

¹⁴ Vgl. ebd., Nr. 29. In seiner *Ansprache an katholische Hochschullehrer in New Orleans* erklärte der verstorbene Papst Johannes Paul II. am 12. September 1987 (Nr. 7): „Die Bischöfe haben in Einheit mit dem Papst die Aufgabe, die Botschaft Christi authentisch zu lehren; als Hirten sind sie auch aufgerufen, die Einheit des Glaubens und des christlichen Lebens des ganzen Volkes Gottes zu erhalten. Dafür brauchen sie die Hilfe katholischer Theologen, die der Kirche einen unschätzbaren Dienst leisten. Doch die Theologen brauchen auch das von Christus den Bischöfen, und an erster Stelle dem Bischof von Rom anvertraute Charisma. Sollen die Früchte ihrer Arbeit den Lebensstrom der kirchlichen Gemeinschaft bereichern, müssen sie sich letztlich vom Lehramt prüfen und bestätigen lassen. Der kirchliche Kontext der katholischen Theologie gibt dieser daher einen besonderen Charakter und Wert, auch wenn Theologie sich im akademischen Rahmen vollzieht“, in: *Der Apostolische Stuhl* 1987, 983.

¹⁵ O'Meara, *Theology of Ministry*, aaO., 188.

¹⁶ Emilie Townes, *Walking on the Rim Bones of Nothingness: Scholarship and Activism*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 77 (2009/1), 1-15, 9. Vgl. auch Stephen D. Brookfield, *Becoming a Critically Reflective Teacher*, San Francisco 1995, 1. Brookfield schreibt: „Wir lehren, um die Welt zu verändern. Unseren Bemühungen, Studenten beim Lernen zu helfen, liegt die Hoffnung zugrunde, dass ihnen dies helfen wird, einander und ihrer Umwelt mit Mitgefühl, Verständnis und Fairness zu begegnen. Doch unsere Versuche, die Menge an Liebe und Gerechtigkeit in der Welt zu vergrößern, sind niemals einfach und niemals unzweideutig.“ Vgl. auch Maryellen Weimer, *Learner-Centered Teaching: Five Key Changes to Practice*, San Francisco 2002 und Jack A. Hill/Melanie L. Harris/Hjamil A. Martinez-Vasquez, *Fighting the Elephant in the Room: Ethical Reflections on White Privilege and Other Systems of Advantage in the Teaching of Religion*, in: *Teaching Theology and Religion* 12 (2009/1), 3-23.

¹⁷ Townes, *Walking*, aaO., 4.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

¡Despierta Iglesia! – Kirche wach auf!

Zu einem Neuansatz der Theologien des Amtes latinamente

Carmen Nanko-Fernández

Geht man aus von der geografischen Zerstreung der Völker aufgrund von Migrationen und der sich daraus ergebenden Herausbildung transnationaler Identitäten, dann ist es vielleicht nicht angemessen, ausschließlich von *Norden* und *Süden* zu sprechen, vor allem mit Blick auf die zu Minderheiten gemachten Gruppen im Norden der Erdkugel. Ich bin in der Bronx in New York geboren und aufgewachsen. Der Großraum New York beherbergt die größten puertoricanischen und dominikanischen Bevölkerungsanteile afuera de las islas, jenseits der

Ursprunginseln. Meinen Wohnsitz habe ich sogar noch weiter südlich, in der Hauptstadt der USA, im Distrikt Columbia, einer Metropolregion mit einer der größten Konzentrationen von Mittelamerikanern und Mittelamerikanerinnen und einer salvadorianischen Immigrantengemeinde, die von der Größe her gleich nach derjenigen von Los Angeles kommt. Ich arbeite in Chicago, passenderweise im Süden der Stadt. In Chicago leben die zweitgrößten mexikanischen und puertoricanischen *communities* in den Vereinigten Staaten. Bildlich gesprochen stamme ich aus einem Süden im Herzen des globalisierten Nordens. Darüber hinaus haben, geografisch gesprochen, die oben erwähnten lateinamerikanischen *communities* alle ihre Wurzeln in Herkunftsländern, die einen Teil Nordamerikas bilden. Um die Angelegenheit noch komplizierter zu machen, kann man festhalten, dass unter den Ländern Amerikas die Vereinigten Staaten nach Mexiko die zweitgrößte spanischsprachige Bevölkerung beherbergen.¹ Im Netzwerk der Gemeinden, denen gegenüber ich rechenschaftspflichtig bin, ist es tatsächlich die Präsenz der Spanischsprechenden, die das Gesicht der US-amerikanischen katholischen Kirche am stärksten verändert.

