

„Wie unter den Dornen die Rose ... Esther, die das Menschengeschlecht vom Elend befreite“

(Sor Juana Inés de la Cruz)

Zwischen-Räume der Begegnung von Ester und Maria in postkolonialer Perspektive

Margit Eckholt

1 Ester – „grenzüberschreitende Identitäten“ und Räume der Ermächtigung

1.1 Ester – persische Königin und Königin ihres Volkes

Das Buch Ester gehört zu den weisheitlichen Lehrerzählungen der hebräischen Bibel und des Alten Testaments, es ist im 3. / 2. Jahrhundert v. Chr. abgefasst worden und schildert das Leben des jüdischen Volkes in der persisch-hellenistischen Diaspora. Die jüdische Exil-Gemeinde funktioniert mehr schlecht als recht, immer wieder von neuen Edikten und Plänen der Ausrottung bedroht, zwischen Angst und dann wieder neuer Hoffnung. Ester wächst in Susa auf, nach dem Tod ihrer Eltern wird sie von ihrem Onkel Mordechai aufgezogen. Sie erhält, aufgrund ihrer Schönheit und Anmut, Zugang zum Hof des Königs Achaschwerosch. „Und der König liebte Ester mehr als alle Frauen zuvor, und sie gewann seine Gunst und Zuneigung mehr als alle anderen Mädchen. Er setzte ihr das königliche Diadem auf und machte sie anstelle Waschtis zur Königin“ (2,17). Ihren jüdischen Glauben hat Ester dem König nicht entdeckt, sie ist in Kontakt mit der jüdischen Gemeinde über ihren Onkel Mordechai, der Zugang zum Hof hat. Die Konkurrenz zwischen Mordechai und einem der anderen Höflinge wird immer größer, Haman plant die Ausrottung der Jüdinnen und Juden und veranlasst den König, einen solchen schriftlichen Erlass herauszugeben (3,7ff). „Darum ordnen wir an: Alle, die euch Haman, der Leiter der Staatskanzlei, unser zweiter Vater, in seinem Brief näher beschrieben hat, sollen am vierzehnten Tag des Monats Adar des laufenden Jahres samt ihren Frauen und Kindern ohne Gnade und Erbarmen durch das Schwert ihrer Feinde radikal ausgerottet werden“ (3,13f).

In diesem Moment höchster Bedrohung des jüdischen Volkes in Susa und im ganzen persischen Reich wächst Ester auf eine ganz neue Weise in ihre Rolle der Königin hinein. „Wenn du in diesen Tagen schweigst, dann wird

den Juden anderswoher Hilfe und Rettung kommen. Du aber und das Haus deines Vaters werden untergehen. Wer weiß, ob du nicht gerade dafür in dieser Zeit Königin geworden bist?“ (4,14), so richtet sich Mordechai an Ester. Ester gewinnt angesichts dieser Bedrohung im Gegenüber zum König eine neue Größe, sie bekennt sich zu ihrem Volk und kann die Gefahr wenden. Haman fällt in Ungnade, er wird zusammen mit seinen Söhnen gehängt, Mordechai wird die Stelle von Haman einnehmen. Das Purim-Fest, an dem bis heute das Buch Ester gelesen wird, ist dankbare und festlich-ausgelassene Erinnerung an diese Errettung (9,20ff).

Marie-Theres Wacker hat in ihren Studien zum Buch Ester sowohl die hebräische und griechische Version des Textes analysiert und die Unterschiede und Sinnverschiebungen herausgearbeitet, vor allem auf Esters Rolle als Frau und den Umgang mit Gewalt ein besonderes Augenmerk gelegt. In beiden Versionen, der hebräischen und der Septuaginta-Version, wird Ester zur Retterin ihres Volkes, wobei das hebräische Esterbuch „in der entscheidenden Begegnungsszene Ester überraschend selbstbewusst und auf sich gestellt auftreten lässt“¹. Ester wird „viel mehr Handlungs- und Bewegungsfreiheit“ in der griechischen Version genommen; sie wird schwach, fällt mehrfach in Ohnmacht in der Begegnung mit dem König (5,1d; 2,b). In die LXX ist zudem ein längeres Gebet der Ester eingefügt, das so in der hebräischen Version nicht zu finden ist. „Und sie betete zum Herrn, dem Gott Israels: Herr, unser König, du bist der einzige. Hilf mir! Denn ich bin allein und habe keinen Helfer außer dir; die Gefahr steht greifbar vor mir“ (4,17l).

Marie-Theres Wacker arbeitet hier heraus, dass „das griechische Esterbuch keinen Zweifel daran [lässt], dass angesichts der Bedrohung des jüdischen Volkes der gottgleichen Macht des persischen Königs nur mit Hilfe der Macht Gottes selbst entgegengetreten werden kann. Ester setzt ihre Hoffnung auf Gott, hat aber in der Sicht der Erzähler des griechischen Esterbuches auch nur so überhaupt eine Chance. Mit Gottes Hilfe jedoch fasst sie Mut und kann in der breit ausgeführten Begegnungsszene [...] ein geschicktes Spiel mit Ohnmachtsanfällen, Schmeicheleien und gezielt vorge-tragener Bitte spielen.“²

Ester, das junge, schöne und anmutige jüdische Mädchen, entwickelt sich am Hof des persischen Königs zur starken Frau, die lernt, für ihr Volk einzuste-

¹ Marie-Theres Wacker, Das Ester Buch der Septuaginta, in: Klara Butting – Gerard Minnaard – Marie-Theres Wacker (Hg.): Die Bibel erzählt ... Ester, Witingen 2005, 73–87, 74.

² Wacker, Ester-Buch, 74–75.

hen und selbst in den Glauben an den gerechten und barmherzigen Gott Israels hineinzuwachsen. „Du bist gerecht, Herr [...]. Überlaß dein Zepter, Herr, nicht den nichtigen Götzen! [...] Denk an uns Herr! Offenbare dich in der Zeit unserer Not, und gib mir Mut, König der Götter und Herrscher über alle Mächte! Leg mir in Gegenwart des Löwen die passenden Worte in den Mund, und stimm sein Herz um, damit er unseren Feind haßt und ihn und seine Gesinnungsgenossen vernichtet [...]. Gott, du hast Macht über alle: Erhöre das Flehen der Verzweifelten, und befrei uns aus der Hand der Bösen! Befrei mich von meinen Ängsten.“ (4,17n-z).

