

Roberto S. Goizueta

## US-Hispanisches Mestizentum und theologische Methode

Das Projekt einer US-Hispanischen Theologie ist gegründet auf die praktische Solidarität, die uns mit der Gemeinschaft unseres Volkes verbindet, wobei wir uns besonders den Unterprivilegierten zuwenden, den Latinos und Latinas, die darunter leiden, daß sie in jeder Hinsicht — im Bereich der Kultur und der Sprache, als Klasse und aufgrund von Geschlecht und Herkunft — an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Die Zielsetzung dieses Projekts wird in der Erklärung der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der Vereinigten Staaten von Amerika so beschrieben: «In der Durchführung ihres Auftrags unterstützt die Akademie die hispanischen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten und hilft ihnen in der kritischen Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes auf ihrem Weg durch die Geschichte . . .»

Von den zahlreichen Spannungsfeldern, die mit dieser Aufgabe gegeben sind, möchte ich jetzt eines herausgreifen und zeigen, daß es, wie so vieles im menschlichen Leben, zugleich eine Herausforderung und eine Chance darstellt; ich möchte behaupten, daß eine US-Hispanische Theologie solche Spannung aushalten muß, statt sie vorschnell aufzulösen; und ich bin auch der Überzeugung, daß US-Hispanische Theologen bereit sein müssen, bestimmte Risiken einzugehen<sup>1</sup>. Wir müssen uns der unausweichlichen Mehrdeutigkeiten bewußt sein, die mit unserem Selbstverständnis als «Latino-Theologen» bzw. als «US-Hispanische Theologen» verbunden sind. Ich möchte auf eine solche Mehrdeutigkeit, die aus unserer doppelten Identität als Latinos und Latinas einerseits und als «Theo-

logen» andererseits resultiert, näher eingehen. In der methodologischen Debatte wird dieses Problem oft als die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis thematisiert. Wenn wir als Theologen zu diesem Problem etwas Gehaltvolles beitragen wollen, müssen wir von der US-Hispanischen Erfahrung ausgehen, die im besonderen die Erfahrung des Mestizentums ist (d.h. der rassistischen und kulturellen Vermischung und der damit gegebenen Spannung zwischen den verschiedenen rassistischen und kulturellen Besonderheiten, die den US-Hispanier ausmachen)<sup>2</sup>.

Unsere Identität als US-Hispanische Theologen wird zuallererst durch den Bezug zu unserem Volk, den Hispanischen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten, konstituiert, die wir begleiten und denen wir bei der kritischen Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes auf ihrem Weg helfen wollen. Unsere Theologie ist gegründet auf die Praxis der Begleitung oder Solidarität. Die Authentizität dieser Praxis erst macht unsere Theologie zu einer *US-Hispanischen* Theologie. Untrennbar verbunden mit dem Prozeß der Begleitung ist der Prozeß der kritischen Unterscheidung, so wie mit jeder Praxis ein Moment der Reflexion verbunden ist. In diesem Sinn sagen wir, daß unsere Theologie auf die Praxis gegründet ist, im Unterschied zur üblichen Redeweise, daß Theologie praktisch orientiert ist.

Es wäre ein Fehler, «Begleitung» oder «Praxis» als Bereiche menschlicher Erfahrung zu verstehen, die kritischer Reflexion und Analyse, also der Theorie, *entgegengesetzt* sind, vielmehr sind letztere gerade als Aspekte der kritischen Unterscheidung zu verstehen. Die Versuchung, wie sie in praxis-orientierten Theologien immer wieder anzutreffen ist, Theorie als grundsätzlich elitär zurückzuweisen, würde, wenn man ihr nachgäbe, nur dazu führen, daß das Monopol der herrschenden Kultur über die Human- und Sozialwissenschaften wie auch über die Naturwissenschaften sich verfestigt und die instrumentelle Vernunft und ihre Form der Rationalität alle Wissensbereiche kontrolliert. Die instrumentelle Vernunft aber fördert mit ihren utilitaristischen epistemologischen Kriterien die Instrumentalisierung, die Vergegenständlichung und — in der Konsequenz — die Unterdrückung unseres Volkes. Die sozialen, politischen und ökonomischen Institutionen, die nach wie vor

