

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

vol. XXXVIII 4-2022

ENTWICKLUNGSFORSCHUNG AKTUELL

Herausgegeben von:
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Redaktion: Monika Austaller, Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltsmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Nicolas Schlitz, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Produktionsleitung: Clemens Pfeffer

Umschlaggestaltung: Clemens Pfeffer

Titelbild: Felix Dorn, Salin du Midim, www.felixdorn.com

Inhalt

- 4 CLEMENS PFEFFER
Editorial: Entwicklungsforschung aktuell – kritische Traditionslinien
und Neuinterpretationen
- 10 VANESA CIOLLI
Shaping the State through Conditional Cash Transfer Programmes:
The Role of the Inter-American Development Bank in the Case of
Argentina (2003-2010)
- 49 ESTHER KRONSBELN
Nach eigenen Regeln? Zum emanzipatorischen Potenzial
solidarischer Kleingruppen im Spar- und Kreditsektor
- 74 ANTJE DANIEL
Decolonising Social Movement Theory: Protests in Africa and Latin
America

Essay

- 102 SEBASTIAN PITTL
Barock und Mimikry: Subversive Aneignungen des Christentums im
kolonialen Kontext. Eine Spurensuche mit Bolívar Echeverría und
Homi K. Bhabha

Online-Artikel

- DANIEL PALM
Die Agrarreform in Nicaragua während der 1980er-Jahre. Der
kooperative Sektor als Entwicklungsfaktor unter Berücksichtigung
von „Marginalität“ nach Hartmut Elsenhans
- 121 Autor*innen
- 124 Impressum

Essay

SEBASTIAN PITTL

Barock und Mimikry: Subversive Aneignungen des Christentums im kolonialen Kontext. Eine Spurensuche mit Bolívar Echeverría und Homi K. Bhabha

1. Einleitung: Jenseits von Reichstheologie und Anwaltschaft

Die Reise von Papst Franziskus nach Kanada im Juli dieses Jahres hat das zerstörerische Erbe der kolonialen Verflechtungen von Theologie und Kirche(n) auf neue Weise in die Öffentlichkeit gerückt. Der Papst reiste auf Einladung von Vertreter:innen der kanadischen First Nations zu einer sechstägigen „Bußwallfahrt“, bei der er wiederholt um Vergebung für das Leid bat, das indigenen Kindern in den kirchlich betreuten *Residential Schools* widerfahren war. In diesen von der Kirche im Auftrag des kanadischen Staates betriebenen Internaten wurden vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1990er Jahre Zehntausende Kinder aus indigenen Familien zwangsassimiliert (vgl. Hanson/Games/Manuel 2020). Geschätzt 6.000 von insgesamt 150.000 sollen dabei gestorben sein. Zahlreiche Kinder erfuhren massive körperliche und psychische Gewalt und wurden sexuell missbraucht. Die Bilder von den anonymen Massengräbern auf den ehemaligen Internatsgeländen lösten 2021 ein weltweites Medienecho aus.¹

Die Bilder aus Kanada stehen in grellem Kontrast zum kirchlichen Selbstanspruch, wie ihn der Papst nur zwei Jahre zuvor im Anschluss an die sogenannte Amazoniensynode (Rom 2019) formuliert hatte. Die Kirche sei gerufen, so der Papst damals, „den Schrei der Völker Amazo-

niens zu hören, „um unzweideutig ihre prophetische Rolle“ zur Verteidigung der Rechte der indigenen Bevölkerungsgruppen wahrzunehmen (Papst Franziskus 2020: 16).² Die Kirche dürfe „nicht zulassen, dass die Globalisierung zu einer ‚neue[n] Form des Kolonialismus‘“ werde (ebd.: 12).³ In Erinnerung an die Missionare, die bereits während der Kolonialzeit „die Würde der Indigenen vor der Verwüstung ihrer Dörfer und Territorien geschützt“ hätten, solle sie sich auch in der Gegenwart entschlossen an die „Seite der ganz Schutzlosen“ stellen (ebd.: 15).

Die beiden Schlaglichter verweisen exemplarisch auf die Widersprüchlichkeit des Verhältnisses von Christentum (in diesem Fall in seiner katholischen Ausprägung) und Kolonialismus. Und sie veranschaulichen zwei Linien, die in der Diskussion dieses Verhältnisses häufig einander gegenübergestellt werden: Während auf der einen Seite die vielfache Komplizenschaft von Theologie und Kirche(n) mit kolonialen und imperialen Machtstrukturen herausgearbeitet wird, deren Spuren sich tatsächlich weit über den neuzeitlichen Kolonialismus hinaus bis zu den ersten Ansätzen christlicher Reichstheologie beim frühchristlichen Theologen Origenes im 2./3. Jahrhundert verfolgen lassen⁴, verweisen andere auf die entschiedene Kritik, die Missionare wie die beiden Dominikaner Antonio de Montesinos (1475–1540) und Bartolomé des Las Casas (1484–1566) seit dem 16. Jahrhundert an der Gewalt kolonialer Machtstrukturen geübt haben (vgl. exemplarisch Delgado 2011). Die Linie christlicher Reichstheologie lässt sich dabei in unterschiedlichen konfessionellen und politischen Ausformungen bis in die Gegenwart, etwa in Form der offenen Unterstützung des Moskauer Patriarchen Kyrill I. für die neoimperialistische Politik der aktuellen russischen Regierung⁵, ziehen. Las Casas und die von ihm angestoßenen Debatten der Theologen und Juristen der Schule von Salamanca lassen sich umgekehrt als Wegbereiter der modernen Menschenrechte und des modernen Völkerrechts anführen (Schelkshorn 2009: 205ff.). Las Casas' Rolle als *Procurador universal de todos los indios de las Indias* prägte das Selbstverständnis zahlreicher Missionare der folgenden Jahrhunderte⁶ und findet auch noch im anwaltschaftlichen Selbstverständnis vieler heutiger kirchlicher Hilfswerke und Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit einen Nachhall.