Ester wird zur selbstbewussten Partnerin des Königs Achaschwerosch, und sie wird auch zur Königin ihres Volkes, wenn sie zusammen mit Mordechai das Purimfest im ganzen persischen Reich einsetzt (9,32). Sie erkämpft einen „Raum“ für ihr Volk, der auch im Exil Leben und Zukunft möglich macht. Mehrfach „inszeniert“ der Text diese Königinnenrolle der Ester, sie wird gekrönt, der König hält ihr sein goldenes Zepter entgegen, so dass sie die „Spitze“ berühren kann (5,2), er legt es ihr auf den Nacken und küsst sie (5,2). Ester füllt den erkämpften Raum aus, sie hat Anteil an der Macht, auch als Fremde, als Jüdin und Frau.

In der Geschichte des Judentums ist Ester immer Trost in Bedrängnis gewesen, und es ist bezeichnend, dass Edith Stein in den Momenten größter Bedrohung ihres Volkes in einem geistlichen Text, einer *Nächtlichen Zwiesprache*, Ester auftreten lässt und in dieser Rolle um Errettung für ihr Volk bittet.³

1.2 „Grenzüberschreitende Identitäten“ – eine postkoloniale Perspektive

In den biblischen Kommentaren und historisch-kritischen Analysen von Marie-Theres Wacker fehlt der Blick auf die politische Dimension von Religion und Glauben nicht. Die biblischen Studien sind von Ansätzen der politischen Theologie, Befreiungs- und feministischen Theologie geprägt; in den letzten Jahren hat Marie-Theres Wacker postkoloniale wissenschaftliche Ansätze rezipiert und sie mit den biblischen Texten konfrontiert. Im Zentrum steht die Leidenschaft für Gottes Gerechtigkeit, in den Blick genommen werden die vielen Opfer, Marginalisierten und Vergessenen der Geschichte, und auf diesem Hintergrund werden die biblischen Texte als Befreiungsgeschichten gelesen: Befreiungsgeschichten des Menschen, aber auch Be-

³ Edith Stein, *Nächtliche Zwiesprache*, in: Edith Steins Werke, Bd. XI, hg. von Lucy Gelber – Michael Linsen, Druten – Freiburg – Basel – Wien 1987, IV.2 Drei Dialoge, 165–171.

freiungsgeschichten Gottes. Gott ist der zunächst Freie, er kann nicht auf ein „Bild“ festgenagelt werden, und auch eine Zuschreibung wie der „Monotheismus“ greift dann fehl, wenn er Gott „festsetzt“ und dabei instrumentalisiert. Die Jüdin Ester, eine Exilierte, kann den Raum ihres Exils und der Machtlosigkeit ihres Volkes auch als Raum von Macht erfahren: So hat die LXX ihre Stimme in ihrem Gebet vor der schicksalsentscheidenden Begegnung mit König Achaschwerosch inszeniert. Sie bekennt die Schuld auch ihres Volkes vor Gott, sie bekennt Gott als Gerechten und setzt hier ganz auf den Glauben an den einen Gott, der sich an sein Volk Israel gebunden hat. Marie-Theres Wacker hat dies in ihrer Studie zu Ester ausgearbeitet:

„Esters Bekenntnis zum ‚Monotheismus‘ Israels steht in unlösbarer Beziehung zur Hoffnung auf Hilfe und Rettung, die nur von diesem einen Gott kommen kann. Gleichzeitig malt sie diesem Gott aber auch aus, dass nicht nur sein Volk in höchster Not ist, sondern mit ihm Gott selbst in seinem Gottsein gefährdet: denn wenn es gelänge, Israel zu vernichten, bedeutete das den Sieg der Götter der Völker über den Gott Israels und damit den Sieg von toten Götzen über den einzig lebendigen Gott.“⁴

Der Blick auf die Stärke der Jüdin Ester und die Nuancen ihres nicht demütigen, sondern starken Sprechens mit Gott öffnet so auch einen neuen Blick auf die Kraft des Monotheismus. Gott ist der Eine, aber als solcher bewahrt er sich immer in der gerechtmachenden, befreienden und barmherzigen Beziehung zum Menschen und zu seinem Volk Israel. Wer Gott ist, kann nicht „abstrakt“ – ohne den konkreten Blick auf die Beziehungsnetze, Geschichten und kulturellen Orte von Menschen – bestimmt werden; er ist der Gott, der „mitgeht“, dessen „Wesen“ in den Räumen, Zwischenräumen und Leerstellen der Texte und Geschichten der Menschen aufgeht. Das macht Marie-Theres Wacker ganz besonders in einem Beitrag deutlich, den sie für den ersten deutsch-lateinamerikanischen Theologinnenkongress in Buenos Aires in der Osterwoche 2008 erarbeitet hat. Sie hat sich – auch für diese erste Reise nach Lateinamerika – im besonderen mit den postkolonialen Studien der Philosophin Rosi Braidotti auseinandergesetzt und deren Theorie der „nomadischen Subjekte“ gerade durch ihre „Querlesen“ mit den biblischen Geschichten von Rebekka und Ruth in scharfsinniger – auf dem Hintergrund sozialer Kritik erwachsener – Weise kritisiert.⁵ Thema des

⁴ Wacker, Das Ester-Buch der Septuaginta, 77.

⁵ Marie-Theres Wacker, „Nomadische“ Zugänge zur Hebräischen Bibel. Ein feministisch-exegetisches Gespräch mit Rosi Braidotti, in: Virginia R. Azcuy – Margit Eckholt (Hg.), Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Zürich – Berlin 2009, 193–206. Wacker analysiert vor allem folgenden Text von Rosi Braidotti, Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Dif-

Kongresses war die Frage nach der „citizenship“ von Frauen in globalen und von vielfältigsten – gerade Frauen betreffenden – Migrationsgeschichten geprägten Zeiten. Die postkolonialen Studien, die sich vor allem seit den 80er Jahren letzten Jahrhunderts in neuer Weise ausgeprägt haben, durch Impulse von Forscherinnen und Forschern wie Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha, sind an den Schnittstellen zwischen Klasse, Ethnizität und Geschlechterverhältnis verankert und weisen darauf hin, dass die „westliche“ Identität durch die vielen Anderen bestimmt ist, über die Macht ausgeübt, denen Leben genommen wird, deren Rechte genommen werden.⁶ Feministisch-theologische Kritik, die sich diese postkoloniale Perspektive zu eigen macht, weist hin, so Marie-Theres Wacker, auf die „Verantwortung des Christentums für eine Machtgeschichte der Ausschließungen – von Frauen, von nicht-europäischen Völkern zumal – und hält angesichts der gewaltigen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Transformationen im Europa der Gegenwart die gängige Trias ‚weiß-männlich-christlich‘ als dessen symbolische Repräsentation für obsolet“.⁷ Wie ist auf diesem Hintergrund das zu bestimmen, was „Subjekt“ ist, und wie kann überhaupt von „Gott“ gesprochen werden?

