

Teil 1:
Europa (neu) erzählen –
Zur Bedeutung von Narrativen und ihrer Reformulierung

Der „Welt“ verpflichtet: Europa erzählen in Zeiten globaler Herausforderungen

Margit Eckholt

Abstract

The essay asks how Europe can be "told" in global times. The question of the narrative that unites Europe is put to a radical test in view of the enquiries into the colonial heritage of European countries, in view of the neo-colonial stories that are drawn into the lives of migrants. The thesis of the essay, following a formulation by Hannah Arendt, is that telling Europe is only possible if Europe does not become "worldless", if it allows the most diverse spaces of the "in-between" to emerge: internally between East and West, North and South, externally between the peoples and nations of the one world. This means above all listening to the many stories of the "others", what they tell about themselves, what they tell about Europe. Using literary examples of recent Latin American literature as a basis, the essay takes a closer look at these and traces Europe's interweaving in world history using the example of its relationship to "Latin America". In this way, it can be discovered how the many histories of the "others" have always been interwoven into what Europe is and how they are interwoven into each other. Only within the framework of a world history can a narrative of Europe be found today.

Key-Words

Europe in global times, world history, decolonisation, Latin America, Paul Ricoeur

1. Einführung: Der Welt verpflichtet – nicht „weltlos werden“

„Ah! Ah! Der Herr ist Europäer? Wie schrecklich aufregend! Wie kann man nur Europäer sein?“ – Das ist in Abwandlung eine Frage aus den „Lettres persanes“, die Baron de Montesquieu 1721 geschrieben hatte, eine Sammlung fiktiver Briefe von nach Europa reisenden Persern; diese werden, wie in den Briefen geschildert wird, in Paris so von „Einheimischen“ angesprochen und damit zu „anderen“ – Barbaren – gemacht, deren exotische und partikuläre Kultur mit den universellen Werten der europäischen Aufklärung nicht konkurrieren kann. Immanuel Wallerstein greift die Formulierung aus den „Persischen Briefen“ auf und bezieht sie in seiner kleinen – und doch wegweisenden –, 2006 (2007 dt.) veröffentlichten Schrift „Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus“ in ironischer Weise auf die Europäer und Europäerinnen. Wird ein solcher Satz angesichts der aktuellen Debatten um das koloniale Erbe gesprochen, werde Europa aus der Perspektive der „anderen“ zu einem peripheren Konstrukt und es werde notwendig, „die Weltgeschichte neu [zu] schreiben, um

klarzustellen, daß Europa die meiste Zeit eine Randzone darstellte und dies wahrscheinlich auch bleiben wird“ (Wallerstein 2007: 58). Das ist allerdings nicht die Position von Immanuel Wallerstein: Ihm geht es vielmehr darum, den „europäischen Universalismus“ in der neuen Ära einer „Vielfalt von Universalismen“ und eines „Netzwerkes universaler Universalismen“ (Wallerstein 2007: 97)¹ zu verorten. Diese neue Ära würde gewiss das Ende der Gestalt des „europäischen Universalismus“ bedeuten, wie er sich in der Moderne ausgestaltet hat, im Zusammenhang der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Expansion Europas, welche damit verbunden war, fremde Kulturen und Völker zu „anderen“, zu „Barbaren“, zu „Heiden“ oder zu „edlen Wilden“ zu stilisieren und damit zu entmächtigen und zu unterwerfen.

Das bedeutet nicht einen grundsätzlichen Abgesang auf Europa, im Sinn des Ausrufs „Nie wieder – das ist Europa! Wir sind die Moral der Geschichte!“, wie er in Robert Menasses Roman „Die Hauptstadt“ begegnet (zitiert nach: Essen 2018: 138). Vielmehr geht es darum, im Angesicht aller Anfragen und in Konfrontation mit den Geschichten von Kolonialismus, von Unterwerfung und Gewalt, mit klarem, aber demütigem Blick in die Welt Spuren auszulegen, um – über geographische, politische und soziale Bestimmungen hinaus – einen „kulturell fundierten Europabegriff“ (Münkler 1995: 11) zu entwerfen, der im Hören auf die Narrationen von Europa, wie sie die „anderen“ vorlegen, und im Rückschritt in die eigene Geschichte das, was „Europa“ war und sein kann, neu „finden“ und „erfinden“ kann. Das ist aber nur möglich, wenn Europa versteht, was es heißt, „der Welt verpflichtet“ zu sein, wenn Europa nicht „weltlos“ wird.

Um diesen im Titel des Vortrags angezeigten Blick auf Europa zu entfalten, möchte ich an eine Rede der jüdischen Philosophin Hannah Arendt erinnern, die sie am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lesing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg gehalten hat. Sie geht hier, 24 Jahre nach dem Ende der Shoah, des für die europäische Geschichte einschneidendsten Ereignisses des 20. Jahrhunderts, als große Europäerin und vor dem Hintergrund ihres phänomenologisch-hermeneutischen Denkens auf das ein, was Menschlichkeit ist und was Grundbedingungen sind für Menschlichkeit und die Gestaltung menschlichen Miteinanders. Sie spricht hier von dem „Zwischen“: was zwischen Menschen „ist“, „steht“ oder „entsteht“, und was den Menschen Mensch sein lässt. Dieses

1 Wallerstein bezieht sich hier auf Edward W. Said, der in seinem 1978 veröffentlichten Werk „Orientalism“ auf Montesquieu und seine „Lettres Persanes“ verwiesen hat.

„Zwischen“ nennt sie „Welt“: „Die Welt“, so Hannah Arendt, „liegt zwischen den Menschen“ (Arendt 1999: 9). Wenn der Mensch „weltlos“ wird, wenn die Welt „abhanden“ kommt, wird dem Menschen seine Menschlichkeit genommen, kann er nicht Mensch sein. Die Welt ist dem Menschen in Zeiten der Nazi-Diktatur abhandengekommen, sie ist ihm genommen worden in den Vernichtungslagern, sie ist ihm selbst abhandengekommen in der Emigration – Arendts persönliche Situation –, aber auch in der inneren Emigration vieler Menschen in Zeiten von Nazi-Deutschland. Die Welt ist das, „was zwischen den Menschen entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, sichtbar und hörbar werden kann“ (Arendt 1999: 19). Diese Welt kann sich „immer nur zwischen den Menschen in ihrer Vielfalt bilden“ (Arendt 1999: 43). Das „Zwischen“ ist in diesem Sinn ein weltlicher Raum, der durch Miteinander, gemeinsames Handeln konstituiert wird und sich dann mit Ereignissen und Geschichten anfüllt (Arendt 1999: 17). Und das trifft auch auf das Denken zu, auf philosophische und theologische Reflexion; es muss, so Hannah Arendt, der „Welt verpflichtet“ bleiben (Arendt 1999: 11). Hier spielt Arendt nun die großen philosophischen Traditionen Athens ein, die Dialoge Platons: Das „Zwischen“ ist genau ein Raum des Dialogs, und Welt eröffnet sich, indem sich in diesem „Zwischen“ ein Raum für die „unendlichen Möglichkeiten der Meinungen“ (Arendt 1999: 46) auftut. Hier knüpft sie an Denklinien von Parmenides und Plato an, „nämlich daß die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt“ (Arendt 1999: 48). Damit nimmt sie nicht Abschied von einer transzendentalen Gestalt von Wahrheit, aber sie setzt den Dialog an die erste Stelle, ein Gespräch, in dem die Welt, die „zwischen“ Menschen entsteht, mit Sinn gefüllt wird, und sie äußert den Wunsch, dass das „unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde, solange es Menschen überhaupt gibt“ (Arendt 1999: 48). Es ist ein beeindruckender Text einer großen Europäerin, einer Jüdin, die dem Grauen der Shoah entkommen ist, dem ca. 6 Millionen Juden und Jüdinnen zum Opfer gefallen sind, von den vielen anderen Verfolgten, Ausgegrenzten, zu „unwerten“ Menschen Gemachten nicht zu schweigen. Hannah Arendt setzt bei den Grundlagen europäischen Denkens an und macht in ihrer Rede deutlich, wie genau dieses Denken an der Quelle dessen steht, was Menschlichkeit bedeutet und wie dieses dann auch einen Raum eröffnet für den Dialog kontrastierender Wahrheiten. Wenn sie Lessings Ringparabel erinnert, so ist es die Erinnerung an das Erbe Jerusalems, an die drei Religionen, die die europäische Geschichte geprägt haben, die sich durch kontrastierende Wahrheitsansprüche auszeichnen, aber die gerade, wenn sie in den Raum des „Zwischen“ treten, diese Wahrheitsansprüche zurücktreten lassen hin-