Eine schematische Gegenüberstellung von imperialer bzw. kolonialer Reichstheologie und anwaltschaftlicher Kritik am Kolonialismus

entpuppt sich bei näherer Betrachtung freilich aus zwei Gründen als problematisch: Zum einen schließen einander die Legitimation kolonialer bzw. imperialer Machtansprüche und die anwaltschaftliche Verteidigung indigener Bevölkerungsgruppen, wie unter anderen Rebekka Habermas in ihrer „Mikrostudie“ eines Kolonialskandals am Beginn des 20. Jahrhunderts in „Deutsch-Togo“ gezeigt hat (Habermas 2016), keinesfalls aus. Denn ein großer Teil der theologischen und kirchlichen Kritik an den Auswüchsen kolonialer Gewalt zielte bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts auf die Reform, nicht aber die grundsätzliche Infragestellung der Kolonialherrschaft, die vielen Missionaren – ähnlich wie Origenes das römische Imperium – als begrüßte oder zumindest tolerierte Voraussetzung für die weltweite Verkündigung des Evangeliums und ein damit häufig verbundenes zivilisatorisches Reformprogramm erschien. Zum anderen vernachlässigt die ausschließliche Fokussierung auf die europäischen Missionar:innen und Theologen die Rolle der kolonisierten Bevölkerungsgruppen, die trotz der großen Machtasymmetrien keinesfalls bloß passive Adressat:innen der missionarischen/kolonialen Christianisierungsbemühungen waren, sondern die die durch Mission und Kolonialismus ausgelösten religiösen, sozialen und kulturellen Transformationsprozesse auch selbst aktiv gestalteten. Dabei zeigen sich in manchen Kontexten überraschend subversive Aneignungen des Christentums. Durch die kreative und hybridisierende *Relecture* christlicher Elemente entstanden bisweilen Formen eines indigenen Christentums jenseits der von europäischen Kolonialbeamten, Missionar:innen und institutionalisierten Kirchen intendierten Formen der „Akkomodation“, „Einwurzelung“ oder „Inkulturation“⁷, die in manchen Fällen bis hin zum offen antikolonialen Widerstand reichten. Rebekka Habermas führt in ihrer oben genannten Studie das Beispiel togolesischer Missionsschüler an, die nach der Rückkehr von ihrer Ausbildung in Württemberg mit explizitem Rekurs auf religiöse Argumente einen Lehrerverband gründeten, der später zu einem Grundstein für den organisierten antikolonialen togolesischen Widerstand wurde (Habermas 2016:189). Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kolonialismus lässt sich nicht beantworten, ohne auch diese Prozesse in den Blick zu nehmen und die darin involvierten Akteur:innen als Interpret:innen des Sinns religiöser Traditionen und ihrer Rolle in einer zunehmend globalen Welt ernst zu nehmen.

Ich möchte im Folgenden zwei exemplarische Beispiele einer solchen subversiven Aneignung des Christentums aus dem mittelamerikanischen und indischen Kontext näher in den Blick nehmen, wobei ich mich besonders für die verschiedenen theoretischen Möglichkeiten interessiere, die genannten Aneignungsprozesse in ihrer Vielschichtigkeit und auch Ambivalenz zu beschreiben. Die Beispiele beziehen sich auf unterschiedliche geografische und historische Kontexte, sind aber durch einige Gemeinsamkeiten verbunden. Beide bewegen sich erstens auf einem schmalen und mehrdeutigen Grad zwischen Anpassung und Widerstand. In beiden geht es zweitens weniger um die Inhalte als um die *Form* der Aneignung. In beiden Fällen liegt der Fokus drittens primär auf kollektiven, anonymen Formen des Handelns. Als erstes Beispiel werde ich auf die Überlegungen des ecuadorianisch-mexikanischen Philosophen und Kulturwissenschaftlers Bolívar Echeverría (1941–2010) zum lateinamerikanischen Barock als Strategie subversiver Inszenierung eingehen und vor diesem Hintergrund das *Nican Mopohua*, einen hochgradig hybriden indigenen Text aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, interpretieren, der von der Erscheinung der Jungfrau von Guadalupe auf einem Hügel im heutigen Mexiko-City – dem heute weltweit größten Marien-Wallfahrtsort – berichtet. Das zweite Beispiel sind die Untersuchungen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi K. Bhabha (*1949) zum Aufeinandertreffen von christlichen Missionaren und einheimischer Bevölkerung am Beginn des 19. Jahrhunderts in Indien, die Bhabha mit seinem einflussreichen Konzept der Mimikry beschreibt. In beiden Beispielen interessiert mich vor allem, inwiefern sich mit Hilfe der von Echeverría und Bhabha entwickelten Konzepte die komplexen Prozesse analysieren lassen, in denen die scheinbar von den Kolonisierenden aufgedrängte bzw. übernommene Religion von ihrer herrschaftslegitimierenden Funktion jeweils abgetrennt, symbolisch verschoben und schließlich gegen die Kolonisierenden gewendet wird.

2. Barocke Inszenierung

Ich beginne mit Bolívar Echeverría's Überlegungen zum lateinamerikanischen Barock als einer Strategie der subversiven Inszenierung.⁸ Barock ist für Echeverría nicht bloß ein ästhetisches Phänomen, sondern

ein Prinzip der Kulturalisierung des Sozialen⁹, das eine gesamte Lebensweise umfasst. Barock stellt für Echeverría dabei zuletzt eine bestimmte Weise dar, mit den Widersprüchen der Moderne umzugehen, wie sie sich historisch vor allem im lateinamerikanischen Raum ausgebildet hat (Echeverría 2012, 2013).

Das subversive barocke Kulturalisierungsprinzip kann dabei nach Echeverría durch zwei Aspekte charakterisiert werden: Ornamentalität und Theatralität, wobei sich beide durch eine gewisse Form der Übertreibung auszeichnen. Barocke Dekoration ist, so Echeverría unter Anknüpfung an Adorno, nicht nur „decorazione“, sondern „decorazione assoluta, als hätte diese von jedem Zweck [...] sich emanzipiert und ihr eigenes Formgesetz entwickelt“ (Adorno 1970: 437; Echeverría 2002). Die Emanzipation, die sich in dieser Übertreibung oder Absolutsetzung des Dekorativen zeigt, löst sich dabei nicht vom inhaltlichen Motiv des Kunstwerkes ab. Die Dekoration emanzipiert sich, ohne aufzuhören, Dekoration zu sein. Sie transzendiert das Kunstwerk, ohne dieses zu verlassen, und öffnet es gerade dadurch für radikal neue und eben auch subversive Lesarten. Als Beispiel führt Echeverría das Spiel der Falten am Kleid der Skulptur der Heiligen Teresa an, die vom barocken Bildhauer Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) für die römische Kirche Santa Maria della Vittoria geschaffen wurde. Was zunächst wie bloße Dekoration aussehe, bringe „in die Darstellung der mystischen Erfahrung eine Sub-Kodierung ins Spiel, durch die das Sinnliche, Körperliche, Weltliche einer solchen Erfahrung als von seinen asketischen Zwängen befreites zu entdecken“ sei. Die Kapelle, die die Skulptur beherbergt, verwandle sich dadurch zuletzt „in einen Ort heidnischer und sogar anti-christlicher Ästhetisierung des Lebens“ (Echeverría 2002).