Mit Rosi Braidotti spricht Marie-Theres Wacker von den „shifting locations“ der „nomadischen Subjekte“,

„Nomadism: sexual difference as providing shifting locations for multiple female feminist embodied voices“. Der Ausgang von der sexuellen Differenz im Sinne Irigarays wird hier

ference in Contemporary Feminist Theory, New York 1994. Die Kritik an Braidotti ist auch von postkolonialen exegetischen Studien angeleitet wie z. B. Musa W. Dube (Hg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta 2001; Randall C. Bailey – Tat-siong Benny Liew – Fernando Segovia (Hg.), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Atlanta 2009. Mit der deutsch-argentinischen Sozialwissenschaftlerin Paula Irene Villa formuliert Wacker die Kritik folgendermaßen: *Nomadische Zugänge*, 200: „Das Konzept der nomadischen Subjektivität – und hier schließe ich einem kritischen Gesichtspunkt an, den die deutsch-argentinische Sozialwissenschaftlerin Paula Irene Villa ausgearbeitet hat – scheint mir zu wenig in der Lage zu sein, solchen politisch-strukturellen Problemen asymmetrischer Rechte und Chancen kritisch zu begegnen.“

⁶ Stephan Moebius, *Kultur*, Bielefeld 2010, 163: „Die Post-colonial Studies wiederum erforschen nicht einfach nur die ‚Hybridität‘ kultureller Praktiken, sondern in ihren Augen sind alle Praktiken immer schon von einer kulturellen Vielfalt und Vermischung geprägt, die vornehmlich mit dem Instrumentarium der postkolonialen Theorie erkannt und analysiert werden kann.“ Und 172: „Im Zentrum der oftmals diskursanalytischen Postcolonial Studies-Forschungen stehen Prozesse des ‚Othering‘, das heißt die spezifischen historischen Konstruktionen des kulturell Anderen sowie die Differenzmarkierungen zu einem (konstitutiven) kulturellen Anderen, der gleichermaßen sowohl zum Objekt negativer Verwerfung wie positiv-attraktiver Identifikation avanciert...“

⁷ Wacker, *Nomadische Zugänge*, 194.

deutlich, ebenso wie die vorausgesetzte vielfältige Differenz gleichsam nach innen, unter Frauen. Das Stichwort ‚embodiment‘ bezieht sich dabei, ausgehend von der konkreten Körper-Realität, auch auf den jeweiligen Ort oder Kontext, dessen ‚kartographierende‘ Bestandsaufnahme die Basis für ethisches und politisches Handeln bildet. Dazu tritt die Näherbestimmung des Feministischen: Frauen werden zu Feministinnen, wenn sie sich dafür einsetzen, die (zweifelhaften) Werte, die man ‚Frauen‘ zugeschrieben hat, und die (symbolischen) Repräsentationen dieser Werte zu bestreiten, sowohl im Blick auf den faktischen Geschichtsverlauf als auch im Blick auf die psychische Identität von ‚Frauen‘.⁹

Braidotti gehe es, so Wacker, „um eine kritische Positionierung, die der ‚Sesshaftwerdung‘ in sozial festgeschriebenen Denk- und Verhaltensweisen – und damit einer ‚Subjekt-Werdung‘ im Sinne einer Unterwerfung unter die Ordnung des Vorgegebenen – widersteht, die eigene Identität in stetem Fluss sieht und in diesem Sinne einem Verständnis des Subjekts als Prozess entspricht.“⁹ Zuschreibungen von Identitäten, wie sie in der Geschichte oft genug Frauen widerfahren ist – wenn der Ort von Frauen das Haus, die Küche ist, wenn sie auf die Erziehung von Kindern festgelegt werden oder religiöse Frauen auf ein demütiges Leben des Gebets, nicht aber wissenschaftlichen Studien nachgehen können, widersteht ein Konzept der „shifting location“, das in den postkolonialen Ansätzen dem „space turn“ der Kulturwissenschaften entnommen ist. Stark gemacht werden die „Zwischen-Räume“, der Wechsel der Räume und die damit verbundene „Hybridisierung“ der Identitäten, die zu neuen, widerständigen Formen der Ermächtigung führen können.¹⁰

Marie-Theres Wacker bringt dem Konzept des „Nomadischen“ viel Sympathie entgegen, vor allem schließt sie sich der Kritik an den Zuschreibungen von Identität von außen an – und damit gerade der Kritik an der Machtausübung auf Frauen, auf eingeborene Völker, auf arme Menschen usw. Für sie bedeutet das „Fließen“, die „shifting location“, nicht ein Fehlen von Stärke und eine Einebnung von sozialen, kulturellen, ethnischen usw. Differenzen zwischen den verschiedenen Räumen – das weist Wacker über das „Querlesen“ von Braidottis Ansatz mit den Geschichten der Rebekka und Rut auf und das kann auch der Blick auf Ester deutlich machen. Aus der Beziehung zu Gott, ihrem Stehen vor Gott und vor dem König, aus der Spannung dieser beiden „Macht-Räume“ und dem Setzen auf die stärkende und bergende Macht Gottes gewinnt sie eine Festigkeit und wächst in ihre Identität hinein.

⁹ Wacker, *Nomadische Zugänge*, 197.

⁹ Wacker, *Nomadische Zugänge*, 197–198.

¹⁰ Vgl. Moebius, *Kultur*, 176: Moebius weist auf den anti-essentialistischen und anti-holistischen Begriff von Kultur hin, den Bhabha vertritt. Für ihn ist Hybridität die „zentrale Konstellation von Kultur insgesamt, auch der ‚westlichen Praxis- und Sinnkomplexe‘“.