die Latinos und Latinas unterdrücken, sind gerade die Institutionen, in denen die instrumentelle Vernunft weiterhin dominiert und als Legitimation für diese Unterdrückung dient. In dem Maße, wie wir die Anstrengungen des Intellekts dem technologischen Paradigma unterwerfen, wie es gegenwärtig die Regel ist, nehmen wir teil an der Unterdrückung der US-Hispanier und aller anderen Randgruppen. Wenn wir auf die nachaufklärerische Privatisierung der Anstrengungen des Intellekts mit dem Zugeständnis reagieren, daß Natur- und Humanwissenschaften für die drängenden menschlichen und sozialen Bedürfnisse unseres Volkes letztlich bedeutungs- und folgenlos sind, überlassen wir das Feld den herrschenden Gruppen, die sich sehr sicher sind, daß dieser ganze Komplex der intellektuellen Beschäftigung für diese Bedürfnisse sehr wohl von Bedeutung ist, nämlich als Mittel zu ihrer Unterdrückung.

Die Aufgabe einer US-Hispanischen Theologie besteht nicht darin, zugunsten der sozialen Gerechtigkeit von der Rationalität abzurücken, sondern darin, die Irrationalität dessen aufzuzeigen, was gegenwärtig für rational gehalten wird, indem die einer gerechten sozialen Ordnung innewohnende Rationalität aufgezeigt wird. Indem wir zeigen, inwiefern akademische Fragen tatsächlich nicht nur akademische Fragen sind, versuchen wir eine Neubestimmung dessen, was als rational gelten kann. US-Hispanische Theologen lassen nicht zu, daß das akademische Establishment dieses Landes sich das Recht anmaßt, festzulegen, worin das Wesen des Akademischen oder eines gelehrten Unternehmens besteht. Wir lassen uns dieses Recht nicht aus der Hand nehmen, sondern versuchen, ein anderes Modell dessen zu entwerfen und Gestalt werden zu lassen, was als akademisch gelten soll. Die Tatsache, daß akademische Gelehrsamkeit oft dazu verdreht und mißbraucht wurde, Interessen einer Elite zu dienen, sollte uns nicht zum Rückzug bewegen. Ebenso wenig entbindet uns die Tatsache, daß Aufrufe zur Freiheit und Gerechtigkeit oft dazu gedient haben, Unterdrückung zu rechtfertigen, von der Verantwortung, für Freiheit und Gerechtigkeit zu kämpfen.

Der nachdrückliche Hinweis auf die dialektische Einheit von Theorie und Praxis ist für uns US-Hispanier von besonderer Bedeutung, zumal in einer Situation, in der von bestimmten in den Vereinigten Staaten vorherrschenden Kli-

schees ideologische Gewalt ausgeht. Soweit wir uns auf den Standpunkt einlassen, der Kampf für Gerechtigkeit entspreche nicht unmittelbar den Forderungen der Vernunft, dieser Kampf sei vielmehr nichts anderes als ein existentieller Akt des Willens, arbeiten wir dem Hauptargument der herrschenden Kultur gegen uns in die Hände, daß wir nämlich, als typische «Latinos», zwar gute Absichten haben, aber letztlich doch irrationale und von Emotionen gesteuerte Idealisten sind. Und was noch wichtiger ist: Wir räumen damit indirekt ein, daß das Gebot der Nächstenliebe selbst irrational und unvernünftig ist. Zwar können die Anforderungen der Liebe und damit die Anforderungen der Praxis letztlich als *trans*-rational bezeichnet werden, da sie über die Vernunft hinausgehen, aber sie sind nicht *ir*-rational, denn sie widersprechen nicht der Vernunft. Wir Latinos und Latinas müssen vielmehr zeigen, wie, im Gegenteil, der Weg der Gerechtigkeit der *einzig* rationale, der *einzig* vernünftige Weg ist, den wir, jeder einzelne und wir alle als Gemeinschaft, einschlagen müssen.