Noch deutlicher als in der Ornamentalität zeigt sich der subversive Charakter des Barocks für Echeverría in dessen Theatralik. Die barocke Theatralik inszeniere nicht länger einen bestimmten Inhalt, sondern sei nichts anderes als Inszenierung, eine Inszenierung jedoch, die schließlich trotz ihres scheinbar willkürlichen Charakters in sich selbst eine eigene Form, Notwendigkeit und Natürlichkeit entdecke. Veranschaulichen lässt sich dies für Echeverría an der melancholischen Lebensstrategie des Don Quijote, dem die imaginäre und poetisch verklärte Ritterwelt seiner Phantasie weit realer und natürlicher erscheint als die auf Waffen und Gold gegründete frühkapitalistische Welt des spanischen Imperiums unter

Philipp II. Eben hierin liege das subversive Element barocker Inszenierung: „Indem die absolute Theatralik [des Barocks] in etwas so Grundlosem, Kontingentem, ja Improvisiertem, wie es eine inszenierte Welt ist, eine Notwendigkeit, eine eigene Gesetzlichkeit oder eine selbstgegründete ‚Natürlichkeit‘ entdeckt, setzt sie zugleich die reale Welt als auch irgendwie ‚theatralisch‘ oder ‚inszeniert‘; zeigt sie als letzten Endes auch wesentlich kontingent oder grundlos, als arbiträr und fragwürdig“ (ebd.: 2002).

Für Echeverría ist das barocke Formprinzip wesentlich mit einer bestimmten sozialen Verlusterfahrung verknüpft, wie sie in den frühkapitalistischen Gesellschaften Italiens und Spaniens und später unter anderen, noch weit dramatischeren Umständen auch im lateinamerikanischen Raum zu Zeiten der Konquista zu finden sei: „Der lateinamerikanische Barock (*barroquismo*) stammt [...] aus dem ersten Modernisierungsschock des Kontinents, der hier eine ähnliche soziale Situation erzeugte, die auch in Europa die barocken Formen hervorgebracht hatte. Das Auftauchen des barocken *Ethos* in Amerika hat unmittelbar mit dem Ereignis der Konquista zu tun [...]“ (Echeverría 2012: 123, Hervorhebungen im Original). Der Prozess der Übernahme barocker Formen beginnt dabei nach Echeverría im 16. Jahrhundert in den Städten der sogenannten Neuen Welt, in denen eine in Folge der Konquista auf ein Zehntel reduzierte indigene Bevölkerung nach dem Zusammenbruch ihrer Zivilisation auf die Nachfahr:innen der spanischen Kolonisatoren trifft und ums kulturelle und physische Überleben ringt. Er setzt sich im 17. Jahrhundert fort, als infolge der zunehmenden Krise des spanischen Imperiums auch noch die koloniale Ordnung selbst zu implodieren und ein völliges zivilisatorisches Vakuum zu hinterlassen droht. In dieser Phase ist es nach Echeverría nun die indigene Bevölkerung in den urbanen Zentren, die im Kampf gegen den völligen Zusammenbruch jeden zivilisierten Lebens auf das „unmögliche Unternehmen“ (Echeverría 2002) verzichtet, ihre untergegangene Welt zu beleben, und stattdessen auf eine sehr spezifische Art und Weise die Zivilisation ihrer vormaligen Eroberer reinszeniert. Die Identität der Indigenen lässt in diesem Prozess nach Echeverría „alles Substantielle fallen und wird rein formal“ (Echeverría 2002). Sie verzichte auf jede explizite Abgrenzung und mache sich allein in der *Form* dieser Aneignung der spanischen Formen bemerkbar. Die Indigenen werden in diesem Prozess, so Echeverría, zu Akteur:innen einer absoluten Inszenierung, die „vor

einem Publikum, das aus den Bewohnern der neuen Städte [...], d.h., aus ihnen selbst und den [übriggebliebenen] [...] Europäern besteht, spielen, Nicht-Indigene zu sein [...]“ (Echeverría 2002). Anders als die Flucht Don Quijotes endet dieses Schauspiel für die indigene Bevölkerung nicht: „Sie kommen nicht aus der anderen Welt zurück, sondern bleiben dort und verhalten sich so, daß diese [schließlich] ihre reale Welt wird“ (Echeverría 2002). Die Aneignung des „Fremden“ ist in dieser Hinsicht kein Trick und keine Täuschung, keine bewusst eingesetzte Strategie, die man nach Erreichen des Ziels wieder abstreifen könnte, um zum Eigenen zurückzukehren. Sie ist vielmehr eine Art des Überlebens, die das Eigene nur in der Form seiner Aufgabe zu bewahren vermag: „Der europäische identitäre Code *verschlingt* den amerikanischen Code, aber der amerikanische Code nötigt den europäischen dazu, sich in dem Maß zu *transformieren*, in dem er *von Innen her*, d.h. ausgehend von der Reproduktion desselben in seinem täglichen Gebrauch, seine eigene Singularität zurückfordert. Das typisch *barocke* Verhalten besteht daher in dem Versuch, sich ein Leben *innerhalb* des Todes zu erfinden“ (Echeverría 2012: 124, Hervorhebungen im Original).