ter das unaufhörliche Gespräch. Über dieses Gespräch tut sich dann auch ein Raum auf für eine Vielfalt von Praktiken und alltäglichen Begegnungen. Es geht, so Arendt, „einzig darum, durch das unaufhörliche und immer wieder entfachte Sprechen über die Welt und die Dinge der Welt auch das Unmenschliche noch zu vermenschlichen“ (Arendt 1999: 53). Das bedeutet kein Negieren der Wahrheit der je einzelnen Religion, aber diese tritt zurück und eröffnet im Raum des „Zwischen“ ein spannungsreiches und fruchtbares Feld der Begegnung, des „Gesprächs“. Gleichzeitig lässt der Raum des Zwischen die je eigene Wahrheit für den einzelnen auf je neue Weise hervortreten und bestärkt in diesem Sinn auch die Glaubensidentität. Hannah Arendt hat eine europäische Rede gehalten, in der sie die Quellen einspielt, die Europa erzählt haben: Athen und Jerusalem, und dieses Einspielen ist von einer Hoffnung geprägt, dass diese Narrationen auch in Zukunft tragen und ihren Beitrag für den genannten „kulturellen Begriff“ von Europa leisten können.

Über 60 Jahre nach dieser Rede hat sich die Welt, hat sich Europa verändert: Mit dem Fall der Mauer 1989 ist ein „stets dichter geflochtenes Netz von grenzüberschreitenden und transnationalen Interdependenzen“ (Essen 2018: 135) entstanden, über den Binnenmarkt und die Währungsunion hinaus auf politischer Ebene, aber gleichzeitig ist das Band, das Europa zusammenhält, immer brüchiger geworden. Krieg und Gewalt in Europa – ich nenne stellvertretend für vieles nur Srebrenica (1995) und nun den Krieg in der Ukraine –, zunehmende Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus – hier nenne ich stellvertretend nur den Anschlag auf die Synagoge in Halle (2019) oder in Ulm (2021), aber auch die fremden- und islamfeindlichen Anschläge in Hanau (2020) – stellen immer mehr die Frage nach verbindenden Normen, Werten und Ethiken. Die unterschiedlichen Positionierungen in den verschiedenen europäischen Regionen gerade im Blick auf die große Herausforderung des 21. Jahrhunderts, die weltweite Migration, rufen nationalistische Bewegungen auf den Plan, die das von Hannah Arendt beschworene Erbe Europas, Athen und Jerusalem, auf eine Weise vereinen, dass es jeglichen Sinns beraubt wird. Dann ist der eingangs zitierte Satz tatsächlich nicht mehr ironisch zu verstehen, sondern als trauriger Abgesang auf das, was Europa einmal war. „Ah! Ah! Der Herr ist Europäer?“, und, in einer gewissen Abwandlung: „Wie schrecklich! Wie kann man nur Europäer sein?“

Die Krise der Europaidee spitzt sich zu in einer globalen Welt. Die Frage nach dem Europa verbindenden Narrativ steht auf einem radikalen Prüfstand angesichts der Anfragen an das koloniale Erbe der europäischen Länder, angesichts der neo-kolonialen Geschichten, die in das Leben von Migranten und Migrantinnen gezeichnet sind. War Hannah Arendt eine

Utopikerin, eine selbst weltlos gewordene Emigrantin, die an ein europäisches Erbe erinnert hat, das zu nicht mehr als einem Traumbild geworden ist, welches mit vielen Migranten und Migrantinnen vor den Küsten Gibraltars, Maltas oder Siziliens immer wieder neu zerschellt?

Wie kann ich Europäerin sein, wie kann ich Europa erzählen in globalen Zeiten? In Zeiten von neuen Grenzziehungen und Abschlüssen, in Zeiten der Gefahr identitärer Bewegungen und von politischen und religiösen Fundamentalismen? Die These, die diesem Aufsatz zugrunde liegt, ist – mit Hannah Arendt gesprochen – genau die: Europa erzählen ist nur möglich, wenn Europa selbst nicht „weltlos“ wird, wenn es vielfältigste Räume des „Zwischen“ entstehen lässt, nach innen zwischen Ost und West, Nord und Süd, nach außen zwischen den Völkern und Nationen der einen Welt. Das bedeutet vor allem, zunächst auf die vielen Geschichten der „anderen“ zu hören, was sie von sich, was sie von Europa erzählen. So lässt sich entdecken, wie in das, was Europa ist, immer schon die vielen Geschichten der „anderen“ verwoben waren und wie sie ineinander verwoben sind. Nur im Rahmen einer Weltgeschichte kann heute zu einer Erzählung von Europa gefunden werden. So wie die Weltgeschichte nach dem Historiker Jürgen Osterhammel „ein durch Augenmaß und Theorie kontrolliertes Spiel mit Perspektiven“ (Osterhammel 2008: 22) ist, so ist dies auch Europa. Abschlüsse nach innen und nach außen brechen den Erzählfaden ab, lassen das Gespräch verstummen, weil hier Europa „weltlos“ wird. Neu mit dem Erzählen zu beginnen ist nicht einfach, weil die Geschichten von Gewalt, von Ausgrenzung, von Völkermord und eurozentrischer Überlegenheit immer mehr in das Bewusstsein treten. Aber gerade darum ist es wichtig, den Stimmen der anderen, derer, die in der Vergangenheit in den europäischen Narrationen zu „anderen“, „Fremden“, „Barbaren“, „Wilden“, „Heiden“ gemacht worden sind, Gehör zu schenken. Europa hat in der Geschichte sich der Welt erzählt, aber es gibt auch die Geschichten der Welt, die Europa sich erzählen lassen muss. Europa ist in diesem Sinn „der Welt verpflichtet“, einerseits als Schuld diesen „anderen“ gegenüber, andererseits ist diese Verpflichtung aber auch der „Pfeil“ einer Hoffnung, die in die Zukunft weist, um eine Metapher des französischen Philosophen Paul Ricoeur aufzugreifen, dessen Denkansatz mich leitet, um in dieses neue „Erzählen“ zu finden. Meine Überlegungen sind aus einer interkulturell-theologischen Perspektive formuliert und sie sind von der Hoffnung getragen, die aus der religiösen Überzeugung wächst, dass wir alle „fratelli e sorelle tutte“ – Geschwister – sind (vgl. Papst Franziskus 2020), und dass uns dabei die religiösen Überzeugungen tragen, wie sie in der Tora, den Schriften des Alten und Neuen Testaments und im Koran gesammelt sind, und die wir heute in einer besonderen Weise in diesen

Raum des „Zwischen“ stellen müssen, der aus unseren steten und nicht abbrechenden Gesprächen mit den vielen Alt-, Neu- und Nicht-Europäern erwächst.

Hören wir daher zunächst auf die Geschichten der „anderen“. Wie erzählen sie Europa?