Faßt man Liebe und Gerechtigkeit als Forderungen auf, die mit der Vernunft nichts zu tun haben oder ihr sogar entgegengesetzt sind, so liegt dem eine reduktionistische Anthropologie zugrunde, die letztlich die menschliche Person, und in besonderer Weise die an den Rand gedrängte Person, herabsetzt. Eine dichotomische Interpretation der Theorie-Praxis-Beziehung würde der US-Hispanischen Erfahrung den Leib-Seele-Dualismus überstülpen, der über Jahrhunderte hin versucht hat, die ganzheitliche Sicht der Latino-Kultur auszulöschen. Mehr noch, solch ein verzerrtes Verständnis würde die stereotype Identifikation der angelsächsischen Kultur als einer Kultur des Geistes (die z. B. Literatur, Gelehrsamkeit, Wissenschaft und ihre Anwendung fördert) und der lateinischen Kulturen als Kulturen des Körpers (mit Fiesta und Ritual, Sinnenfreude, Unersättlichkeit und Genuß) noch verfestigen. Es ist kein Zufall, daß viele führende Wissenschaftler der Vereinigten Staaten es bis zum heutigen Tag ablehnen, Spanisch als «Wissenschaftssprache» anzuerkennen.

Zweifellos ist die ganzheitliche Weltsicht der Hispanier eine Eigenschaft, die unser Volk besonders auszeichnet, und sie gehört zum Wichtigsten, was wir in die Gesellschaft Nordamerikas einbringen können; dennoch sollten wir der Versuchung wehren, uns dem alles überwälti-

genden Rationalismus der herrschenden Kultur dadurch zu widersetzen, daß wir die geistige Anstrengung als solche herabsetzen. Wie können wir guten Gewissens Latino-Kinder und Jugendliche dazu bewegen, zur Schule zu gehen und sich Bildung anzueignen, wenn wir gleichzeitig die Einstellung vermitteln, eine intellektuelle Haltung sei der Definition nach eine elitäre Angelegenheit? Wenn wir als US-Hispanische Theologen es zulassen, daß unsere Haltung als antiintellektuell gewertet wird, wonach die Praxis nicht mit Theorie vermittelt ist, sondern die Theorie verdrängt, machen wir uns mitschuldig an der Unterdrückung unseres Volkes; unsere Leute werden doch genau deshalb als Lasttiere behandelt, weil man ihnen die Fähigkeit zu rationalem Verhalten abspricht. Wir sollten nicht vergessen, daß die Gesellschaft, die die Hispanier auf die Plantagen und zur Akkordarbeit abkommandiert, eben die Gesellschaft ist, die unsere Fiestas und unsere Musik idealisiert. Beide Stereotypen verleugnen unsere Menschlichkeit, indem sie diese Menschlichkeit auf eine Dimension reduzieren, und zwar in erster Linie auf unseren physischen Körper und dann auf unsere Gefühle. Von Geist ist dabei nie die Rede.

Wenn diese beiden Stereotypen — das Lasttier und der unbekümmert fröhliche, Spaß liebende und unbeschwerte Hispanier — in eines zusammenfließen, landen wir schließlich bei unserem Freund Juan Valdez, der in der Fernsehreklame für kolumbianischen Kaffee wirbt. Mitten in der harten Arbeit unter der heißen Sonne gelingt es ihm, ein fröhliches Gesicht aufzusetzen und seine Kleidung fleckenlos weiß zu halten. Seine fröhliche Miene und die tadellose Arbeitskleidung suggerieren, dieser Juan würde in seiner Arbeit all den Spaß und die Freude finden, die sein Herz nur begehren kann. Die Botschaft ist deutlich: Die Arbeit auf den Plantagen *ist* die Fiesta. Die zwei vorherrschenden Stereotypen sind nur die zwei Seiten derselben Münze; der illegale Einwanderer aus Mexiko ist das alter Ego des Fiesta-Fans.

Indem die US-Hispanischen Theologen solche herabsetzenden Stereotypen als das darstellen, was sie sind, bekräftigen sie die volle Menschlichkeit der Latinos und Latinas. Wir tun das nicht durch Zurückweisung des Wertes der intellektuellen Bemühung, aber auch nicht in der Übernahme des herrschenden Verständ-

nisses der intellektuellen Vorgehensweise. Wir suchen vielmehr die entscheidende Bedeutung dieses Unternehmens durch seine fundamentale Re-definition im Kontext des Kampfes unserer Gemeinden wiederzugewinnen. Und so bestehen wir darauf, daß unsere Begleitung der US-Hispanischen Gemeinden einen Prozeß kritischer Reflexion einschließt; unsere Reflexion wird geboren in diesem Prozeß der Begleitung.