Seit der Zeit der Konquista bleibt das barocke Formprinzip nach Echeverría in der Alltagskultur Lateinamerikas latent vorhanden und wird insbesondere in Situationen der Bedrohung als Überlebensstrategie reaktiviert. Echeverría zeichnet die Verästelungen barocker Taktiken von der Alltagssprache über die Ökonomie bis hin zur gegenwärtigen Politik, etwa innerhalb der neozapatistischen Bewegung in Chiapas, nach. Echeverriás Untersuchungen zum barocken Formprinzip sind aber auch hilfreich zur Analyse religiöser Aneignungsprozesse. Veranschaulichen möchte ich dies im Folgenden am Beispiel der „Jungfrau von Guadalupe“ – einer Marienerscheinung, die sich 1531 auf dem Hügel Tepeyac im heutigen Mexiko-City ereignet haben soll. Die dort erbaute Kirche, die *Insigne y Nacional Basilica de Santa Maria de Guadalupe*, zog bis vor der Pandemie über 20 Millionen Pilger:innen jährlich an. Die „Jungfrau von Guadalupe“ ist damit das wichtigste Identifikationssymbol des lateinamerikanischen Katholizismus und gilt in kirchlicher Sicht als Paradebeispiel erfolgreicher „Inkulturation“.¹⁰ Sowohl das *Nican mopohua*, ein in Nahuatl, einer indigenen mittelamerikanischen Sprache, verfasster Text, der von der Erscheinung der Jungfrau berichtet, als auch das berühmte Bild (in Bezug auf Letzteres müsste man

zutreffender eigentlich von einem *amoxtli*, also einem Kodex sprechen – vgl. Contreras Colín 2017: 33), das die Jungfrau bei ihrem Erscheinen dem Indigenen Juan Diego hinterlassen haben soll und das sich heute in der oben genannten Basilika befindet, weisen nun allerdings Charakteristika auf, die man im Sinne Echeverrías durchaus als „barock“ bezeichnen kann. Sie zeigen sich bei näherer Betrachtung als Dokumente, in denen Fragen von Identität und Zugehörigkeit, Religion und Kolonialismus, Macht und Widerstand auf sehr subtile und vielschichtige Weise verhandelt werden und die sich dadurch einer kolonialen Vereinnahmung entziehen. Gerade dies macht sie für die Untersuchung der widerständigen Formen der Aneignung des Christentums im kolonialen Kontext zu einem interessanten Beispiel. Ich gehe im Folgenden kurz auf das Bild und dann die Erzählung ein. Ich orientiere mich dabei vor allem an den Untersuchungen Juan Manuel Contreras Colíns (2011, 2017, 2018)¹¹ und interpretiere diese im Licht von Echeverrías Überlegungen zum lateinamerikanischen Barock.

Das gemäß der Erzählung von der Jungfrau hinterlassene Bild scheint auf den ersten Blick die bloße Imitation eines Motivs zu sein, wie es aus zahlreichen europäischen, insbesondere spanischen Darstellungen jener Zeit bekannt ist: Maria befindet sich in der Mitte des Bildes mit geneigtem Haupt, gehüllt in einen blauen, mit Sternen verzierten Mantel. Unter ihr befindet sich eine Mondsichel. Getragen wird sie von einem Engel.

Ein genauerer Blick enthüllt in dem Blick nun jedoch eine Subcodierung, die sich nicht nur in den indigenen Gesichtszügen der *Virgen morena* (der „Schwarzen Jungfrau“; so eine geläufige Bezeichnung), sondern auch in den *Ornamenten* des Kleides zeigt, das Maria trägt. Was wie bloße Dekoration aussieht – feine Linien, die die Figur von Blüten und Blumen nachzeichnen –, trägt nämlich auf subtile Weise eine subversive Lesart in das Bild ein, besitzen die Blumen und Blüten in den mesoamerikanischen Kulturen doch eine zentrale symbolische und rituelle Bedeutung. Nach Contreras Colín stellen die Kategorien *in xóchitl* (Blume) und *in cuicatl* (Gesang) zentrale Begriffe in den Argumentationsformen der Tlamatime (Philosophen, Weisheitslehrer der Nahuatl) dar, die auch die Erzählung des *Nican mopohua* strukturieren (Contreras Colín 2018: 162). Im Kontext dieser Anspielung werden andere Elemente des Bildes ebenfalls neu lesbar. So lassen sich auch Sterne und Mond sowie die blaue Farbe des Mantels auf die religiöse Symbolwelt der Nahuatl beziehen, sodass

sich das Bild zuletzt aus indigener Sicht als Darstellung der Göttermutter *Tonantzin* lesen lässt, die von den Nahuas als „unsere verehrte Mutter“ adressiert wurde.

Auch die Erzählung des *Nican mopohua* (zwischen 1557 und 1565 entstanden; nach Schätzung von Contreras Colín 2017: 45), die von dem erstaunlichen Erscheinen dieses Bildnisses berichtet und vermutlich von einer Gruppe indigener Intellektueller verfasst wurde, die am spanischen Kolleg von Santa Veracruz de Tlatelolco eine europäische Ausbildung erhalten hatten und somit sowohl mit den indigenen wie den spanischen Symbolwelten vertraut waren, spielt mit diesen Assoziationen. Der Berg Tepeyac, auf dem die Jungfrau in der Erzählung Juan Diego Cuauhtlatotatzin erscheint, war vor der Konquista Standort einer Kultstätte der Göttermutter Tonantzin. Maria lässt Juan Diego dort mitten im Winter seltene Blumen finden, die er dem skeptischen Bischof als Beweis dafür überreichen soll, dass es sich bei der Erscheinung tatsächlich um die christliche Gottesmutter handelt. Dabei verwandelt sich selbst das Blumenmotiv in ein spanisches Zitat, handelt es sich bei den Blumen, die Juan Diego dem Bischof überbringt, doch um kastilische Rosen. Als Juan Diego vor dem Bischof seinen Mantel öffnet, um die Rosen zu übergeben, zeigt sich, dass sich das Bildnis der Gottesmutter in seinen Mantel eingezeichnet hat. Der Bischof legt daraufhin sein Misstrauen ab. Die kastilischen Rosen dienen ihm als Beweis, dass es sich bei dem Bildnis der Frau nicht um ein heidnisches Götzenbild, sondern um die „Schwarze Madonna“ handelt, wie sie bereits seit einigen Jahrhunderten im spanischen Guadalupe in der Extremadura verehrt wurde.