Und umgekehrt – und das ist das Spannende am Ansatz von Marie-Theres Wacker – gewinnt Gott aus dem Mit-Gehen mit dem Menschen in der Spannung dieser verschiedenen Räume seine „Identität“. Das Konzept des „Nomadischen“ und der „shifting location“ sprengt verhärtende Essentialisierungen des Gottes-Begriffs auf, wenn Moses in seiner Begegnung mit Gott den Namen Gottes „wie eine ‚identity card‘ benutzen möchte“, Gott sich aber genau darauf nicht festlegen lässt, wie die drei Gottesreden dieser „Inszenierung“ (Ex 3,4ff) deutlich machen.¹¹ „Diese ‚Gottheit in Bewegung‘“, so Marie-Theres Wacker,

„ist gleichzeitig willens, das Leid eines versklavten Volkes an sich heranzulassen und rettend einzugreifen (vgl. Ex 3,7ff. 16f). So sehr demnach mit textuellen Mitteln die ‚Identität‘ Gottes in Bewegung gehalten wird, so dezidiert wird dieser Gottheit zugesprochen, rettend zugunsten Israels aktiv zu werden [...]. Verlässlichkeit in den bestehenden Beziehungen und Einschreiten gegen Entrechtung geht zusammen mit einer Nicht-Festlegung in den sprachlichen bzw. visuell vermittelten Repräsentationen Gottes.“¹²

Hier werden wichtige Orientierungen für den Umgang mit den – die katholische Theologie in vielem sicher sehr anfragenden – postkolonialen Theoriebildungen gegeben. Es geht Marie-Theres Wacker darum,

„den vorliegenden Text als Schrift gewordenes, aber darin gerade nicht abgeschlossenes Gespräch über den verborgenen und offenbaren Namen Gottes und damit zugleich über das, was die christliche Tradition das ‚Wesen‘ (essentia) Gottes genannt hat, zu lesen. Eine solche Textwahrnehmung würde einem Verständnis von Theologie entsprechen, das das Nachdenken und Sprechen über Gott in ständigem Fluss hält.“¹³

Das bedeutet kein Auflösen von Identitäten, sondern ein Hineinwachsen in Identität auf dem Weg, auf der Suche nach neuen, frei machenden Räumen, aber auch in den vielen Zwischen-Räumen der globalen Gesellschaft, ein Hineinwachsen, das gehalten ist von der Treuezusage des gerechten und barmherzigen Gottes, die sich für den Menschen gerade im Mit-Gehen dieses Gottes als solche erweist.

¹¹ Vgl. Wacker, *Nomadische Zugänge*, 205: „Der Name JHWH kennzeichnet den Gott Israels demnach als die nahe, mitseiende, tätig handelnde Gottheit, und der Anklang des Namens JHWH an eine maskuline finite Verbalform (hier der 3. Pers. sg.) ist zu brechen im geschlechts-transzendierenden ‚Ich‘ Gottes.“

¹² Wacker, *Nomadische Zugänge*, 205.

¹³ Ebd. 206.

2 Ester und Sor Juana Inés de la Cruz – „grenzüberschreitende Räume der Begegnung“

2.1 Der Raum der Sor Juana Inés de la Cruz

Im Folgenden soll – sicher in aller Kürze und dadurch bedingten Fragmentarität – ein weiterer Raum eröffnet werden: ein Blick in eine – so müssen wir es uns vorstellen – geräumige, einladende Klosterzelle in Mexiko-Stadt, mit großer Bibliothek, mit Tischen, auf denen Platz für naturwissenschaftliche Geräte, für ein Schachspiel usw. ist. Bewohnt wurde sie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695), Ordensfrau der Gemeinschaft der Hieronyminitinnen, eine der großen Gelehrten der Geschichte, Dichterin, Dramatikerin, Naturwissenschaftlerin und Theologin.¹⁴ Sor Juana, die „10. Muse Amerikas“ genannt, hat bereits in jungen Jahren einen immensen Wissensdurst und eine große Liebe zu Büchern entwickelt, sie „fuhr fort zu lesen und noch mehr zu lesen, zu studieren und noch mehr zu studieren, ohne einen anderen Lehrmeister als die Bücher selbst“.¹⁵ Sie kommt mit sehr wahrscheinlich acht Jahren nach Mexiko-Stadt, kommt über die Marqueses de Mancera in Kontakt mit dem vizeköniglichen Hof, vor allem mit der Vize-Königin María Luisa Paredes, mit der sie freundschaftlich verbunden ist. Viele ihrer Texte, Lieder und Theaterstücke schreibt sie für diese und die Gesellschaft am Hof, die Marquesa veröffentlicht 1689 und 1692 die Erstausgabe der Gesammelten Werke von Sor Juana in Spanien.

Ziel ihrer Studien war aber, wie sie in ihrem autobiographischen Text „Respuesta a Sor Philothea“ schreibt, das Studium der Theologie, „[...] denn ich trachtete danach, Theologie zu studieren, da es mir als Katholikin eine bedauernswerte Unzulänglichkeit schien, in diesem Leben nicht all das

¹⁴ Vgl. zu ihrer Biographie die große Studie von Octavio Paz: Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens. Aus dem Spanischen von Maria Bamberg, Frankfurt a. M. 1991. Sor Juana hat als Antwort auf eine Streitschrift des Bischofs von Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz vom 16. November 1690 den autobiographischen Text „Antwort an Schwester Philothea“ vom 1. März 1691 veröffentlicht. Im Folgenden wird auch auf diesen Text eingegangen: Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philothea. Aus dem Spanischen von Hildegard Heredia. Mit einem Essay von Angelo Morino, Frankfurt a. M. 1991. Weitere Texte, Gedichte und Gesänge von Sor Juana werden aus folgender Anthologie zitiert: Antología de Sor Juana Inés de la Cruz. Selección e Introducción de María Luisa Pérez W., Santiago de Chile 1993.

¹⁵ Die Antwort an Schwester Philothea, 30; „proseguí, digno, a la estudiosa tarea [...] de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros [...]“ Respuesta de la Poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz, in: Antología, 304.

von den göttlichen Geheimnissen erkennen zu können, zu dem der Menschen durch natürliche Gaben befähigt ist“.¹⁶ Zudem sieht sie dies als Verpflichtung einer „Tochter“ des heiligen Hieronymus und der heiligen Paula an; mit 16 Jahren tritt sie zunächst in den Karmel ein, da dessen Strenge ihr schädlich ist, entscheidet sie sich für den Orden der Hieronymitinnen, in dem sie die Freiheit hat, ihren literarischen und naturwissenschaftlichen Studien weiter nachzugehen und auch ein gewisses „gesellschaftliches Leben“ führen und weiter den Kontakt zum vizeköniglichen Hof pflegen kann. Im Konvent kann sie eine große Bibliothek – mit an die 4.000 Büchern – aufbauen. Sie identifiziert sich mit dem Ordensgründer Hieronymus, aber – und darin öffnet sie den Frauen ihrer Zeit bereits neue Räume – genauso mit Paula, der römischen Witwe, die Hieronymus durch ihre gründliche Kenntnis des Hebräischen und Griechischen bei den Bibelübersetzungen unterstützte. In ihrem autobiographischen Text schreibt Sor Juana: „Und da ich Klausurschwester und nicht Laienschwester war, war ich aufgrund meines geistlichen Standes verpflichtet, mich den Wissenschaften zu widmen. Und zudem war ich Tochter so gelehrter Eltern wie des heiligen Hieronymus und der heiligen Paula, so dass eine unwissende Tochter gänzlich aus der Art geschlagen wäre.“¹⁷