Der Ausdruck «kritische Reflexion» weist jedoch sofort auf eine Schwierigkeit unseres Unternehmens hin, denn die wirkliche Möglichkeit der Kritik setzt einen bestimmten Grad von Nicht-Identität bzw. eine epistemologische Distanz voraus. Unsere theologische Ausbildung hat uns in mehrfacher Hinsicht in Distanz gebracht zu den Gemeinden, aus denen wir kommen und zu denen wir gehören. Diese Distanz erst macht die eigentliche «kritische Reflexion» möglich, in der wir unsere theologische Berufung innerhalb der Gemeinden leben, in denen wir als Lehrer, Pfarrer, Katecheten, Berater oder Organisatoren tätig sind.

Unsere Theologie muß sich so gewissermaßen an zwei Sets methodologischer Kriterien bewähren: an Kriterien, die abgeleitet sind vom grundlegenden geschichtlichen Bezug zu unserem Volk, und an Kriterien, die sich ergeben aus der erworbenen Zugehörigkeit zur theologischen akademischen Welt. Unsere erstrangige Verpflichtung und somit auch Verantwortlichkeit ist die gegenüber unserem Volk, dessen Kämpfe unser *locus theologicus* sind. Wir sind dazu aufgerufen, die theologische Bedeutsamkeit des Leidens und der Hoffnung unseres Volkes zur Sprache zu bringen, wie sie zum Beispiel in der Volksreligiosität und in der Erfahrung des Mestizentums zum Ausdruck kommen. Wir werden dann begreifen, daß diese nicht einfach nur Konsequenzen von Gewalt und Unterdrückung sind, sondern ebenso Verkörperungen der unauslöschbaren Hoffnung unseres Volkes. Dieses Mestizentum ist das Ergebnis von jahrhundertlang erfahrener Gewalt, von Exilierung und Unterwerfung, aber es ist auch ein Symbol der Hoffnung, die Geburt einer neuen geschichtlichen Wirklichkeit, die — wie der Phönix der Mythologie — aus der Asche der Geschichte geboren wird.

US-Hispanischen Theologen geht es darum, diese Hoffnung zu Wort und zu Gehör zu bringen, sie dem nihilistischen Fatalismus der herr-

schenden Kultur entgegenzustellen, die über die Jahrhunderte versucht hat, unsere Hoffnung auszulöschen. Für dieses Ziel setzen wir alle unsere Möglichkeiten, einschließlich unserer intellektuellen Begabung, ein. Wir werden unseren Gemeinden letzten Endes nicht nur Rechenschaft geben müssen über unsere Bereitschaft, mit ihnen zu kämpfen, sondern eben auch darüber, wie wir unsere Bildung und unser Können in den Dienst dieses Kampfes gestellt haben. Authentische Solidarität mit unseren Latino-Gemeinschaften kann nicht bedeuten, daß wir — auf der illusionären Suche nach einer Art von «Praxis», die, losgelöst von der Theorie, nur in der Theorie existiert — unsere kritischen theologischen Kenntnisse hintanstellen sollten; im Gegenteil, als US-Hispanische Theologen haben wir diese Kenntnisse zum Mittelpunkt unserer Praxis der Solidarität gemacht. Insoweit wir dabei selbst in gewisser Weise auf Distanz gehen mußten zu unseren Gemeinden, werden diese Gemeinden uns das nur nachsehen, wenn wir unser Bestes geben. Die Armen haben Anspruch auf die wirklich beste theologische Bildung. Wenn wir weniger bieten oder wenn wir das Bemühen um fachliche Kompetenz geringschätzen, da es angesichts der Erfordernisse der Praxis nichts bringe, verachten wir die Millionen von Latinos und Latinas, die gegen schier unüberwindliche Barrieren ankämpfen, um einen Funken Bildung zu erwerben. Kurz, Praxis gegen Theorie auszuspielen heißt die Erfahrung der Solidarität und den Begriff der Praxis durch die Brille eines cartesianischen Dualismus zu sehen, der unserer Erfahrung als Hispanier fremd ist, sind wir doch ein Volk, dem *beides* wichtig ist, der Leib *und* die Seele, und das sowohl zu Lateinamerika wie auch zu Nordamerika gehört.