Das politische Gewicht dieser sogenannten „neuen Realität“ wurde unübersehbar, als Ende Mai 2009 Präsident Barack Obama den Latino-Theologen Miguel Díaz zum US-Botschafter am Heiligen Stuhl ernannte. Der historische Charakter dieser Ernennung blieb nicht unbemerkt; denn damit bestätigen sowohl die Regierung Obama als auch der Vatikan etwas, zu dessen Anerkennung sich die maßgeblichen Personen in der US-Kirche und die Sachverständigen nicht durchringen können, nämlich dass die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten kurz davor steht, eine *iglesia latina*, eine Latino/-a-Kirche zu sein.

Die Ernennung von Díaz fiel zusammen mit der Einladung von CONCILIUM, über den Nord-Süd-Dialog zu reflektieren. Beides zusammen schafft einen Raum, um einerseits über die Implikationen dieser Veränderung für unser Verständnis der Laien in der Kirche nachzudenken und andererseits die Möglichkeiten zu entdecken, die der „spanenglische“ Jargon für die gegenwärtigen Theologien des Amtes eröffnet.²

Komplexe Partikularität: Reflexionen aus einer zur Minderheit gemachten Mehrheit

Es gibt Tendenzen, von Laien und Laiinnen als einer gestaltlosen Masse zu sprechen, als seien alle ihre Besonderheiten bedeutungslos für die Entwicklung unserer Theologien des Amtes. Die seismischen Veränderungen in der Bevölkerungszusammensetzung, die die gegenwärtige US-Kirche bis heute erschüttern, haben bislang vor allem kosmetische pastorale Reaktionen gezeitigt, die nicht geeignet sind, die umfassenden und durchdringenden Folgen dessen zu ermitteln, was man derzeit bequemerweise als „Vielfalt“ ansieht. Wie die Statistiken zeigen, stehen die spanischsprachigen Katholiken für die Pluralität der US-Kirche insgesamt; bei den unter 25-Jährigen bilden sie die Mehrheit. Der Anteil von Latin@s

ist in den vergangenen Jahrzehnten exponentiell gewachsen; somit ist die Zuwanderung aus Lateinamerika verantwortlich für das messbare und nachhaltige Wachstum der Kirche. Die Präsenz spanischsprachiger Katholiken wird gerne ignoriert, doch das ist eine alte Geschichte in dem Land, das sich heute Vereinigte Staaten nennt. Sie wurzelt in einer keineswegs unschuldigen *memoria histórica*, einer historischen Erinnerung an die luchas, Kämpfe verschiedenartigster Kolonialisierungen, Ausbeutungen, Diskriminierungen und Migrationen. In ihrem Herzen befinden sich mehrsprachige, vielfarbige, transnationale Menschen verschiedenster Generationen, Kulturen und von jeder nur denkbaren ethnischen Herkunft. Und diese werden gemeinhin unter Oberbegriffe wie *Hispanic* oder *Latino/-a* subsumiert.

Präsident Obamas historisch präzedenzlose Ernennungen, wie die von Díaz und jene von Sonia Sotomayor zur Richterin am Obersten Gerichtshof, zogen den Vorwurf der Identitätspolitik nach sich – eine Anklage, die man kurioserweise gerade gegen jene richtet, deren Identitäten derzeit in den Machtstrukturen von Kirche, Nation und Gesellschaft unterrepräsentiert sind. Eine aktuelle Studie des *Pew Hispanic Center* zeigt die Komplexität der Identitätskonstruktionen und die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man all diese sich teilweise überschneidenden Gruppen ordentlich mit einer alles umgreifenden Kategorie erfassen will. Die Studie stellte fest: „48 Prozent der erwachsenen Latinos beschreiben sich üblicherweise zuerst mit Hinweis auf ihr Ursprungsland; 26 Prozent verwenden gemeinhin die Ausdrücke ‚Latino‘ oder ‚Hispanic‘ zuerst; und 24 Prozent bezeichnen sich im Allgemeinen in erster Linie als Amerikaner. Was die Ausdrücke ‚Hispanic‘ oder ‚Latino‘ angeht [...], bevorzugten 36 Prozent der Befragten den Begriff ‚Hispanic‘, 21 Prozent den Begriff ‚Latino‘; der Rest hat keine Präferenz.“³

