

Europa, Christentum und Moderne im Lichte postkolonialer Theorien

Am Beispiel indigener Qom/Toba Kirchen in Argentinien und dem Islam in Bosnien

Heike Walz

»Das Wegwenden von uns, und zwar beidseitig,
nach der einen Seite wenden und dann nach der anderen.
Das hält uns beweglich.«¹

Seit mehr als zweitausend Jahren existieren sehr unterschiedliche Europabilder, mythische, geographische, kulturell-religiöse oder politische.² Schon bei Homer und Herodot findet sich die Idee, dass Europa als geographisches, ethnisches und kulturelles Ganzes einen Gegensatz zu Asien (»Asia«) und Afrika (»Libya«) bilde. Diese Abgrenzung nach außen verwandelte sich zu einem inneren Gegensatz, als der »Orient« in den »Okzident« Einzug nahm. Beispiele sind die mongolisch-tartarische Herrschaft im europäischen Russland (1240 bis 1480) und die osmanisch-islamische Herrschaft im Osten Europas (14. bis 20. Jahrhundert).³ Es war allerdings nie klar, ob Europa überhaupt als Einheit gesehen werden kann, oder eher als unerreichbarer Zustand, als Utopie. Auch war nie klar, wo Europa geographisch anfängt und aufhört. Europa gleicht eher einem fragilen, keineswegs eindeutigen Phänomen.

Ein roter Faden zieht sich jedoch durch die Europabilder: Die Konstruktion der eigenen Identität durch Abgrenzung von einem »Anderen« als Negativfolie, was in den *Postcolonial Studies*⁴ als Alteritätsdiskurs⁵ bezeichnet wird. Die Identität Europas wird oft als »die griechisch-hellenische Kultur, das römische Staats- und Rechtswesen sowie das Christentum«⁶ bestimmt. Im Kontext von

¹ ELFRIEDE JELINEK, Die Schutzbefohlenen, 2013, in: www.elfriedejelinek.com (6. 1.2018).

² Vgl. WOLFGANG GEIER, Europabilder. Begriffe, Ideen, Projekte aus 2500 Jahren, Wien 2009.

³ A. a. O., 8 f.

⁴ Vgl. JULIA REUTER / ALEXANDRA KARENTZOS (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012.

⁵ Vgl. »Alterity«, in: BILL ASHCROFT / GARETH GRIFFITHS / HELEN TIFFIN (Hg.), Key Concepts in Post-Colonial Studies, London / New York ³2013, 12 f. Vgl. weiter unten in Abschnitt 1 den Begriff *Othering* von Gayatri Chakravorty Spivak.

⁶ GEIER, Europabilder (Anm. 2), 8.

Aufklärung und Moderne bildete sich im 18. Jahrhundert zudem die Vorstellung der Überlegenheit Europas gegenüber nichteuropäischen Menschen heraus: »Die weiße Rasse sei den anderen überlegen. [...] Europäer seien geistig veranlagt, geschickt, großzügig, arbeitsam«⁷. Die Expansion Europas nach Lateinamerika, Afrika und Asien stellte »massenhaft Material für Alteritätsdiskurse« bereit, wie auch die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich, das »die Türken als Erbfeind der Christenheit stigmatisierte.«⁸

Europa, das Christentum und die Moderne scheinen eng zusammenzugeschlossen, in Abgrenzung gegen ein Nicht-Europa (z.B. Afrika, Asien), ein Nicht-Christentum (z.B. der Islam, indigene Religionen) und ein Nicht-Modernes (z.B. der Orient, indigene Weltansichten). Mein Ziel ist, dass sich Europa und das Christentum in Europa nicht auf einer negativen Abgrenzung von anderen konstituieren, sondern dass die historischen und aktuellen Verflechtungen mit dem als anders Konstruierten deutlich werden.

Der Konnex zwischen Europa und der Moderne ist mir als interkultureller Theologin, die jahrelang in Argentinien arbeitete, aus der Perspektive Lateinamerikas besonders auffällig geworden. Im Zuge der Herausbildung des Nationalstaats in Argentinien im 19. Jahrhundert betrieben die regierenden Politiker – wie in anderen Ländern an der Südspitze Lateinamerikas – eine Einwanderungspolitik, die Menschen aus Europa Anreize zur Immigration versprach. Die Arbeitskräfte aus Europa sollten »Moderne und Fortschritt« ins Land bringen. Davon versprach sich Argentinien eine prosperierende Zukunft. Diese Politik stand unter dem Motto »regieren heißt bevölkern« und war mit dem rassistischen Konzept verbunden, dass hierzu die indigene Bevölkerung in sog. »Wüstenfeldzügen« ausgelöscht werden sollte.⁹ Die europäische Identität, die von der argentinischen Politik angestrebt wurde, beruhte auf der Abgrenzung von Indigenen. Dahinter steht die Alteritätskonstruktion zwischen Europa und »den Wilden«.¹⁰

Hinzu kommt eine zweite europäische Identitätskonstruktion, die eingangs bereits angeklungen ist: »Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)«¹¹. Seit

⁷ WOLFGANG SCHMALE, *Geschichte und Zukunft der europäischen Identität*, Stuttgart 2008, 93.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. SANDRA CARRERAS / BARBARA POTTHAST, *Eine kleine Geschichte Argentiniens*, Berlin 2010, 103–108.

¹⁰ Vgl. PATRICIA PURTSCHERT, *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche (Politik der Geschlechterverhältnisse)*, Frankfurt a. M. 2006, insbesondere 17 ff.

¹¹ FELIX KONRAD, *Von der ›Türkengefahr‹ zu Exotismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)*, in: *Europäische Geschichte online*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010, in: <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle>

dem Mittelalter wurde der Islam als das Andere der europäischen Christenheit konstruiert. Dieser Alteritätsdiskurs zieht sich durch die Jahrhunderte hindurch, nahm aber immer wieder unterschiedliche Gestalt an:

»Die Abgrenzung vom Islam als Gefahr für das Eigene und die damit verbundene Selbstvergewisserung können jedoch als eine Konstante angesehen werden, die die europäische Identitätskonstruktion mitgestaltete und mitprägte.«¹²

Bis zum 16. Jahrhundert war die Angst vor der »Türkengefahr« bestimmend. In der Zeit der Aufklärung wurde der Islam einerseits mit Exotik konnotiert, andererseits mit Fanatismus, Wissenschaftsfeindlichkeit und Despotismus. Im 19. Jahrhundert kam es zu einer Identifizierung von Islam und Orient, unterlegt mit rassistischen Wertungen. Es verfestigte sich die Idee, der Islam und die Moderne – beziehungsweise Europa und der Islam – seien nicht kompatibel. Europa, der Okzident, galt als unvereinbar mit dem Orient,¹³ auch wenn die geographischen Grenzen Europas gar nicht klar waren:

»Die Selbstdefinition der Europäer erfolgte so stets in Relation zum Anderen, im Kontrast zu Nicht-Europa. Europa wird zur Heimat von Freiheit, Recht, Rationalismus, Wissenschaft, Fortschritt, intellektueller Neugierde, Unternehmer- und Erfindungsgeist, alles Kernwerte der Europäer, die zu den alten Griechen zurückverfolgt werden, und die sie vom Orient, vom Islam unterscheiden.«¹⁴

Freilich muss man sich fragen, ob das Christentum – ähnlich wie Europa – überhaupt als Einheit verstanden werden kann, zumal die konfessionelle Vielfalt ein Markenzeichen des Christentums in Europa darstellt. Das gilt auch für die Moderne: Von welcher Moderne sprechen wir? Von der ersten, der zweiten, der späten Moderne, von der globalen Moderne oder von einer Vielfalt von Modernen?¹⁵ Europa, das Christentum, die Moderne – es handelt sich jeweils um pluriforme Phänomene.

und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914 [6. 1.2018].

¹² A. a. O., 45.

¹³ Vgl. EDWARD SAID, *Orientalismus* (engl. *Orientalism* 1978), Frankfurt a. M. ³2012.

¹⁴ KONRAD, Von der ›Türkengefahr‹ (Anm. 11), 30.

¹⁵ Vgl. JOHANNES BERGER (Hg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren* (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986; DITMAR BROCK, *Moderne Gesellschaften*, Wiesbaden 2014; SHMUEL N. EISENSTADT, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; WOLFGANG KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a. M. 2007; THOMAS SCHWINN (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006.