Die Tatsache allerdings, daß wir nicht abstrakt «Theologen» sind, sondern *US-Hispanische* Theologen, die mit ihren an den Rand gedrängten Gemeinden solidarisch sind, bringt es mit sich, daß unser Verständnis von «bester Bildung» radikal verschieden ist von dem, was in der akademischen Theologie Nordamerikas weithin unter dem Besten verstanden wird. Wir stellen das herrschende Verständnis von intellektueller Leistung, wissenschaftlicher Stringenz und kritischer Reflexion in Frage. Wir ziehen unhistorische, rationalistische und konzeptualistische Epistemologien und Methodolo-

gien in Zweifel. Die Erfahrung des Mestizentums, des Lebens an den Rändern und im Schnittpunkt unterschiedlicher Kulturen, ohne voll zu einer zu gehören, ruft in uns einen unwillkürlichen Verdacht gegenüber jedem epistemologischen Paradigma wach, das für sich universale Geltung proklamiert. Da wir gelernt haben, die Wirklichkeit aus unterschiedlichen und manchmal sich widersprechenden kulturellen Gesichtspunkten zu betrachten, haben wir eine binokulare Sichtweise entwickelt, die alle monokularen Ansichten der Wirklichkeit relativiert.

Ein US-Hispanischer Theologe geht somit von der Praxis der Latino-Gemeinden der Vereinigten Staaten als Mestizen-Gemeinden aus, die eine radikale Infragestellung jeder Art von Totalitarismus darstellen. Ebenso hinterfragen wir den atomistischen Individualismus, der dem Selbstverständnis der meisten nordamerikanischen Gelehrten zugrunde liegt; dieser Individualismus entsteht aus einer dualistischen Epistemologie, die zu schnell dabei ist, das Individuum der Gesellschaft, die Gemeinschaft der Institution, das Gefühl der Vernunft, die Moral dem Verständnis, die Subjektivität der Objektivität und den Glauben der Religion gegenüberzustellen; so flüchtet man vor den immer mehrdeutigen, aber dringlichen Forderungen der menschlichen Geschichtlichkeit in konzeptualistische Dichotomien. Wir Mestizen nehmen die Wirklichkeit eher im Modus des «Sowohl — als auch» denn im «Entweder — oder» wahr. Wenn wir also sagen, unsere Theologie sei auf die Erfahrung der Hispanischen Gemeinden in den Vereinigten Staaten gegründet, bringen wir nichts anderes zum Ausdruck als unser Wissen darum, daß wir soziale Wesen in körperlicher Gestalt sind und eben nicht als körperlose, geschichtslose Geister oder als vereinzelte Individuen existieren. Und durch unser Vorgehen fordern wir die Euro-Amerikanischen Theologen auf, das gleiche zu tun, nämlich ihre eigene Geschichtlichkeit einzubringen durch Anerkennung der Partikularität ihrer eigenen epistemologischen *a prioris*. Wir stellen damit auch die vorherrschende Ansicht in Frage, nach der Wissenschaft eine Tätigkeit des einzelnen ist, die in der Absonderung von der Gemeinschaft geübt wird. Die Gemeinschaft ist der Geburtsort des Ich.

Unser Anliegen überschreitet somit die Grenzen unserer Gemeinden und öffnet sich einem

umfassenderen Bereich. So unumgänglich es ist, daß wir die Themen zuerst in und mit unseren Latino-Gemeinden erörtern, geben wir uns doch nicht damit zufrieden, und zwar weder als Latinos und Latinas noch als Theologen, nur ein Selbstgespräch zu führen. Wir werden jedoch keinerlei Wirkung auf die herrschende Theologie bzw. auf die Gesellschaft als ganze erzielen, wenn wir nicht gehört werden, und man wird nicht auf uns hören — besser gesagt: *wirklich* hören —, wenn wir es nicht «wert» sind, gehört zu werden, und das wieder erreichen wir nur, wenn wir uns bis zu einem gewissen Grad auf die Kriterien einlassen, die festlegen, welche Art der theologischen Reflexion für «wert» erachtet wird, gehört zu werden; gerade wenn wir offen und ausdrücklich die Gültigkeit dieser Kriterien in Frage stellen, müssen wir uns darauf einlassen. Das ist die Last der Geschichtlichkeit. Wo keine Kommunikation stattfindet und es keinen Berührungspunkt gibt, kann es auch keinen Wandel geben. Es kann Zwang ausgeübt werden, aber der Wandel kann nicht erzwungen werden. Und es bedarf keines besonderen Hinweises, daß der Berührungspunkt zwischen Himmel und Erde, die endgültige Kommunikation zwischen Gott und Mensch — und damit das Symbol für den Wandel und die Bekehrung — das Kreuz ist.