Laut Statistischem Bundesamt der USA gab es „am 1. Juli 2008 in den Vereinigten Staaten 46.943.613 Hispanics, was einem Anteil von 15,4 Prozent an der Gesamtbevölkerung entspricht“, wobei diese Daten auf der Basis von Selbstzuschreibungen zustande kamen.⁴ Unter denen, die sich selbst als *Hispanics* bezeichneten, waren beispielsweise „99 Prozent aller Immigranten aus Mexiko [...]; unter den Immigranten aus Venezuela nahmen 87 Prozent dieses Etikett für sich in Anspruch, ebenso wie 86 Prozent der Immigranten aus Argentinien, 70 Prozent der Immigranten aus Spanien und 67 Prozent der Immigranten aus Panama.“⁵ Wie diese Präferenzen deutlich machen, handelt es sich hier nicht um eine monolithische Gruppe, die man bequem etikettieren oder leicht auf einen essentialistischen gemeinsamen Nenner

Die Autorin

Carmen Nanko-Fernández ist Assistenzprofessorin der Pastoraltheologie und Leiterin des Ökumenischen Dissertationsprogramms für kirchliche Dienste an der Catholic Theological Union in Chicago, USA. Sie war Vorsitzende der Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS). Veröffentlichungen u.a.: *Campus Ministry: Identity, Mission and Praxis* (1997); *Theologizing en Espanish: Context, Community and Ministry* (2010). Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave., Chicago, IL 60615, USA.
E-Mail: cnanko@ctu.edu.

bringen könnte. Man schätzt, dass ungefähr 70 Prozent dieser Bevölkerungsgruppe sich als katholisch bezeichnen.

Im Kontext der USA, wo es eine Obsession mit rassistischen Kategorisierungen gibt, machen wieder einmal die Latin@s die Sache komplizierter. Wohin genau gehören die Latin@s in der US-Pigmentokratie? Nach den Daten der Volkszählung im Jahr 2000 „bezeichnen sich 54 Prozent aller Hispanics als weiß, 1,5 Prozent als schwarz, 40 Prozent identifizieren sich selbst mit keiner Rasse, und 3,8 Prozent sehen sich zu zwei oder mehr Rassen zugehörig.“⁶ In der einleitenden Analyse einer Umfrage von 1999 zur umstrittenen Rassenfrage stellte das Statistische Bundesamt fest: „Von denen, die sich selbst als weiß, schwarz, asiatisch oder ‚zu einer anderen Rasse gehörig‘ bestimmten, waren die meisten Hispanics, die irrtümlicherweise dachten, dass eine hispanische Herkunft eine rassische Gruppe sei. In manchen Gemeinden lehnte einer von 12 Latinos es ab, irgendeine Rasse anzukreuzen.“⁷ Die Folgerung, diese Antworten beruhten auf Irrtümern, übersieht die komplizierte Geschichte und die gelebte Realität in US-Latin@-, lateinamerikanischen oder auch iberischen Kontexten. Die ineinander verflochtenen Erbschaften aus kulturellen, ethnischen, rassistischen, linguistischen und religiösen Mischungen im Spanien des 16. Jahrhunderts, in las Américas, im westlichen Afrika verdienten mehr gezielte und kritische Reflexion – jenseits beschränkter oder romantisierender Vereinnahmungen von *mestizaje* und *mulatez*. Die Interpretationen, die von einem Irrtum auf Seiten der Befragten ausgehen, ignorieren auch die Möglichkeit, dass die Antworten Ausdruck des Widerstands gegen restriktive Konstrukte gewesen sein könnten. Das Ankreuzen der Kategorie Hispanic/Latino als Antwort sowohl auf die Frage nach der Ethnie als auch nach der Rasse könnte auch auf den Unwillen hinweisen, sich anzupassen. Eine Auseinandersetzung zwischen einem kubanisch-amerikanischen Theologen und einer mexikanisch-amerikanischen Theologin, die vor kurzem bei einer Konferenz über die kirchliche Rolle der Hispanics aufkam, illustriert diese Zweideutigkeit. Der hellhäutige Kubaner ließ seine gleichermaßen hellhäutige Kollegin wissen, dass ein schwarzer Dominikaner seine Selbstbezeichnung als „Farbiger“ zurückgewiesen habe. Demzufolge müsse auch sie – aufgrund ihrer ähnlichen Pigmentierung – weiß sein. Die *Chicana* zeigte darob tiefstes Unbehagen, denn im Südwesten der USA als Mexikanerin aufzuwachsen brachte ihr nach ihrer Erfahrung keinerlei Privilegien ein, und sie selbst hatte sich bislang nie als Weiße verstanden.