Im Folgenden versuche ich, durch postkoloniale Blickwechsel die Identität Europas und des Christentums in Europa in Bewegung zu bringen. Dies wäre ein »vielleicht kommendes«, ein »nicht mit sich selbst identisches«¹⁶ Europa; ein »Europa« in Anführungszeichen, wie Jacques Derrida (1930–2004) sagen würde. Hierzu braucht es »Das Wegwenden von uns«. »Das hält beweglich«, wie Elfriede Jelinek in ihrem Essay »Die Schutzbefohlenen« schreibt.¹⁷

Im ersten Teil nehme ich dies theoretisch in Angriff, indem ich mit sog. »deskolonialen Theorien« aus Lateinamerika argumentiere, die zur globalen Theoriebildung der sog. *Postcolonial Studies* gehören (1.). Das Motto des Schriftstellers Eduardo Galeano (1940–2015) aus Uruguay »Die Füße nach oben«¹⁸ ist dabei leitend, nämlich Europa aus der Perspektive von Lateinamerika zu betrachten. Wenn vom Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne die Rede ist, wird meist ausgeblendet, dass nicht nur der Islam als das Andere oder die Antithese konstruiert wird, sondern auch die indigenen Völker in den europäischen Kolonien in Lateinamerika. Um diese Alteritätskonstruktionen hinter sich zu lassen, fordert die deskoloniale Theoriebildung zu »epistemischem Ungehorsam«¹⁹ heraus.

Der zweite Teil bleibt nicht bei der theoretischen Dekonstruktion von Europabildern stehen (2.). Ich wage den Versuch, das »Wegwenden von uns« zu konkretisieren, und zwar »beidseitig, nach der einen Seite wenden und dann nach der anderen« (so Jelinek). Anhand von zwei religiösen Beispielen verdeutliche ich die postkoloniale und deskoloniale Kritik am Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne. In den Studien zum sog. »Weltchristentum« wird bisweilen der Spieß umgedreht: Das Christentum in Europa ist demnach im Niedergang begriffen, während das Christentum im globalen Süden als dynamisch und zukunftsfruchtig gilt. Ein Beispiel hierfür sind die indigenen, pfingstlich geprägten Qom / Toba²⁰ Kirchen in Argentinien. Das zweite Beispiel, das den Konnex Eu-

¹⁶ JACQUES DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 54.

¹⁷ Sie legt diese Worte Flüchtlingen in den Mund, die über das Meer nach Europa kommen.

¹⁸ EDUARDO GALEANO, *Die Füße nach oben. Zustand und Zukunft einer verkehrten Welt*, Wuppertal 32004.

¹⁹ Vgl. WALTER D. MIGNOLO, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, übers. und eingel. von Jens Kastner und Tom Waibel, Wien 2012.

²⁰ Qom / Tobas nennen sich selber *Qom* (Menschen, Leute, Volk), während *Toba* (Stirnseite) ursprünglich aus der Sprache *Guaraní* stammt und sich auf die Praxis bezieht, sich als Ausdruck der Trauer die Haare vorn abzuschneiden. Die Doppelbezeichnung Qom / Toba umfasst somit die Selbst- und Fremdbezeichnung, vgl. MARÍA DEL ROSARIO FERNÁNDEZ / RODOLFO RAÚL HACHÉN, *Incidencia de la cosmovisión qom (toba) en las técnicas etnobotánicas de recolección*, in: V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas Bru-

ropa, Christentum und Moderne hinterfragt, stammt aus Osteuropa: der Islam in Bosnien.

Beide Beispiele kenne ich nicht nur aus der Literatur, sondern aus eigener Anschauung. Die Auswahl der Beispiele illustriert zudem den historischen Zusammenhang zwischen dem Islam und den Indigenen als andere. Gegen die Auswahl der Beispiele ließe sich gleichwohl einwenden, dass es sich um positive Paradebeispiele handle, die sich sehr gut für die postkoloniale Dekonstruktion eignen.²¹ Es ließen sich Gegenbeispiele anführen, die den Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne bestätigen würden. Das bestreite ich nicht, aber es geht mir darum, verfestigte Denk- und Wahrnehmungsmuster beweglicher zu machen für die vielfältigen Formen des Christentums und der Moderne *außerhalb* Europas sowie für den Islam *in* Europa. Für diesen epistemischen Ungehorsam braucht es nicht nur die theoretische Reflexion, sondern auch den Bezug zur konkreten Realität.

1. Lateinamerika, die koloniale Wunde des modernen Europas

»The colonial wound is precisely the consequence of racial discourse. Frantz Fanon expressed the experience as ›suffocation‹ and Gloria Anzaldúa called it ›open wound‹. [...]. The colonial wound in both appeared as a new location of knowledge, the shift toward the geo-politics and body-politics of knowledge. (Latin)America has not yet healed the colonial wound and has not yet freed itself from ›internal colonialism‹ and ›imperial dependency.‹²²

Es gibt eine Schattenseite Europas, eine andere Seite der Medaille. Es ist die Seite, die in Europa häufig ausgeblendet wird. Es ist die ›koloniale Wunde‹, die man sieht und spürt, wenn man von Lateinamerika aus auf Europa (genauer auf »Lateineuropa«) blickt. So bringt Walter D. Mignolo²³ die postkoloniale Kritik auf den Punkt. Der in den USA lehrende argentinische Literaturwissenschaftler ist

selas, Abril 11-14, Simposio ET/DH - 8: Pueblos indígenas, Plantas y Mercados Nuevos Enfoques Antropológicos y Etnobotánicos (2007), 1-20, 2.

²¹ Diese Kritik wurde bei der Diskussion meines Vortrags in der Fachgruppe der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie in Wien vorgebracht.

²² WALTER D. MIGNOLO, *The Idea of Latin America*, Oxford 2005, 74; vgl. auch WALTER D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham / London 2011, xxi: »the open wound, the colonial wound where modernity grates against coloniality and bleeds.«

²³ Argentinischer Literaturwissenschaftler und Direktor des *Center for Global Studies* an der *Duke University* in den USA, <http://waltermignolo.com> [6.1.2018].

einer der wichtigen Vertreter des lateinamerikanischen, interdisziplinären Kollektivs postkolonialer Denker und Theoretikerinnen. In Abgrenzung zur englischsprachigen postkolonialen Theoriebildung nennen sie sich »deskolonial« (*descolonial*). Mignolo prägte das Motto »die dunklere Seite der Renaissance«²⁴ oder »die dunklere Seite der westlichen Moderne«²⁵:

»The concept as used herein, and by the collective modernity / coloniality, is [...] that of the idea of modernity and its constitutive and darker side, coloniality, that emerged with the history of European invasions of Abya Yala, Tawantinsuyu, and Anahuac; the formation of the Americas and the Caribbean; and the massive trade of enslaved Africans.«²⁶

Die Farbmetaphorik hell-dunkel entlehnt Mignolo der in Europa geläufigen Rede von Afrika als dem »dunklen Kontinent«, aber auch der Rede vom »dunklen Mittelalter« in der Renaissance.²⁷ Die Metaphorik des »Dunkeln« wird assoziiert mit Mangel, Scheitern und Unzulänglichkeit.

Mignolo kritisiert, dass ein positives helles Europabild konstruiert werde, das für die Errungenschaften der Moderne in »Lateineuropa« stehe. Europa werde positiv assoziiert mit Renaissance, Humanismus, Aufklärung, Emanzipation, Mündigkeit, Zivilisation, produktivem Kapitalismus, Menschenrechten, Demokratie, technischem Fortschritt und dem Christentum, das sich weltweit ausgebreitet hat.²⁸ Dieses positive helle Bild eines modernen Europas, so Mignolos Kritik, fußt auf der Konstruktion einer dunklen Seite, repräsentiert durch »Völker ohne Geschichte«, »Wilde«, »Rückständige«, »Unmündige« und »Unzivilisierte«. Ihnen werde ökonomische »Unproduktivität«, Autoritarismus, Stammesfehden und Aberglaube zugeschrieben.

Dieser Alteritätsdiskurs malt die Errungenschaften Europas in hellen Farben, blendet jedoch die Gewaltgeschichte aus. Die Modernisierung Europas ging

²⁴ WALTER MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance*, Ann Arbor 1995.

²⁵ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22).

²⁶ A. a. O., 2. Tawantinsuyu war ein Territorium der Inkas in den Anden und Anáhuac ein Territorium der Azteken im heutigen Gebiet Mexikos, Abya Yala ein Territorium im heutigen Panama. Mignolo unterstreicht mit der Erwähnung dieser Ethnien, dass der Kontinent, der von den iberischen Kolonialherren erobert und als »Amerika« bezeichnet wurde, nicht leer war, sondern von diesen indigenen Ethnien bewohnt war (vgl. MIGNOLO, *The Idea* [Anm. 22], 2).

²⁷ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22), xix.