Bereits zeitgenössische Skeptiker wie der Franziskanerprovinzial Fray Francisco Bustamante interpretierten die Marienverehrung von Guadalupe als Durchbruch eines dem Christentum fremden „Heidentums“.¹² Man kann sie im Sinne Echeverrías aber auch als subversive Aneignung des Christlichen selbst betrachten, die dadurch, dass sie im Akt dieser Aneignung das Eigene gerade im Moment seiner scheinbaren Aufgabe zu bewahren weiß, aus theologischer Perspektive auch Wesentliches dieses Christentums selbst freilegt – nämlich seine Nicht-Identität mit den spanischen Kolonisatoren. Tatsächlich liegt ein zentraler Aspekt in der Erzählung des *Nican mopohua* darin, die Vermittlungsinstanz der spanischen Kolonialherrschaft für die Verbreitung des Christentums – und damit eine

zentrale Legitimationsstütze für das spanische Kolonialprojekt – in Frage zu stellen. Der Bischof bleibt zwar in der Erzählung die Instanz, die die Authentizität der Erscheinung – verführt durch die kastilischen Rosen – autorisiert, davon abgesehen ist jede spanische Vermittlung jedoch ausgeschaltet. Maria erscheint Juan Diego auf lateinamerikanischem Boden. Sie spricht zu ihm in der Sprache seiner Vorfahren, und auch das Medium, auf dem ihr Bild erscheint, der Mantel des Juan Diego, eine Tilma aus Kaktusfasern, ist indigen. Damit ist zwar ein Ziel der Kolonisatoren, nämlich die Verbreitung des Christentums, erreicht, allerdings (fast) ganz ohne deren Zutun. Mehr noch: Was hier auf den ersten Blick als verzerrte Imitation eines vermeintlich europäischen Originals erscheint, nämlich des spanischen Katholizismus, wie ihn die indigene Bevölkerung in seinen ambivalenten Amalgamierungen mit dem spanischen Kolonialismus erlebte, führt allmählich zur Infragestellung dieses Originals selbst, ja enttarnt dieses seinerseits als verzerrtes, mithin von partikularen Machtinteressen kontaminiertes und damit potenziell *un*christliches Universales. Colín sieht im *Nican mopohua* folglich eine in ihrer Radikalität in den folgenden Jahrhunderten nur mehr selten erreichte „fundamentale und umfassende Kritik an der kolonialen Praxis der europäischen Christen“ (Contreras Colín 2018: 161), die ausgehend von der Perspektive der Opfer auf indirekte Weise gleichwohl Perspektiven für einen „echten interreligiösen Dialog“ jenseits hegemonialer Überlegenheitsansprüche aufzeige (Contreras Colín 2017: 56). Das Ausmaß der in dieser indigenen Aneignung des Christentums erbrachten „kulturelle[n] und religiöse[n] Rekreatiionsleistung“ ist für ihn mit der Hellenisierung des palästinensischen Christentums während der ersten Jahrhunderte vergleichbar (Contreras Colín 2018: 161). Auf ähnliche Weise betrachtet auch die US-amerikanische Theoretikerin und Aktivistin Gloria Anzaldúa die Jungfrau von Guadalupe als „the single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/mestizo. She, like my race, is a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the conquerors and the conquered. [...] Guadalupe is the symbol of our rebellion against the rich, upper and middleclass; against their subjugation of the poor and the indio“ (Anzaldúa 2007: 52).¹³

Das antikoloniale Potenzial der Verehrung der Maria von Guadalupe zeigt sich auch darin, dass sie 1810 zum zentralen Symbol des mexikani-

schen Unabhängigkeitskampfes wurde. Die Aufständischen zogen unter ihrem Banner gegen die spanischen Truppen, die ihrerseits mit der „weißen“ Maria de los Remedios ins Feld gingen, sodass sich in dieser Auseinandersetzung schließlich zwei Jungfrauen symbolisch gegenüberstanden. Der Moment, in dem die Subversion in offene Opposition umschlägt, ist freilich auch der Moment, an dem diese schillernde und polyvalente Aneignung eines christlichen Symbols einer nationalistischen Vereindeutigung zu weichen droht.

3. Mimikry

Ich komme zum zweiten Beispiel und wechsele damit sowohl den Kontext wie den konfessionellen und auch den konzeptionellen Rahmen. Primärer Bezugspunkt der Analysen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi K. Bhabha zu den Formen kolonialer Mimikry ist das englische Empire des 18. und 19. Jahrhunderts. Im Zentrum seiner Untersuchungen stehen dabei anders als bei Echeverría nicht ästhetische, sondern psychoanalytische Kategorien.

Der Begriff Mimikry stammt ursprünglich aus der Biologie. Homi Bhabha greift den Begriff – vermittelt über den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan – auf, um Dynamiken zu beschreiben, die ihren primären Ausgangspunkt nicht wie im zuvor genannten Beispiel bei den widerständigen Praktiken der Kolonisierten, sondern in den Ambivalenzen des kolonialen Begehrens haben. Bhabhas Prägung des Begriffs Mimikry hat in den letzten Jahrzehnten eine äußerst breite Rezeption erfahren und zählt heute zu den Schlüsselbegriffen postkolonialer Theorie (vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2007: 124ff.). In Bezug auf das Verhältnis von Christentum und Kolonialismus ist interessant, dass Bhabha seine Überlegungen zur Mimikry in expliziter Auseinandersetzung mit Beispielen aus der Missionsgeschichte entfaltet (vgl. Bhabha 2000a: 125ff.). Ich skizziere zunächst in Grundzügen Bhabhas Verständnis von Mimikry und beziehe es dann auf ein von Bhabha angeführtes Beispiel.

Mimikry ist für Bhabha zugleich Effekt wie Strategie kolonialer Herrschaft, angesiedelt zwischen kolonialem Narzissmus und kolonialer Para-

noia (ebd.). Während der koloniale Narzissmus der englischen Kolonisatoren nach Bhabha auf die Schaffung eines reformierten Ebenbildes ihrer selbst zielt, in dem sich sowohl die Macht wie die humanistischen Universalitätsansprüche des kolonialistischen Selbstverständnisses spiegeln (sollen), wittert die koloniale Paranoia allerorten die Gefahren, die sich aus einer solchen Angleichung ergeben, scheint dies doch auch mögliche Ansprüche der Kolonisierten auf tatsächliche Gleichstellung und somit de facto auf die Beendigung der kolonialen Herrschaft zu befördern. Als Resultat bringt die koloniale Herrschaft hybride Doppel ihrer selbst hervor, in die paradoxerweise parallel zu ihrer Angleichung an das „Englisch-Sein“ auf subtile Weise jeweils eine Differenz eingeschrieben wird, die ein *vollständiges* Zusammenfallen des kolonisierten Doppels mit seinem Original verhindern. Das Ergebnis sind für Bhabha „menschliche Chamäleon[s] (mimic men)“, für die „Anglisiert-sein ganz *ausdrücklich* bedeutet, nicht Engländer zu sein“ (Bhabha 2000a: 129, Hervorhebung im Original).