Ebenso muss den derzeitigen Intra-Latin@-Vorurteilen Rechnung getragen werden. Chicago ist ein lokales Beispiel dafür, wie ethnische Spannungen zwischen Puerto-Ricanern und Mexikanern manchmal auf den Feldern der Rasse oder der Staatsbürgerschaft ausgetragen werden; mit anderen Worten: Eine Seite stigmatisiert die andere mit Hinweisen auf deren rechtliche Situation, und die andere Seite rächt sich mit rassistischen Bemerkungen über deren schwarze Hautfarbe.⁸

Die zunehmende Präsenz von farbigen Laien kann nicht so einfach mit Hilfe von Euphemismen der „kulturellen Vielfalt“ verschleiert werden. Und ebenso wenig

kann die spürbare Unruhe unter afroamerikanischen Katholiken als unbegründete Paranoia abgetan werden. Die Kirche war und ist nicht immun gegen Rassismus, von dem manche sagen, er sei die Ursünde der Vereinigten Staaten. Diese Fragen der rassischen Vielfalt können nicht einfach beiseite geschoben werden, denn sie sind verwoben mit dem Stoff der Geschichten von *nuestras comunidades*, unseren Gemeinden; sie sind verkörpert im Leben von *nuestras familias*, unseren Familien, und sie sind enthalten in unseren Beziehungen *entre nosotros*, miteinander.

Warum ist das wichtig? Der kirchliche Dienst in den *Latin@*-Gemeinden verlangt mehr als Messfeiern und Predigten auf Spanisch oder das Singen von *mañanitas* am Fest Unserer lieben Frau von Guadalupe. Die tatsächliche Vielfalt der hispanischen Präsenz (rassisch, ethnisch, national, linguistisch, altersmäßig, nach Aufenthaltsdauer usw.) sperrt sich gegen vereinheitlichende Beschreibung, und ein allzu oberflächliches Verständnis davon macht aus dem kirchlichen Dienst eine Ware anstelle eines Prozesses und verlangt Resultate anstelle von Beziehungen. Kirchliche Dienste an und mit *Latin@s* können es sich nicht leisten, in aller Naivität die Erfahrung so vieler außer Acht zu lassen, die von der vollen Beteiligung in ihrer eigenen Kirche ausgeschlossen wurden. Man denke nur an den Widerstand gegen die Ordination eines indigenen Klerus und gegen die Söhne der afrikanischen Diaspora.

Da nun die *Latin@s* bald die Mehrheit der katholischen Laien in den Vereinigten Staaten bilden werden, stellt sich die Frage, was mit einer Ortsgemeinde geschieht, wenn eine marginalisierte Präsenz zur Mehrheit wird. Zahlen allein bedeuten noch keinen Zugang zur Macht und keine Einflussmöglichkeit auf die Kontrollstrukturen. Genau deshalb ist es so wichtig, die Aufmerksamkeit auf Faktoren wie Rasse, wirtschaftliches Standvermögen, Bildungsabschluss, Staatsangehörigkeit, Klasse und Geschlecht zu lenken. Wie bereitet sich eine zur Minderheit gemachte Mehrheit darauf vor, Leitungsfunktionen auszuüben, zu behaupten und aufrechtzuerhalten, wenn dies mehr sein soll als eine nur symbolische Repräsentanz? Wie vermeiden es diejenigen, die Diskriminierung erfahren haben, andere auszuschließen und zu marginalisieren? Das wird sich als Herausforderung erweisen. Die gegenwärtig in Mode gekommene Favorisierung der kulturellen Vielfalt in der US-amerikanischen Kirchensprache fällt kurioserweise zusammen mit der demographischen Verschiebung in Richtung einer normativen *latinidad*. Plötzlich ist Vielfalt ein zustimmungsfähiges Ziel, anders als zu Zeiten, da man von einer angelsächsisch-europäischen Norm ausging. Der Ruf nach einer multikulturellen Einigkeit sublimiert Verschiedenheit und schreibt die Marginalisierung der neuen Mehrheit erneut fest. Um es mit Worten des Theologen Jörg Rieger zu sagen: „Jene Arten von Einigkeit und Universalismus, die die Verschiedenheit verdrängen, gehen oft einher mit einer Position der Macht, die keinen Raum für die Machtlosen lässt.“⁹

Sobald die Gegenwart und Zukunft der Kirche darin liegt, auf Spanisch zu beten, zielen multikulturelle Strategien darauf, ein Spielfeld zu planen, das plötzlich als uneben empfunden wird. Die Rhetorik der Repräsentation spricht sich für eine

Vielfalt von Stimmen am Tisch aus, doch sie ist nicht in der Lage, Rechenschaft zu geben für die unverhältnismäßige Unterrepräsentation von Latin@'s in der Kirchenleitung, dem hauptamtlichen geistlichen Dienst und in der Theologie. Die offenkundige Folge dieser Unterrepräsentation auf allen kirchlichen Leitungsebenen ist es, dass die Programme, Gemeinden und Einrichtungen speziell für Latin@'s auf Orts- und Diözesanebene in den meisten Fällen von Nicht-Hispanics geleitet werden. Die Beteiligung von Latin@'s an Leitungsaufgaben außerhalb der Sonderpastoral für *Hispanics* ist minimal und beruht zumeist auf freiwilligem Engagement.