Das Kreuz ist von zentraler Bedeutung für die Religiosität des Volkes in unseren Gemeinden; wir hispanischen Theologen müssen uns auch aus diesem Grund mit der Bedeutung des Kreuzes für uns — nicht nur als US-Hispanier, sondern in besonderer Weise als US-Hispanische *Theologen* — auseinandersetzen. Wichtiger noch, wir müssen selbst das Kreuz auf uns nehmen, in der Spannung zwischen den unterschiedlichen Kulturen zu leben, die unser Mestizentum ausmacht, ohne diese Spannung vorschnell auflösen zu wollen; wir müssen in der Spannung leben zwischen unserer Solidarität mit den US-Hispanischen Gemeinden und unserer Verantwortung, diese Solidarität, diese «vorrangige Option für die Armen», in die Auseinandersetzung mit der herrschenden Kultur konstruktiv einzubringen, so daß die Auseinandersetzung schließlich zum Wandel und zur Bekehrung führt. Wenn wir in diesem Sinn erfolgreich sind, müssen wir damit rechnen, von allen kritisiert zu werden: Die Intellektuellen werden uns Aktivismus vorwerfen, und die Führer der

Aktivisten werden uns für zu intellektuell halten, so daß weder die einen noch die anderen mit uns einverstanden sein werden. Wenn wir uns dieser Situation aber offen und redlich stellen, kann sie zur Quelle einer großen geistigen und spirituellen Kraft werden. So wie wir weder ausschließlich Latein-Amerikaner oder Nord-Amerikaner sind, sind wir auch nicht ausschließlich Intellektuelle oder Aktivisten. Die Erfahrung des Mestizentums, die uns lehrt, voreilige Dichotomien zurückzuweisen, wird zur Quelle der Kraft im Kampf um die Befreiung.

Nur wenn es uns gelingt, der zerstörerischen Versuchung sowohl der intellektuellen Überheblichkeit wie des unkritischen Aktivismus zu entgehen, bleiben wir denen treu, denen wir in erster Linie verpflichtet sind, den Hispanischen Gemeinden der Vereinigten Staaten, und nur dann werden wir fähig sein, eine authentische *teología de conjunto*, eine Theologie der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit zu entwickeln. Aber voraussichtlich wird uns ein Erfolg in dieser Richtung zunächst wie ein Pyrrhus-Sieg erscheinen, denn ein solcher Erfolg hat seine Kosten, die jeder zu zahlen bereit sein muß, der die Menschen und ihre Lebensbedingungen ernst nimmt. Es ist billig, in die Welt der Ideen zu flüchten und dort eine Sicherheit zu suchen, die eine Welt, in der Aufruhr und Ungerechtigkeit herrschen, nicht bieten kann. Und es ist genauso billig, in die Welt des Aktivismus zu flüchten und dort eine Sicherheit zu suchen, die die kritische Reflexion mit ihrem beständigen Hinterfragen nicht geben kann. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Alternative so zu erkennen und beide Lösungen als falsch zurückzuweisen, da sie unsere wahre Menschlichkeit leugnen, sei es daß sie den Leib oder die Seele negieren. Als US-Hispanische Theologen weisen wir beide Auswege zurück und entwickeln statt dessen eine authentische *teología de conjunto*.

Wenn wir so vorgehen, wählen wir nicht den «Mittelweg», sondern, ganz im Gegenteil, den einzig wirklich radikalen Weg; es ist nicht der Weg, den eine abstrakte *Theorie* der Praxis nahelegt, die, sei sie konzeptualistisch oder pragmatistisch, letztlich reduktionistisch verfährt; statt dessen gehen wir den Weg der *menschlichen Praxis*. Wenn wir uns nicht um eine strenge und kritische Reflexion bemühen, die gewährleistet, daß unsere verändernde soziale Praxis bewußt und verantwortlich erfolgt, wird sie, dessen kön-

nen wir sicher sein, gedankenlos und unverantwortlich ausgeübt werden und schließlich die befreiende Intention, die ihr innewohnt, selbst zerstören. Ist aber andererseits die Reflexion nicht fest verwurzelt in der geschichtlichen Erfahrung der Hispanischen Gemeinden der Vereinigten Staaten, in unserer Erfahrung des Mestizentums und ebenso in der Religiosität des Volkes, in der unsere Gemeinden ihren Glauben zum Ausdruck bringen, verraten wir unser Volk und werden zu Komplizen seiner Unterdrückung.

