

Abstract

Virtually no appeal for donations can do without it: hope. But which role does 'hope' actually play in the context of development cooperation? This interdisciplinary thesis in the overlapping fields of development research and theological ethics sets out to investigate this question.

The thesis is based on a qualitative field study, encompassing nine group discussions among development activists in Austria and the Philippines. All of them work for development NGOs which have been establishing development partnerships among each other for several years. The empirical research focuses on what 'hope' *means* to the NGO staff, where it *originates*, what it *aims* at and how it takes *effect*. It became evident that the hopes of development practitioners are highly linked to tangible development efforts at the grass-roots level. That their work could bring about global structural changes that would benefit the marginalized is considered less 'hopeful'. Solidarity relations, including financial support, were assessed as strengthening existing hopes. Generally speaking, hope in development cooperation has always been seen closely connected with an increasing awareness of development problems. The hope to overcome these hardships, in turn, was considered a prerequisite of any positive change. It is believed to encourage people to actively try to improve their situation. Hope in transcendent help was believed to cause both, activism and fatalism.

In a comprehensive theoretical part different concepts of hope rooted in the philosophical and theological traditions are worked out along historical lines. Among others, *Hesiod's* myth of Pandora, *Kant's* hope as an ensemble of postulates, *Marcel's* and *Bollnow's* approaches to hope in discussion with Existential Philosophy, *Bloch's* Principle of Hope and hope in the context of *post-modernity* mark the path of philosophical thought on hope. The theological considerations start from the mentioning of hope in the *Bible* and the highly influential works of Saint *Augustine* and Saint *Thomas Aquinas*, followed by the contemporary approaches of *Moltmann*, *Metz*, *contextual theologians* from Asia and the second encyclical by *Pope Benedict XVI*. 'Spe salvi'.

The concluding synthesis tries to connect the empirical and the theoretical findings of this thesis. It presents hope in the context of development cooperation in the irresolvable tension between the partial and the all-embracing as well as in the dialectics of acting and expecting, fighting and enduring. Finally its ties to spirituality and community are worked out.

Zusammenfassung

Praktisch kein Spendenbittbrief von Entwicklungsorganisationen kommt ohne sie aus: die Hoffnung. Aber welche Rolle spielt „Hoffnung“ in der Entwicklungszusammenarbeit (EZA) tatsächlich? Dieser Frage versucht diese interdisziplinäre Diplomarbeit im Schnittbereich der Studien der Internationalen Entwicklung und der theologischen Ethik nachzugehen.

Die Arbeit basiert auf einer qualitativen Feldforschung. Diese umfasst neun Gruppendiskussionen mit MitarbeiterInnen österreichischer und philippinischer Nichtregierungsorganisationen (NGOs), die als PartnerInnen in der EZA zusammenarbeiten. Durch die empirische Forschung wird der Frage nachgegangen, *was* Hoffnung im Kontext der EZA ist oder sein kann, *woraus* sie sich speist, *worauf* sie sich richtet und *wie* sie wirkt. Es zeigte sich, dass die DiskussionsteilnehmerInnen (DT) ihre Hoffnung sehr stark aus dem konkreten Engagement an der Basis in den Ländern des Südens schöpfen. Globale Strukturen zum Wohl der derzeit Benachteiligten verändern zu können, wurde tendenziell als wenig hoffnungsvoll angesehen. Solidarische Beziehungen hingegen, die auch finanzielle Unterstützung umfassen, stärken die Hoffnung. Viele DT waren davon überzeugt, dass Hoffnung auf Veränderung an ein Bewusstsein von Missständen gekoppelt sei. Besteht diese Hoffnung aber, so motiviert sie Menschen, aktiv zu werden und wird daher von vielen DT als unabdingbare Voraussetzung der EZA empfunden. Religiöses Hoffen wurde sowohl hemmend als auch stimulierend für das Engagement in der EZA erlebt.

In einem ausführlichen theoretischen Teil werden in zwei historischen Durchgängen Hoffnungskonzeptionen der philosophischen und theologischen Tradition bearbeitet. So werden etwa die Hoffnungsphilosophie in *Hesiods* Pandora-Mythos, *Kants* Hoffnung als ein Ensemble von Postulaten, die Hoffnung im Dialog mit der Existenzphilosophie bei *Bollnow* und *Marcel*, das *Bloch'sche* Prinzip Hoffnung, sowie die Hoffnung im Kontext der Postmoderne behandelt. Der theologische Teil geht von den Hoffnungsaussagen der *Bibel* aus und bespricht in der Folge die wirkmächtigen Ansätze von *Augustinus* und *Thomas von Aquin*, um sich schließlich auch mit den zeitgenössischen Beiträgen von *Moltmann* und *Metz*, sowie der zweiten Enzyklika *Papst Benedikts XVI.*, „*Spe salvi*“, und kontextuell-theologischen Arbeiten aus Asien zu befassen.

In einer abschließenden Synthese wird versucht, die Ergebnisse aus dem empirischen und dem theoretischen Teil zusammenzuführen. Die Hoffnung im Kontext der EZA wird darin als ständig in der Dialektik von Partikularem und Umfassendem stehend beschrieben. Weiters befinde sie sich stets in der unauflöselichen Spannung von Tun und Erwarten, von Kämpfen und Ertragen. Abschließend werden die gemeinschaftlichen und spirituellen Bezüge der Hoffnung in der EZA herausgearbeitet.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Geboren am 07.01.1981 in Steyr
 Eltern: Veronika und Hermann Wasserbauer
 Verheiratet mit Mag.^a Petra Wasserbauer
 Adresse: Aloisgasse 1/14, 1020 Wien
 Email: h.wasserbauer@gmx.at



AUSBILDUNG

Okt. 2002 – Okt. 2008 Studium der katholischen Fachtheologie an der Universität Wien
März 2002 – Nov. 2008 Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität Wien
Aug. – Sept. 2007 Feldforschung auf den Philippinen
Feb. 2005 – Juni 2005 Auslandssemester an der Katholieke Universiteit Leuven (Belgien)
Feb. 2004 Einmonatiger Studienaufenthalt auf den Philippinen im Rahmen des Programms „Sandiwaan“
Sept. 1995 – Juni 2000 Höhere Technische Bundeslehranstalt Steyr
 Ausbildungszeit: Elektronik und Informatik
Sept. 1991 – Juli 1995 Gymnasium der Abtei Schlierbach
Sept. 1987 – Juli 1991 Volksschule Waldneukirchen

BERUFLICHE TÄTIGKEITEN

Seit Dez. 2007 Projektmitarbeiter von „Enchada“, dem entwicklungspolitischen Bildungsreferat der Katholischen Jugend Österreich
Feb. 2006 Praktikant in der Abteilung „Internationale Projekte“ von „Jugend Eine Welt – Don Bosco Aktion Austria“
Juli – Aug. 2003/2004 Pädagogischer Betreuer bei der „Wiener Jugenderholung“
Mai 2002 – Okt. 2002 Softwareentwickler bei „Fa. PLC Elektrik“
Sept. 2000 – Dez. 2002 Servicetechniker bei „Fa. Wasserbauer Fütterungssysteme“

EHRENAMTLICHE TÄTIGKEITEN

Seit Mai 2006 Vorstandsmitglied von „Fairtrade Österreich“
Seit Sept. 2004 Regelmäßige Mitarbeit am entwicklungspol. Arbeitskreis der Kath. Jugend Österreich bzw. an verschiedenen Projekten von „Enchada“
Sept. 2002 – Jan. 2007 Mitarbeit an den Vorbereitungskursen für Auslandseinsätze von „Jugend eine Welt“, sowie Mitarbeit an der Rückkehrplattform „Boscope“ und Abhalten diverser Workshops und Vorträge
Juli – Aug. 2005 Vorbereitung und Durchführung eines Freiwilligeneinsatzes österreichischer Jugendlicher im „Pequeño Cottolengo Mexicano“, einem Heim für Kinder mit Behinderungen in Mexiko
Mai 2003 – Juli 2004 Ehrenamtlicher Mitarbeit an einem mobilen Freizeitgestaltungsprojekts für junge AsylwerberInnen des „Don Bosco Flüchtlingswerks“
Sept. 2002 – Jan. 2005 Wöchentlicher Dienst im Jugendzentrum „Come In“
Dez. 2000 – April 2002 Zivilersatzdienst im „Proyecto Salesiano Tijuana“ in Mexiko
Feb. 1998 – Dez. 2003 Jugendleiter der Pfarrgruppe der Katholischen Jugend

Internetseiten

Afrikanische Nachrichtenagentur afrol

- http://www.afrol.com/archive/josephine_bakhita.htm (Zugriff 29.7.2008)

Dreikönigsaktion der katholischen Jungschar:

- <http://www.dka.at/sternsingen/presse/end08.htm> (Zugriff 26.3.2008)
- <http://www.dka.at/sternsingen/ueberuns/index.html> (Zugriff 26.3.2008)
- <http://www.dka.at/lerneinsatz/index.html> (Zugriff 25.1.2008)

Salesians of Don Bosco, Philippine South Province:

- <http://www.donbosco-fis.org/index.php?maincat=1&sub=21&type=con&item=61> (Zugriff 27.3.2008)
- <http://www.donbosco-fis.org/index.php?maincat=1&sub=21&type=con&item=20> (Zugriff 26.3.2008)

Task Force Detainees of the Philippines:

- http://tfdp.net/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=41 (Zugriff 27.3.2008)

Vatikan:

- http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080719_vigil_ge.html (Zugriff 28.7.2008)

Gruppendiskussionen

<i>Kürzel</i>	<i>Organisation</i>	<i>Datum</i>	<i>Ort</i>
At1	Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar (DKA)	26.07.2007	Wien, Österreich
At2	Jugend Eine Welt – Don Bosco Aktion Austria (J1W)	06.08.2007	Wien, Österreich
Ph1	Integrated Pastoral Development Initiative (IPDI)	16.08.2007	Manila, Philippinen
Ph2	Planning and Development Office (PDO)	10.09.2007	Cebu City, Philippinen
Ph3	Marinduque Council for Environmental Concerns (MACEC)	21.08.2007	Boac, Philippinen
Ph4	Task Force Detainees of the Philippines (TFDP)	23.08.2007	Quezon City, Philippinen
Ph5	Tribal Center for Development (TCD)	25.08.2007	Infanta, Philippinen
Ph6	Kilos Unlad ng Mamamayan ng Real (KUMARE)	25.08.2007	Real, Philippinen
Ph7	Social Services Commission – Our Lady of Lourdes Parish	04.09.2007	Cebu City, Philippinen

- Sen, Amartya Kumar: *Development as freedom*. Knopf: New York 1999.
- Silliman, G. Sidney / Noble, Lela G. (Hg.): *Organizing for Democracy. NGOs, Civil Society, and the Philippine State*. Ateneo de Manila University Press: Quezon City 1998.
- Sin, Jaime L.: *From Murmuring to Hope*. in: Boletín Eclesiástico de Filipinas 850/81(2005), 632-639.
- Social Watch Philippines (Hg.): *Race for Survival. Hurdles on the road to meeting the MDGs in 2015* Social Watch Philippines: Quezon City 2005.
- Susin, Luiz Carlos: *Diese Welt kann eine andere sein*. in: Concilium (deutsch) 5/40(2004), 501-506.
- Thurnher, Rainer / Röd, Wolfgang / Schmidinger, Heinrich: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. (Band 3), Beck: München 2002 (= Geschichte der Philosophie 13).
- Ver Beek, Kurt Alan: *Spirituality: a development taboo*. in: Development in Practice 1/10(2000), 60-77.
- Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Akademie Verlag: Berlin ⁶2002.
- Werning, Rainer / Reese, Niklas: *Konfrontation und Kooptation. Zivilgesellschaft in den Philippinen*. in: Reese, Niklas / Werning, Rainer (Hg.): Handbuch Philippinen. Gesellschaft - Politik - Wirtschaft - Kultur. Horlemann: Unkel 2006, 237-245.
- Wilfred, Felix: *The Agenda of the Victims. The Poor Explore the Hopes for a New Century*. in: Jeevadhara 175/30(2000), 7-28.
- Wilfred, Felix: *Asian Dreams and Christian Hope*. in: Info on Human Development 7-10/26(2000), 6-11.
- Woschitz, Matthäus Karl: *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes*. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 1979.
- Woschitz, Matthäus Karl: *Hoffnung*. (Art.) in: Bauer, Johannes B. (Hg.): Bibeltheologisches Wörterbuch. Styria: Graz / Wien / Köln 1994, 312-319.
- Woschitz, Matthäus Karl: *Hoffnung*. (Art.) in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.): Neues Bibel-Lexikon. Band 2, Benzinger: Zürich 1995, 176-179.
- Zweites Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum"*. in: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel ²⁹2002, 361-382.
- Zweites Vatikanisches Konzil: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*. in: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel ²⁹2002, 423-552.