Die Korrelation zwischen Bildungsabschluss und Unterrepräsentation in Theologie und kirchlichem Dienst ist nicht zu unterschätzen. Die US-Bischöfe geben selbst zu, „dass die Kirche ein Problem darin sieht, dass nur eine kleine Zahl von Hispanics für ein Universitätsstudium eingeschrieben ist, besonders in der Theologie und verwandten Feldern“¹⁰.

Latin@'s sind nicht nur zu wenig gebildet für kirchliche Ämter; sie sind auch in noch geringerem Maße beteiligt an der Aus- und Weiterbildung der Pfarrer unserer Kirche. Nach Erhebungen der *Association of Theological Schools* (ATS) unter ihren Mitgliedsinstitutionen stagniert der Anteil von Latin@'s als Studenten und Fakultätsangehörige theologischer Ausbildungsgänge bei ca. 3 Prozent und ist damit nur wenig höher als der Anteil der indianischen Bevölkerung. Latin@'s sind die am stärksten unterrepräsentierte Gruppe im universitären Bereich, verglichen mit der Größe und dem exponentiellen Wachstum der hispanischen Bevölkerung insgesamt.¹¹

In den Einrichtungen, die für die Ausbildung von Führungskräften für kirchliche Ämter zuständig sind, ist nach Gary Riebe-Estrella, einem theologischen Ausbilder, „jeder Bereich (Lehrpläne, vorherrschende Pädagogik, die persönliche und professionelle Interaktion) eine Widerspiegelung einer bestimmten Weltanschauung, die selbst aus einem bestimmten Kontext heraus entstanden ist“¹². Diesen Einrichtungen fehlt nicht nur ein beträchtlicher Anteil an Latin@'s auf allen Ebenen, sondern auch eine Auseinandersetzung mit unserer *latinidad*. Sie gehen von der Annahme aus, dass Lehrpläne und Vermittlungsmethoden kontextneutral sein können und müssen. Riebe-Estrella ruft deshalb nach theologischen Lehrern, insbesondere aus minorisierten Gruppen, die „jene pädagogischen Konzepte in Frage stellen, die sich selbst ins Zentrum der theologischen Ausbildung gerückt haben und in der Macht jener verankert sind, die immer wieder ihre eigene Ausbildung reproduzieren“¹³. Was haben, mit Blick auf dieses Ziel, Latin@'-Theologien anzubieten für eine Neukonzipierung der Theologien des kirchlichen Amtes?

Theologische Reflexionen über das Amt im spanenglischen Jargon

Carmen
Nanko-
Fernández

Zu den Erkenntnissen der Latin@-Theologie gehört die Wertschätzung des Alltags als Quelle des Theologietreibens. Vom *locus* der Alltagserfahrung aus betrachtet, ist „die hispanisch-amerikanische *community* [...] eine theologische Gemeinschaft“¹⁴, eine Gemeinschaft, in der die Unterscheidungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen undeutlich sind oder gar nicht existieren. *Lo cotidiano* ist die Alltagswirklichkeit, sind die Rhythmen und Unterbrechungen des normalen Lebens mit „seiner Routine und seinen Überraschungen, seinen geheimnisvollen Tiefen und seiner Erdgebundenheit.“¹⁵ Das Alltagsleben kann nicht einfach auf die private oder häusliche Sphäre reduziert werden, auch wenn der häusliche Bereich ebenso am Heiligen teilhat. Man denke nur an die Sitte der Hausaltäre, der *altarcitos*, und an die Rolle, die Eltern einnehmen, wenn sie ihre Kinder segnen.

Transformation in der Öffentlichkeit und zu Hause geschieht dann, wenn Pfarrer und die Gemeinden, die sie begleiten, in die täglichen Komplexitäten und Zweideutigkeiten des Lebens eintauchen. Der Blick auf den Alltag offenbart die Verheerungen der Armut, die Zerstörungen aufgrund von Sucht und Abhängigkeit, die Lähmung durch Misshandlung, den Tribut, welchen Rassismus, Sexismus, Homophobie und Xenophobie fordern.¹⁶ *La vida cotidiana*, das alltägliche Leben, ist der Ort von Sünde und Gnade und als solcher ein Bereich, an dem Laien zu bestimmen haben.