Ohne Zweifel haben wir einen schwierigen Weg vor uns, schwierig auch deswegen, weil er erst gebahnt werden muß. Ein US-Hispanier zu sein bedeutet, aus unserem Mestizentum als Symbol der Marginalisierung, als Ausdruck dafür, daß wir nicht «reinrassig» sind, ein Zeichen der Hoffnung zu machen, das hinweist auf den Reichtum an Menschlichkeit, den unsere multikulturelle Welt birgt. Unsere Mestizen-Gesichtszüge spiegeln die Zukunft der Vereinigten Staaten von Amerika und der ganzen Menschheit. Die fortgesetzte Marginalisierung der US-Hispanier ist nichts anderes als die fatalistische Abweisung jeder Hoffnung. Diese Marginalisierung ist die Kehrseite des Beharrens darauf, daß die Zukunft so «rein(-rassig)» sein muß, wie es die Vergangenheit war, oder daß es überhaupt keine Zukunft geben wird.

Wir US-Hispanischen Theologen ringen angesichts dieser Xenophobie um unsere Identität, und wir sind vielen verpflichtet, die mit diesem mühevollen Unterfangen begonnen haben. Wir sind anderen marginalisierten Gruppen tief ver-

pflichtet: den Afro-Amerikanern, den Indianern, den Frauen und vor allem den Lateinamerikanern, unter deren Einfluß wir stehen und mit denen wir solidarisch verbunden sind. Am meisten aber fühlen wir uns unserem Volk verpflichtet, dessen Glaube, Hoffnung und Liebe angesichts aller Leiden und Bedrängnisse die beständige Quelle unserer Kraft sind.

Zusammen, *en conjunto*, wollen wir einen neuen Weg bahnen, der nicht an die Errungenschaften des völkermordenden Imperialismus anknüpft, sondern an das subversive Gedächtnis seiner Opfer. Wir machen diesen Kampf zu dem unsrigen und lassen uns nicht abschrecken, sondern fühlen uns ermutigt durch die Verantwortlichkeit, die uns dadurch zukommt, daß jeder einzelne von uns auf den Schultern der Geistesgrößen steht, die unsere Hispanisch-Amerikanischen Brüder und Schwestern sind. So schrecken wir nicht zurück und dürfen nicht davon ablassen, neue Wege einzuschlagen, denn dieser Verantwortung auszuweichen würde bedeuten, auf unsere wahre menschliche Natur zu verzichten. In unserem Kampf darum, daß wir in einer Kultur, die uns in so vielem fremd ist, als vollwertige Menschen anerkannt werden, wissen wir US-Hispanische Theologen aus eigener Erfahrung um die Wahrheit, die der Dichter Antonio Machado in folgenden Worten ausgedrückt hat:

*Wanderer, deine Spuren sind  
der Weg, nichts sonst;  
Wanderer, es gibt keinen Weg,  
der Weg ergibt sich im Gehen<sup>3</sup>.*

Und diese Wahrheit gibt uns Mut.

<sup>1</sup> Teile dieses Beitrags geben Ausführungen wieder, die ich in meiner Ansprache als Präsident der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der Vereinigten Staaten von Amerika im Juni 1990 vorgetragen habe. Die Ansprache ist erschienen im Mitteilungsblatt der Akademie, Winter 1990, Bd. 2, Nr. 1, 4-6.

<sup>2</sup> Eine Definition und Analyse dieses Begriffs findet sich im Werk von Virgil Elizondo. Siehe vor allem: *Mestizaje: The Dialectic of Cultural Birth and the Gospel* (San Antonio 1978); *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (New York 1983) und: *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet* (Bloomington, Indiana 1988). Während der Begriff im ursprünglichen Sinn die Vermischung mittelamerikanischer und europäischer Kulturen und Völker bezeichnet, wird er heute unter den US-Hispaniern in einer weiteren Bedeutung verwendet und schließt zum Beispiel auch die Vermischung afrikanischer und europäischer

Kulturen und Völker (also die eigentlichen «Mulatten») ein und auch das, was Elizondo das «zweite Mestizentum» nennt, den Austausch von lateinamerikanischen und nordamerikanischen Kulturen.