²⁸ Gemeint ist die Reformation, das säkular-aufklärerische Christentum und der Katholizismus, wobei in Lateinamerika der Katholizismus tendenziell mit Anti-Modernismus und Rückständigkeit in Verbindung gebracht wird. Hier zeigt sich die Brüchigkeit solcher dichotomen Alteritätsdiskurse.

einher mit der simultanen europäischen Kolonialisierung indigener Völker, mit Dehumanisierung, Genozid, Rassismus und dem transatlantischen Sklavenhandel mit Afrikanerinnen und Afrikanern. In die Moderne Europas sind die kolonialen Wunden eingeschrieben. Aus der Perspektive der *Postcolonial Studies* ist die Kolonialgeschichte kein Nebenschauplatz Europas, sondern das Zentrum der Geschichte Europas, auf der die Moderne aufruhrt:

»Empire, colonialism and colonized peoples are not marginal, or additional, to the history of Europe, but lie at its very heart; just as the European nations have irreversibly altered the histories of the terrain and populations they colonized.«²⁹

Diese historische Kritik an Europa ist mit einer scharfen epistemologischen Kritik verknüpft:

»I learned that hidden behind modernity was the agenda of coloniality; that coloniality was constitutive of modernity; that coloniality was the secret shame of the family, kept in the attic, out of the view of friends and family. Thus, the slash (»/«) between, which both unites and divides modernity and coloniality (modernity / coloniality), was an invisible dwelling place.«³⁰

Das moderne europäische Subjekt konstituiert sich auf dem Rücken der gewaltvollen entmenschlichenden Kolonialisierung, so Mignolo. Die deskoloniale Theoriebildung nennt dies die »Ko-Konstituierung von Moderne und Kolonialität in und seit der Eroberung Amerikas 1492.«³¹ Wenn von Europa, Christentum und Moderne die Rede ist, dann muss aus deskolonialer Perspektive die Kolonialität mit ins Bild gerückt werden. Kolonialität ist die negative verdrängte Seite Europas. Sowohl Europa als auch die ehemals kolonialisierten Länder in Lateinamerika, Afrika und Asien sind von modernen und kolonialisierenden Einflüssen geprägt. Modernität und Kolonialität beziehen sich auf beides, auf Europa und Nicht-Europa.

Über die europäische Religionsgeschichte und das Christentum in Europa kann nicht gesprochen werden, ohne die gewaltsame Kolonialisierung mit in den Blick zu nehmen. Dies gilt nicht nur für die Kolonial- und Missionsgeschichte Europas, sondern auch für die Gegenwart. Die *Postcolonial Studies* gehen davon aus, dass (neo)koloniale Denk- und Handlungsmuster bis heute perpetuiert

²⁹ JOHN MCLEOD, Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, London / New York 2007, 2.

³⁰ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22), xxi.

³¹ SEBASTIAN GARBE / PABLO QUINTERO, Das Projekt Modernität / Kolonialität. Eine Annäherung aus der Differenz zur postkolonialen Theorie, in: *Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (ila)*, vol. 361 (2012), 10–12, hier: 11.

werden. Die deskoloniale Theoriebildung liegt hier auf derselben Fluchtlinie wie die weitaus bekanntere englischsprachige postkoloniale Kritik.

Edward Said aus Palästina kritisierte im Gründungsdokument der postkolonialen Theoriebildung »Orientalismus«³² die Dichotomie zwischen dem Westen und dem Orient. Gayatri Chakravorty Spivak aus Indien spricht in ihrer »Kritik der postkolonialen Vernunft« vom Gegensatzpaar des europäischen »zivilisierten Subjekts« und der Konstruktion eines »rohen Menschen«,³³ der Kant zufolge nicht »die Erfahrung des Erhabenen habe«³⁴. Sie nennt dies *Othering* (Andern oder Andersmachen).³⁵ Dipesh Chakrabarty aus Indien wendet sich gegen die Meistererzählung, in der Europa sich als das »souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten« gebärdet. Sein Ziel ist, Europa zu »provinzialisieren«:

»Es geht darum, in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendung und die Tragödien und Ironien einzuschreiben, die sie begleiten.«³⁶

Die Grenzen zwischen deskolonialen und postkolonialen Theorien sind porös. Das Markenzeichen der deskolonialen lateinamerikanischen Kritik ist ihr Fokus auf die iberische Kolonialgeschichte seit dem 15. Jahrhundert, während die postkolonialen Theorien bei der Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts einsetzen.

Gemeinsam fordern sie dazu heraus, die *entangled modernity*³⁷ zu untersuchen. Europa muss in seiner Verflechtungsgeschichte mit Lateinamerika, Afrika und Asien in den Blick genommen werden. Der Globalhistoriker Jürgen Osterhammel betont, dass Kolonialismus und Imperialismus durch »ideologische Programme« angetrieben³⁸ werden, die bis heute wirksam sind.³⁹ Auch (inner-)

³² SAID, Orientalismus (Anm. 13).

³³ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, Stuttgart 2014, 36 f.

³⁴ IMMANUEL KANT, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 2006, 134.

³⁵ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008, 42.

³⁶ DIPESH CHAKRABARTY, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. / New York 2010, 63.

³⁷ SEBASTIAN CONRAD / SHALINI RANDERIA, Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Sebastian Conrad / Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. / New York 2002, 9–49, hier: 10.

³⁸ JÜRGEN OSTERHAMMEL / JAN C. JANSEN, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2009, 19.

europäische Diskurse sind bis zur Gegenwart oft unbemerkt von neokolonialen Denkstrukturen geprägt und werden unbewusst reproduziert. Sie beeinflussen die (ehemals) kolonisierenden Gesellschaften genauso wie die (ehemals) kolonisierten.

Die scharfe epistemologische deskoloniale und postkoloniale Kritik erregt in der deutschsprachigen Theologie Anstoß und wird häufig als ideologisch oder sogar unwissenschaftlich zurückgewiesen, da ihr der Geruch des linken politischen Aktivismus anzuhängen scheint. Frappierend ist jedoch, wie hochaktuell die Reproduktion (neo)kolonialer Denkmuster gegenwärtig ist.

Hierzu zwei Beispiele. In aktuellen politischen Diskursen über den Islam werden diese Alteritätsdiskurse recycelt. Medienanalysen zufolge spiegelt das Bild des Islam »Rassismus in neuem Gewand«⁴⁰ wider, so Kai Hafez. Der Islam erscheint als »Feind der Moderne« und wird mit »Gewalt«, »Terrorismus«, »Fanatismus« und »Fundamentalismus« gleichgesetzt.⁴¹ Europa hingegen repräsentiert die Moderne, die Menschenrechte und Demokratie. Hell scheint die Moderne, dunkel der Islam.

Ein zweites Beispiel sind aktuelle politische Diskurse über Flüchtlinge.⁴² Es ist die Rede von der »Festung Europa«. Europa konstruiert sich als das »Selbst« gegenüber den »Anderen« und »Fremden«. Sie werden in zwei Kategorien eingeteilt: in »echte gute Flüchtlinge« und »hilflose Opfer« gegenüber »bösen Scheinasylanten«, »Wirtschaftsflüchtlingen« und »Asylmissbrauchern«. Die Menschen aus den ehemaligen europäischen Kolonien tauchen demnach »in Strömen« auf Booten an den Grenzen der »Festung Europa« auf. Sie gelten als

³⁹ Hierzu gehören kolonialistisches Denken, Kolonialkultur, sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen und ein Überlegenheitsgestus, der von einer kulturellen Höherwertigkeit ausgeht (vgl. a. a. O., 19 f.).

⁴⁰ KAI HAFEZ, Rassismus im neuen Gewand. Das Bild des Islams in den Medien, in: Herder Korrespondenz Spezial (2015), 42–45.

⁴¹ Vgl. KAI HAFEZ, Islam in den Medien. Ethno-religiöse Wahrnehmungen von Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland, in: Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung, Band 2, Freiburg i Br. 2014, 929–963; FLORIS BISKAMP, Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie (Postcolonial Studies), Bielefeld 2016; AMRU ABU ZEID, Islam und Orient im Bild der Presse. Zur Suggestivkraft multimodaler Berichterstattung, Marburg 2016.

⁴² Vgl. HEIKE NIEDRIG / LOUIS HENRI SEUKWA, Die Ordnung des Diskurses in der Flüchtlingskonstruktion. Eine post-koloniale Relektüre, in: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung 2 (2010), in: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-354632> [6.1. 2018].

»Gefahr«, die Europa bedrohe. Sie wollen die Errungenschaften der europäischen Moderne in Anspruch nehmen: Menschenrechte, das Recht auf Asyl, das Recht auf Schutz im Krieg und auf der Flucht.