Die angemessene Haltung für den kirchlichen Dienst im Kontext des Alltagslebens ist die *Begleitung*: das Gehen oder Zusammensein mit einem anderen Menschen. Begleitung, als Praxis des Glaubens, war nie das prinzipielle Vorrecht des geweihten Priesters oder eines Ordensangehörigen. Das wird deutlich in Netzwerken gemeinschaftlichen Für-einander-Sorgens und Heilens, aber auch in der Verbreitung volksreligiöser Ausdrucksformen und der bedeutenden Rolle, die Frauen bei der Überlieferung des Glaubens spielen.

Begleitung kennzeichnet und begründet Beziehungen mit Jesús, María und der ganzen Gemeinschaft der Heiligen. Sie wird rituell vollzogen in so populären Ausdrucksformen wie *las Posadas*, *la Via Crucis* und *las Promesas*. Sie spiegeln eine Verantwortlichkeit, die Beziehungen voraussetzt, welche sogar den Tod transzendieren. Mit ihrem Eintauchen in *lo cotidiano*, ins Alltägliche, lenken diese Beziehungen auf die allerbeste Weise die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Laien in der Welt. Und damit haben sie prophetische Dimensionen. Das ist kein abstraktes *acompañamiento*. Die mujeristische Theologin Ada María Isasi-Díaz hat erkannt, dass die Kraft der Volksreligion darin besteht, dass sie als „*fuerzas para la lucha*“ fungiert, als Kraft für den Kampf, die eine Seelenstärke vermittelt, welche das politische Gewissen anfachet und die Mobilisierung zum Einsatz für die Gerechtigkeit inspiriert.¹⁷

Die *Via Crucis*, der Kreuzweg, der jährlich in den Straßen von Chicagos mexikanischem Viertel Pilsen gebetet wird, macht klar, was Isasi-Díaz meint. Als eine

Umwidmung des öffentlichen Raums findet diese Aufführung der letzten Stunden des Lebens Jesu innerhalb der Grenzen eines sich ständig wandelnden städtischen barrio statt. Die Stationen des Kreuzwegs stellen den Zusammenhang her zu den konkreten örtlichen Kämpfen des jeweiligen Jahres, zu Orten, die von Gewalt, Drogenhandel oder tödlichen Schusswechseln gezeichnet sind. So machen Gebet und rituelle Bewegung aufmerksam auf las luchas, die sich auf die Qualität des Alltagslebens einer Nachbarschaft auswirken. Die Trennlinie zwischen Ritualhandlung und öffentlichem Protest wird in dem Maße verwischt, wie die Via Crucis von Pilsen die Privatisierung von Religion zurückweist, jene Privatisierung, welche – in den Worten von Orlando Espín – „die potentielle Rolle der Religion leugnet, soziale Sünde bloßzustellen und für eine gerechtere Sozialordnung einzutreten“¹⁸.

Die jüngste Verbindung zwischen las Posadas und dem Kampf für eine umfassende Reform des Einwanderungsrechts ist ein weiteres Beispiel für die Überschneidung von volksreligiösen Ausdrucksformen und dem Eintreten für Gerechtigkeit innerhalb der konkreten alltäglichen Realitäten, die sich auf die Lebenserfahrung auswirken. Während der letzten Adventstage wird bei las Posadas die Herbergssuche von Maria und ihrem Ehemann Josef nachgespielt, indem die Teilnehmer bei ihren Nachbarn anklopfen und nach einer Unterkunft für die Familie bitten. Diese ritualisierte Migration verweist auf die Gegenwart Gottes: in Gesellschaft der Nachbarn/Teilnehmer, die die Ankunft der Heiligen Familie mit einem Bittgesang an jeder Tür ankündigen, in der Unterkunft, wo sie einen Ruheplatz für die Nacht findet, in den durchwanderten Straßen des Stadtviertels. Für einige religiöse Gruppen ist dieser populäre Brauch mit seinen öffentlichen und häuslichen Dimensionen eine Gelegenheit, die Frage der Gerechtigkeit für Immigranten zu thematisieren.¹⁹ So werden aus Latin@-Perspektive Migration, Diaspora, Exil und die Volksbräuche, die diese konkreten Erfahrungen immer wieder neu zum Ausdruck bringen, zum Inhalt von Theologie.