<sup>3</sup> Antonio Machado, *Selected Poems*, Übers. u. eingl. von Alan S. Trueblood (Cambridge, Massachusetts 1982) 142f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

## ROBERTO S. GOIZUETA

Roberto S. Goizueta wurde 1954 auf Kuba geboren. Er studierte Politische Wissenschaft an der Yale University und wurde an der Marquette University zum Magister und Doktor der Theologie promoviert. Er war Präsident der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der

Vereinigten Staaten von Amerika und ist zur Zeit Professor für Theologie an der Loyola University in Chicago. Er war einer der Direktoren des Aquinas Center of Theology an der Emory University und Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Loyola University in New Orleans. Außer zahlreichen Artikeln zum Thema der US-Hispanischen

Theologie hat er «Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse» (1988) verfaßt und «We Are a People! Initiatives in Hispanic-American Theology» (1992) herausgegeben. Anschrift: Department of Theology, Loyola University of Chicago, 6515 North Sheridan Rd., Chicago, Ill. 60626, USA.

Eddy Jadot

## Die Wanderbewegungen in der Europäischen Gemeinschaft

Die Problematik der Bevölkerungsbewegungen in Richtung Europa beruht auf einem Paradox: Das in der Mitte der siebziger Jahre gesetzlich abgeschlossene Phänomen der Migration hat trotzdem weitergedauert, und zwar auf unterschiedliche Weise. Um es im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft zu verstehen, werden hier vier Denkschritte vorgeschlagen: Die Grundgegebenheiten über die Migration; die Asylfrage; die Hauptprobleme und -stellungen; einige Lösungswege.

### 1. Die Grundgegebenheiten

Noch ist ein ausgewogenes System der Datensammlung in der Europäischen Gemeinschaft (EG) nicht wirklich zustande gekommen. Die Interpretation der Zahlen muß sich also vor voreiligen Schlüssen hüten. Immerhin lassen die zur Verfügung stehenden Statistiken das zahlenmäßige Gewicht und die Herkunft der Ausländer in den Mitgliedstaaten der EG erkennen.

Im Jahre 1990 zählten diese Staaten insgesamt rund 327 Millionen Einwohner; 13.602.000 davon sind rechtmäßig residierende Ausländer. Ihre Verteilung macht die einem Beitrag von A. Lebon<sup>1</sup> entnommene Tabelle 1 (nächste Seite) anschaulich.

Vervollständigt man diese Tabelle durch die auf den Prozentsätzen der vorhergehenden Jahre basierenden Schätzungen, so wohnen in den zwölf EG-Staaten legal 4.932.500 aus EG-Ländern stammende und 8.669.500 aus Nicht-EG-Ländern stammende Ausländer; von den letzteren sind mehr als 4 Millionen aus der Dritten Welt. Die Anzahl der aus der EG stammenden Ausländer hat zwischen 1990 und 1992 abgenommen (36,3% statt 39,25%); die der Ausländer aus Nicht-EG-Ländern hat zugenommen (63,7% statt 60,75%).

Eine andere Feststellung drängt sich auf: Die Prozentsätze der Ausländer im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung schwanken zwischen Quoten über fünf Prozent (28,2% für Luxemburg, 8,75% für Belgien, 7,85% für Deutschland, 6,3% für Frankreich) und Quoten unter drei Prozent (2,25% für Griechenland und Irland, 1,35% für Italien, 1% für Spanien und Portugal). Die Ausländer mit rechtmäßigem Wohnsitz in den zwölf EG-Ländern — Ausländer aus einem anderen EG-Staat bzw. aus (europäischen oder nichteuropäischen) Drittländern — bilden aufs ganze gesehen nur eine Minderheit: 4,16% der Gesamtbevölkerung der Europäischen Gemeinschaft.

Hierzu ist noch die Dunkelziffer der illegalen Ausländerbevölkerung zu rechnen. Doch bleibt der Anteil der Einwandererbevölkerung schwach, auch wenn man den dreizehn Millionen rechtmäßig anwesenden Ausländern — dem «Dreizehnten Mitgliedstaat» nach dem Ausdruck des EG-Einwandererforums — diese illegalen Immigranten hinzurechnet. Umso unlogischer sind angesichts der Statistiken die leidenschaftlichen Reaktionen eines Teiles der Öffentlichkeit auf die Einwanderung. Doch muß man diese Beobachtung nuancieren und die besonderen Situationen gewisser Länder einrechnen: hohe Arbeitslosenquote, geschichtlich begründete Verbindungen mit ehemaligen Kolonien, ungleiche Verteilung der Ausländer unter den