- Prüller-Jagenteufel, Gunter M. / Prüller-Jagenteufel, Veronika: *Exposure – Sharing – Reverse. Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende*. in: *Diakonia* 33/2002(2002), 197-203.
- Ramirez, Mina M.: *The Filipino Worldview and Values*. Asian Social Institute: Manila ³1997 (= Occasional Monograph 4).
- Ramirez, Mina M.: *Spirituality and Total Human Development*. in: Gerlock, Edward / Ladaga, Máriá Rowena O. / Buenafe, Christian B. (Hg.): *Spirituality Face to Face with Globalization*. Center for Spirituality-Manila: Quezon City 2005 (= Lecture Series on Spirituality 4), 120-136.
- Reese, Niklas / Werning, Rainer (Hg.): *Handbuch Philippinen. Gesellschaft - Politik - Wirtschaft - Kultur*. Horlemann: Unkel 2006.
- Reforeal, Esmeraldo: *The Filipino loob in a Global Village*. in: Gerlock, Edward / Ladaga, Máriá Rowena O. / Buenafe, Christian B. (Hg.): *Spirituality Face to Face with Globalization*. Center for Spirituality-Manila: Quezon City 2005 (= Lecture Series on Spirituality 4), 100-117.
- Renner, Britta / Weber, Hannelore: *Optimismus*. (Art.) in: Weber, Hannelore / Rammsayer, Thomas (Hg.): *Handbuch der Psychologie*. Band 2, Hogrefe: Göttingen / Wien 2005, 446-453.
- Römelt, Josef: *Hoffnung - Theologisch-ethisch*. (Art.) in: Hunold, Gerfried W. (Hg.): *Lexikon der christlichen Ethik*. Band 1, Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 2003, 812-818.
- Ruelius, Peter-Felix: *Mysterium spes. Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie*. Echter: Würzburg 1995 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 14).
- Saage, Richard: *politische Utopien*. (Art.) in: Holtmann, Everhard (Hg.): *Politik-Lexikon*. Oldenbourg: München / Wien ³2000, 542-545.
- Saage, Richard: *Utopische Profile, Band IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts*. LIT: Münster 2003 (= *Politica et Ars* 4).
- Sauter, Gerhard: *Hoffnung III - Dogmatisch-ethisch*. (Art.) in: v. Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Band 15, de Gruyter: Berlin / New York 1986, 491-498.
- Schaeffler, Richard: *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1979.
- Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (Hg.): *Development Fieldwork. A Practical Guide*. Sage: London u.a. 2003.
- Schmidt, Christiane: *Analyse von Leitfadeninterviews*. in: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2000 (= *Rowohlts Enzyklopädie* 55628), 447-456.
- Schockenhoff, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 2007.
- Schollenberger, Astrid: *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung. Die Bedeutung der Krise im philosophischen und pädagogischen Denken von Otto Friedrich Bollnow*. Turnshare: London 2003.
- Schwertner, Siegfried M.: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. de Gruyter: Berlin / New York ²1994 (= *Theologische Realenzyklopädie Abkürzungsverz.*).

- Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Beltz: Weinheim / Basel ⁹2007 (= UTB 8229).
- Mercado, Leonardo N.: *Elements of Filipino Theology*. Divine Word University Publications: Tacloban City 1975.
- Mercado, Leonardo N.: *Inculturation and Filipino Theology*. Divine Word Publications: Manila 1992 (= Asia Pacific Missiological Series 2).
- Metz, Johann Baptist: *Glaube als gefährliche Erinnerung*. in: Exeler, Adolf / Metz, Johann Baptist / Rahner, Karl (Hg.): *Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen*. Benziger: Köln 1971 (= Theologische Meditationen 27), 23-38.
- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 2006.
- Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 1977 (= Studien zur theologischen Ethik 2).
- Miranda, Dionisio M.: *Pagkamakatao. Reflections on the Theological Virtues in the Philippine Context*. Logos: Manila ³2003.
- Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Kaiser: Gütersloh ¹³1997 (= Kaiser-Taschenbücher 155).
- Moser, Maria Katharina: *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie*. LIT Verlag: Wien / Berlin 2007 (= Studien der Moralthologie 34).
- Murray, Warwick E. / Overton, John: *Designing Development Research*. in: Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (Hg.): *Development Fieldwork. A Practical Guide*. Sage: London u.a. 2003, 17-36.
- Novy, Andreas: *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt*. Brandes & Apsel: Frankfurt a. M. 2002 (= Geschichte, Entwicklung, Globalisierung 5).
- Nuscheler, Franz: *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. Eine grundlegende Einführung in die zentralen entwicklungspolitischen Themenfelder Globalisierung, Staatsversagen, Hunger, Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt*. Dietz: Bonn ⁵2004.
- Obrovsky, Michael: *Standortbestimmung der entwicklungspolitischen NGOs in Österreich*. in: *Journal für Entwicklungspolitik* 2/17(2001), 139-142.
- Ofilada Mina, Macario: *Human Hope: Utopia in a Postmodern World. A Preliminary Inquiry*. in: *Philippiniana Sacra* 113/38(2003), 303-320.
- Pascal, Blaise: *Gedanken*. Schünemann: Bremen ⁶1964 (= Sammlung Dietrich 7).
- Pieper, Annemarie: *Utopie*. (Art.) in: Görres-Gesellschaft (Hg.): *Staatslexikon. Recht - Wirtschaft - Gesellschaft*. Band 5, Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel ⁷1995, 576-580.
- Pieper, Josef: *Über die Hoffnung*. Summa: Olten ⁴1948.
- Plügge, Herbert: *Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie*. Niemeyer: Tübingen 1962 (= Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie 4).
- Post, Werner: *Hoffnung*. (Art.) in: Krings, Hermann (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Eine Selbstdarstellung der gegenwärtigen Philosophie in 150 Stichwörtern*. Band 3, Kösel: München 1973, 692-700.

- Karaos, Anna Marie A.: *Civil Society: Building or Subverting Institutions*. in: *Intersect* 4/18(2003), 14-19.
- Kayales, Christina: *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine interkulturelle Hermeneutik*. LIT: Münster 1998 (= Ökumenische Studien 8).
- Körner, Bernhard: *Melchior Cano: De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*. Styria Medienservice: Graz 1994.
- Kowal, Sabine / O'Connell, Daniel C.: *Zur Transkription von Gesprächen*. in: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2000 (= Rowohlts Enzyklopädie 55628), 437-447.
- Kreisky, Eva: *"Die Phantasie ist nicht an der Macht ...". Vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert*. in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 1/29(2000), 7-28.
- Kroeger, James H.: *The Catholic Church in the Philippines: A Brief Historical and Contemporary Overview*. in: *Talad* 2/2(2002), 180-203.
- Kümmel, Friedrich: *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: v. Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Band 15, de Gruyter: Berlin / New York 1986, 480-484.
- Labayen, Julio X.: *To be the Church of the poor*. Communication Foundation for Asia: Manila ²1987.
- Labayen, Julio X.: *Revolution and the Church of the poor*. Socio-Pastoral Institute: Manila 1995 (= Yapak Series 1).
- Lamnek, Siegfried: *Gruppendiskussion. Theorie und Praxis*. Beltz: Weinheim / Basel ²2005 (= UTB 8303).
- Lamnek, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. Beltz PVU: Weinheim ⁴2005.
- Lenzen, Marcus: *Die Rolle der NGOs in der Entwicklungszusammenarbeit*. Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft - Institut für Politikwissenschaft Westfälische Wilhelms-Universität Münster: Münster 2001 (= Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor).
- Lyotard, Jean-François: *Grabmal des Intellektuellen*. Böhlau: Graz / Wien 1985 (= Edition Passagen 2).
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Passagen: Wien ²1993 (= Edition Passagen 7).
- Mader, Johann: *Von der Romantik zur Post-Moderne. Einführung in die Philosophie II*. WUV Universitätsverlag: Wien ²1996.
- Marcel, Gabriel: *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Bastion: Düsseldorf 1949.
- Marcel, Gabriel: *Sein und Haben*. Schöningh: Paderborn 1954.
- Marcuse, Herbert: *Psychoanalyse und Politik*. Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt a. M. 1968.
- Marinduque Council for Environmental Concerns: *General Program of Action and Five-Year Strategic Plan. November 2005 to December 2010*. MACEC: Boac 2005.
- Martínez de Pisón Liébanas, Ramón: *Does Hope Have Meaning in the Western World?* in: *Theoforum* 36/2005(2005), 175-185.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Dietz Verlag: Berlin 1976.
- Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. Beltz: Weinheim ⁵2002.

- Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2000.
- Fries, Heinrich: *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Hoffnung und Utopie*. in: Silberman, Lou H. / Fries, Heinrich (Hg.): *Utopie und Hoffnung*. Herder: Freiburg i. Br. / Wien / Basel 1982 (= *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 23), 72-86.
- Garaudy, Roger / Metz, Johann Baptist / Rahner, Karl: *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1966 (= Rororo 944).
- Geffré, Claude: *Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche*. in: *Concilium* (deutsch) 5/40(2004), 560-567.
- Gomes, Bea de Abreu Fialho: *Entwicklungszusammenarbeit (EZA): ein Werkzeug zur Gestaltung der Nord-Süd-Beziehungen*. in: Gomes, Bea de Abreu Fialho / Hanak, Irmi / Schicho, Walter (Hg.): *Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster*. Mandelbaum: Wien 2003 (= *Gesellschaft - Entwicklung - Politik* 1), 13-25.
- Grzybowski, Cândido: *Die andere Welt im Horizont eines Weltbürgertums*. in: *Concilium* (deutsch) 5/40(2004), 519-527.
- Harris, Anne: *"Dare to struggle, be not afraid". The 'Theology of Struggle' in the Philippines*. Claretian: Quezon City 2003.
- Hilhorst, Dorothea: *The Real World of NGOs: Discourses, Diversity and Development*. Ateneo de Manila University Press: Quezon City 2003.
- Hinkelammert, Franz J.: *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*. Spanisches Original (*Crítica a la razón utópica* 1984) übersetzt von Füssel, Kuno, Ed. Exodus: Luzern 1994.
- Hinkelammert, Franz J.: *Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung*. Spanisches Original (*Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión* 1995) übersetzt von Arntz, Norbert / Kern, Bruno / Schwartz, Sabine, Grünewald: Mainz 1999.
- Hopf, Christel: *Qualitative Interviews - ein Überblick*. in: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2000 (= *Rowohlts Enzyklopädie* 55628), 349-360.
- IBON: *Philippine Poverty and Underdevelopment in the 21st Century*. in: *IBON Facts & Figures - Special Release* 1-4/30(2007), 1-19.
- Johannes Paul II.: *Enzyklika "Fides et Ratio" von Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*. (Band 135), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 1998 (= *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 135).
- Jugend Eine Welt: *Eine Welt für alle. Jahresbericht 2006*. J1W: Wien 2006.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. in: Kant, Immanuel (Hg.): *Sämtliche Werke*. (Band 1), RM Buch- und Medien-Vertrieb: Wien 2000, 28-498.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Meiner: Hamburg 2003 (= *Philosophische Bibliothek* 506).
- Kapuscinski, Ryszard: *König der Könige. Eine Parabel der Macht*. Eichborn: Frankfurt a. M. 2000.