2. Europa „umkehren“ – die Perspektiven der „anderen“

2.1. „Die unendliche Suche nach dem anderen Ufer“ (Sylvie Kandé)

Die jüngere lateinamerikanische Literatur ist – sicher wie alle Welt-Literatur – Seismographin für die Zeichen der gegenwärtigen Zeit, für die Zunahme von Gewalt in unterschiedlichsten Formen, die extreme Verwundbarkeit und die Gefährdung des Menschen in seiner Menschlichkeit. Wie kaum einer hat der 2003 verstorbene chilenische Autor Roberto Bolaños in seinem letzten großen Werk „2666“ (veröffentlicht posthum 2007) den Nerv dieser Zeit getroffen, wenn er sich den Erfahrungen von Gewalt, Flucht, von Feminiziden im „no man's land“ der mexikanisch-US-amerikanischen Grenzregionen zuwendet, in Sonora, am Río Bravo, in Ciudad Juárez. Auch die Erzählungen und Novellen der jungen Generation der zentralamerikanischen Literatur, so z. B. „La orilla africana“ des guatemaltekischen Autors Rodrigo Rey Rosa (Rey Rosa 2016: 111–212), zeichnen diese düsteren Bilder. Es sind Erzählungen, die den lateinamerikanischen Gründungsmythos, die „Conquista“, auf vielschichtige Art und Weise aufgreifen. Ich sage bewusst: den „lateinamerikanischen“ Gründungsmythos, weil 1492 mit der Reise von Kolumbus, mit dem Ziel, auf dem „West-Weg“ nach Indien zu gelangen, ein anderer Kontinent von Europa benannt und damit auch ein Kontinent mit eigenen, weit in die Geschichte reichenden Traditionen – indigene Völker nennen ihn Abya Yala – in Besitz genommen worden ist. Die Erzählungen greifen die Dynamik der Reise und der „unendlichen Suche nach dem anderen Ufer“ auf, ein Bild von Sylvie Kandé, einer bretonisch-senegalesischen Dichterin, die ähnlich wie lateinamerikanische Autoren die Reise eines Kolumbus oder anderer Entdecker und Conquistadoren umkehrt. „Andere Ufer“, das sind die, die (im genannten Roman von Rey Rosa) vom „afrikanischen Ufer“ aus zu sehen sind: Das ist Europa, das sind Spanien und Gibraltar, leicht erreichbar mit Flugzeug oder Tragflügelboot für Touristen, Kaufleute, Politiker, Studierende mit dem entsprechenden Stipendium. Sie sind unerreichbar für die, die zu den Armen gehören, Hirten, Tagelöhner, Jugendliche ohne Arbeit, die sich das tägliche Brot mit Nichtstun, Glücksspiel oder

Verkauf von Drogen an Touristen verdienen, ebenso wie für Migranten und Migrantinnen, Armuts- oder Bürgerkriegsflüchtlinge, zu denen der Protagonist des Romans gehört, ein aus Kolumbien stammender junger Mann. Warum er in Tanger gestrandet ist, macht Rodrigo Rey Rosa nicht klar, es ist auch nicht von Bedeutung. Die Geschichten der Menschen, die sich in dieser Novelle verweben, setzen unvermittelt an und enden ebenso, ohne einen wirklichen Beginn und ein Ende zu haben, sie werden ein- und wieder ausgeblendet und sind doch so ineinander verwoben, dass sie ein Mosaik der „Literatur ohne Wohnsitz“ bilden, von der der Romanist Ottmar Ette spricht: In ihr fügt sich eine „transareale Polylogik“ (Ette 2013: 131) zum Bild der fragilen und bedrohten Konvivenz in Zeiten von Gewalt und Flucht. „Europa“ trägt hier keinen Namen mehr, es ist das „andere Ufer“.

Rodrigo Rey Rosa hat in New York und Tanger gelebt. Er stand in Marokko in Kontakt mit Paul Bowles, dessen Erzählungen er ins Spanische übersetzt hat. Er hat verschiedene Literaturpreise erhalten, in Guatemala 2004 den Premio Nacional de Literatura de Guatemala Miguel Ángel Asturias und 2015 den Premio Iberoamericano de Letras José Donoso. Mit „La orilla africana“ (1999) hat er einen vielschichtigen Roman vorgelegt, der 2016 mit zwei weiteren kürzeren Romanen, oder vielleicht besser Novellen, unter dem Titel „Tres novelas exóticas“ veröffentlicht wurde. Rey Rosa löst auf literarische Weise die westliche Einteilung von Geschichts- und Zeitepochen auf. Eine „große Geschichte“ gibt es nicht mehr, vormoderne und postmoderne Lebensweisen mischen sich. In nur eine kurze Zeitspanne umfassenden Roman verbinden sich Lebensweisen verschiedener Zeiten und Kulturen, stehen nebeneinander, sind übereinander gelagert oder verschmelzen miteinander: die muslimische Medina; die Villenhügel der (ehemals) Reichen, Relikte der französischen Kolonialzeit; die in eine Urzeit zurückweisenden Hütten und Felder, auf denen maghrebinische Hirten Schafe zwischen archäologischen Resten der Römerzeit weiden, und eben die Geschichte des jungen kolumbianischen Migranten, der an das „andere Ufer“ gelangen möchte. Die scheinbare Zeitlosigkeit und urtümlichen Praktiken der Hirten kollidieren mit den präzisen Zeitmomenten, die abgepasst werden müssen, damit eine illegale Flüchtlingsfracht in See stechen kann zu diesem „anderen Ufer“. Der junge Kolumbianer ist gestrandet in Tanger; er sucht eine billige Bleibe in der Altstadt, kauft in der Medina eine Eule, die zu seiner Begleiterin im Umherirren durch die Stadt wird. Er lernt die junge und engagierte Französin Julie kennen, eine Archäologiestudentin, die in der alten kolonialen Villengegend lebt. In der Altstadt von Tanger stößt er auf eine Gruppe von Schleppern. Er selbst verschwindet dann aus der Geschichte; was aus ihm wird, bleibt offen,

aber die Geschichte der Eule, die er gekauft hat und die ihn in seinem Umherstreunen in der Altstadt von Tanger begleitet hat, die auch Julie, die junge Französin, kennenlernt, wird weitergeführt. Die Eule, Symbol für die Weisheit am Ursprung der Wiege Europas, der „Zivilisation“, ist verletzt; kuriert wird sie von den noch in einer Urzeit lebenden Hirten. Die junge Französin, die nach einem Jahr in Paris wieder nach Tanger kommt, macht sich auf die Suche nach der Eule, findet sie bei den Hirten. Der Erzählfaden des Romans bricht ab, als die Eule wieder ihren Weg in die Freiheit finden kann und ihr Zuhause in einer der Ruinen erblickt, einer Niststätte vieler anderer Vögel.

Rey Rosa hat seine Novelle zu einer viellogischen Parabel auf die Zivilisation, bzw. besser: auf das Ende der Zivilisation werden lassen. Es geht aus Perspektive des aus Lateinamerika aufgebrochenen Migranten um die Umkehr der Geschichten der „Conquista“ in den Geschichten von Namenlosen, Menschen ohne Vergangenheit und Zukunft, die auf den Augenblick warten, um von Schleppern an das „andere Ufer“ gebracht zu werden. Ob sie dort ankommen, wird nicht erzählt. „Europa“ hat keinen Namen mehr, es ist nur das „andere Ufer“, das von der „orilla africana“ zu sehen ist. Das „afrikanische“ Ufer bündelt die Geschichten der Gestrandeten, der Armutsflüchtlinge, Schlepper und Dealer, der Bildungsmigrantinnen und Praktikantinnen wie Julie. Aber indem die Eule in das Zentrum rückt, wird die Novelle zu einer Parabel auf das, was Europa war und das, was es ist. Mit der Eule wird die Weisheit eingespielt als ein paradoxes Hoffnungsbild, das die beiden Ufer verbindet und – sicher auf je unterschiedliche Weise – für alle Figuren der Novelle Bedeutung hat: den Kolumbianer, die Französin, die muslimischen Hirten. Die Eule findet am Schluss ihre Freiheit und Heimat in von Menschen verlassenen Ruinen und der nicht-menschlichen Natur.

