quelle: Zahlen für 1815: Aubert u.a. 1971, S. 106f.; für Lateinamerika: Prier 1978, S. 494; Zahlen für 1910 u. 2010: Hackett u.a. 2013.

⁵⁶ Irvin 2016, S. 3. Ein wichtiger Vertreter dieses Ansatzes ist der amerikanische Theologe Phan 2012. Zahlennachweise für die drei Zeitschnitte unter der Grafik.