- Bollnow, Otto Friedrich: *Existenzphilosophie*. Kohlhammer: Stuttgart 1969.
- Brand, Alexander: *Alles akademische Spiegelfechtereier? Entwicklungstheorien zwischen Krise und Neubestimmung*. in: Brand, Alexander / von der Goltz, Nicolaus (Hg.): Herausforderung Entwicklung. Neuere Beiträge zur theoretischen und praxisorientierten Entwicklungsforschung. LIT: Münster 2004 (= Villigst Profile 4), 1-21.
- Bright, Pamela: *Augustin im Donatistischen Streit*. in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch. Mohr Siebeck: Tübingen 2007, 171-178.
- Brisson, Maryse: *Esperanzas que matan*. in: Pasos 32/Segunda Época(1990), ohne Paginierung.
- Brockington, Dan / Sullivan, Sian: *Qualitative Research*. in: Scheyvens, Regina / Storey, Donovan (Hg.): Development Fieldwork. A Practical Guide. Sage: London u.a. ¹2003, 57-74.
- Bulatao, Jaime: *The Technique of Group Discussion*. Ateneo de Manila University Press: Quezon City ⁸1999.
- Carroll, John J.: *Philippine NGOs Confront Urban Poverty*. in: Silliman, G. Sidney / Noble, Lela Garner (Hg.): Organizing for Democracy. NGOs, Civil Society, and the Philippine State. Ateneo de Manila University Press: Quezon City 1998, 113-137.
- Catholic Bishops' Conference of the Philippines: *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*. Paulines: Pasay City ⁵2004.
- Cessario, Romanus: *The Theological Virtue of Hope (Ila Ilae, qq. 17-22)*. in: Pope, Stephen J. (Hg.): The Ethics of Aquinas. Georgetown University Press: Washington 2002, 232-243.
- Constantino-David, Karina: *From the Present Looking Back. A History of Philippine NGOs*. in: Silliman, G. Sidney / Noble, Lela Garner (Hg.): Organizing for Democracy. NGOs, Civil Society, and the Philippine State. Ateneo de Manila University Press: Quezon City 1998, 26-48.
- Cormie, Lee: *Jesus of History, Christs of Faith, and Hope that another World is possible*. in: Voices From the Third World 1/30(2007), 28-38.
- de Mesa, José M. / Wostyn, Lode L.: *Doing Theology. Basic Realities and Processes*. Claretian: Quezon City ⁵2005.
- Dierckxsens, Wim: *Zur Notwendigkeit einer neuen Utopie. Das unvermeidliche Scheitern von Neoliberalismus und Kapitalismus*. in: Concilium (deutsch) 5/40(2004), 507-519.
- Dreikönigsaktion: *Jahresbericht 2005*. DKA: Wien 2005.
- Dy-Liacco, Rafael D.: *When the Trough Hurts. Finding Hope for the Philippines from the Underside of History*. in: Landas 2/16(2002), 210-231.
- EATWOT: *Message of Hope. Statement of the Fifth General Assembly of the EATWOT*. in: Voices From the Third World 2/24(2001), 38-44.
- FAO: *The State of Food Insecurity in the World 2006. Eradicating world hunger - taking stock ten years after the World Food Summit*. Food and Agriculture Organization of the United Nations: Rom 2006.
- Fischer, Karin / Hödl, Gerald / Parnreiter, Christoph: *Entwicklung - eine Karotte, viele Esel?* in: Fischer, Karin u. a. (Hg.): Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. Mandelbaum: Wien ²2006 (= Gesellschaft - Entwicklung - Politik 3), 13-54.
- Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg ²2004 (= Rowohlts Enzyklopädie 55654).

Quellenverzeichnis

Gedruckte Publikationen

- Abesamis, Carlos H.: *A third Look at Jesus*. Claretian: Quezon City ⁶2003.
- Abinales, Patricio N. / Amorosa, Donna J.: *State and Society in the Philippines*. Anvil: Pasig City 2005.
- Arbeitsgemeinschaft Entwicklungszusammenarbeit / EU-Plattform: *Die österreichischen NGOs der Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit – ihre Rolle jetzt und in der Zukunft: ein unverzichtbarer Partner für die OEZA und die Länder des Südens. Positionspapier*. AGEZ / EU-Plattform: Wien 2006.
- Augustinus, Aurelius: *Über die Psalmen. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar*. Hegner: Leipzig 1936.
- Augustinus, Aurelius: *Das Handbüchlein. Übertragen und erläutert von Paul Simon*. Schöningh: Paderborn 1948.
- Ballay, Ladislaus: *Der Hoffnungs begriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de Fide, Spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in Psalmos 1 - 91*. Hueber: München 1964 (= Münchener theologische Studien - Systematische Abteilung 29).
- Batista Libânio, João: *Hoffnung, Utopie, Auferstehung*. in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. (Band 2), Exodus: Luzern 1996, 1133-1150.
- Benedikt XVI.: *Enzyklika "Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2006 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171).
- Benedikt XVI.: *Enzyklika "Spe salvi" von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn ³2008 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179).
- Bloch, Ernst: *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag*. in: Bloch, Ernst (Hg.): *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1961, 11-40.
- Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 563).
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Kapitel 1 - 32*. (Band 1), Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 554).
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Kapitel 43 - 55*. (Band 3), Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 554).
- Bohnsack, Ralf: *Gruppendiskussion*. in: Flick, Uwe / Von Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2000 (= Rowohlts Enzyklopädie 55628), 369-384.
- Bollnow, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*. Klostermann: Frankfurt a. M. 1941.
- Bollnow, Otto Friedrich: *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Kohlhammer: Stuttgart / Köln 1955.

klar, dass umfassende, strukturelle Veränderungen in Richtung mehr globaler Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen nicht in Sicht seien.⁵⁸² Die Wahrnehmung der Existenzphilosophie⁵⁸³ von einer durch Absurdität und Daseins- und Zukunftsängsten geprägten Welt scheint in vielerlei Hinsicht realistisch zu sein. Man denke an den Wahnsinn, dass Menschen in Ländern des Südens täglich an vermeidbarem Hunger, heilbaren Krankheiten, willkürlicher Gewalt und Ausbeutung sterben!

Angesichts der Realität, dass wir trotz allen Einsatzes einer solchen Welt gegenüberstehen, müssen wir die *contemplatio* aber noch um die *consolatio* (lat. „Tröstung“) erweitern. Hier kommt der von *Johann Baptist Metz* beschriebenen „Leidensempfindlichkeit“⁵⁸⁴ des Christentums eine große Bedeutung zu. Aufzubegehren, wo Menschen leiden und bei den Leidenden auszuharren, die sich in einer ausweglosen Situation befinden, kann unter Umständen humaner und liebevoller sein, als in jedem Fall sofort eine – mitunter völlig unrealistische – Lösung für jedwedes Problem anzubieten.⁵⁸⁵ Auch für *Dionisio Miranda*⁵⁸⁶ ist Ausharren mit den Trauernden und das Erwarten der „Auferstehung“ ein integrativer Bestandteil der Hoffnung. Dennoch sind – und ich möchte es noch einmal betonen – beide Elemente, Aktivität und Passivität, Tun und Erwarten, Kämpfen und Aushalten gleichermaßen wichtig und dürfen nicht einseitig verkürzt werden.

⁵⁸² Siehe S. 65ff.

⁵⁸³ Siehe Abschnitt II. 1.4.1.

⁵⁸⁴ Siehe S. 109f., sowie die dargelegten Beziehungen von Hoffnung zu Geduld und Ertragen im Neuen Testament. Siehe S. 102.

⁵⁸⁵ Siehe die auf S. 119 behandelten diesbezüglichen Aussagen in *Spe salvi* und das dargelegte Problem des „Hoffenmüssens“ auf S. 73ff.

⁵⁸⁶ Siehe S. 114.

d) *Hoffnung in der EZA steht in der Dialektik des Tuns und des Erwartens, des Kämpfens und des Ertragens*

Aus der empirischen Forschung wurde klar, dass der Einsatz zur Veränderung der Welt von Hoffnung motiviert wird und seinerseits Hoffnung generiert.⁵⁷⁸ Hoffnung treibt an, aktiv zu werden und das solidarische Engagement lässt auch andere Hoffnung schöpfen. Dennoch darf Hoffnung im Kontext der EZA nicht ausschließlich auf Aktionismus verkürzt werden. Vor allem angesichts der oben besprochenen umfassenden Hoffnungen, die außerhalb dessen liegen, was man als Einzelperson oder als NGO, ja als „Projekt“ EZA insgesamt zu erreichen vermag, kommt das Element des hoffenden Erwartens hinzu. In einer unauflöselichen Spannung sind diese beiden Pole auf einander bezogen. Sich nur auf sich und seine Projekte zu verlassen, ist ebenso eine verfehlte Form des Hoffens, wie untätig auf das Eintreffen des Erhofften zu warten.

In diesem Zusammenhang können uns die von *Thomas von Aquin* vorgestellten, die Hoffnung begleitenden Tugenden der *Hochgemutetheit* und der *Demut*⁵⁷⁹ als Geländer dienen, um nicht vom Weg abzukommen: Die Hochgemutetheit spornt an, mutig das Engagement zu suchen und aktiv zu werden; die Demut erinnert, dass letztlich nicht alles von einem selbst abhängt, sondern auch als Geschenk erwartet werden muss. Beide sind notwendig und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Was heißt das aber für die Praxis der EZA? Dass die EZA aufs Engste mit dem aktiven Element des Kampfes gegen Hunger, Armut und Unterdrückung, sowie dem beherzten Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit zu tun hat, liegt auf der Hand. Neben dieser *actio* kennt die geistliche Tradition aber auch die *contemplatio*.⁵⁸⁰ Gemäß des lateinischen Wortsinns von *contemplare* „anschauen, betrachten“ könnte es in der Praxis der EZA bedeuten, aus einem gewissen Abstand das eigene entwicklungspolitische Tun, seine Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zu reflektieren, zu analysieren, wie die Welt ist und an Visionen zu arbeiten, wie sie sein könnte. Dies kommt im Arbeitsalltag der EZA wenig vor⁵⁸¹, es scheint mir aber dennoch dringend notwendig zu sein.