Erst in jüngerer Zeit ist ihr Werk wieder entdeckt worden, als Dichterin ist sie bekannt geblieben, als Theologin vergessen, verkannt. Der Raum, der für sie Zugang zur Welt wurde und in dem sie ihre Stimme „bilden“ konnte, ihre vielen Texte entstanden, wurde ihr von der kirchlichen Autorität 1694 genommen, viel Neid und Missgunst waren im Spiel, es missfiel, wie sie die Grenzen zwischen den Räumen des Privaten und Öffentlichen, zwischen einem Leben „hinter“ Klostermauern und einer Präsenz der Ordensfrau in der Gesellschaft und Welt sprengte. Der Schriftwechsel zwischen Sor Juana und „Sor Philothea“, hinter der sich der Bischof von Puebla, Fernández de Santa Cruz, verbarg, der ihre wissenschaftlichen Arbeiten als „vanitas“ kritisierte und Sor Juana bewusst in eine Falle lockte, wodurch sie auch das Vertrauen des Erzbischofs von Mexiko, Aguiar y Seixas, verlor, ist ein beeindruckendes Zeugnis für den neuen Raum, um den Sor Juana in ihrem Leben gekämpft

¹⁶ Die Antwort an Schwester Philothea, 31; „pareciendome menguada inhabilidad, siendo católica ...“ Respuesta de la Poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz, in: Antología, 304.

¹⁷ Die Antwort an Schwester Philothea, 31; „y que siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico profesar letras: y más siendo hija de un San Jerónimo, y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija“ Respuesta de la Poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz, in: Antología, 304.

hatte, das „Zimmer für sich“, wie Virginia Woolf es sagte. Doch dieser Raum wurde ihr kurz nach diesen Ereignissen genommen. Ihre Bibliothek, die naturwissenschaftlichen Geräte wurden verkauft, sie starb ein Jahr danach, als sie Pestkranke pflegte und sich selbst ansteckte. Sor Juana hatte sich bewusst für das Ordensleben entschieden, weil der Konvent einer wissbegierigen jungen Frau wie ihr andere Entfaltungsmöglichkeiten bot und einen Zugang zu Bildung, wie es verheirateten Frauen verschlossen war. Die Klosterzelle war ein Ort, der ihr vielfältige – geistliche und geistige, literarische, naturwissenschaftliche und theologische – Perspektiven auf die Welt eröffnete, ein Ort, in dem sie Grenzen überschreiten konnte, ein „Zimmer für sich“. Aber die kirchliche Autorität und Machtstruktur, in die dieser Raum eingebunden war, und auch der Einfluss ihres Beichtvaters, haben diesen Raum verschlossen und mit ihm wird ihr die Öffnung auf die Welt und ihre eigene Entfaltungsmöglichkeit genommen. Ihre Stimme verstummt.¹⁸

Sor Juana hat in ihren Texten die großen Frauen der Geschichte mit Namen genannt, die biblischen Frauen Abigail oder Ester, Rahab oder Hanna, Philosophinnen, Dichterinnen der Antike wie Hypatia, Leoncia, Julia, Corina, Cornelia und Proba Falconia, Theologinnen wie Paula und Gertrud¹⁹. Hieronymus, ihr „Ordensvater“, ist für sie ohne Paula von Rom nicht zu denken, und Aristoteles hätte seiner Philosophie eine weitere, andere Orientierung gegeben, wäre er in der Küche gestanden und hätte er Mahlzeiten vorbereiten müssen.²⁰ Sie weiß um die „andere“ Stimme der Frauen, weiß aber genauso, dass auch die der Männer eine „andere“ ist und sich anders entwickelt hätte, würden Wissen und Weisheit der Frauen anerkannt. Sor Juana kämpft um Anerkennung ihrer Stimme, weiß aber um die Schwierigkeit, die Angefochtenheit und Bedrohtheit ihrer Existenz als Ordensfrau und Wis-

¹⁸ Wie Sor Juana selbst mit den Entscheidungen der Autoritäten umgegangen ist, wird wohl im Dunklen bleiben, auch wenn ihre ersten Biographen zum Ausdruck bringen, sie haben den Entschluss, nicht mehr wissenschaftlich tätig zu sein, zu schreiben, selbst getragen. In seiner fundierten Studie zu Sor Juana zieht Octavio Paz das aber in Zweifel: Paz, Sor Juana, 704–705; María Luisa Pérez, Introducción, in: Antología, 17. Auf die Bedeutung der Konvente für die Bildung von Frauen im kolonialen Amerika geht die Historikerin Barbara Potthast ein: Barbara Potthast, Von Müttern und Machos. Die Geschichte der Frauen Lateinamerikas, Wuppertal 2003.

¹⁹ Die Antwort an Schwester Philothea, 31, 52–55.

²⁰ Vgl. Die Antwort an Schwester Philothea, 50–51: „Was, gnädige Frau, könnte ich Euch nicht alles über die Geheimnisse erzählen, die ich beim Kochen der Natur entlockte? [...] Und wenn ich alle diese unscheinbaren Dinge betrachte, denke ich: wenn Aristoteles gekocht hätte, hätte er noch viel mehr geschrieben [...]“.

senschaftlerin. Das wird deutlich in einem *Villancico*, einem volkstümlichen Gesang, den sie auf Katharina von Alexandrien dichtet, ein burleskes, heiteres Gedicht, im Stile einer Moritat.²¹