Die Erzählung des guatemaltekischen Autors Rodrigo Rey Rosa ist ein zerstörerischer Blick aus lateinamerikanischer Perspektive auf Europa. Das genannte – und hier nicht weiter zu erläuternde – epische Gedicht von Sylvie Kandé von der „unendlichen Suche nach dem anderen Ufer“ ist nicht weniger verstörend. Es konzentriert sich auf die Reise, auf die Überfahrt vom einen zum anderen Ufer, und die Fahrt der Geflüchteten in der Piroge – wahrscheinlich auch auf dem Mittelmeer (aber dieses „Wo“ spielt hier keine Rolle) – besingt die Ertrinkenden: „Da ist er zwischen Himmel und Meer / zwischen dem Salz und dem Tropfen / Verschwindet und taucht winkend wieder auf / Wer Augen hat zu sehen / Aber ja doch kein Zweifel: da dieser Punkt dort / möge er's Beste draus machen / Da sieh' mal einer an er ist uns glatt voraus / Womöglich ist der Glückspilz bereits angekommen / Für jetzt wird er das Ufer erreicht haben / das heißt

falls das Ufer auf seiner Seite steht / Jedem sein eigenes Glück / doch alle die Spürsinn haben / neiden ihm was ihm gegeben ward / Alassane wenn ich Helden besang / dann weil du sie beschlossen hast die Reisen / Es ist also Zeit Zeit *dass das Wort nunmehr anlegt*“ (Kandé 2021: 93f.)

2.2. Dekoloniale Perspektiven auf Europa und die christliche Mission

Die moderne Literatur verarbeitet auf eigene, kreative Weise die Geschichte von Kolonialismus und Mission. In der Theologie ist es in den letzten Jahren auch durch Anfragen in post- und dekolonialen Studien zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Projekt „Mission“ in der Frühen Neuzeit gekommen. Mission ging Hand in Hand mit politischer Macht. Die Allianz von „Schwert und Kreuz“, wie sie vor allem auf das Unternehmen von Eroberung und Missionierung in der Frühen Moderne – die Ausbreitung der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche im „lateinamerikanischen“ Kontext – bezogen wurde, war von Beginn auch von heftigster Kritik begleitet, von den – sicher wenigen – Stimmen der Indigenen, aber auch spanischer Missionare wie Bartolomé de Las Casas, die angesichts des den indigenen Völkern widerfahrenden Leids zu einem anderen Blick auf das Expansionsprojekt des frühneuzeitlichen Europa fanden. Zu den indigenen Kritiken gehören die betexteten Zeichnungen in Felipe Guaman Poma de Ayala (auch Wama Puma, ca. 1535-1616) Hauptwerk, der „Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno“ (ca. 1600-15), eine Abhandlung über die Zeit vor und mit den Inka im heutigen Peru und der Conquista durch die Spanier. Das Werk enthält 398 ganzseitige Zeichnungen, in denen die Gräueltaten der Spanier plastisch vor Augen geführt werden. Zugleich sind in diesem Zusammenhang auch Werke von spanischen Missionaren und Theologen zu nennen, die auf dem biographischen Hintergrund ihrer eigenen Involviertheit in das koloniale Projekt das den Indigenen zugefügte Leid anprangerten. Der Bericht des Dominikaners Bartolomé de Las Casas (1484-1566) über die Verwüstung der „Westindischen Länder“ beschreibt detailliert den Genozid an den indigenen Völkern des Karibikraums und die ihnen widerfahrene Gewalt auf unterschiedlichsten Ebenen – durch Fronarbeit, Sklaverei, durch grausamste Bestrafungen, aber auch die eingeschleppten Krankheiten, denen sie erlagen. Er wurde zu einem der umstrittensten Texte im kolonialen Spanien, aber auch weit darüber hinaus (De Las Casas 1966/1990). Der an der Eroberung Mexikos beteiligte Soldat Bernal Díaz del Castillo (ca. 1494-1584) berichtet in seiner „Wahrhaften Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko“ von Eingeborenen, die den „grausamsten Tod [starben]“, dass die Eroberung

aber geschah, „um Gott und seiner Majestät zu dienen und denen Licht zu bringen, die in Finsternis waren, und auch, um Reichtümer zu erlangen, die wir Menschen alle gemeinhin zu suchen pflegen“ (Reinhard 2004: 106). Bei aller Kritik am den Indigenen zugefügten Leid spricht daraus zugleich die Überzeugung, dass von den Europäern „die einzige Wahrheit“ vermittelt wurde, so Stefan Silber in seiner Auseinandersetzung mit post- und dekolonialen Theorien: „Dabei ging es nicht nur um religiöse Überzeugungen, sondern auch um die Ethik, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das Wirtschaftssystem, die Macht des jeweiligen Königs in Europa, die Überlegenheit der Weißen, die europäische Sprache usw. Die europäische Lebensweise galt als die einzig denkbare“ (Silber 2020: 222). Genau das ist die „Kolonialität der Macht“, das zentrale Stichwort des bedeutendsten lateinamerikanischen Theoretikers der Dekolonialität, des peruanischen Sozialwissenschaftlers Anibal Quijano (1928-2018). Mit der „Conquista“ ist es, so die These, zur Entstehung einer neuen sozialen Organisation und Klassifikation gekommen, die vor allem den kulturellen Faktor einbezieht, d. h. die ethnische Zugehörigkeit, die die Menschen, auf welche die spanischen Eroberer stießen, zu „Eingeborenen“ macht. So entsteht mit der europäischen Expansion in der Moderne der Rassismus (Quijano 2014: 285).² „Kolonialität bezieht sich auf ein Machtmodell, das als Resultat des modernen Kolonialismus entstand, aber nicht auf ein formales Machtverhältnis zwischen zwei Bevölkerungen oder Nationen beschränkt ist, sondern die Art und Weise meint, wie Arbeit, Wissen, Autorität und intersubjektive Verhältnisse untereinander, im kapitalistischen Weltmarkt und anhand der Idee der ‚Rasse‘ artikuliert sind“ (Garbe 2013: 38). Den „Eingeborenen“ wird, so Anibal Quijano in seinen auf dem Hintergrund der marxistischen Analysen des großen peruanischen Philosophen José Mariátegui (1894-1930) entfalten Überlegungen, der „kognitive Horizont des Herrschers“ (Castro-Gómez 2015) aufoktroziert. Sie werden zu „Anderen“ gemacht, wie es auch der Politikwissenschaftler Fernando Mires in seiner erschütternden Studie „Im Namen des Kreuzes“ (1989) über den Genozid an den eingeborenen Völkern während der spa-

2 Quijano spricht hier von der „clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos materiales y subjetivos de la existencia cotidiana y a escala social“. A. Quijano, geb. in Yanama, Peru, hat sich vor allem mit dem peruanischen Autor José Carlos Mariátegui (1894-1930) auseinandergesetzt. Er gehört zu den Mitgründern der Forschergruppe Colonialidad y Modernidad/Racionalidad (1991). Auf Deutsch liegt zur Entwicklung dekolonialen Denkens vor: Quinero/Garbe 2013; eine hervorragende spanischsprachige Einführung bieten Castro-Gómez/Grosfoguel 2007.

nischen Eroberung geschildert hat. Die Macht, mit dem Schwert, mit der Politik und mit einer ganz spezifischen – kulturellen und religiösen – Form von Wissen ausgeübt, hat die Bewohner der „entdeckten“ Gebiete zu „Anderen“ gemacht, zu Nicht-Europäern, zu Indios, „Eingeborenen“. Die „Anderen“ sind „Objekte“ im Kontext einer Logik der Macht und Eroberung (Tamayo 2017: 27), und damit werde auf der einen Seite „Amerika“, auf der anderen Seite das moderne „Europa“ – wie es sich bis heute verstehe – „erfunden“. Europa finde gerade angesichts dieser „Erfindung des Anderen“ in eine Position der Superiorität, die bedeutete, die „Anderen“ zu erziehen, zu kultivieren, zu christianisieren, in diesem Sinn zu „humanisieren“. Bis heute wirken bewusst und unbewusst diese kolonialen Muster nach.