Unsere Grenzen und die Grenzen unseres Tuns erleben wir in der EZA sehr häufig: Unsere Welt ist insgesamt keine heile und humane. Es sieht auch nicht danach aus, dass sie es bald werden könnte. Die österreichischen und philippinischen EntwicklungsarbeiterInnen machten

⁵⁷⁸ Siehe S. 48ff.

⁵⁷⁹ Siehe S. 105.

⁵⁸⁰ Papst *Benedikt XVI.* etwa führt in seiner Enzyklika das Gebet als ersten „Lern- und Übungsort der Hoffnung“ an. vgl. *Benedikt XVI., Spe salvi.* ³2008, #32ff.

⁵⁸¹ Siehe S. 44.

c) *Die Hoffnung in der EZA braucht spirituelle Bezüge*

Was kann der Mensch als begrenztes Wesen, was kann die Menschheit insgesamt und was kann sie nicht erreichen? Philosophisch gesprochen: Was erlaubt die *conditio humana*, im Bereich der EZA zu erhoffen? An diese grundlegenden anthropologischen Fragen stößt man relativ schnell, wenn man sich mit den Fragestellungen der EZA beschäftigt. Im Zusammenhang mit dem, von österreichischen NGO-MitarbeiterInnen angesprochen, Phänomen des „Hoffenmüssens“⁵⁷³ wurde deutlich, dass die Anliegen der EZA überfordern, auch wenn dies nicht öffentlich kommuniziert werden kann. Wenn der Mensch an seine Grenzen stößt, ist dies oftmals der Anlass, nach dem Transzendenten zu fragen: Gibt es nicht etwas oder jemanden das/der die menschliche Begrenztheit in Unbegrenztheit und Unbedingtheit zu bergen vermag? Jemand oder etwas, von dem Heil(ung) für die zerrissene Menschheit und die zerrüttete Welt erwartet werden kann, die von den Menschen selbst nicht zu bewerkstelligen ist.

Der Weg könnte uns über die *absolute*⁵⁷⁴ oder *fundamentale*⁵⁷⁵ Hoffnung führen, wie sie von den Philosophen mit Nähe zur Existenzphilosophie beschrieben wurde. Es handelt sich um die Urhoffnung jedes Menschen, dass es mit ihm und der Menschheit insgesamt doch gut ausgehen kann und wird. Worin diese besteht und woher sie kommt, wird von Menschen mit unterschiedlichem kulturellem und religiösem Hintergrund in verschiedener Weise erklärt werden. Diese Frage kann somit Ausgangspunkt und Gegenstand eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs sein.⁵⁷⁶ Behutsam und ernsthaft über die tiefgehende Hoffnung ins Gespräch zu kommen, wäre sehr wichtig, um die umfassenden Hoffnungen der EZA neu zu orientieren. Deshalb sollte die Praxis der EZA dem Thema Spiritualität und Religion nicht ausweichen⁵⁷⁷, sondern es zum Gegenstand eines ernsthaften Dialogs machen.

Wurde in den letzten beiden Thesen die *Spes patiens* stärker betont, so liegt dies daran, dass die praktische Hoffnung in der EZA diesbezüglich Defizite aufzuweisen scheint. Letztlich steht sie mit der *Spes militans* aber in einer unauflöselichen dialektischen Beziehung:

⁵⁷³ Siehe S. 73.

⁵⁷⁴ Siehe S. 88.

⁵⁷⁵ Siehe S. 89.

⁵⁷⁶ *Dionisio Miranda* führt den *Dialog* als ein Element seines Hoffnungsbegriffs an. Siehe S. 115.

⁵⁷⁷ Vgl. Ver Beek, *Spirituality: a development taboo*. in: DIP 1/10(2000); *Ver Beek* beschreibt, dass es in südlichen Gesellschaften (noch) eine wichtige Beziehung zwischen Spiritualität und Entwicklung (Gesundheit, Landwirtschaft, soziales Handeln,...) gäbe, mit der sich (nördliche) EZA beschäftigen soll.

b) *Die Hoffnung in der EZA braucht gemeinschaftliche Bezüge*

Eine Weise, in der Hoffnung sich nicht nur auf das stützt, was von einem selbst erreicht werden kann, sondern als Geschenk erfahren wird, könnte der solidarische Zusammenhalt der Menschheitsfamilie sein.

Hoffnung in der EZA kann keine einsame Hoffnung sein. Sie entsteht im gemeinschaftlichen Wahrnehmen von Missständen und im Versuch, sie zu überwinden. Dadurch schafft sie „kollektive Subjekte“⁵⁶⁷, die auf Transformation hoffen und dafür tätig werden. Damit ist die Hoffnung in der EZA ein Gegenprogramm zum, in der Wirtschaftslogik des Neoliberalismus begründeten, systemischen Individualismus und Egoismus’ des *homo oeconomicus*. Sie stellt sich auch gegen die von *Maryse Brisson* und *Wim Dierckxsens* kritisierten verfehlten Hoffnungen der wenigen Reichen, sie könnten sich – nach dem Motto „Rette sich wer kann!“ gleichsam in einer neuen Arche Noah – allein, ohne die große Masse der Armen, retten.⁵⁶⁸ Angesichts globaler Probleme müssen Visionen erarbeitet werden, auf die alle – vor allem aber die Armgemachten – hoffen können. In diesem Sinne wird in der lateinamerikanischen theologischen Ethik oft von der Vision einer „Welt, in der alle Platz haben“ (un mundo in que tod@s quepan) gesprochen.

Viele in dieser Arbeit besprochenen AutorInnen betonten, dass christliche Hoffnung niemals individualistisch als eine Flucht ins „private ewige Heil“, das „die Welt ihrem Elend [überlässt]“⁵⁶⁹ missverstanden werden dürfe. Hier sei noch einmal an den biblischen Befund⁵⁷⁰ und die Betonung der menschlichen Solidarität durch *Dionisio Miranda*⁵⁷¹ erinnert.

Gelebte Solidarität in ihren vielfachen Dimensionen wurde von den DT im empirischen Teil als wichtige Hoffnungsquelle genannt.⁵⁷²

Auf Solidarität unter den Menschen zu hoffen, lässt den/die einzelnen erahnen, dass Hoffnung in der EZA sich nicht nur auf den Bereich des Erkämpfbaren und Erarbeitbaren beziehen kann. Die Suche nach der *Spes patiens* in der EZA führt uns aber auch in den Bereich der Spiritualität.

⁵⁶⁷ Vgl. Grzybowski, *Die andere Welt im Horizont eines Weltbürgertums*. in: *Conc(D)* 5/40(2004), 521ff.

⁵⁶⁸ Vgl. Brisson, *Esperanzas que matan*. 32/Segunda Época(1990); Dierckxsens, *Zur Notwendigkeit einer neuen Utopie*. in: *Conc(D)* 5/40(2004), 514ff.

⁵⁶⁹ Benedikt XVI., *Spe salvi*. 32008, #13.

⁵⁷⁰ Siehe S. 123.

⁵⁷¹ Siehe S. 115.

⁵⁷² Siehe S. 48ff.

Hoffnungslosigkeit, die das Ganze betrifft, durchtränkt werden könnten. Es ist zu befürchten, dass viele emsige Projekt-MitarbeiterInnen an unzähligen Stellen unter Aufbietung all ihrer Kräfte versuchen, mit Nagelfeilen ein Gebirge wegzuschleifen. Sie haben zwar Hoffnung, den Felsbrocken, an dem sie sich abmühen, in den nächsten Jahrzehnten wegschaffen zu können, den Blick auf das Ganze des Problems verweigern sie aber. Die Höhe der Berge macht ihnen Angst und sie halten es insgeheim für hoffnungslos, sie abtragen zu können. Was von *Blaise Pascal* über die *Ennui*, die tiefe, lähmende Trägheit, gesagt wurde, die viele Menschen mit Geschäftigkeit und Zerstreung zu überdecken versuchen, könnte hier auf ein betriebsames Arbeiten an kleinen Projekten angewendet werden, aus dem heraus der Blick auf das als bedrohlich wahrgenommene Ganze nicht mehr gewagt wird.⁵⁶²

Die vorgestellte *Bibingka-Strategie*⁵⁶³, von oben (global) und von unten (lokal) gleichzeitig aktiv zu sein, scheint eine zukunftssträchtige und hoffnungsvolle Herangehensweise in der EZA zu sein. Der ebenfalls in diese Kerbe schlagende Slogan „glokal denken und glokal handeln“⁵⁶⁴ könnte durch die Erkenntnisse dieser Arbeit um „glokal hoffen“ ergänzt werden. Die Hoffnung im Bereich überschaubarer Projekte und Einzelinitiativen scheint direkt mit bewusst werdenden Missständen und sie bekämpfendem, konkretem Tun verbunden zu sein. Aber woher kommen die umfassenden Hoffnungen? Unter den Bedingungen der Welt, wie sie ist, erscheinen diese Hoffnungen naiv und sinnlos, ja utopisch zu sein.

Die von *Gabriel Marcel* getroffene Unterscheidung von *Spes militans* und *Spes patiens*⁵⁶⁵ könnte uns einer Antwort näher bringen. Das Hoffen in konkreten und überschaubaren Projekten steht, wie bereits festgestellt wurde, in engem Zusammenhang mit Analyse, Planung und dem „Erarbeiten“. Damit ist es tendenziell der *Spes militans* zuzuordnen. Umfassende Hoffnungen jedoch, die das Machbare übersteigen, scheinen den Menschen stärker das Element des Empfangens und Erwartens abzuverlangen. Sie stehen somit der *Spes patiens* näher. Den großen Menschheitsproblemen, deren Beseitigung sich die EZA verschrieben hat, muss nicht nur der Kampf angesagt werden, sie müssen auch „transzendiert“⁵⁶⁶ werden. In den nächsten Thesen soll dieser Gedanke weitergesponnen werden.

⁵⁶² Siehe S. 89.

⁵⁶³ Siehe S. 67.

⁵⁶⁴ Novy, *Entwicklung gestalten*. 2002, 130.

⁵⁶⁵ Siehe S. 90.

⁵⁶⁶ Siehe S. 91.