Dies ist eine Neuauflage europäischer Menschenrechtsdiskurse aus dem 18. Jahrhundert. Das Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte war der europäische, besitzhabende, bürgerliche, weiße Mann. Menschen- und Bürgerrechte waren zunächst nicht für indigene, schwarze, besitzlose Frauen und Männer gedacht. Besonders eindrücklich lässt sich dies am Beispiel der Folter belegen, wie der Soziologe Hans Joas und Ethiker Daniel Bogner herausarbeiten.⁴³ In Europa war die Folter im 18. Jahrhundert moralisch nicht mehr legitimierbar, blieb aber in den europäischen Kolonien (beispielsweise in Algerien) bis weit ins 20. Jahrhundert legale Praxis der europäischen Kolonialmächte.⁴⁴

Gegen die Kritik der *Postcolonial Studies* an Europa ließe sich einwenden: Ist sie angesichts der aktuellen Europamüdigkeit nicht kontraproduktiv? Auch wenn Europa im weltweiten Kolonialismus historisch eine zentrale Rolle zukommt,⁴⁵ ist es wirklich sinnvoll, den Finger allein auf Europa zu richten? Wurden in Europa selber nicht schon genügend Einwände gegen die naive Idealisierung Europas vorgebracht? Die postmoderne philosophische Kritik an den großen Erzählungen der Moderne, an Fortschritt und Emanzipation gehört angesichts der Katastrophen der Weltkriege und des Nationalsozialismus längst auch zum Traditionsbestand Europas. Muss man die ehemaligen Kolonialländer bemühen, um über Europas Aporien zu sprechen? So berechtigt diese Einwände sein mögen, es gilt, (neo)koloniale Denk- und Wahrnehmungsstrukturen offenzulegen, da sie auch innerhalb Europas perpetuiert werden. Ein (kontrovers diskutiertes)

⁴³ Vgl. HANS JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2011, 118; DERS., *Sind die Menschenrechte westlich?*, München 2015; DANIEL BOGNER, *Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Bielefeld 2014.

⁴⁴ Obwohl Frankreich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 unterzeichnet hatte, wurde die Folter als Kriegsinstrument im Kolonialkrieg mit Algerien (1954–1962) systematisch angewandt.

⁴⁵ Jürgen Osterhammel zeigt in seiner globalen Untersuchung der Geschichte, Formen und Folgen des Kolonialismus und Imperialismus, dass sie in der Neuzeit durch die Expansion Europas, aber auch der USA und Japans entstanden. Europa kommt historisch tatsächlich eine zentrale Rolle zu. Zwischen »etwa 1500 und 1920 geriet die Mehrzahl der Räume und Völker der Erde unter die zumindest nominelle Kontrolle von Europäern: ganz Amerika, ganz Afrika, nahezu das gesamte Ozeanien und – berücksichtigt man auch die russische Kolonisation Sibiriens – der größere Teil des asiatischen Kontinents« (OSTERHAMMEL / JANSEN, *Kolonialismus* [Anm. 38], 19).

Beispiel ist der Umgang mit der Krise Griechenlands in der Europäischen Union.⁴⁶

Ist gegen Alteritätsdiskurse ein Kraut gewachsen? Was schlagen die deskolonialen Theorien vor? Entkolonialisierung ist ihr Stichwort. Die Erzählperspektive soll verändert werden. (Neo-)Koloniale Strukturen des Denkens, der Erkenntnis und der Macht sollen überwunden werden. Ein hoher Anspruch. Mignolo nennt dies »epistemischen Ungehorsam«⁴⁷.

Hierzu gehört, den Gegendiskurs zur einseitig mit Europa konnotierten Moderne zu führen und zur sog. »Transmoderne« zu gelangen, wie es der in Mexiko lebende Argentinier Enrique Dussel fordert. Damit ist gemeint, »den Wert dessen zu bejahen, was von der Moderne zur zurückgewiesenen, ungeachteten und nutzlosen Exteriorität der Kulturen erklärt wurde [...]«⁴⁸ Die Transmoderne ist demzufolge eine Variante der Idee der oben bereits erwähnten Vielfalt der Moderne bei Shmuel N. Eisenstadt und Jean Comaroff.⁴⁹

Ein Grundsatz deskolonialer und postkolonialer Theoriebildung ist, dass diejenigen, die als ›Andere‹ gelten, als *agents of resistance* selber zu Wort kommen. Im zweiten Teil setze ich diesen epistemologischen Ungehorsam um. Die beiden religiösen Beispiele, die mit der theoretischen Reflexion ins Gespräch gebracht werden sollen, sind jedoch, soweit ich sehe, nicht direkt von deskolonialer oder postkolonialer Theoriebildung beeinflusst. Daran zeigt sich paradoxerweise, dass für den epistemischen Ungehorsam diese Theoriebildung nicht unbedingt notwendig ist, auch wenn ich sie als Analyseinstrument für unverzichtbar halte.

2. Blickwechsel auf Europa: Dynamisches Weltchristentum und europäisch-moderner Islam

Missionswissenschaftler und Missionstheologinnen im Umfeld der *Studies of World Christianity*,⁵⁰ vor allem aus dem anglophonen Umfeld in den USA, Groß-

⁴⁶ Vgl. MARGARITA TSOUMOU, Griechenland – eine deutsche Schuldenkolonie?, in: Linke EU- und Europakritik. 39/ 2016, www.kritisch-lesen.de/essay/griechenland-eine-deutsche-schuldenkolonie [6.1.2018].

⁴⁷ MIGNOLO, Epistemischer Ungehorsam (Anm. 19).

⁴⁸ ENRIQUE DUSSEL, Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien 2013, 16.

⁴⁹ SHMUEL N. EISENSTADT, Multiple Modernities, in: Daedalus vol. 129, no. 1 (2000), 1–28; JEAN COMAROFF / JOHN L. COMAROFF, Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven, Frankfurt a. M. / New York 2012.

⁵⁰ Vgl. CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, World Christianity als Erfahrungsfeld und theoretisches Konzept, in: Theologische Zeitschrift vol. 69, no. 1/2 (2013), 118–145.

britannien und Afrika, erklären Europa zum postchristlichen Westen:⁵¹ Mitgliederschwund der Kirchen, Verfall und Erstarrung des Christentums im säkularisierten Europa sind die Anzeichen.⁵² Das dynamische Christentum liegt im globalen Süden. Es wächst enorm und entwickelt neue Formen des Christseins. Hinter diesem Selbstbewusstsein gegenüber Europa steht unverkennbar das bekannte Phänomen des *shifting southward*.⁵³ Die christliche Bevölkerung in Afrika, Asien und Lateinamerika ist seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis zur Gegenwart enorm angewachsen und zum Gravitationszentrum geworden.⁵⁴ Die Mehrheit des Christentums lebt heute im globalen Süden. Das europäische Christentum ist zur Peripherie geworden. Wir haben es auch hier mit einem Alteritätsdiskurs zu tun. Das positive Bild des dynamischen Christentums im globalen Süden beruht auf der Negativfolie des Niedergangs des Christentums in Europa.

Gewinnt das Christentum im globalen Süden weltweit gesehen die Oberhand gegenüber der jahrhundertelangen Vormachtstellung des europäischen Christentums und der Definitionsmacht europäischer Theologie?⁵⁵ Die polemische Abgrenzung vom christlichen Erbe im westlichen Kontinentaleuropa (unter dem Stichwort *Christendom*⁵⁶) wirkt wie ein *fighting back*. Das nicht-europäische Christentum macht sich zum Maßstab. Es präsentiert sich als bestes oder sogar allein zukunftsfähiges Christentum. Es wächst nämlich nicht nur quantitativ, sondern bringt auch qualitativ neue Formen des Christseins und Kircheseins hervor.

⁵¹ Vgl. z. B. LAMIN SANNEH, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity*, Oxford 2008, 22 f.

⁵² Vgl. z. B. JEHU J. HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll 2008, insbesondere 276–302.

⁵³ Vgl. DANA L. ROBERT, *Shifting Southward. Global Christianity Since 1945*, in: *International Bulletin of Missionary Research* vol. 24, no. 2 (2000), 50–57.

⁵⁴ 1910 lebten noch ca. 80% des Christentums im ›Norden‹. 2010 waren es gerade noch 40%. Der Weltanteil des europäischen Christentums schrumpfte von 66,3% auf 25,9%, vgl. www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/ [6.1.2018]. PHILIP JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Gießen 2006, 24.

⁵⁵ Sie war in der theologischen Ausbildung weltweit diskursbestimmend. Generationen von protestantischen Theologiestudierenden in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik studierten Texte von Augustin, Luther, Schleiermacher bis Barth.

⁵⁶ Vgl. zum ideengeschichtlichen Konzept *christendom* und zur Kritik von Kwame Bediako und Karl Barth: CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, *Europäisches Christentum auf dem Prüfstand. Was folgt daraus für die Missionswissenschaft?*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* vol. 42, no. 2/3 (2016), 252–270.