Gerade in den *Villancicos* – anmutigen, freudigen, ironischen, leichten und populären Gedichten und Liedern, vor allem Weihnachtsliedern, wie sie auf dem Land, in den Häusern der Bauern, beim Weiden der Schafe, beim Waschen der Wäsche gesungen worden sind – liest Sor Juana die Geschichte „quer“, sie blickt auf ihre Zeit „von der Kehrseite der Geschichte“, wie es die Befreiungstheologie formuliert hat. Dabei holt sie die in die Geschichte hinein, denen Kirche und Gesellschaft eigene Räume verweigert haben: die Frauen, aber auch die Mestizen, die Schwarzen, die Indígenas, die in einer rassistischen und hierarchischen Gesellschaft die untersten Plätze eingenommen haben. So gelehrt sie auch ist, die Dichtung von Sor Juana spricht für die „Marginalisierten“, sie erhalten eine Stimme in ihrer Poesie und ihren Theaterstücken, sie treten auf, sprechen, in ihrem Dialekt, in ihrer Sprache. Kein anderer mexikanischer Dichter der damaligen Zeit hätte wohl – auch um seines Ansehens bei Hof und in Spanien selbst – Texte in einer der vielen indianischen Sprachen Mexikos geschrieben.²²

2.2 Maria und Ester – in der Spiegelung bei Sor Juana

Sor Juana hat die Theologie genannt als Ziel ihrer wissenschaftlichen Ausbildung, ein Zugang zum Theologiestudium als solchem blieb ihr verwehrt, aber doch ist sie Theologin geworden, wie es feministische Theologinnen in Lateinamerika und den USA in den letzten Jahren herausgearbeitet haben. Gerade ihre Gedichte und Lieder, die volkstümliche Poesie, ihre *Villancicos*, der „canto a lo divino“, sind Ausdruck einer „teología popular“, die aus den

²¹ Antología, 276–278. Sor Juana hat verschiedene Lieder auf Katharina verfasst. Sie sind 1691 aufgeführt worden in der Kathedrale von Antequera, im Tal von Oaxaca: Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas. Prólogo de Francisco Monterde*, Mexiko 12001, 286–295. *Villancicos* waren ursprünglich Weihnachtslieder, im 17. Jahrhundert wurden auch „Kompositionen, die bei den Frühmetten der kirchlichen Feste gesungen wurden, *villancicos* genannt [...]“ (Paz, Sor Juana, 460). Die „*villancicos*“ auf Katharina sind ein Plädoyer für die Theologie, die in gleicher Weise von Frauen und von Männern vertreten werden kann. Darauf macht auch Hildegard Wustmans in ihrer Interpretation aufmerksam: „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte“. Hildegard Wustmans, *Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten*, Frankfurt a. M. 2001, 201–207.

²² Vgl. z. B. im *Villancico VIII. zur Asunción*, in: *Antología*, 258–260.

Traditionen der Weisheit des Volkes schöpft.²³ Befreiungstheologen und -theologinnen haben diese Volkstraditionen erst in den letzten Jahren entdeckt und in ihnen ein religiöses und symbolisches Wissen aufgedeckt, das gerade für die vielen Marginalisierten und Stimmlosen der kolonialen Gesellschaft ein Hoffnungs- und Widerstandspotential bedeutete. Sor Juana hat in vielen ihrer Gedichte ein Lob auf Maria gesungen, auf ihre Schönheit und Reinheit, aber auch ihre Größe und Stärke. Die Himmelfahrt, die Krönung Mariens, ist neben den oft besungenen Weihnachtsszenen ein Motiv, das einen wichtigen Ort in ihren Marien-Villancicos hat. Und in diesem Zusammenhang nennt sie Ester, die starke, wie Maria gekrönte Ester, die selbstbewusste Frau, Retterin der Menschen.

Marie-Theres Wacker hat in einem ihrer Ester-Kommentare auf die Ester-Maria-Typologie hingewiesen, die in der mittelalterlichen Lyrik und Kunst zu finden ist.²⁴ Die christlichen Ester-Interpreten greifen – auf dem Hintergrund des ihnen vorliegenden LXX-Textes – das Motiv der Stärke Esters auf; „inszeniert“ wird sowohl der Moment der Krönung Esters durch König Ahaschwerosch (Ester 2,17) als „Typus“ der Krönung Mariens durch Jesus Christus als auch Esters fürbittender Gang zum König (Ester 5,1f). Marie-Theres Wacker weist auf eine Bildtafel von Konrad Witz aus dem 15. Jahrhundert hin und auf das Freskenprogramm in der Marienkapelle in Kevelaer. Ester bittet den König um Verschonung ihres Volkes, das ist die Rolle Mariens als „Fürbitterin der Menschheit am Thron Gottes“²⁵, nicht die Rolle einer demütigen Frau, sondern einer Kämpferin gegen das Böse, wie es Judith, Jael, Debora und Ester gewesen sind. Ester ist aber auch die, die vom König gekrönt wird, so wie Maria von Jesus gekrönt wird als Zeichen ihrer Würde und der Freundschaft, die Gott ihr – und mit ihr allen Menschen – geschenkt hat.

Für Sor Juana ist Ester genau ein solcher „Typus“ für Maria, sie ist diejenige, die „das Menschengeschlecht von dem Elend befreit hat“, Maria und ihre Rolle im Erlösungsgeheimnis werden hier genannt, Ester ist diejenige, die ihr Volk vor der Ausrottung bewahrt hat, so kann Sor Juana direkt die Analogie

²³ Die widerständige und befreiende „teología popular“ der volkstümlichen Lieder, vor allem des „canto a lo divino y lo humano“ ist in Chile von Max Salinas analysiert worden: Maximiliano Salinas C., *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile hacia 1900*, Santiago de Chile o. J.

²⁴ Wacker, Ester-Buch, 80. Vgl. dazu auch: Sabine Poeschel, *Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst*, Darmstadt 2005; zu Ester: 90–93.

²⁵ Wacker, Ester-Buch, 80.

ziehen. Genannt wird Ester in dieser Rolle im Villancico Nr. 8 zur „Concepción“, einem „Jugueteillo“, einem „Spielchen“, wie Sor Juana es benennt.²⁶ Ähnlich wie in der Lauretanischen Litanei werden hier verschiedenste Benennungen Mariens vorgestellt, bekannte, direkt der Litanei entnommene wie das Bild der Rose oder des Mondes, aber auch neue Benennungen, die Sor Juana aus ihrem eigenen Kontext bezieht, wenn sie von Maria als dem „Vaso de Oro fino“ spricht, das mit „tausend edlen Steinen geschmückt ist“, oder auch als Brunnen, als Quelle lebendigen Wassers. Es ist interessant, dass Sor Juana viele Bilder aus der alttestamentlichen Tradition heranzieht, so ist Maria „Trono de Dios Soberano“ / „Thron des herrscherlichen Gottes“, „Gloria de Jerusalén y Alegría del cristiano“ / „Ruhm Jerusalems und Freude des Christen“. Alter und Neuer Bund werden zusammengestellt, und in genau diesem Zusammenhang schließt sich die Nennung von Ester und der Frau an, die Johannes auf Patmos sah, wie sie den Drachen bezwang. Das Gedicht schließt folgendermaßen:

„[...] Thron des herrscherlichen Gottes, / Sammlung alles Guten, / Ruhm Jerusalems / und Freude des Christen; / Ester, die das Menschengeschlecht vom Elend befreite; / die über den Drachen triumphierende Frau, die Johannes auf Patmos sah; / Thron Salomons / und das Zeichen, das Ahas gegeben worden ist: / und dreihundert Sachen mehr!“²⁷

Sor Juana hat die starke Ester im Blick, die Gekrönte, die für ihr Volk zur Rettung wird. Sie, die Jüdin, und die Frau in Patmos, die Jüdin Maria, die Mutter des Herrn, sind für sie beide starke, selbstbewusste und entscheidende Gestalten im Heilsgeheimnis.