III. SYNTHESE

Ziel dieses abschließenden Kapitels kann es nicht sein, alle in dieser Arbeit angesprochenen Hoffnungsbegriffe und -konzepte in einen einzigen, harmonischen Ansatz zu gießen. Vielmehr werde ich es unternehmen, die eingangs gestellte Frage nach der Bereicherung der konkreten Praxishoffnungen in der EZA durch die philosophische und theologische Theorie aufzugreifen und hierzu einige fruchtbare Gedanken zu formulieren. Damit versuche ich auch der Aufforderung *Papst Benedikts XVI.* nachzukommen, die „Neuzeit“ möge in einen „Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt“ treten und auch die ChristInnen sollen „neu lernen, worin ihre Hoffnung wirklich besteht, was sie der Welt zu bringen und nicht zu bringen haben“⁵⁵⁸. Meine Überlegungen werde ich in vier Thesen gliedern, die eng miteinander zusammen hängen.

a) *Hoffnung in der EZA steht in der Dialektik von Partikularem und Umfassendem.*

Aus der empirischen Erhebung wurde deutlich, dass der Einsatz in konkreten Projekten an der Basis eine Quelle der Hoffnung darstellt, vor allem wenn die Bemühungen von Erfolg gekrönt sind.⁵⁵⁹ Auch andere Ebenen der EZA, konkret die Koordinationsbüros und die PartnerInnen im Norden, können so neue Hoffnung schöpfen. Einige DT meinten auch, dass aus dem konkreten „Grassroots“-Engagement Hoffnung erwachse, globale Strukturen zugunsten der Benachteiligten verändern zu können. Dennoch zeigte der empirische Befund, dass sich diese umfassenden Hoffnungen, wie etwa jene auf eine Welt ohne Kriege, ohne Hunger und ohne Unterdrückung, in einer gewissen Krise befinden.⁵⁶⁰

Dies mag einerseits daran liegen, dass es angesichts evident vor Augen stehender Missstände einfacher ist, die Ärmel hoch zu krepeln und aktiv zu werden, als Probleme struktureller Natur zu bekämpfen. Letztere sind schließlich weniger augenscheinlich und Erfolge viel weniger greifbar. Andererseits scheinen universale Visionen, auf deren Verwirklichung sich umfassende Hoffnungen beziehen könnten, unter den Bedingungen der Postmoderne spröde und unkonkret geworden zu sein.⁵⁶¹

Es besteht damit die Gefahr, dass alle Aktivität im Kleinen mit ihren lokal begrenzten Erfolgen – diese sollen hier keineswegs geschmälert werden – von einer atmosphärischen

⁵⁵⁸ Benedikt XVI., *Spe salvi*.³2008, #22; Siehe S. 14 dieser Arbeit. Ich werde in der Folge mehrfach auf andere Stellen dieser Arbeit Bezug nehmen. Um das Nachschlagen zu erleichtern und die Übersichtlichkeit zu wahren, verweise ich in den Fußnoten auf die jeweiligen Seitenzahlen.

⁵⁵⁹ Siehe S. 53ff;

⁵⁶⁰ Siehe S. 88f.

⁵⁶¹ Siehe S. 95.

Sklavin Giuseppina Bakhita sehr nachdenklich.⁵⁵⁵ Über die Zeit nach ihrer Begegnung mit dem Christentum schreibt der Papst:

Nun hatte sie „Hoffnung“ – nicht mehr bloß die kleine Hoffnung, weniger grausame Herren zu finden, sondern die große Hoffnung: Ich bin definitiv geliebt, und was immer mir geschieht – ich werde von dieser Liebe erwartet. Und so ist mein Leben gut. Durch diese Hoffnungserkenntnis war sie „erlöst“, nun keine Sklavin mehr, sondern freies Kind Gottes.

Auch wenn dem Papst mehrfach betont, dass der Einsatz für gerechte Strukturen notwendig und eine christliche Pflicht sei⁵⁵⁶, so scheint es doch, dass er den Kampf um Befreiung aus der Sklaverei zu leichtfertig in die Reihe der „kleineren und größeren Hoffnungen“ des Alltags einreihet, wofür er sonst nur westlich-mittelständische Beispiele anführt, wie im Beruf weiterzukommen oder die Liebe für's Leben zu finden. Besteht hier nicht die Gefahr, dass die zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit der realen Situation der Sklaverei zu schnell religiös überdeckt und als „im Grund gar nicht mehr so schlimm“ hingenommen wird? Im Zusammenhang dieser Arbeit wäre es sehr interessant, inwiefern Bakhita aus ihrer religiösen Hoffnung auch Kraft schöpfte, sich gegen ihre Unfreiheit aufzulehnen. In der Sprache der EZA würde man sagen: Wie wurde sie ermächtigt, ihrer letzten – katholischen – „Besitzerin“ Signora Michieli die Stirn zu bieten, die sie auch in Italien noch als Unfreie behandelte und erst von der staatlichen Jurisdiktion darüber belehrt werden musste, dass es in Italien keine Sklaverei gäbe und die nunmehr volljährige Giuseppina Bakhita frei wäre, über ihr Leben selbst zu bestimmen?⁵⁵⁷ Es bleibt der Verdacht, dass die „große“ religiöse Hoffnung und die „kleineren und größeren“ konkret-irdischen Hoffnungen nicht so scharf getrennt werden können, wie Papst Benedikt dies tut.

Damit sind wir am Ende der Darstellung verschiedener philosophischer und theologischer Hoffnungskonzepte angelangt. Elemente der in diesem Kapitel gefunden Zugänge zum Begriff der Hoffnung sollen nun im abschließenden Synthesekapitel mit den empirischen Befunden des ersten Kapitels verknüpft werden.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., #3.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., #24, 25; Siehe auch Benedikt XVI., *Deus caritas est*. 2006, #28, 30.

⁵⁵⁷ Vgl. Biografie auf http://www.afrol.com/archive/josephine_bakhita.htm (Zugriff 29.7.2008).

b) Wie im soeben gebrachten Zitat bekräftigt Papst Benedikt an mehreren Stellen der Enzyklika, dass von der „großen“, *christlichen Hoffnung* (Hoffnung auf Gott), der Begegnung mit dem personalen Gott, weltverändernde Kraft ausgeht. Die Hoffnungen auf Verbesserung der menschlichen Lebensumstände oder bloße Wünsche der Menschen werden oft als die „*kleineren und größeren Hoffnungen*“ bezeichnet. Diese innerweltlichen Bemühungen sind immer an die „große Hoffnung“ rückgebunden und bleiben eindeutig sekundär:

[D]er tägliche Einsatz für das Weitergehen des eigenen Lebens und für die Zukunft des Ganzen ermüdet oder schlägt in Fanatismus um, wenn uns nicht das Licht jener großen Hoffnung leuchtet, die auch durch Misserfolge im kleinen und durch das Scheitern geschichtlicher Abläufe nicht aufgehoben werden kann. Wenn wir nicht auf mehr hoffen dürfen als auf das jeweils gerade Erreichbare und auf das, was die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Mächte zu hoffen geben, wird unser Leben bald hoffnungslos. Es ist wichtig zu wissen: Ich darf immer noch hoffen, auch wenn ich für mein Leben oder für meine Geschichtsstunde augenscheinlich nichts mehr zu erwarten habe. Nur die große Hoffnungsgewissheit, dass trotz allen Scheiterns mein eigenes Leben und die Geschichte im Ganzen in einer unzerstörbaren Macht der Liebe geborgen ist und von ihr her, für sie Sinn und Bedeutung hat, kann dann noch Mut zum Wirken und zum Weitergehen schenken.⁵⁴⁹

Das Reich Gottes muss als Geschenk Gottes letztlich erwartet werden und kann nicht von Menschen hergestellt werden. Sehrwohl können Menschen aber als „Mitarbeiter[Innen] Gottes“ zum Heil der Welt beitragen. Wenn diese Bemühungen aus Liebe geschehen, haben sie Sinn, egal ob sie äußerlich erfolgreich sind oder nicht.⁵⁵⁰

Der Pontifex warnt eindringlich davor, sich der Illusion hinzugeben, alles Leid in der Welt überwinden zu können. Vielmehr gehöre das Leid ebenso zu einer Konstante der Menschheit, wie die Verstrickung in das Böse. Neben der Geduld und Ausdauer im Tun, um Leid so weit wie möglich zu bekämpfen, sei es aber genauso notwendig und ein Zeichen der Humanität, das eigene Leid hoffend zu tragen und bei anderen Leidenden in Liebe auszuharren.⁵⁵¹

Sich „so gut es geht“ für die Verminderung und Verhinderung des Leidens einzusetzen⁵⁵², es wenn nötig aber „anzunehmen und in ihm zu reifen, in ihm Sinn zu finden durch die Vereinigung mit Christus, der mit unendlicher Liebe gelitten hat“⁵⁵³, ja es „aufzuopfern“⁵⁵⁴, stellt eine schwierige und mitunter auch gefährliche Gratwanderung dar. Die katholisch-christliche Einstellung zum Leiden war und ist mit dem Vorwurf konfrontiert, die Übel der Welt zu früh, zu leichtfertig zu akzeptieren und dadurch zu perpetuieren. Tatsächlich stimmt das von Papst Benedikt zu Beginn seiner Enzyklika angeführte Beispiel der sudanesischen

⁵⁴⁹ Ebd., #35; vgl. auch die erste Enzyklika der Papstes: Benedikt XVI., *Deus caritas est*. 2006, #37.

⁵⁵⁰ Vgl. Benedikt XVI., *Spe salvi*.³2008, #35.

⁵⁵¹ Vgl. Punkt 2 des zehngliedrigen Hoffnungsbegriffs von *Dionisio Miranda* im vorigen Abschnitt.

⁵⁵² Benedikt XVI., *Spe salvi*.³2008, #36.

⁵⁵³ Ebd., #37.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., #40.

a) Seit dem Beginn der Neuzeit, so der Papst, hat der Glaube an den Fortschritt, die christliche Hoffnung mehr und mehr ersetzt. Von den Fortschrittsprozessen der Neuzeit erwartet man sich eine kontinuierliche Ausweitung der Vernunft und der Freiheit der Menschen. Fälschlicherweise wird jedoch angenommen, dass beide, Vernunft und Freiheit, von sich aus durch und durch gut sind und dass „Vernunft und Freiheit [...] aufgrund ihres eigenen Gutseins von selbst eine neue vollkommene menschheitliche Gemeinschaft [...] gewährleisten“⁵⁴⁰ können. Dabei wird aber vergessen, dass die Freiheit des Menschen immer auch Freiheit zum Bösen ist und dass Menschen den technischen Fortschritt sowohl zum Guten als auch zum Bösen genutzt haben und nutzen.⁵⁴¹ Neben dem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt ist deshalb auch „Fortschritt in der moralischen Bildung des Menschen“⁵⁴² notwendig und die „Vernunft des Könnens und des Machens“ bedarf einer Öffnung „für die rettenden Kräfte des Glaubens, für die Unterscheidung von Gut und Böse“⁵⁴³. Darum muss sich jede Person und jede Generation neu bemühen.⁵⁴⁴ Gegen die säkularen Utopien, die auf wissenschaftlichem Fortschrittsdenken beruhen (etwa den Marxismus), sagt Benedikt:

Wer die definitiv für immer bleibende bessere Welt verheißt, macht eine falsche Verheißung; er sieht an der menschlichen Freiheit vorbei. Die Freiheit muss immer neu für das Gute gewonnen werden. Die freie Zustimmung zum Guten ist nie einfach von selber da.⁵⁴⁵

Wird der Versuch unternommen, politische Utopien zu realisieren, so enden sie zwangsläufig in der Verletzung der Freiheit der Menschen, anstatt jene Freiheit, wie versprochen, in ihrer Vollgestalt zu realisieren.⁵⁴⁶ Der Papst resümiert, dass „der stete Einsatz dafür nötig [ist], dass die Welt besser wird, aber die bessere Welt von morgen kann nicht der eigentliche und genügende Inhalt unserer Hoffnung sein“⁵⁴⁷, sondern allein Gott kann unsere „große Hoffnung“ sein:

Diese große Hoffnung kann nur Gott sein, der das Ganze umfasst und der uns geben und schenken kann, was wir allein nicht vermögen. [...] Gott ist das Fundament der Hoffnung – nicht irgendein Gott, sondern der Gott, der ein menschliches Angesicht hat und der uns geliebt hat bis ans Ende: jeden Einzelnen und die Menschheit als Ganze. Sein Reich ist kein imaginäres Jenseits einer nie herbeikommenden Zukunft; sein Reich ist da, wo er geliebt wird und wo seine Liebe bei uns ankommt. Seine Liebe allein gibt uns die Möglichkeit, in aller Nüchternheit immer wieder in einer ihrem Wesen nach unvollkommenen Welt standzuhalten, ohne den Elan der Hoffnung zu verlieren.⁵⁴⁸

⁵⁴⁰ Benedikt XVI., *Spe salvi*.³2008, #18.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., #22.