Die theologische Grundierung des dynamischen nicht-europäischen Christentums lässt sich am besten mit dem Ausdruck *Joining in with the Spirit*⁵⁷ umschreiben, wie es die Missionstheologin Kirsteen Kim aus Großbritannien auf den Punkt bringt. Charakteristisch für die klassischen und neueren Pfingstbewegungen sowie die charismatische Erneuerung der *mainline churches* ist eine »dynamische Pneumatologie.«⁵⁸

Die »dritte Reformation«⁵⁹ – so wird sie in der afrikanischen Theologie bezeichnet, nach der »ersten« europäischen Reformation im 16. Jahrhundert und der »zweiten« Reformation durch die Entstehung unabhängiger Kirchen. Die verdrängten Schattenseiten der europäischen Reformation, nämlich die Bewegung der Täufer und die radikal-pietistischen Gruppen des 17./18. Jahrhunderts, strahlen weltweit aus. Die leiblich-körperliche, emotionale Performance in den ekstatischen Gottesdiensten setzt einen Kontrapunkt zum eher rational-aufgeklärten Wirklichkeitsverständnis des protestantischen Christentums in Europa und zum sakramentalen Selbstverständnis des Katholizismus. Die spirituelle Lebenskraft (*life-giving power*) des Heiligen Geistes hat Autorität gegenüber dämonischen Geistern.

In diese globalen Entwicklungen im Weltchristentum zeichnet sich mein erstes Beispiel ein. Die Schlüsselerfahrung der *life-giving power* des Heiligen Geistes machte die Ethnie der Qom / Toba im Chaco in Nordargentinien. Es bringt Bewegung in europäische Alteritätsdiskurse.

2.1 Indigene Kirchen der Qom / Toba in Argentinien

An der Geschichte der Qom / Toba in Argentinien ist abzulesen, dass in die europäische Moderne Ambivalenzen und Gewalt eingeschrieben sind. Bei der Gründung des argentinischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert wurde die Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität perpetuiert. Gleichzeitig dekonstruieren die Qom / Toba bis heute das europäische, dichotomische Gegensatzpaar zwischen angeblich Zivilisierten und Wilden, da sie sich eigenständig be-

⁵⁷ KIRSTEEN KIM, *Joining in with the Spirit. Connecting World Church and Local Mission*, London 2012; vgl. auch DIES., *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*, Maryknoll / New York 2007.

⁵⁸ ALLAN H. ANDERSON, »Pentecostal Pneumatology and African Power Concepts: Continuity and Change?«, *Missionalia* vol. 19, no. 1 (1991), 65–74, 71.

⁵⁹ DIETRICH WERNER, *New Political Openings, Changing Landscapes of Global Christianity and Need for a Third Reformation in African Christianity*, in: Heinrich Bedford-Strohm / Tharcisse Gatwa / Traugott Jänichen / Elisée Musemakweli (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation. Symposion PIASS Rwanda February 18–23, 2016*, Wien / Zürich 2017, 187–198.

stimmte Elemente der europäischen Moderne und des europäischen Christentums aneignen und auf diese Weise Neues hervorbringen. Anhand von vier Thesen werde ich dies im Folgenden skizzieren.⁶⁰

Erstens gründeten die Qom / Toba eigene indigen-pfingstlich geprägte Kirchen, in denen die bereits erwähnte dynamische Pneumatologie im Zentrum steht. Durch die Konfluenz der spirituellen Kraft des traditionellen schamanistischen (Natur-)Geisterglaubens und der »dritten Reformation« des pentekostalen Christentums vollzieht sich ein Transkulturationsprozess, mit dem die Qom / Toba ihre eigene religiöse Entwicklung steuern. Dies hat entkolonialisierende Wirkungen.

Dies zeigt sich bereits an ihrer Konversionsgeschichte. Seit den 1930er Jahren befanden sich die Qom / Toba Gemeinschaften in einer existentiellen und spirituellen Krise. Durch die US-amerikanische pfingstkirchliche Mission *Go Ye* kam es zu einer Aufbruchsbewegung. Sie bekehrten sich zum Christentum. Ihre indigene Tradition schamanistischer Heilungssitzungen floss mit der Erfahrung körperlicher Heilung (*sanidad*) im pfingstlichen Gottesdienst zusammen. Die spirituelle Kraft der Schamanen ging auf die geistbegabten Führungspersonen ihrer christlichen Gemeinschaft über. 1960 gründeten sie die *Iglesia Evangélica Unida (IEU)*,⁶¹ die erste und einzige indigene Denomination in Argentinien.

Die Qom / Toba bezeichnen die römisch-katholische Kolonialmission im 16. Jahrhundert als erste Evangelisation mit tragischen Folgen. Auf der Basis der Doktrin der *pureza de sangre* (Reinheit des Bluts) übertrugen die Spanier das koloniale System der *raza* (Rasse), d. h. die Abgrenzung gegen Juden und Muslime in der Reconquista Spaniens, auf die indigene, mestizische, afrikanische und spanische Bevölkerung in den eroberten Kolonien.

Für die Qom / Toba führte die spanische Kolonisation – auch wenn sie sich im undurchdringbaren Chaco verstecken konnten – zum Verlust ihres Territoriums, ihrer kulturellen Autonomie, und zu Zwangsarbeit. Das Territorium hat für die Qom / Toba, wie für alle indigenen Völker, eine existentielle, überlebenswichtige Bedeutung. Es ist für sie die Quelle ihres Lebens, ihrer Spiritualität, ihres Bezugs zu den Ahnen, zu ihrer Nahrung und ihrer Harmonie mit der Natur.

⁶⁰ Vgl. hierzu und zu den deskolonialen Theorien meine unveröffentlichte Habilitationsschrift (Berlin 2016): Menschenrechte in Argentinien zwischen Religion und Gesellschaft. Postkoloniale Perspektiven für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie.

⁶¹ In der Provinz Formosa missionierte die anglikanische Kirche von 1910 bis 1980. Viele Qom / Tobas konvertierten dort zur anglikanischen Kirche, aber es kam nicht zur Bildung einer eigenständigen Kirche oder Denomination, vgl. MARIANA D. GÓMEZ, *Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del chaco centro-occidental, Argentina. Algunas reflexiones*, in: Juliana Ströbele-Gregor / Dörte Wollrad (Hg.), *Espacios de género*, Buenos Aires 2013, 288–301, 289.

Die Gründung des modernen Nationalstaates im 19. Jahrhundert beruhte in Argentinien auf einem zweiten Genozid an den Indigenen, nach dem ersten Genozid durch die spanische Kolonisation. Der entstehende argentinische Nationalstaat ist der Akteur der Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität. Daran ist abzulesen: Nicht nur die Europäer (als Subjekt der Kolonisation) konstituierten sich auf der Negativfolge der angeblich Unzivilisierten.

Auf der Basis des Mythos vom lebensleeren Raum in der Wüste⁶² wurde das fruchtbare Land im Chaco durch systematische sog. »Wüstenfeldzüge« annektiert.⁶³ Es fand eine ethnische Säuberung statt. Die überlebenden Qom / Toba wurden von ihrem Territorium vertrieben und in das Konzentrationslager Martín García deportiert. Die Lebensweise der Qom / Toba als Halbnomaden mit Subsistenzwirtschaft wurde zerstört. Die Folgen der Dehumanisierung und der ethnischen Säuberung bedrohen ihr Überleben als indigene Gemeinschaft bis zur Gegenwart.

Die Bekehrung zum pfingstlichen Christentum interpretieren die Qom / Toba selber als »soziale Rettung«,⁶⁴ trotz der innewohnenden Ambivalenzen. Auch wenn sie einen Preis für die Assimilierung an das sog. »weiße Christentum« zahlen, beschreiben die Mitglieder der Qom / Toba Kirchen die Christianisierung als sinn- und identitätsstiftend. Die lebensspendende Kraft des Geistes eröffnete ihnen neuen Zugang zu übernatürlichen spirituellen Kräften. Dass sie nun als eigene, institutionell vom Staat anerkannte Kirche organisiert waren, verlieh ihnen Anerkennung in der weißen Mehrheitsgesellschaft. Es ist kein Zufall, dass diese Rekonstitution der Qom / Toba Gemeinschaft durch die Konversion zum pfingstlichen Christentum möglich wurde. Zwar waren die Pfingstgemeinden selber marginalisiert, aber sie boten den Qom / Toba eine Brücke zur Integration in die weiße Mehrheitsgesellschaft.