„Tatsächlich war die Erfindung Amerikas“, so der argentinische Literaturwissenschaftler Walter Mignolo (geb. 1941), neben Aníbal Quijano und Enrique Dussel einer der bedeutendsten lateinamerikanischen Theoretiker der Dekolonialität, „der erste Schritt zur Erfindung nicht-europäischer Traditionen, und die Moderne war dafür verantwortlich, diese Traditionen durch Konvertierung, Zivilisierung und später durch Entwicklung zu verdrängen“ (Mignolo 2015: 374).³ Moderne und Kolonialität sind „zwei Seiten derselben Medaille“: „Die Kolonialität ist für die Moderne konstitutiv, ohne Kolonialität gibt es keine Moderne und kann es sie nicht geben. Postmoderne und Altermoderne können sich der Kolonialität nicht entledigen, sie bringen nur eine neue Maske hervor, unter der sie – mit oder ohne Absicht – weiterhin verborgen bleibt“ (Mignolo 2015: 375). Wenn wir uns die Gewalt, die mit den verschiedenen kolonialen Projekten der europäischen Nationen verknüpft war, vergegenwärtigen, die Millionen von Menschen, die auf den Sklavenschiffen, durch Zwangsarbeit in Plantagen und im Bergbau, beim Bau von Straßen, Kanälen, Städten, eben der Grundlegung der sog. „Zivilisation“ ums Leben gekommen sind, wenn wir uns vor Augen halten, dass wir einem anderen Kontinent mit eigenen kulturellen und religiösen Traditionen den eigenen Namen genommen haben: Wie kann dann überhaupt noch von „Europa“ gesprochen werden? Ist es nicht besser, nur vom „anderen Ufer“ zu sprechen oder umgekehrte Geschichten der „Conquista“ zu erfinden, wie sie der französische Schriftsteller Laurent Binet in seinem Roman „Eroberung“ (2019) vorlegt, in dem

3 Die Überlegungen aus diesem Abschnitt beziehen sich auf folgenden Aufsatz der Verfasserin und sind dort weiter entfaltet: Gottesrede zwischen Corona und Auro-ra. Reflexionen zu einem neuen „apokalyptischen Denken“ aus dem lateinamerikanischen Kontext von Kirche und Theologie (Eckholt 2021b).

die Inka Europa erobern und die damaligen europäischen Mächte und religiösen Wirren „durcheinanderwirbeln“?

2.3. Mit Blick auf die Geschichte von Gewalt und Macht befreiende Potentiale entdecken und religiöse Traditionen rekonstruieren

Im Blick auf die Frage, ob Europa überhaupt noch erzählt werden kann, legen die dekolonialen Perspektiven wichtige Pisten aus, in denen die in den *postcolonial studies* oft sehr einlinig gezeichnete Verbindung von kolonialer Gewalt und christlicher Mission aufgebrochen wird und im wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Diskurs die Stimme der Theologien ein neues Gewicht erhält. Es geht darum, die „Kolonialität der Macht“ zu erkennen, dann erschließen sich auch Perspektiven für neue Wege – und genau hier berühren sich dekoloniale Ansätze mit befreiungsphilosophischen und befreiungstheologischen Perspektiven und verbinden sich zu einem polylogischen Mosaik im Dienst einer neuen „Konvivenz“ in globalen, gebrochenen Zeiten, in dem dann auch Europa sich neu zu erzählen beginnen und mit diesem Erzählen neue Praxisgestalten entwerfen kann. „Wenn man akzeptiert“, so Mignolo, „dass die ‚Moderne‘ ein westliches Projekt ist, muss man auch Verantwortung für die ‚Kolonialität‘ übernehmen (die dunklere und konstitutive Seite der Moderne), für alle Verbrechen und Gewalttaten, die im Namen der Moderne gerechtfertigt wurden. Anders formuliert ist die ‚Kolonialität‘ eine der tragischsten ‚Konsequenzen der Moderne‘, aber sie ist zugleich auch ihre hoffnungsvollste Konsequenz, denn sie hat den globalen Aufbruch hin zur De-Kolonialität hervorgebracht“ (Mignolo 2015: 377). In genau dieser dekolonialen Perspektive unterscheidet sich die lateinamerikanische Diskussion von den postkolonialen Theoretikern, deren Arbeiten in den alten „kolonialen Zentren“ in den USA und Großbritannien gewachsen sind und vor allem das Ausbreiten der europäischen Imperien im 19. Jahrhundert in den afrikanischen und asiatischen Kontexten in den Blick nehmen. Die von lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen verfassten dekolonialen Ansätze verbinden sich mit befreiungsphilosophischen und befreiungstheologischen Perspektiven, die die Eule – um Rey Rosas Metapher für Europa aufzugreifen – nicht in die Natur entlassen, sondern mit ihr einen „anderen“ Blick auf die Geschichte werfen und – trotz allem, auch mit Blick auf Gewalt und Ausgrenzung – befreiende Potentiale in dieser Geschichte aufdecken. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Mission und damit des christlichen Beitrags in der Verflochtenheit der Geschichten verbinden sich – in aller Komplexität und Paradoxalität – mit

diesen Ansätzen und sie weisen vor allem auch darauf hin, dass es Erzählungen gibt, die nicht Geschichte gemacht haben, die aber, werden sie sichtbar gemacht, die „Kolonialität der Macht“ durchbrechen. Ihre befreienden Potentiale können in die gegenwärtigen Diskurse um ein der Welt verpflichtetes Europa eingebracht werden. Dazu gehört z. B. die Stimme des Dominikaners Bartolomé de las Casas (1484-1566), die im lateinamerikanischen Kontext der peruanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez mit seiner Studie „Gott oder das Gold“ (1990) wieder hörbar gemacht hat. So wie er meldeten sich in den Auseinandersetzungen um die „Conquista“ bereits früh Stimmen zu Wort, die angesichts des millionenfachen Todes der Indígenas durch eingeschleppte Krankheiten und die Zwangsarbeit in Bergwerken und auf Plantagen zu Fürsprechern der Menschenwürde und Begründern eines modernen Menschen- und Völkerrechtsdiskurses wurden. Auf die flammende Predigt seines Mitbruders Antonio de Montesinos hin, der am 21. und 28. Dezember 1511 in Santo Domingo den Spaniern ins Gewissen redete, dass sie in Todsünde leben und darin sterben werden „wegen der Grausamkeit und Tyrannei“, die sie „diesen Unschuldigen gegenüber“ anwenden (De Las Casas 1991: 147), legte Bartolomé de las Casas, zunächst selbst „Encomendero“, Landbesitzer, dem Eingeborene „anempfohlen“ waren, ein am Evangelium und dem Naturrechts-Diskurs der Nikomachischen Ethik von Aristoteles orientiertes Missionsverständnis vor, das bei der gleichen Würde aller – Spanier und Indigenen – ansetzt.⁴ Um heute neu vom „europäischen Universalismus“ sprechen zu können, wie Immanuel Wallerstein es in „Die Barbarei der anderen“ tut, ein „Universalismus“ in einem „Netzwerk universaler Universalismen“ (Wallerstein 2010: 97) im Sinn eines – an Léopold Sédar Senghor angelehnten – „rendez-vous du donner et du recevoir“ (Wallerstein 2010: 97), ist Las Casas’ Perspektive von zentraler Relevanz. Für den scharfen Analytiker der „Conquista“, den Philosophen, Soziologen und Sprachwissenschaftler Tzvetan Todorov (1939-2017), sind in Las Casas’ Überlegungen Grundlagen für eine neue „Entdeckung der anderen“ gelegt, die Wege in den zeitgenössischen Menschenrechtsdiskurs bereiten. Im Gesicht der leidenden Eingeborenen wird Jesus Christus entdeckt, und sie sind, nicht weniger als die Europäer – hier beruft Las Casas sich auf Ciceros Schrift „De Legibus“ – „vernunftbegabte Lebewesen“ (Delgado 1995: 168). So gibt es nur „ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird be-

4 Vgl. zu diesen Überlegungen auch den genannten Aufsatz der Verf. (2021b) und vor allem: Delgado 1995: 157; Delgado 2020: 44.

reits unterrichtet geboren; und daher haben wir alles nötig, anfangs von anderen, die vor uns geboren wurden, geführt und unterstützt zu werden. [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden“ (De Las Casas 1995: 377).