Man findet solche Figuren einer fast, aber eben doch nicht vollständigen¹⁴ Doppelung in zahlreichen Varianten des kolonialen Diskurses. Nur selten spricht sich die innere Aporie des kolonialen Begehrens indes so offen aus wie in dem von Bhabha zitierten Vorschlag Charles Grants – ein britischer Politiker evangelikaler Prägung, der in einem einflussreichen Text des 19. Jahrhunderts für die Einführung einer konsequent an englischer Kultur und evangelikalem Christentum ausgerichteten Erziehung in den indischen Kolonien warb (Grant 1812–13; zitiert nach Bhabha 2000a: 128). Als Ziel zeigt sich dabei nicht weniger als die Schaffung einer neuen Form kolonialer Subjektivität, d.h. in den Worten Grants die Vermittlung eines im christlichen Glauben wurzelnden „Gefühl[s] für persönliche Identität, wie wir [die Engländer] sie kennen“ (Grant 1812–13: 104; zitiert nach ebd.). Die Sorge, dass gerade der Erfolg dieses Programms auch aufrührerische Freiheitsbestrebungen befördern könnte, bringt Grant paradoxerweise nun jedoch dazu, für den Aufbau der gewünschten kolonialen Subjektivität eine bloß „partielle“ Verbreitung des Christentums zu empfehlen. Diese werde eine „*Imitation* der englischen Sitten produzieren, die sie [die kolonialen Subjekte] dazu bringen wird, unter unserem Schutz zu bleiben“ (ebd., Hervorhebung im Original). Grants Reformprojekt läuft somit, wie Bhabha hellsichtig aufzeigt, auf eine Imitation hinaus, die die

kolonialen Subjekte einerseits angliert, ohne sie aber zu Engländer:innen im eigentlichen Sinn zu machen. Genau in diesem Unterschied zwischen „Englich-Sein“ und „Angliert-Sein“ – einem Angliert-Sein, das aussieht wie Englich-Sein, dieses aber nicht *repräsentiert*, sondern bloß *imitiert*, – ist nach Bhabha die koloniale Mimikry verortet.

Die Ambivalenz der Mimikry zeigt sich nun darin, dass diese Strategie die koloniale Herrschaft nicht nur stabilisiert, sondern paradoxerweise zugleich in Frage stellt. Denn die genannte Strategie bleibt für ihr effektives Funktionieren, wie Bhabha nachweist, darauf angewiesen, stets neue Markierungen von Differenz zu erzeugen, die der britische Imperialismus aufgrund seines universalistischen Selbstverständnisses, das er in den kolonisierten Subjekten auszustellen trachtet, gleichzeitig verleugnen muss: „[...] die Mimikry muß beständig ihr eigenes Gleiten, ihren Überschuß, ihre Differenz produzieren, um effektiv zu sein. Die Autorität jener Form des kolonialen Diskurses [...] ist daher unvermeidlich mit einer Unbestimmtheit behaftet: Mimikry entsteht als die Repräsentation einer Differenz, die ihrerseits ein Prozeß der Verleugnung ist“ (Bhabha 2000a: 126). Als Ergebnis davon bringen die koloniale Praxis und der koloniale Diskurs Spiegelungen ihrer selbst hervor, die oft geradezu wie ihre Parodien wirken und zugleich mit der Effektivität der kolonialen Macht auch deren Lächerlichkeit sichtbar machen. Eben diese Ambivalenz kann zum Anknüpfungspunkt widerständiger Praktiken werden. Mimikry ist, wie Homi Bhabha in einer viel zitierten Passage festhält, nie weit entfernt von *mockery*, also von einer Form des Spotts, in der die kolonialen Doubletten dem Zugriff der kolonialen Disziplinarmacht zu entgleiten drohen (vgl. ebd.: 126f.).

Im Kontext zeitgenössischer Debatten um Integration und Leitkultur begegnet man zur Genüge analogen Figuren. Die christliche Variante einer solchen Figur lässt sich gut an einem Beispiel veranschaulichen, das Bhabha in anderen Zusammenhängen anführt. Es geht dabei um die scheinbar spontane Bekehrung einer größeren Gruppe von Menschen in der Nähe von Delhi im Jahr 1817. Als Anund Messah, einer der ersten einheimischen Missionare Indiens, davon erfährt, reist er unmittelbar zum Ort des Geschehens. Vor Ort trifft er auf ca. 500 Menschen, die in Lektüre und Gespräch vertieft sind. Sein Gespräch mit einem der Männer der Gruppe wird im *Missionary Register* der britischen Church Missionary Society wie folgt überliefert:

„Wer um Himmels willen sind all diese Menschen, und wo kommen sie her?“ – „Wir sind arm und niedrig, und wir lesen und lieben dieses Buch.“ – „Was ist das für ein Buch?“ – „Das Buch Gottes.“ – „Laßt mich doch einmal einen Blick darauf werfen.“ Als Anund das Buch öffnete, wurde er gewahr, daß es das Evangelium unseres Herrn war, das in die hindustanische Sprache übersetzt worden war und von dem die Menge eine reichliche Anzahl von Exemplaren zu besitzen schien: einige waren *gedruckt*, andere hatten die Leute selbst aus den gedruckten Ausgaben *abgeschrieben*. Anund wies auf den Namen Jesu und fragte: „Wer ist das?“ – „Das ist Gott! Er gab uns dieses Buch.“ – „Wo habt ihr es bekommen?“ „Ein Engel vom Himmel gab es uns, auf dem Markt von Hurdwar.“ [...] „Diese Bücher“, sagte Anund, „lehren die Religion der europäischen Sahibs. Es ist *ihr* Buch; und sie haben es in unserer Sprache gedruckt, damit auch wir daran teilhaben.“ – „Ah! Nein“, erwidert der fremde Mann, „das ist unmöglich, denn sie essen Fleisch“ – „Jesus Christus“, sagte Anund, „lehrt, daß es ohne Bedeutung ist, was man ißt oder trinkt. [...] *Nicht das, was in den Mund eines Menschen hineingelangt, besudelt ihn, sondern das, was aus dem Mund herauskommt* [...].“ – „Das ist wahr, aber wie kann es das Buch der Europäer sein, wenn wir doch glauben, daß es Gottes Geschenk an uns ist? Er schickte es uns, in Hurdwar.“ [...] – „Ihr solltet *getauft* werden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Kommt nach Meerut: dort gibt es einen christlichen Pater, und er wird euch zeigen, war ihr tun sollt.“ Sie antworteten: „Jetzt müssen wir zur Ernte nach Hause; aber da wir die Absicht haben, uns einmal im Jahr zu treffen, werden wir vielleicht nächstes Jahr nach Meerut kommen.“¹⁵