Sor Juana gibt den Menschen Selbstvertrauen, die selbst geknechtet sind, sie eröffnet in ihrer Poesie und „teología popular“ Räume, in denen ein neues Selbstbewusstsein wachsen kann. Die symbolischen Ordnungen der höfischen, aristokratischen und klerikalen Gesellschaft im Mexiko des 17. Jahrhunderts werden verändert, es werden Brücken gebaut zu den Räumen der Freiheit, die im Alten Bund von Frauen wie Judith, Rebekka und Ester erschlossen wurden, im Neuen Bund von Jesus und Maria. Indem Sor Juana in ihrer Klosterzelle in ihren Texten, Gedichten, Liedern und Dramen Brücken gebaut hat zwischen Ester, Maria und den Menschen ihrer Zeit, zu ihr selbst,

²⁶ Antología, Villancico VIII. Jugueteillo, 231–233.

²⁷ „[...] Trono de Dios Soberano, / Archivo de todo el bien, / Gloria de Jerusalén / y Alegría del cristiano; / Esther que al género humano / de la miseria libró; / la Mujer que en Patmos vio / Juan, triunfante del Dragón; / el Trono de Salomón / y la Señal dada a Acas: / y trescientos cosas más!“

ist diese Zelle zu einem Raum der Ermächtigung geworden.²⁸ Dieser „machtvolle“ Raum ist Sor Juana selbst genommen worden, gerade weil er das gängige Wissen und die Macht ihrer Zeit hinterfragt hat. Aber Sor Juanas Werk, ihre Ideen und ihr Ringen um ein „Zimmer für sich“ als Frau, Ordensfrau, Literatin und Wissenschaftlerin lebt weiter, es öffnet heute – über Zeiten hinweg – neue Räume von Freiheit und „empowerment“.

3 „Grenzüberschreitende Identitäten“ – ein Ausblick

Sor Juana gibt in ihrer Klosterzelle den großen Frauen der Geschichte und ihren Vorbildern auf dem Weg christlicher Nachfolge eine Stimme, bevor ihr selbst die Stimme genommen wird. Es ist bezeichnend, dass gerade lateinamerikanische Theologinnen sich in den letzten Jahren mit Sor Juana auseinandergesetzt haben, vor allem Frauen, die in den „Zwischen-Räumen“ zwischen Nord und Süd leben, Frauen, die in den USA einen Lebens- und Arbeitsort gesucht haben. „Nepantleras“ werden die in den USA lebenden „latinas“ genannt: Die US-amerikanische feministische Literaturwissenschaftlerin und Dichterin Gloria Anzaldúa hat die Vision von Nepantla entfaltet, sie ist von der geographischen Grenze zwischen Mexiko und USA inspiriert worden, Texas war die Heimat von Gloria Anzaldúa, das „borderland“ Symbol ihres Lebens, aber „Nepantla“ beschränkt sich nicht darauf. Nepantla ist ein aztekisches Wort und bedeutet „desgarrado entre caminos“, „Nepantla“ ist „der Ort des Wandels, der Ort, an dem verschiedene Sichtweisen miteinander in Konflikt treten und wo die Vorstellungen, Prinzipien und von der Familie, der Erziehung und den Ursprungskulturen geerbten Grundidentitäten in Frage gestellt werden,“ so charakterisiert es – auch unter Rückbezug auf Gloria Anzaldúa – die argentinische Theologin Nancy Bedford, die seit vielen Jahren „zwischen“ Argentinien und Chicago lehrt.²⁹ Diese „in-betweenness“ führt zu neuen Sichtweisen auf das Leben,

²⁸ Moebius, Kultur, 181: „[...] K]ulturelle Praktiken werden aus dieser Sichtweise allgemein als verräumlichend und verräumlicht aufgefasst. Anders gesagt: Ins Blickfeld der Space Studies gerät die kulturelle Produktion und Strukturierung von Räumlichkeit durch soziale Praktiken sowie umgekehrt die strukturierende Wirkung von Raum, durch die bestimmte Praktiken ermöglicht, aber auch eingeschränkt oder ausgeschlossen werden.“ Es geht in den Space Studies um eine „relationale Vorstellung von Raum“ (182); vgl. auch Stephan Günzel (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2010, 117: Kulturräume existieren in symbolischen Ordnungen, „und diese symbolischen Ordnungen stellen spannungsgeladene Konstellationen von Macht und Wissen dar“.

²⁹ Nancy Elizabeth Bedford, Gärten anpflanzen, den Bäumen lauschen. Auf dem Weg zu einer feministisch-theologischen Subjektivität in der Migration, in: Azcuy – Eckholt (Hg.),

auf Gesellschaft und Kirche, es geht darum, in befreiungstheologischer Perspektive denen eine Stimme zu geben, die keine haben, die am Rand stehen, aber es geht auch darum, auf die „anderen“ Stimmen zu hören und dabei selbst „befreit“ zu werden. Sich der Erfahrung des „Nepantla“ zu stellen, hindert daran, stehen zu bleiben, und lässt die Erfahrung von Welt und Glauben „auf dem Weg“ bleiben, im steten Wandel. Gloria Andalzúa hat dies sehr schön in einem ihrer Gedichte formuliert: „[...] die Seele zwischen zwei, drei, vier Welten brummt mir der Kopf angesichts des Widersprüchlichen, / ich erhalte Orientierung durch alle Stimmen, die gleichzeitig auf mich einreden.“³⁰