⁵⁴² Ebd.

⁵⁴³ Ebd., #23.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., #24.

⁵⁴⁵ Ebd.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., #30.

⁵⁴⁷ Ebd.

⁵⁴⁸ Ebd., #31.

aktive Ermöglichung von *Pluralität* im Gegensatz zur derzeitigen homogenisierenden Tendenz der Globalisierung.⁵³⁴

It is by affirming the “difference” that the poor have a chance to reclaim their very selves. Pluralism is thus the defence as well as the hope of the poor against the powerful who stand for an agenda of pseudo-unity.⁵³⁵

Das Christentum sei herausgefordert, als geschichtlicher Akteur auf diese Träume einzugehen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Es soll über seine eigene Hoffnung reflektieren und evangeliumsgemäß leben und sich so an der Realisierung dieser Träume beteiligen. Wilfred schreibt:

Authentic Christian life in Asia needs a praxis of hope that would move from accumulation to emptiness, from individualism to hope-conferring solidarity, from distrust to positive appreciation of the human, from conformist to imagining alternatives. In this way, the Church will give concrete shape to God’s hope for the world.⁵³⁶

Wilfred schlägt vor, allgemein-menschliches und religiöses Hoffen, die von der Tradition klar unterschieden wurden, ineinander zu führen. In jeder guten menschlichen Hoffnung könnte eine “anonyme christliche Hoffnung“⁵³⁷ (Batista Libânio) vermutet werden.

Dem scheint *Papst Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika *Spe salvi* vehement zu widersprechen, wenn er den Unterschied zwischen Hoffnungen auf eine bessere Welt und der *einen* christlichen Hoffnung besonders betont.⁵³⁸ Tatsächlich stehen einander die Bejahung des (religiösen) Pluralismus’, wie ihn viele asiatische Theologinnen und Theologen vertreten, und die regelmäßigen Warnungen des gegenwärtigen Papstes vor der „Gefahr des Relativismus“⁵³⁹ diametral entgegen. Setzen wir uns etwas genauer mit dem letzten Weltrundschreiben des Papstes auseinander.

2.6. „Spe salvi“: Christliche Hoffnung wider politische Utopien

Die am 30. November 2007 veröffentlichte Enzyklika *Spe salvi* von *Papst Benedikt XVI.* ist ganz dem Thema „Hoffnung“ gewidmet. Im Interesse der vorliegenden Arbeit möchte ich zwei Schwerpunkte des Rundschreibens genauer beleuchten: (a) *Ihre Frontstellung gegen innerweltliche, politische Utopien und Ideologien* und (b) ihre Charakterisierung der christlichen *Hoffnung als Kraft zur Weltveränderung*.

⁵³⁴ Vgl. Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*. in: IOHD 7-10/26(2000), 9f.

⁵³⁵ Ebd., 10.

⁵³⁶ Ebd.; genauer erklärt in Wilfred, *The Agenda of the Victims*. in: Jeevadhara 175/30(2000).

⁵³⁷ Batista Libânio, *Hoffnung, Utopie, Auferstehung*. 1996, 1148.

⁵³⁸ Vgl. Benedikt XVI., *Spe salvi*. 2008, #27, 30, 31.

⁵³⁹ Zuletzt etwa in der Ansprache der Vigil mit den Jugendlichen im Hippodrom von Randwick im Rahmen des Weltjugendtags in Sydney am 19. Juli 2008: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080719_vigil_ge.html (Zugriff 28.7.2008).

g) *Hinahon at Ingat (Selbstkontrolle und Vorsicht)*

Recht verstandene Hoffnung führt zu besonnenem Handeln. So stellt sich der Mensch den notwendigen Herausforderungen, nimmt Risiko in Kauf und ist tapfer. Er handelt aber nicht kopflos, irrational oder planlos.

h) *Kapatawaran at Panag-uli (Vergebung und Versöhnung)*

Der/die Hoffende ist nicht über Irrtum und falsche Intentionen erhaben. In Verbindung mit dem christlichen Glauben stehen jedem/jeder aber stets die durch Christus ermöglichte Vergebung und ein Neuanfang vor Augen.

i) *Patunay at Katuparan (Zeugenschaft und Erfüllung)*

Wer sein Leben in Hoffnung lebt und sie in seinen Aktivitäten zum Ausdruck bringt, wird selbst zu ihrem Zeichen. Wenn ChristInnen in ihrem Leben zum Vorschein bringen, was von Gott verheißen ist, wird durch sie das Mysterium seiner Zukunft sichtbar. Was von ihm in der Zukunft zu erwarten ist, wird so offenbar.

j) *Kapanatagan at Pagdiriwang (Sich auf jemanden verlassen und feiern)*

In der Erwartung von Gottes Verheißungen lässt die Hoffnung schon in der Gegenwart etwas vom himmlischen Fest antizipieren. Alles liturgische und sakramentale Feiern der Kirche ist nur authentisch, wenn sich in ihm die Hoffnung manifestiert. Wenn die Vollendung auch erst in der Zukunft erwartet wird, so hat sie in der Gewissheit, in der Gelassenheit und im Frieden der Gläubigen doch schon jetzt ihren Anfang.

Die Verwurzeltheit der kontextuellen christlichen Theologie in den asiatischen Kulturen und Traditionen wird vom indischen Theologen *Felix Wilfred* bezüglich der Hoffnung auch auf die anderen religiösen Traditionen Asiens ausgedehnt. Die Geschichte der Unterdrückung ist vielen Völkern Asiens gemeinsam, so auch das Mysterium der Hoffnung. Es zeigt sich in ihren (religiösen) Träumen von mehr Humanität. Die Hoffnungen der marginalisierten Mehrheit Asiens konkretisieren sich in drei konkreten Träumen:

Erstens die gegenwärtige Konzentration von *Macht* in den Händen weniger zugunsten eines Empowerments der derzeit Machtlosen und Ausgeschlossenen aufzulösen⁵³². *Zweitens* umfassende *Freiheit* im Sinne von realen Möglichkeiten für alle⁵³³ und *drittens* die Bejahung und

⁵³² Vgl. Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*. in: IOHD 7-10/26(2000), 8f.

⁵³³ Vgl. Sen, *Development as freedom*. 1999; Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*. in: IOHD 7-10/26(2000), 9.

b) *Paglalamay at Pag-aabang (Mit den Hinterbliebenen Totenwache halten und auf ein besonderes Ereignis warten)*

Hoffen in der philippinischen Situation versteht Miranda auch als ein karsamstägliches Ausharren mit den Hinterbliebenen, mit ihnen ihren Schmerz zu ertragen und gemeinsam den Ostermorgen zu erwarten.

c) *Paggagayak at Pagsalubong (Sich für ein Fest ankleiden und eine besondere Person erwarten)*

Das Kommen Gottes als Erlöser und Richter bedarf der Vorbereitung des in Erwartung lebenden Menschen. Weil das Kommen Gottes vor allem erlösend ist, soll die menschliche Haltung kein verdrossenes und furchtsames Abwarten, sondern ein freudiges Auf-ihn-zu-Laufen sein.

d) *Pagsundo at Pagdalo (Jemanden abholen und zu einem Treffen mitnehmen)*

Christliche Hoffnung ist nicht nur Hoffnung auf ein intimes und exklusives Treffen mit Gott, sondern schließt die Begegnung und die Solidarität mit den Leidenden der Welt ein. Sie abzuholen und mitzunehmen erregt Widerstand und kann den Menschen in der Nachfolge Christi selbst auf einen Leidensweg führen. Darum ist Hoffnung weder idyllische Sicherheit, noch selbstzufriedene Passivität, sondern rastlose Ungeduld und stürmische Dringlichkeit.

e) *Pagiging Bukas, at Paglikha nag Bukas (Großzügigkeit und einen Raum der Offenheit schaffen)*

Hoffnung ist kritisch, sie transformiert, erneuert und befreit. Hoffend muss alles in der Welt als vorläufig und unvollendet angesehen werden und keine Institution, Tradition, Lehre, Ideologie, Person etc. kann als vollendet gepriesen werden. Deswegen kann auch nichts und niemand definitiv abgelehnt werden. Der Mutige und vorurteilsfreie Dialog mit allen zukunfts-gestaltenden Kräften muss gesucht werden. So bleibt der Mensch für die Möglichkeiten der Zukunft offen.

f) *Pananalungat at Pagpupunyagi (Widerstand und enthusiastischer Tatendrang)*

Durch eine Ruhelosigkeit und Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen motiviert die Hoffnung zum Kampf für eine neue, bessere Welt. Dabei erspart sie auch in ihrer christlichen Ausprägung weder Leid noch Tod, sie gewährt jedoch Mut, Ausdauer und Geduld. Hoffende sind kritisch gegenüber dem, was ist und ertragen auch die Begleiterscheinungen ihres Nonkonformismus.

der *Globalisierung*, die nach dem Ende der Marcos-Ära in erster Linie für die Massenarmut auf den Philippinen verantwortlich gemacht wird. *Randy David*, ein philippinischer Soziologe, fasst diese Sicht prägnant zusammen:

Instead of bringing the benefits of development to the underdeveloped nations, especially the poor within them, globalization has exacerbated the inequality between and within nations. It has brought instant prosperity to a thin layer of society, but has consigned the rest to marginality. It has heightened the insecurity of the working classes all over the world; it has brought tremendous dislocation to the lives of the poor and indigenous communities; and it has made the sufferings and misfortunes of its victims appear as part of the natural order of things.⁵²⁷

Diese Beobachtungen können auch statistisch untermauert werden. Für die letzten drei Dekaden konnte eine weitere Verschärfung der Verteilungsungerechtigkeit auf den Philippinen beobachtet werden: Die ärmsten 60% der Bevölkerung erhalten derzeit 25,8% des gesamten nationalen Einkommens, die reichsten 20% hingegen 53,4%.⁵²⁸ Neben der voranschreitenden Verarmung breiter Bevölkerungsschichten wird vor allem auch die weltweite Ausbreitung des westlichen Kulturmodells, manchmal auch *McDonaldisierung* genannt, kritisiert. Um einer „Erosion der ursprünglichen örtlichen Kulturen“⁵²⁹ Einhalt zu gebieten, konzentrieren sich kontextuelle Theologien auf den Philippinen und Asien nun stärker auf ihre alten kulturellen Quellen, um aus ihnen neue Kraft zu schöpfen.

Dies zeigt sich auch in der zehngliedrigen Beschreibung einer genuin philippinischen christlichen Hoffnung von *Dionisio M. Miranda*, die in der Folge kurz vorgestellt werden soll.⁵³⁰ Miranda greift Elemente auf, die in der philippinischen Kultur tief verankert sind, um zu erklären, was Hoffnung (*pag-asa*) für ihn – christlich verstanden – bedeutet:

a) *Pagbantay at Pagmamatyag (Jemanden erwarten und die Anzeichen seiner Ankunft beobachten)*

Christliche Hoffnung richtet sich in erster Linie auf *den* Erwarteten und nicht auf *das* Erwartete, das er bringt. Zentral ist das Vertrauen in den, der sein Kommen versprochen hat. Hier wird der interpersonalen Beziehung Vorrang gegenüber dem Objekt geben und damit auch der als materialistisch empfundenen westlichen Weltsicht eine Abfuhr erteilt.⁵³¹ Nach den Anzeichen der Ankunft des Kommenden muss ständig Ausschau gehalten werden.