Dieser Bericht liest sich auf den ersten Blick wie eine missionarische Erfolgsgeschichte. Bhabha verweist darauf, dass britische Missionare im frühen 19. Jahrhundert tatsächlich massenhaft Exemplare übersetzter Bibeln verteilten, um dadurch das Monopol der Brahmanen auf den Zugriff zu „heiligen Schriften“ zu durchbrechen. Diese Strategie scheint in der zitierten Passage von Erfolg gekrönt, allerdings auf eine Weise, die der missionarischen bzw. kolonialen Kontrolle zu entgleiten scheint. Wie im Fall der Jungfrau von Guadalupe bleibt auch hier die inhaltliche Ebene unverändert – die Zitate aus dem Evangelium, die Anund Messiah vorträgt, werden alle vorbehaltlos affirmiert –, gleichzeitig erscheint der Bezug auf das Buch – im kolonialen Kontext nach Bhabha „Signum der kolonialen Autorität und [...] Signifikant kolonialen Begehrens und kolo-

nialer Disziplin“ (Bhabha 2000b: 152) – in der beschriebenen Szene auf eigentümliche Weise rekontextualisiert. Diese „De-platzierung“ (ebd.: 154) ermöglicht eine neue Lesart des biblischen Textes, die ihn seiner englischen Identität entkleidet und dadurch neue Möglichkeiten einer nichteuropäischen Aneignung eröffnet. Anund scheint die Bedrohlichkeit, die in dieser Verschiebung liegt, zu errahnen, wenn er gegen die Behauptung der Einheimischen, nicht die Engländer, sondern ein Engel Gottes hätte ihnen die Schrift gebracht, festhält: „Diese Bücher lehren die Religion der europäischen Sahibs. Es ist *ihr* Buch.“ Der Missionar verfällt in dieser Gleichsetzung jenem Partikularismus, der aus europäischer Sicht für gewöhnlich der anderen Seite vorgeworfen wird. Grants Programm der partiellen Christianisierung kehrt sich hier gewissermaßen gegen sich selbst.

4. Resümee

Ich ziehe ein kurzes Resümee. Die beiden skizzierten Beispiele – barocke Inszenierung und Mimikry – veranschaulichen Formen einer subversiven Aneignung des Christlichen, wie sie sich im Kontext des europäischen Kolonialismus auch an anderen Orten finden lassen. So vielfältig wie die Formen dieser Aneignungsprozesse sind dabei auch die Möglichkeiten, sie theoretisch zu beschreiben. Die beiden hier mit Echeverría und Bhabha verfolgten Zugänge zeigen dabei durchaus Unterschiede, die sich nicht nur den unterschiedlichen historischen Konstellationen, sondern auch den gewählten theoretischen Perspektiven verdanken. In beiden Zugängen werden auf sehr subtile Weise die Hybridität (Bhabha) bzw. Vermischung/*Mestizaje* (Echeverría) sowie die Ambivalenz, Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Aneignungsprozesse deutlich. Dennoch rückt in Echeverriás Analysen zum Barock stärker die Handlungsmacht der Kolonisierten in den Blick, während bei Bhabha die Ambivalenzen der Mimikry vor allem in der inneren Widersprüchlichkeit des kolonialen (bzw. missionarischen) Begehrens verankert werden.

Die Analyse des Verhältnisses von Christentum und Kolonialismus auf der Linie der von Echeverría und Bhabha entwickelten Perspektiven weiterzuverfolgen, scheint mir aus folgenden Gründen lohnend: Beide Ansätze sind erstens in besonderer Weise geeignet, widerständige Aneig-

nungsprozesse des Christentums zu beschreiben, wie sie sich im Kontext großer Machtasymmetrien zeigen, die einen diskursiven Aushandlungsprozess widerstrebender Interessen (etwa im Sinne von Habermas' Diskurstheorie) verunmöglichen. Dies ist nicht nur von historischem Interesse, sondern auch mit Blick auf gegenwärtige Konstellationen instruktiv. Indem sie die Handlungsmacht der Kolonisierten in den Mittelpunkt rücken, überwinden beide Perspektiven zweitens die anfangs skizzierte dichotomisierende Gegenüberstellung von theologischer Herrschaftslegitimation vs. anwaltschaftlicher Verteidigung, die die öffentlichen Debatten um das Verhältnis von Christentum und Kolonialismus bis heute prägt. Beide Ansätze vermeiden drittens mit ihrem formalen Fokus, in dem weniger konkrete Inhalte als die *Form* ihrer Aneignung im Mittelpunkt steht, ein essenzialistisches Verständnis kultureller und religiöser Identität. Insofern sie Aneignungsprozesse in den Blick nehmen, deren Subjekte weitgehend kollektiven Charakter haben bzw. anonym bleiben, weiten sie viertens den Blick auf Formen antikolonialen Widerstands jenseits intentionaler geplanter Handlungen, die man klar identifizierbaren, individuellen Subjekten zurechnen kann. Fünftens erlauben sie einen Blick auf die untersuchten Aneignungsprozesse christlicher Elemente, der trotz der Freilegung ihres subversiven Potenzials diese nicht romantisiert oder idealisiert, sondern auch ihre Ambivalenzen und Widersprüche sowie ihren oftmals tragischen Charakter zum Ausdruck bringt.

- 1 Reise und Ansprachen des Papstes sind dokumentiert auf: www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2022/outside/documents/canada-2022.html, 30.9.2022.
- 2 Das Zitat im Zitat stammt aus dem Vorbereitungsdokument *Instrumentum Laboris*, Nr. 7.
- 3 Das Zitat im Zitat stammt von Papst Johannes Paul II. (2001): *Acta Apostolicae Sedis* 93, 600.
- 4 Vgl. dazu bereits die einflussreiche Studie von Erik Peterson *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum* (1935), in der die Kritik antiker Reichstheologie zugleich zur Folie für die Kritik zeitgenössischer Versuche wird, Christentum und Nationalsozialismus miteinander zu verbinden.
- 5 Dies hat innerkirchlich mittlerweile zu Forderungen des Ausschlusses der Russisch-Orthodoxen Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) geführt. Vgl. dazu, mit Listung entsprechend kritisierter Aussagen des Mos-