Bartolomé de Las Casas wird an seinem Lebensende sogar so weit gehen, „von den Spaniern die Rückgabe von Eigentum, Freiheit und politischer Unabhängigkeit an die Indianer zu fordern, und zwar nicht nur um der Indianer willen, sondern auch, weil die Spanier sonst dem Zorn der göttlichen Gerechtigkeit nicht entgehen könnten“ (Reinhard 2004: 115). Er wird zum Fürsprecher der Eingeborenen, stellt sich auf ihre Seite. Mit der Formulierung „si Indus esset“ (De Las Casas 1988: 604) sucht der Text die Position des Indigenen einzunehmen und von dort her zu urteilen. „Alle eingeborenen Indios (...), sowohl Herren und Große wie Kleine und Vasallen (sind) ganz und gar ausnahmslos die armseligsten und unterdrücktesten, geschmähtesten, bedrängtesten und ungeschütztsten Personen, welche unter allen Geschöpfen der Welt die schwersten Ungerechtigkeiten erleiden und am stärksten der Verteidigung, der Zuflucht und des Schutzes bedürfen“ (De Las Casas 1996: 437). In ihnen, den Eingeborenen, sieht er „gegeißelte Christusse“ (Delgado 2020: 53; De Las Casas 1995: 291-292). Damit hat De Las Casas den Blick offen und schonungslos auf die Gewalt seiner Zeit gerichtet, in der er selbst auch zum Täter geworden ist. Indem er sich aber vom Leid der Indigenen hat anrühren und zur Umkehr bewegen lassen, rührt er an die Tiefendimension christlichen Glaubens. Er hat zu neuen Sprachformen und Glaubenspraktiken gefunden, indem er sich zum „Ursprung“ seines Glaubens wendet und damit zu einem „Nullpunkt“, der die Kolonialität der Macht entblößt, weil er sie mit Namen nennt, weil er sie als Sünde bezeichnet und dadurch einer anderen „Macht“ – dem die Geschichte durchwirkenden Lebenswort des barmherzigen Gottes – Raum gibt. Auch sie haben sich ebenso wie die vieler anderer – im Blick auf Lateinamerika möchte ich nur noch Pedro Claver in Cartagena oder Martin Porres in Lima an der Seite der versklavten Afrikaner und Afrikanerinnen nennen, sowie Sor Juana Inés de la Cruz, die mexikanische Ordensfrau, Literatin und Theologin, stellvertretend für viele Frauen, die gesellschaftliche, kulturelle und kirchlich-institutionelle Grenzen überschritten haben – in die Geschichte eingeschrieben, auch wenn sie nicht Geschichte gemacht haben. Sie gilt es heute „einzusammeln“, wie Perlen in einer Geschichte der Tränen, die

doch die Hoffnung nicht haben sterben lassen, weil sie aus einer Kraft der Liebe gefügt sind, die die Spur eines „Anderen“ in der Geschichte ist, ohne den es nur möglich ist, die Eule in die Natur zu entlassen.

3. Europa weiter erzählen – von anderen her und mit anderen – in Zeiten globaler Herausforderungen

Wenn es darum geht, Europa heute weiter zu erzählen, ein Europa, das der Welt verpflichtet ist, dann ist dies nicht anders möglich, als auf die Erzählungen der anderen zu hören: Europa hat sich in die Geschichten anderer Kulturen, Völker und Religionen eingebrannt, das machen post- und dekoloniale Studien deutlich, das wird in neuen historischen und missionswissenschaftlichen Studien in aller Vielschichtigkeit herausgearbeitet, und das verarbeiten Literaten und Poetinnen auf ihre je eigene, kreative Weise. Auf diese Erzählungen der anderen von Europa zu hören, kann Europäern und Europäerinnen helfen, Europa weiter zu erzählen und mit ihnen zu neuen Sprachformen und Praktiken zu finden. Dazu gehört in der globalen Welt des 21. Jahrhunderts der offene und schonungslose Blick in die Geschichte der mit der Kolonialität verbundenen Gewalt, die „anderen“ zu „nicht-europäischen“ Völkern gemacht zu haben. „Die Kolonialität ist für die Moderne konstitutiv, ohne Kolonialität gibt es keine Moderne und kann es sie nicht geben“, so Walter Mignolo. Die „Rhetorik der Moderne (Erlösung, Neuheit, Fortschritt und Entwicklung) ging mit der Logik der Kolonialität Hand in Hand“ (Mignolo 2015: 374f.). Ein langer Weg liegt vor uns, um von dieser „Rückseite der Geschichte“ her Europa neu und weiter zu erzählen. Dazu gehört ein offener und nüchterner Blick auf die gegenwärtige Welt in Bewegung, auf ein Europa, das angesichts massiver Polarisierungen im Blick auf die politischen und kulturellen Weichenstellungen in dieser Welt in Bewegung gerät und selbst in einer Zerreißprobe steht: Die weltweiten Verflechtungen in Gegenwart und Vergangenheit treten immer mehr vor Augen, Ambivalenzen und Paradoxien, sicher auch viele Geschichten von Erfolg, aber mit ihnen sind die Geschichten von Leid und Gewalt unauflöslich verbunden. Die dekolonialen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Ansätze von Walter Mignolo, von Enrique Dussel oder von Santiago Castro-Gómez bleiben nicht bei der Dekonstruktion der europäischen Moderne stehen, sie öffnen sich auf befreiende Perspektiven, und genau dies ist ein Moment, das religiöse Ressourcen der Kulturen neu in das interdisziplinäre wissenschaftliche Arbeiten und in den säkularen Diskurs einspielt und den Theologien neue Bedeutung zukommen lässt. Der schonungslose Blick in

die Geschichte legt nicht nur Leid und Gewalt offen, sondern auch die oft zum Schweigen gebrachten und in den offiziellen politischen und kirchlichen Diskurs nicht eingegangenen Stimmen wie die eines Bartolomé de Las Casas. Seine Haltung in der Begegnung mit „anderen“, an erster Stelle darauf zu reflektieren, „si Indus esset“, ist auch Teil des „unvollendeten Projekts“ der Moderne und hat den kategorischen Imperativ Kants vorbereitet, das heißt: sich den Geschichten, kulturellen und religiösen Traditionen, den vielen Perspektiven der „anderen“ zu öffnen, sich vor allem aber vom Leid der vielen „anderen“ betroffen und anfragen zu lassen.