⁵²⁷ David, Randolph S., *Reflections on Sociology and Philippine Society*. 2001, 51 zitiert nach: Reforeal, *The Filipino loob in a Global Village*. 2005, 103.

⁵²⁸ Diese und weitere Daten in IBON, *Philippine Poverty and Underdevelopment in the 21st Century*. in: IBON Facts & Figures - Special Release 1-4/30(2007), 5.

⁵²⁹ Geffré, *Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche*. in: Conc(D) 5/40(2004), 562.

⁵³⁰ Vgl. Miranda, *Pagkamakatao*. ³2003, 53ff.

⁵³¹ Vgl. ebd., 40ff; Ramirez, *The Filipino Worldview and Values*. ³1997; Ramirez, *Spirituality and Total Human Development*. 2005.

Das Wahrnehmen der Realität des Leidens und des Überlebens- und Befreiungskampfes der einzelnen arm gemachten und marginalisierten Person, aber auch der Gesamtheit von Bevölkerungen, ist wie in den *teologías de la liberación* (Befreiungstheologien) in Lateinamerika der methodologische Ausgangspunkt der genuin philippinischen *theology of struggle* (Theologie des Kampfes)⁵²¹.

Die Geschichte der Philippinen (vgl. Abschnitt I. 2.1.1.a) ist eine der Unterdrückung und des kollektiven Leids: wechselnde Kolonialmächte (Spanien, USA) und deren verhängnisvolle Verstrickungen mit kirchlicher Mission, Kriege und Besatzungen (Japan, USA), die Marcos-Diktatur mit ihrer Misswirtschaft und eklatanten Menschenrechtsverletzungen.⁵²² Der schon mehrfach erwähnte EDSA-Aufstand von 1986 wurde zum Symbol kumulierter Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Philippinen. Als solcher hatte er auch religiöse Bedeutung und wurde von vielen als Wunder, als eine direkte Intervention Gottes für sein flehendes, gedemütigtes Volk verstanden.⁵²³ Der Zugang zur Bibel ist in solch einem Kontext von einer Hermeneutik gekennzeichnet, die die eigene Unterdrückungssituation und Befreiung mit jener in biblischen Geschichten identifiziert.

We have learned how to read the Bible through the eyes of those who are oppressed and who suffer. Thus, not only has the Bible become embedded in our history, it has become embedded in our memories. As a consequence, from its previous Western context, the book has found a new context among our people. [...] The link is a people who know what it means to suffer and to hope.⁵²⁴

Hier geschieht eine *Horizontverschmelzung* (Jon Sobrino) des Lebens der armen Menschen mit den Erzählungen der Bibel.⁵²⁵ Sie sehen ihr eigenes Leben in der Bibel und die Bibel in ihrem Leben und erkennen so Gottes präferentielle *Option für die Armen*. Sie schöpfen Hoffnung auf Emanzipation und Befreiung.

Gehen wir jedoch zurück zum Jahr 1986. „People Power“ führte zwar zur formalen Wiederherstellung der demokratischen Institutionen, eine merkliche Verbesserung der prekären Situation des Großteils der Bevölkerung stellte sich aber nicht ein. Die alten Eliten blieben und wurden für ihre Vergehen während der Diktatur nie zur Verantwortung gezogen.⁵²⁶ Die *Theology of struggle* beschäftigt sich seit dem Ende der Diktatur vor allem mit den Prozessen

⁵²¹ Vgl. Harris, *"Dare to struggle, be not afraid"*. 2003; Labayan, *To be the Church of the poor*. 1987; Labayan, *Revolution and the Church of the poor*. 1995; Pacquiao, *Theology of Struggle*. 2006.

⁵²² Vgl. Dy-Liacco, *When the Trough Hurts*. in: Landas 2/16(2002).

⁵²³ Vgl. ebd., 223ff; Reforeal, *The Filipino loob in a Global Village*. 2005, 109; Sin, *From Murmuring to Hope*. in: Boletín Ec Fil 850/81(2005), 633.

⁵²⁴ Dy-Liacco, *When the Trough Hurts*. in: Landas 2/16(2002), 228f; vgl. Abesamis, *A third Look at Jesus*. 2003.

⁵²⁵ Vgl. Cormie, *Jesus of History, Christs of Faith, and Hope that another World is possible*. in: VFTW 1/30(2007), 29.

⁵²⁶ Vgl. Sin, *From Murmuring to Hope*. in: Boletín Ec Fil 850/81(2005), 634.

samen Offenbarung und der jüdisch-christlichen Tradition liegt, so müssen doch aufgrund der Prozesse der *Inkulturation*⁵¹⁶, durch die sich das Wort Gottes in verschiedenen Kulturen gleichsam inkarniert⁵¹⁷, die Sprache und der kulturelle Ausdruck der Theologie polyphon sein. Der Versuch – wie ihn etwa die Scholastik unternahm – eine universelle Theologie, die auf der ganzen Welt gleichermaßen gültig und verständlich sei, zu formulieren, ist nach Meinung kontextueller TheologInnen zum Scheitern verurteilt. Wenn in einem bestimmten Kontext Theologie betrieben wird, so schlägt sich dieser auch in der formulierten Theologie nieder, egal ob dies reflektiert oder unreflektiert geschieht.

Im Rahmen dieser Arbeit interessiert natürlich besonders, wie sich auch die theologische Rede von Hoffnung unterscheidet, wenn sie in unterschiedlichen Kontexten entsteht.

Für die westlichen bzw. nördlichen Gesellschaften konstatiert der in Kanada lehrende spanische Theologe *Ramón Martínez de Pisón Liébanas* einen generellen und dramatischen Verfall von Hoffnung.⁵¹⁸ Als Gründe hierfür führt er die fundamentale Erschütterung der Technik- und Wissenschaftsgläubigkeit durch existentielle Fragen und menschliche Katastrophen, die durch Nuklearwaffen und ökologische Verantwortungslosigkeit vor Augen stehende Zerstörung der Erde, den Zusammenbruch aller utopischer Visionen mit dem Niedergang des Realsozialismus und den Verlust des Glaubens an einen transzendenten Gott an.⁵¹⁹ Aufgrund ihrer Loslösung von ihrer Vergangenheit einerseits und eines tief sitzenden Pessimismus ihrer Zukunft gegenüber andererseits, neigen Menschen in westlichen Kulturen dazu, sich extrem an der Gegenwart festzuklammern bzw. davon zu träumen, aus dieser kompliziert und unüberschaubar gewordenen Welt ganz auszusteigen.

Dem gegenüber sprechen TheologInnen aus Ländern des Südens im Rahmen einer Versammlung der *Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)* von neuen Theologien der Hoffnung, die etwa im Kampf indigener Bevölkerungsgruppen um ihr Überleben und um die Rückgewinnung ihrer Würde ihren Ursprung haben.

We listened to their cries and hopes for a better tomorrow. We sensed a deep spirituality in them, which is rooted in their struggle for survival and dignity. Their resistance itself breeds a theology of hope. The increasing evidence of resistance against absorption or elimination by the dominant cultures confirms their hope that diversity will remain a positive factor in human culture.⁵²⁰

⁵¹⁶ Vgl. Mercado, *Inculturation and Filipino Theology*. 1992, bes. 18ff.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 30ff.

⁵¹⁸ Vgl. Martínez de Pisón Liébanas, *Does Hope Have Meaning in the Western World?* in: *Theoforum* 36/2005(2005).

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 179ff.

⁵²⁰ EATWOT, *Message of Hope*. in: *VFTW* 2/24(2001), 39.

Dies alles ist nur möglich, wenn der Glaube an Gott als *gefährliche Erinnerung*⁵¹¹ wahrgenommen wird. Erinnerung an Jesus Christus ist „Erinnerung des Testaments seines Lebens, in dem die Herrschaft Gottes unter den Menschen gerade dadurch anbrach, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den ‚Unscheinbaren‘, den Gemiedenen, den ‚Hoffnungslosen‘ bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade als befreiende Macht seiner vorbehaltlosen Liebe kundtat“⁵¹². Die gefährliche Erinnerung des Christentums ist einerseits *zeitempfindlich* (alle Menschen sind sterblich, die Weltzeit ist befristet, alles menschliche Handeln und Unterlassen muss vor Gottes Gericht verantwortet werden), andererseits *leidempfindlich*, es denkt vor allem an das fremde Leid (*memoria passionis*). Durch den untrennbaren Zusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe müsse sich Gottesleidenschaft immer wieder neu in Mitleidenschaft (*compassion*) bewahrheiten, fordert Metz. Christliche Spiritualität müsse deshalb immer eine „Mystik der offenen Augen“⁵¹³ sein, die sich in den Kategorien von Widerspruch und Veränderung zeigt.⁵¹⁴

In seiner letzten Veröffentlichung *Memoria Passionis* vertritt Metz die Meinung, dass das „Eingedenken fremden Leids“ in unserer gegenwärtigen, postmodernen Zeit, in der alle Groß Erzählungen unter Verdacht geraten sind (vgl. 1.5), der einzige noch allen Menschen zugängliche und zumutbare Universalismus geworden ist.⁵¹⁵

Anhand der Ansätze von Moltmann und Metz wurde versucht zu zeigen, wie die Theologie angesichts säkularer Utopien die belebende Bedeutung und Verschiedenheit der christlichen Hoffnung bedenken kann. Beide betonen dabei die eschatologische Natur christlichen Lebens. Die Bemühungen, die Moltmann und Metz unternahmen, nämlich die christliche Hoffnung unter den Bedingungen der europäischen (Post-)Moderne neu zu denken, versuchen TheologInnen auf der ganzen Welt für ihren je eigenen Kontext in Angriff zu nehmen. Beispielhaft und der Ausrichtung dieser Arbeit gemäß werde ich in der Folge kurz die Ansätze einiger asiatischer Theologen bearbeiten.

2.5. Aktuelle kontextbezogene Ansätze aus Asien: Kultur und Pluralität

Was im Abschnitt 1.5 über den Verlust von universal gültigen Erzählungen in der Philosophie gesagt wurde, stellen viele TheologInnen – vor allem jene aus Ländern des Südens – auch für ihre Disziplin fest. Wenn auch die Basis des Glaubens für alle ChristInnen in der gemein-

⁵¹¹ Vgl. die von Metz 1970 gehaltene Adventpredigt: Metz, *Glaube als gefährliche Erinnerung*. 1971.

⁵¹² Ebd., 28.

⁵¹³ Ders., *Memoria passionis*. 2006, 105.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., 256.

⁵¹⁵ Vgl. ebd.