Diese Bräuche und die theologischen Reflexionen, die sie hervorbringen, können die Phantasie beflügeln, um kirchliche Dienste und Ämter zu entwerfen jenseits der engen Grenzen autorisierter Klassifizierungen wie „kirchliches Laienamt“. Die Volksfrömmigkeit liegt quer zu den strikten Unterscheidungen der kirchlichen Dienste, wie sie in vielen Leitfäden in den Gemeinden und Diözesen zu finden sind. Sollen diese populären Ausdrucksformen als sozialer oder als liturgischer Dienst kategorisiert werden? Sie weisen doch hin auf eine Verantwortung gegenüber der Kirche und der Welt, die tatsächlich das Göttliche zu Hause und auf öffentlichen Plätzen wahrnimmt! Hier gibt es viel zu erforschen, was die transformativen Möglichkeiten angeht, wie man den Dienst der Kirche verstehen und leben kann.

So wie die Kirche heute beschaffen ist, verlangt sie von unseren Studenten und Fakultäten, unseren Wissenschaftlern und Priestern, dass sie sich vertraut machen mit dem reichhaltigen theologischen Sprachschatz, der direkt aus dem Herzen von nuestro pueblo, von unserem Volk kommt. Um dem unverbrüchlichen Band zwischen teología und pastoral en conjunto (einer die Ganzheit des Men-

schen umfassenden Pastoral) Rechnung zu tragen, verlangt die theologische Ausbildung im 21. Jahrhundert auch Geläufigkeit und regelmäßigen Umgang gerade mit den Texten von *nuestras vidas cotidianas*: los coritos y las virgenes, Einwanderung und los barrios, altarcitos und die Gemeinschaft der Heiligen, la biblia und das Wort auf den Straßen. Das sind keine hübschen kulturellen Artefakte und keine modischen Sozialthemen, sondern vielmehr die alltäglichen Realitäten, die unseren *locus theologicus* ausmachen, den Ort unseres Theologietreibens, las vidas de nuestras comunidades, unsere Begleiter im kirchlichen Dienst. Manche dieser Quellen werden in den Sozialwissenschaften untersucht; für Latin@-Theologen und -Theologinnen jedoch sind diese alltäglichen Texte, volkstümliche Ausdrucksweisen der Lebenserfahrung und des Glaubens, die Grundlage für unser Reden von Gott.

Roberto Goizuetas Gedanken über die fiesta in seiner „Ausarbeitung einer christlich-theologischen Anthropologie“²⁰ können hier als Beispiel dienen. Seine Untersuchung der fiesta als einer kulturellen Schlüsselkomponente der latinidad stellt das Stereotyp in Frage, wonach Latin@s immer sorglos und fröhlich seien. Goizueta widmet sich vielmehr den darunterliegenden Faktoren, die Hinweise darauf geben, dass fiestas keine Form des Eskapismus aus dem täglichen Elend sind, sondern eher aktive Manifestationen des Widerstands im Kontext von lo cotidiano. Fiestas beteuern die Güte des Lebens und der menschlichen Bindungen; sie sind „eine Feier der Gegenwart, die zutiefst verbunden ist mit der erinnerten Vergangenheit und der erhofften Zukunft“²¹. Diese Feiern des Lebens inmitten des alltäglichen Ringens bleiben – mitsamt ihren eschatologischen und sogar trinitarischen Implikationen – vorzugsweise in den Händen der Laiinnen und Laien.

Im *Sheep Haiku* des New Yorker Schriftstellers Martín Espada klingen die Erfahrungen einiger Latin@-Theologen und -Priester in der US-Kirche von heute an:

Ein einsames Schaf ruft aus:

Wir sind mehr als die anderen!

*Die Herde weidet weiter.*²²

Seit den hochrangigen Ernennungen von Latin@s durch die Regierung Obama sollten die Schafhirten sehr aufpassen. Diese säkularen Berufungen – nicht ohne religiöse Untertöne – veranlassen immer mehr Schafe in der Herde, das Weiden zu unterbrechen und sich zusammen mit dem einsamen Schaf den sich ändernden Zeichen der Zeit in unserer Kirche zuzuwenden. Wir sind in der Tat „mehr als die anderen“, und die Orientierung an den *estrellas nuevas*, den neuen Sternen, in unserer Kirche und Gesellschaft deutet darauf hin, dass es vielleicht an der Zeit ist, neue Theologien des Amtes und *nuevas maneras*, neue Weisen Gott zu dienen, zu erwägen.

¹ U.S. Census Bureau, *Facts for Features: Hispanic Heritage Month 2009*, in: U.S. Census Bureau News CB09-FF.17, 15. Juli 2009, Washington DC: U.S. Department of Commerce. Internet: www.census.gov/Press-Release/www/releases/pdf/cb09ff-17.pdf.