Das Projekt einer performativen Politischen Theologie für Europa, wie es an der Universität Eichstätt entwickelt wird (Kirschner 2018: v. a. 58-66), wird auch hier ansetzen müssen – Ich sage bewusst „auch“: Es gibt zum Glück viele Denkansätze heute, den „Kompass“ für Europa neu auszurichten. Das ist auf diesem Kongress in verschiedenen Facetten erörtert worden, und diese unterscheiden sich im Westen und Osten, im Norden und Süden Europas, sie decken Europa „im Plural“ im diachronischen und synchronen Sinn auf. Mein Anliegen war es, mit der „Welt in Bewegung“, den Verschiebungen und neuen Verflechtungen, zu denen es durch die Migrationsbewegungen seit Beginn des 21. Jahrhundert gekommen ist, die Stimmen des globalen Südens hinein zu holen in das Projekt, Europa neu – von anderen her und mit anderen – zu erzählen. Mit diesen vielen anderen Stimmen öffnet sich der Horizont der Moderne, der in das Projekt Europa eingeschrieben ist, auf neue Weise; gerade auch im Blick auf ein Europa, das aus den Flammen und Trümmern Nazi-Deutschlands und des 2. Weltkriegs erstanden ist. Die für Europa konstitutive Moderne und die von Europa konstituierte Moderne, das sind nicht nur Buchdruck und Humanismus, die Entdeckung von Subjektivität und Freiheit, Reformation, katholische Reformen (und deren antimodernistische Zurückweisung), Säkularität und Säkularisierung, Demokratie und Menschenrechte, sondern das sind auch die Geschichten von Kolonialismus und Kolonialität. „Die reformatorische Bewegung im Herzen Europas und die weltweite Ausbreitung der katholischen Kirche sind [...] gleichzeitige Erscheinungen“ (Meier 2021: 41), die „Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit“ und die „Conquista“ sog. „Neuer Welten“ haben beide „mit der Ausgrenzung der Anderen zu tun – in Europa mit der Ausgrenzung der anderen Konfession, in Amerika mit der Ausgrenzung der eroberten Völker“ (Eckholt 2021: 249). Darum wird ein Beitrag der Theologie – auch im Sinn des Projekts performativer Politischer Theologie – zu einem neuen Erzählen Europas aus dem interkulturellen Austausch mit den Theologien des Südens erwachsen, mit befreiungstheologisch, interkulturell und interreligiös ausgerichteten Theologien aus dem afrikanischen, asiatischen

und lateinamerikanischen Kontext, und ein solches Projekt kann auch gar nicht anders als „ökumenisch“ angelegt werden. Hier geht dann auf, was „europäischer Universalismus“ gewesen ist, was er aber auf andere Weise sein kann in „einem Netzwerk universaler Universalismen“, von dem Immanuel Wallerstein als Zukunftsvision einer Welt des „rendez-vous du donner et du recevoir“ (Léopold Sédar Senghor) spricht (Wallerstein 2010: 97).

Die jüngste Enzyklika „Fratelli tutti“ (2021, abgekürzt FT) von Papst Franziskus gibt für ein solches Projekt eines „universalen Universalismus“ zentrale Impulse, wenn der Papst seine Überlegungen unter das Leitmotiv einer nicht exklusiven, sondern Grenzen je neu überschreitenden „sozialen Freundschaft“ stellt. Der Papst wirft einen offenen und schonungslosen Blick auf die vielfältigen Brüche und Wunden der globalen Welt, er spricht von den notwendigen grenzüberschreitenden Netzen der Solidarität und einer wahrhaften Anerkennung der anderen, der Fremden. Das trifft auf die Welt wie auf ein der Welt verpflichtetes Europa zu. „Liebe, die über alle Grenzen hinausreicht“, so schreibt der Papst, „ist die Grundlage dessen, was wir in jeder Stadt und in jedem Land ‚soziale Freundschaft‘ nennen. Wenn dieser freundschaftliche Umgang in der Gesellschaft authentisch ist, ergibt er eine Bedingung der Möglichkeit von wirklicher universaler Offenheit [...]“ (FT 99). Das sind Grundlagen, ein der Welt verpflichtetes Europa weiter zu erzählen in globalen und gebrochenen Zeiten, mit offenem, betroffenem und liebendem Auge angesichts der Geschichten von Kolonialität und Macht. So wird dann das Erbe der Menschenrechtstradition der Moderne⁵ in die zerrissenen Welten des globalen Zeitalters übersetzt und in ein Gespräch mit den religiösen Ressourcen der vielen Kulturen gebracht.

Das sozialphilosophische Fundament der Enzyklika stellen Überlegungen des französischen Philosophen Paul Ricoeur dar, den der Papst an zwei Stellen der Enzyklika zitiert – im Zusammenhang seiner Überlegung, eine „offene Welt“ zu „denken“ und zu „schaffen“⁶, sowie Grundlagen

5 Papst Franziskus spricht in FT 103-104 vom Grundgedanken der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit [bzw. Geschwisterlichkeit]“.

6 In Kapitel 3 von „Fratelli tutti“ mit der Überschrift „Eine offene Welt denken und schaffen“ zitiert Papst Franziskus Paul Ricoeur in Fußnote 80 und verweist darauf, dass er sich „von den Gedanken Paul Ricoeurs“ anregen lasse, „welche er in seinem Aufsatz ‚Le socius et le prochain‘ ausführt (in: Histoire et vérité: Le Seuil. Paris 1967, 113-127).“

der „besten Politik“ zu legen⁷ – und über dessen Denken er die Tradition politischer Philosophie Europas in die globale Welt einspielt. Ich möchte an den Abschluss meiner Überlegungen ein Bild einblenden, das Paul Ricoeur an den Anfang seines Meisterwerkes zur „Mémoire“ – „Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“ (2004; Ricoeur 1992: 107-116) – gestellt hat. Für mich ist Paul Ricoeur einer der größten europäischen Denker des 20. Jahrhunderts, der selbst als junger Philosoph in den Abgrund geschaut hat, als in den von Nazi-Deutschland verantworteten Vernichtungs- und Gefangenenlagern das humanistische Erbe in den Abgrund gestoßen wurde. Europa hat aus diesen Flammen heraus gefunden, und das ist ein Vermächtnis, das in der globalen „Welt in Bewegung“ neu zu erinnern ist. Ricoeur hat ein Denken entwickelt, das im Rückschritt in die kulturellen, religiösen und philosophischen Wurzeln Europas das freizulegen versucht, was in die Zukunft führt. Es gibt, so Ricoeur, „Pfeile der Vergangenheit“, die nicht abgeschossen wurden, die aber eine Hoffnung bergen, und die wie die Gebeine im Tal des Josaphat – hier erinnert Ricoeur an den Propheten Ezechiel (Ez 37,1-14) – neu zum Leben erweckt werden können (Ricoeur 1992: 115). Den religiösen Ressourcen der Kulturen misst Ricoeur eine zentrale Bedeutung zu. Als ein Denker des Westens nimmt er vor allem das Christentum in den Blick, aber die Grundstruktur seiner hermeneutisch und geschichtlich ansetzenden politischen Philosophie ist offen für den Blick nach Osten, nach Süden, für den Dialog mit den vielen Kulturen und Religionen, mit Judentum und Islam, mit den Hochreligionen Asiens oder den eingeborenen Religionen in den vielen Weltregionen. Es geht vor allem immer wieder neu darum, in den verschiedenen Übersetzungsprozessen zu den „anderen“ mich neu zu finden, Schuld zu benennen, um Versöhnung zu ringen und gemeinsam mit den anderen und in höchster Anerkennung der anderen im Dienst eines „guten Lebens“ und eines „Zusammenlebens in gerechten Institutionen“ zu stehen.

7 In Kapitel 5 mit der Überschrift „Die beste Politik“ zitiert Papst Franziskus im Blick auf „Werte und Grenzen der liberalen Sichtweisen“ (164) direkt aus der 1955 veröffentlichten Schrift „Histoire et vérité“ von Paul Ricoeur (nach einer Edition aus dem Jahr 1967, 122).