Nepantla, das ist auch der Name des Geburtsortes von Sor Juana. Sie wurde dort 1648 bzw. 1651 als Juana Ramírez de Asbaje y Santullana, als uneheliche Tochter einer „criolla“, einer Mestizin und eines spanischen Offiziers geboren. Sor Juana ist zu einer stärkenden Begleiterin der „Nepantla-Theologinnen“ geworden, der Raum, in dem sie sich selbst und den Frauen ihrer Zeit Zugänge zur Wissenschaft eröffnet hat, in dem ein „anderes“ Denken einen Ort gefunden hat, die Eingeborenen, Mestizen, Indígenas und Schwarzen eine Stimme gefunden haben, wird über die Zeiten hinweg zu einem stärkenden und ermächtigenden Raum für die „latina“-Theologinnen, die – aufgrund ihrer Herkunft, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihres Geschlechts – wenig Anerkennung finden. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben dem ganzen Volk Gottes, vor allem den Armen und Ausgeschlossenen eine neue Stimme gegeben, die lateinamerikanische Kirche hat seit der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) begonnen, ihre eigene Identität als Ortskirche in der Vielfalt der lateinamerikanischen Kulturen zu bestimmen. Gustavo Gutiérrez hat dabei z. B. auf Bartolomé de Las Casas als einen der „Väter“ der Theologie der Befreiung hingewiesen, der „Amerika“ eine Stimme gegeben hat. Wieviel mehr kann dann Sor Juana, die „criolla“, eine gebürtige Mexikanerin, als „Mutter“ der lateinamerikanischen feministischen Theologie der Befreiung

Citizenship, 179–192, 185, Anm. 23. Vgl. auch den Beitrag von Nancy Bedford, *Escuchar las voces de las Nepantleras. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y „latinas“ en Estados Unidos*, in: *Proyecto 45* (2004) 204–224.

³⁰ „Because I, a *mestiza*, / continually walk out of one culture / and into another, / because I am in all cultures at the same time, / *alma entre dos mundo, tres, cuatro*, / *me zumba la cabeza con lo contradictorio*, / *Estoy norteada por todas las voces que me hablan / Simultáneamente.*“ Zitiert nach Nancy Bedford, *Escuchar*, 211.

bezeichnet werden.³¹ Sie hat – vor allem in ihren Villancicos eine lateinamerikanische „teología popular“ formuliert, „[...] through her incorporation of American sources“, so die latina-Theologin Michelle González, „Sor Juana created an American subject in her texts. This subjectivity holds in tension European, *criollola*, and Indigenous concerns in such a manner that the mixture of these voices constituted a new subjectivity, one that contained and transcended the diversity that informed it.“³²

In postkolonialer feministischer Perspektive öffnet Sor Juana – über 300 Jahre später – den Frauen und Theologinnen „auf Wanderschaft“ neue Räume, vielleicht den von Homi Bhabha genannten „third-space“, in dem „Verschwiegene und Unbewusstes innerhalb der Kulturen“ benannt werden, neue interkulturelle Beziehungen und „hybride Überlappungsräume“ entstehen, „Kontaktzonen“, in denen sich die Differenzen verflüssigen. Es sind Räume, die „unter Berücksichtigung von Differenzen und Konflikten als konkrete Übersetzungsräume genutzt bzw. auf Übersetzungsprozesse hin ausgelotet werden“.³³

Vielleicht können in Zeiten der Globalisierung, der vielfältigen Konflikte, Kriege, der weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen arm und reich genau in diesen Räumen, wie Rosi Braidotti es auch formuliert hat, „alternative Handlungsweisen“³⁴ entstehen, das befreiende und ermächtigende Potential

³¹ Die lateinamerikanischen Theologinnen María José F. Rosado Nunes aus Brasilien und Beatriz Melano Couch aus Argentinien haben Sor Juana als erste als „feministische Befreiungstheologin“ entdeckt: María José F. Nunes Rosado, *La voz de las mujeres en la teología latinoamericana*, in: *Concilium* 262 (1996) 13–28; B. Melano Couch, *Sor Juana Inés de la Cruz. Primer mujer teóloga de América*, in: María José F. Nunes Rosado – B. Melano Couch (Hg.), *Juntando hilos de teología feminista*, Buenos Aires 2001, 57–75.

³² Michelle A. Gonzalez, *Sor Juana. Beauty and Justice in the Americas*, New York 2003, 144.

³³ Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2010, 204: „Ein solches Kulturkonzept bringt nicht nur Verschwiegene und Unbewusstes innerhalb von Kulturen ans Licht. Sein größtes Potenzial hat es auf der Ebene interkultureller Beziehungen. Denn es legt die Suche nach hybriden Überlappungsräumen, nach ‚Kontaktzonen‘ und Gelenkstellen für eine Verflüssigung von Differenzen geradezu nahe. Dies setzt jedoch voraus, dass hybride Räume nicht als bloße Vermischungsräume betrachtet werden, sondern unter Berücksichtigung von Differenzen und Konflikten als konkrete Übersetzungsräume genutzt bzw. auf Übersetzungsprozesse hin ausgelotet werden.“ Das postkoloniale Subjekt wird heute auf neue Weise in den Blick genommen: Neue Räume „von seinem Schweigen (und Zum-Schweigen-Gebrachtsein) hin zu seiner (sprachlichen und politischen) Selbstartikulation, von seinem Getriebenwerden hin zu seiner Mobilität zwischen den Kulturen – entsprechend der lebensweltlichen Erfahrung der Migration mit ihrer Überlagerung verschiedener Zugehörigkeiten und Lebenswelten.“ (ebd. 190).

³⁴ Zitiert nach Wacker, *Nomadische Zugänge*, 182: „Ihr Nomadentum bejaht ‚fließende Grenzen‘ und will die Intervalle, Schnittstellen und Zwischenräume nutzen, indem es durch Repe-

von Kulturen gepflegt werden und wachsen. Dazu helfen können die Stimmen von Frauen wie Ester, Maria, Sor Juana, Michelle González oder María Pilar Aquino, die in diesen „Räumen“ des „in-between“ „zusammenklängen“. Sor Juana, auch Musikerin und Dichterin, kann dabei anleiten, den „Ton“ zu treffen und zu einem guten Zusammenklang zu finden.

titionen und mimetische Strategien jene ‚Räume‘ sucht, ‚in denen es möglich ist, alternative Handlungsweisen zu zeugen‘. Es möchte ‚neue Formen politischer Subjektivität‘ erforschen.“ Das fordert auch Heike Walz in ihrem Beitrag zur „interkulturellen Theologie und Geschlecht“: Heike Walz, Interkulturelle Theologie und Geschlecht. Herausforderungen für Europa am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 27 (2010) 107–132.