Als die Qom / Toba realisierten, dass ihr Kampf zur Rückgewinnung des Territoriums durch die pfingstliche spiritualisierte Weltsicht unterbunden wurde, fanden sie Unterstützung bei der argentinischen Theologie der Befreiung.⁶⁵ Das europäisch-reformatorische Erbe einer eigenen Bibelübersetzung ins Qom / Toba diente ihnen als interkulturelle Brücke zwischen ihren traditionellen Mythen und den biblischen Erzählungen sowie zwischen ihrer Muttersprache und dem

⁶² Vgl. DOMINGO F. SARMIENTO, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga* (Übersetzt und kommentiert von Berthold Zilly), Frankfurt a. M. 2007.

⁶³ Vgl. GÓMEZ, *Modernidad* (Anm. 61), 289.

⁶⁴ CÉSAR CERNADAS CERIANI, *Evangelio, política y memoria en los Toba (quom) del Chaco argentino*, in: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del tiempo presente: puesto en línea 31 de marzo* (2011), 1–15, <http://nuevomundo.revues.org/61083> [6.1.2018], 4.

⁶⁵ Vgl. die Erfahrungen in der befreiungstheologisch orientierten Bibelschule des I.U. ISEDET NÉSTOR O. MÍGUEZ, *La experiencia de EDUCAB en el Chaco*, in: *Cuadernos de Teología* vol. 13, no. 1 (1993), 121–126.

Spanischen. Die Qom / Toba Kirchen sind von mündlicher Tradition geprägt. Sie haben bislang keine schriftlich artikulierte Theologie, aber auch hier ist vieles in Bewegung. Derzeit ist ein erster Gesamtkommentar zur Bibel auf Qom / Toba am Entstehen. Zu jedem biblischen Buch haben sie eine Einführung geschrieben.

Die Hinwendung der Qom / Toba zum Christentum kann als klassischer Fall einer Transkulturation⁶⁶ gedeutet werden, durch die eine neue religiöse Formation entsteht. Ihr magisch-enthusiastisches Gottes- und Heilungsverständnis verknüpfen sie mit dem europäisch-reformatorischen Erbe der Bibelübersetzung und der lateinamerikaweiten Tradition der Theologie der Befreiung, die auch moderne emanzipatorische Elemente enthält. Neokolonialisierungstendenzen der Pfingstbewegung aus den USA weisen sie zurück, da sie zum Verlust ihres Territoriums, ihrer Kultur und Sprache beitragen.

Die *zweite These* bezieht sich auf die Moderne: Die Qom / Toba sind Konstrukteure einer Art indigenen Moderne. Sie assimilieren nach ihrem eigenen Maßstab gewisse Errungenschaften der europäischen Moderne.

Das europäische (von den Qom / Toba als weiß bezeichnete) kapitalistische globalisierte Wirtschafts- und Lebensmodell reicht zwar bis in den undurchdringbaren Wald im Chaco, aber die Qom / Toba sind für europäische, argentinische und transnationale Unternehmen eine Provokation. Sie fordern ihre indigenen Rechte auf ihre eigenen Territorien ein, obwohl sie das Land in kapitalistischem Sinne unproduktiv lassen.

Sie haben sich die Erklärung der »Rechte der indigenen Völker« aus dem Jahr 2007⁶⁷ angeeignet, in der ein europäisches Menschenrechtsverständnis individueller Freiheitsrechte und sozialer Menschenrechte mit indigenen kollektiven Rechten verknüpft wird. Genau dies führt in der Praxis bei Landbesetzungen und -enteignungen durch Firmen im Zuge von *Land grabbing* (Landraub) zu massiven Konflikten. Das ökologisch-harmonische Verhältnis der Qom / Toba zur Natur und ihre Ablehnung von individuellem Privatbesitz ist auch eine Herausforderung für das europäische Menschenrechtsdenken. Privatbesitz gilt in der Tradition von John Locke (neben dem Recht auf Freiheit und Leben) als natürliches Recht, das der Staat zu schützen hat.⁶⁸

Von einer Transmoderne in einem puren essentialistischen Sinne würde ich nicht sprechen, auch wenn Enrique Dussels Überlegungen dazu tendieren. Es geht wohl eher um eine Kombination aus vormodernen, modernen, postmodernen und globalisierten Elementen, was Néstor Canclini aus Mexiko auch als

⁶⁶ Vgl. KLAUS HOCK, Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin / Boston 2012, 435–448.

⁶⁷ <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/Declaration%28German%29.pdf> [6. 1. 2018].

⁶⁸ Vgl. JOHN LOCKE, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a. M. 1977.

»hybride Kulturen«⁶⁹ bezeichnet hat, übrigens zeitgleich zu dem Standardwerk zur *hybridation* des indischen postkolonialen Theoretikers Homi Bhabha.⁷⁰

Die *dritte These* daraus folgend lautet: Der umgedrehte Alteritätsdiskurs in den Studien zum Weltchristentum, das Christentum in Europa sei im Zerfall begriffen – im Gegensatz zum dynamischen Christentum im globalen Süden – macht wenig Sinn, da die indigenen Qom / Toba Kirchen auf hybride Weise auch Elemente des europäischen Christentums, vor allem die reformatorische Bibelübersetzung, weiterführen.

Viertens sollte das Beispiel der Qom / Toba nicht idealisiert werden, da die strukturelle Gewalt des Landraubs, der Entrechtung und der kapitalistischen Wirtschaftsform ihr alternatives Zivilisationsmodell bedrohen. Die indigene Moderne bringen sie als Überlebensstrategie gezwungenermaßen hervor.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die indigenen Qom / Toba Kirchen in dreifacher Weise an der kolonialen Wunde leiden: Zunächst durch die spanische Kolonisation im 16. Jahrhundert, des Weiteren durch die Gründung des argentinischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert und zuletzt durch das *Land grabbing* in der Gegenwart. Sie sind unmittelbar durch die Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität betroffen, aber sie leisten epistemischen Ungehorsam, indem sie als *agents* ihrer eigenen indigenen Moderne und ihres hybriden indigen-pfingstlichen und reformatorisch-biblichen Christentums sind. Hiermit dekonstruieren sie europäische Alteritätsdiskurse.

Das zweite Beispiel des Islams in Bosnien, dem ich mich jetzt zuwende, durchkreuzt auf seine Weise den gängigen Konnex zwischen Islam und Nicht-Moderne.

2.2 Islam in Bosnien

Der iranisch-deutsche postkoloniale Islamwissenschaftler Abbas Poya zeigt anhand von islamischen Schriftstellern, dass das dichotomische Gegensatzpaar zwischen der Moderne und dem Islam auch in iranisch-religiösen Diskursen vorkommt.⁷¹ Die Moderne wird auch von Musliminnen und Muslimen selber oft als westlich, reformerisch, säkular und global charakterisiert, während der Islam mit den Attributen orientalistisch, religiös, traditionell und partikular versehen wird. Hell scheint auch hier die europäische Moderne, dunkel der Islam. Islamische Intellektuelle sind selber von diesen Dichotomien imprägniert. Ähnliches

⁶⁹ NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires / Barcelona / México 2001 [1990].

⁷⁰ HOMI K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007 (12000).

⁷¹ Vgl. ABBAS POYA, *Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext*, Bielefeld 2014.

sagen im Übrigen auch deskoloniale Intellektuelle: Ihre Kritik sei nicht als einseitige aggressive Abrechnung mit Europa zu verstehen, sondern auch als Selbstkritik am Mainstream akademischer Diskurse in Lateinamerika.

Etlliche repräsentative islamische Theologen und Theologinnen in Bosnien gehen hier andere Wege. Gemäß dem Zensus im Jahr 2013 sind 50,1 Prozent der Bevölkerung Bosniaken, die mehrheitlich zum Islam gehören.⁷² Das zweite Beispiel erläutere ich ebenfalls anhand von vier Thesen.