Klosterbibliothek Wiblingen, Statuen vor den Doppelsäulen (1745): Geschichtswissenschaften; von Dominikus Hermenegild Herberger (1694–1760); Foto von Hermetiker, über wikipedia commons: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8d/Klosterbibliothek_Wiblingen_08.jpg

Das an den Anfang von „Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“ gestellte Foto aus der barocken Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Wiblingen in der Nähe von Ulm trägt eine handschriftliche Unterschrift von Paul Ricoeur: „Entre la Déchirure par le Temps ailé et l'Écriture de l'histoire et son stylet“ – „Zwischen dem ZERREISSEN durch die geflügelte Zeit und dem SCHREIBEN der Geschichte und ihrem Griffel“. Ricoeur interpretiert diese Figur: „Es handelt sich um die Doppelgestalt der Geschichte. Vorne der geflügelte Gott Chronos. Ein alter Mann, die Stirn von einem golde-

nen Reif gekrönt; seine Linke hält ein großes Buch umklammert, aus dem die Rechte eine Seite herauszureißen versucht. Dahinter und darüber die Geschichte selbst. Mit strengem und forschendem Blick; ein Fuß stößt ein Füllhorn um, aus dem sich ein Gold- und Silberregen ergießt, ein Symbol der Unbeständigkeit; ihre Linke stoppt die Handbewegung des Gottes, während sie in der Rechten die Instrumente der Geschichte zur Schau stellt: Buch, Tintenfaß und Griffel“ (Ricoeur 2004: o. S.). Was Europa sein kann, ereignet sich in dem Raum zwischen den beiden Gestalten, die beide zusammen das bilden, was Geschichte ist. In diesem „Zwischen“ ist Raum für die Imagination, die die Bewegung des Griffels und damit die Geschichtsschreibung anstößt. Europa zu imaginieren braucht diese „Zwischenräume“, es ist ein offener Prozess, getragen von der Kraft und nicht nur Last der Hoffnung auf die Fähigkeit des Menschen. Und die Kraft schlägt sich nieder in der Bewegung des „Griffels“, im Schreiben der Geschichte – bzw. darin, Europa neu – von anderen her und mit anderen – in einer globalen Welt zu erzählen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg. Hamburg 1999.
- Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón: Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico, in: dies. (Hg.): El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá 2007, 9-23.
- De Las Casas, Bartolomé: Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder Hg. v. Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1966 (Nachdruck 1990).
- De Las Casas, Bartolomé: Obras completas 9: Apología. Hg. v. Angel Losada. Madrid 1988.
- De Las Casas, Bartolomé: Die Adventspredigt von Antonio de Montesinos (1511), in: Gott in Lateinamerika: Texte aus fünf Jahrhunderten: Ein Lesebuch zur Geschichte: Ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado. Düsseldorf 1991, 146-150.
- De Las Casas, Bartolomé: Historische und ethnographische Schriften (= Werkauswahl, Band 2). Hg. v. Mariano Delgado. Paderborn usw. 1995.
- De Las Casas, Bartolomé: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften (= Werkauswahl, Band 3/1). Hg. v. Mariano Delgado, Paderborn usw. 1996.

- Castro-Gómez, Santiago: La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá 2005, zitiert nach: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf> (letzter Zugriff: 11.8.2021).
- Delgado, Mariano: Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik: Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 153-170.
- Delgado, Mariano: „... wie wenn wir Indianer wären“: Universalismus und Option für die Armen in der Tradition der Schule von Salamanca, in: Marianne Heimbach-Steins, Matthias Möhring-Hesse, Sebastian Kistler, Walter Lesch (Hg.): Globales Gemeinwohl: Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen. Paderborn 2020, 43-59.
- Eckholt, Margit: Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel, in: Johannes Meier (Hg.): Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel: Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive. Wiesbaden 2021, 243-254.
- Eckholt, Margit: *Fratelli tutti* – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer, Lukas Schmitt (Hg.): Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika *Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen. Freiburg usw. 2021a, 17-33.
- Eckholt, Margit: Gottesrede zwischen Corona und Aurora: Reflexionen zu einem neuen „apokalyptischen Denken“ aus dem lateinamerikanischen Kontext von Kirche und Theologie, in: Joachim Werz (Hg.): Gottesrede in Epidemien: Theologie und Kirche in der Krise. Münster 2021b, 278-305.
- Franziskus (Papst): Enzyklika „Fratelli tutti“: Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2020.
- Essen, Georg: „Unsere Sicht der Dinge hat wenig erzählerischen Schwung“: Ein geschichtstheologischer Versuch über die Herausbildung einer europäischen Identität, in: Georg Essen, Christian Frevel (Hg.): Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie. Freiburg usw. 2018, 133-167.
- Ette, Ottmar: Viellogische Philologie: Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur. Berlin 2013.
- Garbe, Sebastian: Das Projekt Modernität/Kolonialität – Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht, in: Pablo Quintero, Sebastian Garbe (Hg.): Kolonialität der Macht: De-koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster 2013, 21-52.
- Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold: Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas. Freiburg usw. 1990.
- Kandé, Sylvie: Die unendliche Suche nach dem anderen Ufer. Berlin 2021.
- Kirschner, Martin: Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: Martin Kirschner, Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Die gegenwärtige Krise Europas: Theologische Antwortversuche. Freiburg usw. 2018, 29-66.

- Meier, Johannes: Ein transkontinentaler Blick auf die Zeit der Reformation: Einführung in die Thematik, in: Johannes Meier (Hg.): Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel: Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive. Wiesbaden 2021, 1-6.
- Mignolo, Walter D.: Kolonialität: Die dunkle Seite der Moderne (2009), in: Isabel Exner, Gudrun Rath (Hg.): Lateinamerikanische Kulturtheorien: Grundlagen-texte. Konstanz 2015, 367-386.
- Mires, Fernando: Im Namen des Kreuzes: Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen. Fribourg 1989.
- Münkler, Herfried: Die politische Idee Europa, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 9-26.
- Osterhammel, Jürgen: Alte und neue Zugänge zur Weltgeschichte, in: Jürgen Osterhammel (Hg.): Weltgeschichte: Basistexte. Stuttgart 2008, 9-32.
- Osterhammel, Jürgen: Globalgeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Geschichte: Ein Grundkurs. Reinbek ³2007, 592-610.
- Quijano, Aníbal: Colonialidad del poder y clasificación social, in: CLACSO (Hg.): Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires 2014, 285-327, 285, zitiert nach: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> (letzter Zugriff: 11.08.2021)
- Quijano, Aníbal: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika: Aus dem Spanischen von Alke Jenss und Stefan Pimmer: Mit einer Einleitung von Jens Kastner und Tom Waibel. Wien usw. 2016.
- Quiñero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): Kolonialität der Macht. De-koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis, Münster 2013.
- Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht: Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Freiburg usw. 2004.
- Reinhard, Wolfgang: Der „Andere“ als Teil der europäischen Identität: Vom „Barbaren“ zum „edlen Wilden“, in: Mariano Delgado, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, 132-152.
- Rey Rosa, Rodrigo: La orilla Africana, in: ders.: Tres novellas exóticas. Mexiko 2016, 111-212.
- Ricœur, Paul: Welches neue Ethos für Europa? in: Peter Koslowski (Hg.): Europa imaginieren: Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe. Berlin usw. 1992, 107-116.
- Ricœur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen: Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. München 2004.
- Silber, Stefan: Dialog, Synodalität und Macht: Postkoloniale Beiträge zu einer Umkehr der Missionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaften 104 (2020), 220-226.

- Silber, Stefan: Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales. Cochabamba 2018.
- Tamayo, Juan José: Teologías del Sur: El giro descolonizador. Madrid 2017.
- Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen: Aus dem Französischen von Wilfried Böhringer, Frankfurt am Main 1985.
- Wallerstein, Immanuel: Die Barbarei der anderen: Europäischer Universalismus. Berlin ²2010.