- kauer Patriarchen, den offenen Brief an das Zentralkomitee des ÖRK von Theolog:innen und Wissenschaftler:innen unterschiedlicher Disziplinen und Konfessionen am 23. Juli 2022: <https://docs.google.com/document/d/1ErnLAOIiGr6LszgMWX7hAZTkc4WueQC/edit>, 30.9.2022.
- 6 Arnold Jansen, der Gründer des bedeutenden katholischen Missionsordens der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (meist Steyler Missionare genannt), charakterisierte zu Beginn des 20. Jahrhunderts entsprechend den Missionar als „Anwalt der unterdrückten Rasse“ (vgl. Arnold Jansen, Brief an Rotenhan, 9.7.1907; hier zitiert nach Habermas 2016: 186).
 - 7 Akkomodation, Einwurzelung und Inkulturation waren im 19. und 20. Jahrhundert zentrale Leitbegriffe christlicher Missionswissenschaft. Letzterer wird auch gegenwärtig noch gebraucht.
 - 8 Eine frühere Fassung der folgenden Abschnitte zu Echeverría und Bhabha ist publiziert in *Interkulturalität und Postkolonialität als methodische Herausforderungen Systematischer Theologie* (2020). Für den vorliegenden Beitrag habe ich die entsprechenden Abschnitte überarbeitet und erweitert.
 - 9 Ich entlehne den Begriff der Kulturalisierung hier von Andreas Reckwitz, der ihn in durchaus ähnlicher Weise zu Echeverrias Barockverständnis als einen Prozess begreift, in dem Dinge, Ereignisse, Orte, Zeiten, Personen etc. mit Wert aufgeladen werden. Entscheidend ist, dass dem, was in funktionaler Perspektive als bloßes Mittel zum Zweck erscheint, durch Kulturalisierungsprozesse Eigenkomplexität und Selbstzwecklichkeit zugeschrieben wird, was in der Regel mit hoher affektiver Aufladung und entsprechenden gesellschaftlichen Valorisierungskämpfen verbunden ist (vgl. Reckwitz 2017: 75ff.).
 - 10 So sprach Papst Johannes Paul II. 2002 den Indigenen Juan Diego Cuauhtlatotzin, dem die Jungfrau gemäß der überlieferten Erzählung erschienen sein soll, heilig und bezeichnete die Verehrung der Jungfrau von Guadalupe als „Vorbild einer auf vollkommene Weise inkulturierten Evangelisierung“. Vgl. Papst Johannes Paul II. (2002).
 - 11 Contreras Colín bezieht sich seinerseits u.a. prominent auf die Arbeiten von Miguel León-Portilla *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el „Nicanmopohua“* (2002) und Richard Nebel *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México* (2002).
 - 12 So der Verdacht des Provinzials der Franziskaner Fray Francisco Bustamante, der dem Erzbischof Montúfar vorwarf, durch die Billigung der Verehrung der Jungfrau einen für den Glauben gefährlichen Synkretismus zu fördern (vgl. Contreras Colín 2017: 41). Contreras Colín arbeitet auch heraus, wie der Prozess der offiziellen Anerkennung des neuen Kultes in die zeitgenössische Rivalität zwischen dem Erzbischof und den franziskanischen Missionaren eingebettet war.
 - 13 Den Hinweis auf das Zitat verdanke ich Jan Niklas Collet.

- 14 Für Bhabha ist „die koloniale Mimikry das Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen *als dem Subjekt einer Differenz, das fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist*“ (Bhabha 2000a: 126).
- 15 Church Missionary Society (1918): The Missionary Register. London. Jänner 1818, 18f.; zitiert nach Bhabha 2000b: 152f. Ich habe die Passage etwas gekürzt. Alle Hervorhebungen im Original.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1970): Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anzaldúa, Gloria (2007): Borderlands/La Frontera. The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (2007): Post-Colonial Studies. The Key Concepts. London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (2000a): Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg, 125-136 [engl. 1994; übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl].
- Bhabha, Homi (2000b): Zeichen als Wunder. Fragen der Ambivalenz und Autorität unter einem Baum bei Delhi im Mai 1817. In: Ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg, 151-180 [engl. 1994; übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl].
- Contreras Colín, Juan Manuel (2011): Das Nican mopohua. Kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre. Hochschule für Philosophie München: Dissertation.
- Contreras Colín, Juan Manuel (2017): Das Ereignis von Tepeyac. Modell des interkulturellen Dialogs. In: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.): Gottes Gegenwart in den Kulturen. Freiburg im Breisgau: Herder, 33-58.
- Contreras Colín, Juan Manuel (2018): Kritik am europäischen Kolonialismus am Ursprung der eurozentrischen Moderne. Perspektiven der amerindischen Völker. In: Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 156-167.
- Delgado, Mariano (2011): Stein des Anstoßes. Bartolomé de las Casas als Anwalt der Indios. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- Echeverría, Bolívar (2002): Zum Barock-Ansatz in Mexiko. http://bolivare.unam.mx/ensayos/zum_barock_ansatz_in_mexiko, 30.9.2022.

- Echeverría, Bolívar (2012): *Moderne in Lateinamerika*. In: Schelkshorn, Hans/ Abdeljelil, Jameleddine Ben (Hg.): *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*. Weilerswist: Velbrück, 109-126 [übersetzt von Sebastian Pittl in Zusammenarbeit mit Hans Schelkshorn].
- Echeverría, Bolívar (2013): *La modernidad de lo barroco*. Tlalpan: Ediciones Era.
- Habermas, Rebekka (2016): *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Hanson, Eric/Games, Daniel P./Manuel, Alexa (2020): *The Residential School System*. https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/, 30.9.2022.
- Leon-Portilla, Miguel (2000): *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el „Nicanmopohua“*. México: FCE, El Colegio Nacional.
- Nebel, Richard (2002): *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*: Fondo de Cultura Económica.
- Papst Franziskus (2020): *Nachsynodales Schreiben Querida Amazonia*. Rom: Vatikanische Druckerei. Online zugänglich unter: www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_ge.pdf, 30.9.2022.
- Papst Johannes Paul II. (2002): *Predigt anlässlich der Heiligsprechung von Juan Diego Cuauhtlatoatzin*, Mexiko-City, 31. Juli 2002. www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020731_canonization-mexico.html, 30.9.2022.
- Peterson, Erik (1935): *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner.
- Pittl, Sebastian (2020): *Interkulturalität und Postkolonialität als methodische Herausforderungen Systematischer Theologie*. In: *Theologische Quartalschrift Tübingen* 3, 246-267.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*. Weilerswist: Velbrück.