Die *erste These* im Blick auf den engen Konnex zwischen Europa und dem Christentum lautet: Die Islamische Gemeinschaft in Bosnien versteht sich als europäisch. Manche islamische Theologen schreiben ihm sogar Modellcharakter für Europa zu. Zoran Arbutina zitiert Munir Hodzic, Imam der Bosniakischen Gemeinde in Frankfurt am Main, der programmatisch sagt: »Wir sind Europäer«. Er begründet dies folgendermaßen:

»Wir sind nicht nach Osten orientiert, wie viele denken, unsere Perspektive ist der Westen. Unsere Zukunft liegt in den europäischen Integrationsprozessen. Wir sind ein Teil von Europa, da sind wir geboren und niemand kann uns woanders hin verpflanzen. Wir sind hier!«⁷³

Ähnlich äußert sich der oberste Vertreter der bosnischen Muslime, Großmufti von Sarajevo, Reis-ul-Ulema Mustafa Efendi Cerić: »Mein Sultan sitzt nicht im Osten, mein Sultan sitzt in Brüssel!« Cerić gilt als »Brückenbauer zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Europa«⁷⁴. Ihm wurde 2007 der Theodor-Heuss-Preis verliehen. Er geht sogar noch weiter, er »propagiert das bosnische Organisationsmodell für ganze Europa.«⁷⁵

Der Islamwissenschaftler Hansjörg Schmid unterstreicht die Bedeutung Bosniens für Europa: »Auch in der Diskussion um den europäischen Islam wurde die Stimme der balkanischen Muslime bislang weitgehend ignoriert, obwohl ihnen hier eine Schlüsselfunktion zukommt.«⁷⁶ Allerdings äußert er Bedenken, ob sich das Modell der bosnischen islamischen Gemeinschaft ohne Weiteres in

⁷² www.popis2013.ba/popis2013/doc/Popis2013prvolzdanje.pdf [6. 1.2018]. Das Pew Center in den USA gibt den Anteil der islamischen Bevölkerung im Jahr 2010 mit 42,5 % an, gegenüber 52,3 % Christentum, vgl. http://globalreligiousfutures.org/countries/bosnia-herzegovina/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 [6. 1.2018].

⁷³ Ebd.

⁷⁴ ZORAN ARBUTINA, Bosnischer Islam als Vorbild, in: Qantara.de, <https://de.qantara.de/inhalt/fachtagung-islam-in-europa-bosnischer-islam-als-vorbild> [6. 1.2018].

⁷⁵ HANSJÖRG SCHMID, Brücke zur islamischen Welt. Was die bosnischen Muslime modellhaft macht, in: Herder Korrespondenz vol. 62, no. 2 (2008), 98–103, hier: 102.

⁷⁶ A. a. O., 98.

einen anderen Kontext übertragen lasse.⁷⁷ Diejenigen, die sich für einen europäischen Islam aussprechen, sind sich nicht einig, ob er besser als »Islam europäischer Prägung« oder »Euro-Islam« bezeichnet werden sollte.⁷⁸ Gleichwohl ist zu bedenken, dass islamische Gelehrte wie Ahmed Mohammad al-Tayyeb, Großscheich der Kairoer al-Azhar-Universität, grundsätzlich in Frage stellen, ob überhaupt von einem europäischen Islam die Rede sein kann: »Es gibt keinen europäischen Islam, so wenig wie es einen arabischen oder asiatischen Islam gibt. Der Islam ist immer eins [...]«. ⁷⁹

Weshalb soll die bosnische Form des Islams als Modell für einen europäischen Islam gelten? Ist dies ein Werbeträger, damit Bosnien-Herzegowinas Antrag auf Aufnahme in die Europäische Union Erfolg hat? Oder steht mehr dahinter? Als zentrales Argument wird darauf verwiesen, dass die islamische Gemeinschaft in Bosnien über eine jahrhundertlange Erfahrung verfüge, unter verschiedenen nicht-islamischen Regierungsformen zu leben. Blicken wir kurz zurück auf die verschiedenen Regierungsformen.

Das heutige Gebiet von Bosnien-Herzegowina wurde im 6./7. Jahrhundert christianisiert. 1464 wurde es dem Osmanischen Reich unterworfen. Ein großer Teil der Bevölkerung konvertierte zum Islam, freilich wohl auch aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen. Auf dem Berliner Kongress 1878 wurde Bosnien bis 1918 unter habsburgische Verwaltung und Besatzung gestellt. Durch das Islamgesetz 1912 (ähnlich wie das osmanische Millet-System) wurde der Islam als Religionsgemeinschaft anerkannt und »strukturell verkirchlicht«⁸⁰. Der Rais-Ulema hatte nach österreichischem Recht den Status eines Erzbischofs. Im südslawischen Königreich mit serbischer, kroatischer und slowenischer Bevölkerung erlitt die islamische Gemeinschaft einen Bedeutungsverlust. In Jugoslawien wurde Bosnien unter der Staatspräsidentschaft von Josip Broz Tito (1945–1992) zu einem säkularisierten Teilstaat. Beispielsweise wurden die Schariagesetze abgeschafft und die Medresen (Koranschulen) verstaatlicht. Seit den 1970er Jahren kam es zu einem *islamic revival*. Die zunehmenden Nationalisierungstendenzen führten zu einer Verknüpfung zwischen ethnischer und religiöser Herkunft, im Sinne von katholisch-kroatischen, serbisch-orthodoxen und bosnisch-islamischen Bevölkerungsgruppen. Die Konflikte kulminierten, auch durch Einflüsse aus dem Ausland, im Bosnienkrieg 1992–1995. Bis heute sind der Wiederaufbau des Landes und die fehlende Versöhnung ungelöste Probleme in Bosnien-Herzegowina.

⁷⁷ A. a. O., 103.

⁷⁸ Zit. n. JULIA GERLACH, Auf dem Weg zu einem europäischen Islam – oder ist dieser längst Realität, Gütersloh 2016, 7.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ SCHMID, Brücke (Anm. 75), 99.

Im Blick auf die Ko-Konstituierung von Moderne/ Kolonialität ist das Beispiel des bosnischen Islams ambivalent. Einerseits stand die islamische Gemeinschaft in Bosnien zur Zeit des Osmanischen Reichs zwar auf der Seite der Kolonisierenden, wurde aber später, wie erwähnt, fremdregiert. Eine offene Wunde ist nach wie vor das Massaker serbischer Sicherheitskräfte an achttausend Muslimen, fast ausschließlich Männern und Jungen, am Ende des Bosnienkrieges 1995 in Srebrenica. Der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag bewertete es 2007 als Völkermord.⁸¹ 2017 erging das Gerichtsurteil, dass die niederländischen Blauhelmsoldaten eine Teilschuld an dem schweren Kriegsverbrechen haben.⁸²

Kennzeichnend für den Islam in Bosnien ist das Motto des bosnischen islamischen Theologen Alibašić, dass der bosnische Islam sich immer wieder neu anpassen musste: »Muslims can change without losing their faith«⁸³. Seit Mitte des 19. Jahrhundert gab es eine recht starke Tradition des Reformislams und des *ijtihad*, der eigenständigen Rechtsauslegung, sowie einer Koranauslegung im Zeichen der Zeit.

Als *zweite These* im Blick auf die europäische Moderne lässt sich zugespitzt sagen: Charakteristisch für den Islam in Bosnien ist eine Konfluenz aus modernen europäischen Elementen und bosnischen Traditionen, im Sinne eines bosnischen modernen Islams.

Islamische Theologen und Theologinnen betonen vor allem diejenigen Aspekte, die den klassischen europäischen Modernisierungstheorien entsprechen: Säkularisierung, Pluralitätsfähigkeit und Institutionalisierung. Vermutlich werden diese Aspekte besonders hervorgehoben, da große Hoffnung darauf gesetzt wird, dass die Integration in die Europäische Union zur Befriedung des Landes beiträgt.

Die islamischen Theologen Fikret Karčić, Ahmet Alibašić und Enes Karić aus Sarajevo bringen vier charakteristische Merkmale des Islams in Bosnien ins Spiel, die sie für die Inkulturation des Islams in westeuropäischen Gesellschaften für modellhaft halten.

Erstens habe vor dem Bosnienkrieg (1992–1995) eine jahrhundertelange, mehr oder weniger interreligiöse friedliche Koexistenz mit dem Christentum und Judentum existiert. Enes Karić spricht in seinen Schriften und Romanen pro-

⁸¹ <https://web.archive.org/web/20080517212136/http://voelkerstrafrecht.org/aktuelles/igh26022007>, [6. 1.2018].

⁸² www.uni-muenster.de/NiederlandeNet/aktuelles/archiv/2017/juli/0704Srebrenica.html [6. 1.2018].

⁸³ AHMET ALIBAŠIĆ, The Profile of Bosnian Islam And How West European Muslims Could Benefit from It, 2011, unveröff. Manuskript, 1–8, hier: 7 [6. 1.2018].

grammatisch von einer »Theologie der Nachbarschaft« zwischen Christen, Juden und Muslimen im Zeitalter der Globalisierung.⁸⁴

Besucht man die großen Städte in Bosnien-Herzegowina, fällt in der Stadtarchitektur ins Auge, dass sich die drei großen Glaubensgruppen im Stadtbild in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander befinden. In Sarajevo kommt man beim Spaziergang durch die Altstadt auf der Hauptstraße Ferhadija bei der römisch-katholischen Kathedrale und bei der Alten Synagoge vorbei und erreicht schließlich die Gazi-Husrev-Beg-Moschee. Macht man einen kleinen Abstecher zur Straßenbahnlinie, liegt die alte orthodoxe Kirche nur fußweit entfernt.