² Dieser Artikel verwendet die spanische Sprache sowohl als eine bewusste Schreibstrategie als auch als Metapher für die Hybridität, die durch die hispanische Präsenz in den Vereinigten Staaten entstanden ist. „Spanenglisch“ [im englischen Original: Spanglish, Anm. d. Ü.] ist einer von vielen Ausdrücken, mit denen die Fusion von Spanisch und Englisch in der Alltagskommunikation beschrieben wird. Das wird hier sinnfällig durch die folgenden Festlegungen: *Erstens*: Spanische Wörter und Ausdrücke werden *nicht* kursiv gesetzt, es sei denn, sie erscheinen so in direkten Zitaten; manche Sätze enthalten auch beide Sprachen. *Zweitens*: Ich verwende das @-Zeichen mit einem Akzent, denn es kombiniert bequem das *o* und das *a* und ist damit genderinklusiv. Der Gebrauch von @ ist auch in Werken anderer Wissenschaftler gebräuchlich geworden. Ich füge den Akut hinzu (@´) als Zeichen für das Fließende von Sprache, Kultur und Identität. Ausführlicher spreche ich darüber in meinem Buch *Theologizing en EspanGLISH: Context, Community and Ministry*, Maryknoll, NY 2010.

³ Jeffrey Passel/Paul Taylor, *Who's Hispanic?*, Pew Hispanic Center, 28. Mai 2009, 4; Internet: www.pewhispanic.org/files/reports/111.pdf.

⁴ Ebd., 1.

⁵ Ebd., 3.

⁶ Ebd., 3. Die Fußnote 2 in diesem *Pew Report* gibt als Quelle an: American FactFinder, 2007 American Community Survey, Tafel B03002. Die Rassen-Zahlen gelten für die „Rasse allein“.

⁷ D'Vera Cohn, *Census Race Question has Limited Impact*, in: Washington Post, 30. Juli 2000, C8.

⁸ Eine ausführlichere Diskussion findet sich bei Nicholas De Genova/Ana Y. Ramos-Zayas, *Latino Crossings: Mexicans, Puerto Ricans, and the Politics of Race and Citizenship*, New York/London 2003.

⁹ Joerg Rieger, *Christ and Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis, MN 2007, 91.

¹⁰ Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, *Encuentro and Mission: A Renewed Pastoral Framework for Hispanic Ministry*, 13. November 2002, Nr. 75. Internet: www.usccb.org/hispanicaffairs/encuentromission.shtml.

¹¹ Association of Theological Schools, *Diversity in Theological Education*, vgl. die Kapitel „Racial/Ethnic Enrollment by Decade, 1969–1999“ sowie „Full-Time Racial/Ethnic Faculty in ATS Member Schools 1980, 1991, 2001“. Internet: www.ats.edu/resources/foiocol.pdf

¹² Gary Riebe-Estrella, *Theological Education Revisited. 2009 Presidential Address*, Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States, 2. Juni 2009, 3.

¹³ Ebd., 5.

¹⁴ José David Rodríguez/Loida Martell-Otero, *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Louisville, KY 1997, 3.

¹⁵ Orlando O. Espín, *Traditioning: Culture, Daily Life and Popular Religion, and Their Impact on Christian Tradition*, in: ders./Gary Macy (Hg.), *Futuring Our Past: Explorations in the Theology of Tradition*, Maryknoll, NY 2006, 5.

¹⁶ Carmen M. Nanko-Fernández, *¡Cuidado! The Church Who Cares and Pastoral Hostility*, in: *New Theology Review* 19 (2006/1), 29–30.

¹⁷ Ada María Isasi-Díaz, *En La Lucha/In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, MN 2004, 63.

¹⁸ Orlando O. Espín, *Mexican Religious Practices, Popular Catholicism and the Development of Doctrine*, in: Timothy Matovina/Gary Riebe-Estrella (Hg.), *Horizons of the Sacred: Mexican Traditions in U.S. Catholicism*, Ithaca, NY 2002, 151.

¹⁹ Vgl. z.B. *Las Posadas Project*, im Internet auf Englisch: www.posadas-project.com, auf Spanisch: www.posadas-project.com/es.

²⁰ Roberto Goizueta, *Fiesta: Life in the Subjunctive*, in: Orlando O. Espín/Miguel H. Díaz (Hg.), *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, Maryknoll, NY 1999, 85.

²¹ Ebd., 93.

²² Martín Espada, *Sheep Haiku*, in: ders., *Alabanza: New and Selected Poems 1982–2002*, New York 2003, 210.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Carmen
Nanko-
Fernández