Enes Karić verweist auf eine Konfluenz zwischen vorislamischen und christlichen Elementen. Sowohl die Wallfahrt nach Mekka als auch nach Jerusalem heißen in Bosnien *Hadsch*. Die einen beten vor der Kaaba, die anderen vor dem Grab Christi und erhalten den Ehrentitel *Hadschi*. Gebete würden nicht nur in den Moscheen, sondern auch in Bergen und Berghöhlen abgehalten, es gebe islamische Frühlingsprozessionen, Regengebete oder Solstitium-Pilgerstätten. Im arabischen Umfeld übliche islamische Bräuche seien vermieden worden. Es gebe keine Ehe unter Verwandten und keine Polygamie.⁸⁵

Zweitens lässt sich der Islam in Bosnien als säkularisiert bezeichnen. Die islamische Gemeinschaft akzeptierte in der Geschichte nichtmuslimische Regierungssysteme und die jeweilige religionsrechtliche Regelung. Bereits 1946 wurden die Shariagerichte unter dem atheistischen kommunistischen Regime geschlossen. Die Trennung von Staat und Religion wurde unterstützt. Shariagerichte sind nur für private Angelegenheiten zuständig, analog zur rabbinischen und kirchlichen Gerichtsbarkeit. Mehrheitlich folgt die islamische Gemeinschaft der sunnitischen hanafitischen Rechtsschule. Der interreligiös offene Geist der mystischen Sufiorden (*Tekke*) ist relativ weit verbreitet.

Drittens ist die islamische Gemeinschaft zentral institutionell organisiert, auf der Basis einer Verfassung, eines *Sabor* (Hauptversammlung oder Parlament) und eines Verfassungsrats. Die Verfassung von 1997 nennt als Quellen neben Sunna und Koran die »islamischen Traditionen der Bosniaken« und die »Erfordernisse der Zeit« (Artikel 4).⁸⁶

Viertens kann man in Bosnien von einer Anerkennung der inneren Pluralisierung sprechen. Traditionalisten, Sufis, Reformer, Modernisten und Salafisten

⁸⁴ Vgl. ENES KARIĆ, Christen und Juden heute. Nachbarschaft in Zeiten der Globalisierung, in: Armina Omerika (Hg.), Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Band 6), Freiburg i. Br. 2013, 223–254.

⁸⁵ ENES KARIĆ, Der christliche Osten und der islamische Westen, in: Diwan (2014), 18–20, <http://igbd.org/wp-content/uploads/2014/03/ENES-KARIC-INTERVIEW-IN-DIWAN-GERMAN-LANGUAGE.pdf> [6. 1.2018].

⁸⁶ SCHMID, Brücke (Anm. 75), 1.

gehören zur Islamischen Gemeinschaft. Wolf Olschies nennt den Islam in Bosnien »Nachmittag-Islam«, worin eine gewisse Gelassenheit zum Ausdruck kommt. Er zitiert einen bosnischen Witz: »Am Vormittag der Heilige Elias, am Nachmittag Allah.«⁸⁷ Es gibt keine Vorschriften für Frauen, ein Kopftuch zu tragen, auch kein Verbot, Schnaps zu trinken oder Schweinefleisch zu essen. Es ist Privatsache.

Kritisch einwenden mag man freilich, dass traditionalistische wahhabitische Einflüsse den Islam in Bosnien längst verändert haben. Islamistische Kämpfer unterstützten im Bosnienkrieg die Muslime und wurden nach dem Krieg mit der Staatsbürgerschaft ausgezeichnet. Wie andernorts auch fließt viel Geld aus Saudi-Arabien in den Bau neuer Moscheen und in Stipendien für islamische Studien.⁸⁸

Die *dritte These* ist, dass hier kritisch gefragt werden muss, ob neue Alteritätskonstruktionen vorliegen. Wird der Islam im arabischen Umfeld – im Sinne einer konservativen Ausrichtung in Ägypten oder wahhabistischen Orientierung Saudi-Arabiens – zur Negativfolie des europäischen Islams?

Die *vierte These* lautet: In Bosnien-Herzegowina gibt es starke politische Kräfte, die nationalistische Rhetoriken fördern, die mit der ethnisch-religiösen Identitätspolitik verknüpft sind. Sie stehen diametral in Opposition zu der von den genannten islamischen Theologen vertretenen Theologie der Nachbarschaft. So weit ich Einblick habe, unterstützt der Staat ethnisch-religiös getrennte Schulen oder auch die Ansiedlungspolitik von Serben in der Srpska. Das Beispiel der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien ist somit auch fragil. Die Hinwendung zu Europa und zur Moderne könnte auch Teil einer Überlebensstrategie des modernen bosnischen Islam sein.

In jedem Fall erscheint der enge Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne als fragwürdig. Zu Europas Religions- und Kulturgeschichte gehört nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam. Hierfür ist die Präsenz des Islams in Bosnien seit dem 16. Jahrhundert ein Beispiel.

3. Modern-europäischer Islam und außereuropäisches indigen-modernes Christentum

Europa ist nicht nur mit dem Christentum verbunden, sondern auch mit dem Islam, vor allem in Bosnien. In Argentinien hat die indigene Gemeinschaft der Qom / Toba eine eigene pfingstlich-moderne Form des Christentums entwickelt. In den Studien zum Weltchristentum wird der Niedergang des Christentums in

⁸⁷ WOLF OLSCHIES, Bosnien und sein »Nachmittag-Islam«, <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Bosnien-und-sein-Nachmittag-Islam/20060206> [6. 1.2018].

⁸⁸ <https://kurier.at/politik/ausland/bosnien-herzegowina-ein-wahhabiten-stuetzpunkt-in-europa/172.829.182> [6. 1.2018].

Europa proklamiert und Europa als postchristlicher Westen gesehen, während das Christentum im globalen Süden als dynamisch und zukunftsweisend gilt.

Diese postkolonialen Blickwechsel auf konkrete Beispiele haben gezeigt, dass die enge Verbindung zwischen Europa, dem Christentum und der Moderne instabil und nicht eindeutig ist. Die europäische Identität auf der negativen Abgrenzung von einem anderen – dem Islam oder den Indigenen – aufzubauen, ist fragwürdig, da Europa seit dem 16. Jahrhundert mit der Geschichte der indigenen Völker in Lateinamerika und mit dem Islam verflochten ist.

In die europäische Moderne ist koloniale Gewalt eingeschrieben, die aber meist verdeckt bleibt. Die deskolonialen Theorien aus Lateinamerika kritisieren diese Ko-Konstituierung von Modernität und Kolonialität. Der enge Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne trägt somit ambivalente Züge. Europas Moderne ist eine *entangled modernity*. Das Christentum und die Moderne Europas sind mit den kolonialen Wunden in Lateinamerika, Afrika und Asien verflochten. Diese Wunden müssen in den Blick genommen werden, um in der Gegenwart nicht erneut Alteritätsdiskurse fortzusetzen.

Europa ist auch islamisch. Europa ist auch vormodern, und zwar in dem Sinne, dass moderne Errungenschaften (z. B. das Verbot der Folter) Menschen aus den kolonialisierten Ländern bis ins 20. Jahrhundert verweigert wurden. Gleichzeitig kann von kontextuellen, hybriden Formen einer indigen-pfingstlichen und bosnisch-islamischen Moderne gesprochen werden. In beiden Fällen beruht dies auf einer Konfluenz lokaler Traditionen mit europäisch-modernen Elementen.

Auch sind neue Alteritätsdiskurse zutage getreten. Sie werden nicht dadurch besser, dass sie von der marginalisierten Seite kommen, sei es aus dem Christentum im globalen Süden gegenüber dem europäischen Christentum oder von europäischen muslimischen Gläubigen aus Europa gegenüber dem Islam in arabischen Ländern.

Der von den deskolonialen Theorien geforderte epistemische Ungehorsam zeigt sich auch in der religiösen Kraft zur Veränderung durch eine selbst gesteuerte selektive Anpassung und kreative Weiterentwicklung. Dies zeichnet sowohl das indigene Christentum der Qom / Toba aus als auch den modernen Islam in Bosnien. Religiösen Strömungen kann somit eine eigene spirituelle Kraft innewohnen, die sich Gewalt und (Neo-)Kolonialisierungstendenzen entgegenstellt, trotz aller Fragilität, die in beiden Beispielen zutage trat. Dieser religiös motivierte epistemische Ungehorsam wird in der deskolonialen und postkolonialen Theoriebildung zurzeit noch unterschätzt.

Europas Christentum und Moderne braucht somit Elfriede Jelineks Motto, »das Wegwenden von uns«. Es braucht den postkolonialen Blickwechsel auf die Verflechtungen mit dem globalen Süden und mit der islamischen Geschichte Europas.