Hinsichtlich des Imperativs der Weltveränderung stimmt Metz mit Moltmann und Bloch überein. Sehr vehement warnt er aber – und hier beginnt er Bloch und noch mehr allen vulgärmarxistischen Utopien zu widersprechen – davor, die ideologisch-sozialtechnologisch geplante Zukunft zu vergöttlichen und ihr in der Folge Menschenopfer darzubringen. Alle säkularen Sozialutopien laufen nämlich seiner Ansicht nach Gefahr, die gegenwärtig lebenden Menschen zugunsten einer noch ausstehenden Zukunft und zum Wohl künftiger Generationen zu „verheizen“.⁵⁰⁵ Die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass alle utopisch geleiteten, erfolgreichen Freiheitskämpfe letztlich in totalitären Regimen verkamen und ihre ursprüngliche Hoffnung auf Befreiung zu einer „Ideologie der Sieger“⁵⁰⁶ wurde.⁵⁰⁷

Dass die christliche Hoffnung in der Lage ist, dieser Versuchung zu widerstehen, versucht Metz mit dem von Karl Barth entlehnten Begriff des *eschatologischen Vorbehalts* zu erklären. Das Reich Gottes muss eschatologisch erwartetes Reich Gottes bleiben und darf nicht zum Menschenreich umgedeutet und somit „zum ungebrochenen Resultat unserer eigenen sozialen Anstrengungen und unseres eigenen geschichtlichen Kampfes um Freiheit [...] zur Funktion unseres Fortschritts, zur geglückten Erfüllung unserer eigenen Intentionen und Wünsche“⁵⁰⁸ werden. Ernst Blochs utopische Hoffnung klagt ja „die Zukunft als das Eigentum des Menschen ein, das ihm bisher zu Unrecht vorenthalten worden ist“⁵⁰⁹. Metz hingegen meint, „christliche Hoffnung [...] ‚enteignet‘ den Menschen in eine Zukunft hinein, die nicht sein Eigentum ist, sondern der er sich, als der Zukunft Gottes, übereignet.“⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Vgl. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 152.

⁵⁰⁶ Vgl. Ebd., 168.

⁵⁰⁷ Der in Lateinamerika arbeitende Ideologiekritiker Franz Hinkelammert beschreibt dies als den Übergang einer *kritischen Utopie* zu einer *konservativen Utopie*: Eine *kritische Utopie* ist „Kritik der gegenwärtigen Bedingungen und Hoffnung auf eine bessere Welt“ (Hinkelammert, *Kultur der Hoffnung*, 1999, 162). Die großen utopischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, wie der Nationalsozialismus, der Kommunismus, aber auch der Neokolonialismus, kritisierten in der Zeit ihres Entstehens die Welt, wie sie sie vorfanden und versprachen „eine bessere Welt jenseits jeder menschlichen Machbarkeit und damit jenseits der *conditio humana* und der Kontingenz der Welt.“ (ebd.) Alle drei machten sich daran, diese kritischen Utopien in die Realität umzusetzen. Sie kämpften um die Macht, dies bewerkstelligen zu können. Als sie diese Macht einmal errungen hatten, wandelte sich ihr Utopiekonzept. Im Kampf um die Legitimierung der verwendeten Mittel und der neu etablierten Ordnung gingen sie dazu über zu erklären, die Utopie sei schon realisiert bzw. für die Vollendung der Letztgestalt der versprochen, besseren Welt sei das konsequente Weitergehen des eingeschlagenen Wegs notwendig. Damit gehen ihre Verfechter von ihrer zuvor geübten Kritik zu einer „völligen Bejahung der von ihnen veränderten Welt über, ohne irgendeine Kritik zuzulassen“. (ebd.) „Sie etablieren sich mit Gewalt, kehren die bestehende Welt um und schaffen Bedingungen, deren kritiklose Verherrlichung als Garantie für den Übergang zu einer besseren Welt betrachtet wird.“ (ebd.) Aus der kritischen Utopie ist eine *konservative Utopie* geworden.

War sie als „Kritik der gegenwärtigen Bedingungen“ angetreten, so wird die nunmehr konservative Utopie gewalttätig gegenüber ihren Kritikern, die nach neuen Alternativen suchen.

⁵⁰⁸ Metz, *Glaube als gefährliche Erinnerung*. 1971, 31; vgl. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 166.

⁵⁰⁹ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 154.

⁵¹⁰ Ebd.

Potenzfülle der Materie“, sondern in der „durch den gnädigen Heilswillen bestimmten Machtfülle Gottes“⁴⁹⁷ ihren Grund hat. In der Praxis verknüpft sich die Zukunft der Gläubigen mit der des Auferstandenen durch den Begriff der „Sendung“. Denn „die Zukunft Jesu wird, als seine ‚Zukunft zur Welt‘, nur in der Weise zu ‚unserer Zukunft‘, daß sie uns dazu in Anspruch nimmt, primär gerade nicht ‚unsere‘ Zukunft als ‚unser‘ Heil zu besorgen, sondern *seiner* Zukunft zu dienen.“⁴⁹⁸ Der Inhalt dieser Sendung ist für Moltmann aber „nicht nur Ausbreitung des Glaubens und der Hoffnung, sondern auch geschichtliche Veränderung des Lebens.“⁴⁹⁹ Als MitarbeiterInnen des erhofften und kommenden Reiches Gottes, sind ChristInnen zu Kritik und Veränderung der bestehenden Welt angehalten. In seiner Abwandlung der 11. These Marx’ über Feuerbach bringt Moltmann diesen Auftrag prägnant auf den Punkt:

Für die Theolog[In]en geht es nicht darum, die Welt, die Geschichte und das Menschsein nur anders zu interpretieren, sondern sie in Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern.⁵⁰⁰

Auch für den katholischen Theologen *Johann Baptist Metz* wäre es eine Verkennung der christlichen Hoffnung, sie als „passive Erwartung“, als Teil einer Eschatologie zu verstehen, „für die die Welt und ihre Zeit als ein vorgefertigtes Wartezimmer erscheinen, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte [...] bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht.“⁵⁰¹ Wie die christliche Urgemeinde ist die kirchliche Gemeinschaft bestimmt von „der Erwartung *und* der Sendung, ja der Erwartung *in* der Sendung“⁵⁰². Diese Erwartung ist die Erwartung des nahe gekommenen Reiches Gottes und sie ist notwendig „eine kämpferische, weltverändernde Erwartung“, „die nichts Lähmendes, sondern etwas Befreiendes und Herausforderndes gegenüber der bestehenden Welt an sich“⁵⁰³ hat. Bei alledem nimmt die Erwartung Maß an der Lehre und am Vorbild Jesu Christi, in dessen Nachfolge diese Erwartung ruft.

Jesus ist für das Bewußtsein dieser Gemeinde nicht der Lehrer einer Weltanschauung, kein Weiser, kein Weltdeuter und Weltinterpret, sondern in der Tat der Revolutionär, der handelnd-leidend im Konflikt mit der bestehenden gesellschaftlichen Welt steht und der deshalb auch keine Bewunderer, sondern Nachfolger braucht – im Dienst seiner weltverwandelnden Sendung.⁵⁰⁴

⁴⁹⁷ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 130.

⁴⁹⁸ Ebd., 135.

⁴⁹⁹ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*.¹³ 1997, 304.

⁵⁰⁰ Ebd., 74.

⁵⁰¹ Garaudy / Metz / Rahner, *Der Dialog*. 1966, 128.

⁵⁰² Ebd., 127.

⁵⁰³ Ebd.

⁵⁰⁴ Ebd.

Ernst Blochs anzuknüpfen. Die theologischen Hoffnungskonzepte Jürgen Moltmanns und Johann Baptist Metz' sollen hier kurz vorgestellt werden.

Die zentrale Frage, die der protestantische Fundamentaltheologe *Jürgen Moltmann* von Ernst Bloch aufnimmt, ist jene nach der Korrelation des subjektiv hoffenden Bewusstseins mit der objektiv erfahrbaren Weltwirklichkeit. In anderen Worten: Hat das, was erhofft wird, irgendetwas mit dem real Seienden zu tun oder ist es weltfremde Wunschträumerei?

Bloch hatte diese Frage mit der Tendenz der Materie beantwortet, sich prozesshaft vom Zustand der Potentialität auf ein – zwar noch nicht offenkundiges aber dennoch latent vorhandenes – Ziel hinzuentfalten.⁴⁹² Das Hoffen sei damit keine rein psychologische Kategorie, sondern ein Grundzug alles Seienden und somit eine ontologische Kategorie.

Moltmann verwendet wie Bloch den Begriff der Tendenz, lenkt ihn aber in eine andere Richtung. Nicht durch das Eingebundensein in einen allgemeinen Prozess alles materiell Seienden, sondern durch die gläubige Teilhabe an der *Zukunft Christi* ist dem Menschen eine Zukunftsrichtung gegeben. Auch Jesus Christus sei, so Moltmann, noch nicht der, der er sein wird. Nicht nur die Menschen haben noch eine Zukunft, sondern auch der Auferstandene.

Die Weise also, wie die christliche Theologie über Christus spricht, kann nicht die Weise des griechischen Logos oder der Lehrsätze aus Erfahrung sein, sondern nur die Weise der Hoffnungssätze und der Zukunftsverheißungen. Alle Christusprädikate sagen nicht nur, wer er war und ist, sondern implizieren Aussagen darüber, wer er sein wird und was von ihm zu erwarten ist.⁴⁹³

Auch heute ist die Zukunft Jesu „noch in der Kreuzesniedrigkeit Jesu verborgen (latent); und auch in seiner Auferstehung ist diese Zukunft Jesu nur verheißen und verbürgt, noch nicht verwirklicht, und deshalb [... ist] an ihr nur Zukunftsrichtung (Tendenz) ablesbar.“⁴⁹⁴ In den Erscheinungen des Auferstandenen, wie sie die Evangelien schildern, nehmen die OsterzeugInnen „den Auferstandenen nicht im Glanz der himmlischen, überirdischen Ewigkeit wahr, sondern im Vorschein und Anbruch seiner eschatologischen Zukunft zur Welt. Er ist nicht der ‚Verewigte‘, sondern der ‚Kommende‘.“⁴⁹⁵ Jesus ist auch heute noch der „Herr auf dem Wege zu seiner kommenden Herrschaft“⁴⁹⁶.

Das oben gesuchte objektive Korrelat des subjektiven Hoffungsaktes findet Moltmann in theoretischer Hinsicht in der Teilhabe an der Zukunft Christi, die nicht in der „unbestimmten

⁴⁹² Vgl. Abschnitt II. 1.4.2; Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. (Band 1), 1985, 356ff.

⁴⁹³ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*.¹³1997, 13.

⁴⁹⁴ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 124; Mit seinem Begriff der *Zukunft Christi* wendet sich Moltmann gegen das aus seiner Sicht „frühkatholische“ Sakramentenverständnis, wonach im Sakrament eine zeitliche Vergegenwärtigung der ewigen Wirklichkeit Jesu, an dem sich schon alle Verheißungen erfüllt hätten, möglich sei. In einem solchen Verständnis sei nur für die Menschen noch etwas ausständig, Jesus selbst sei aber schon voll und ganz am Ziel. vgl. ebd. 122ff.

⁴⁹⁵ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*.¹³1997, 77.

⁴⁹⁶ Ebd.

auf Größeres ausspannt, wird davon aber nicht betroffen, weil in ihr eine alles verändernde Zukunft vor Augen steht.⁴⁸⁹

An Thomas' Hoffnungskonzeption wurde von der katholischen Kirche viele Jahrhunderte gleichsam als „der Weisheit letzter Schluss“ festgehalten. Erst die massiven Herausforderungen durch Religionskritik und säkulare Utopien (vgl. Abschnitt 1.4) führten dazu, dass die Theologie aufs Neue begann, sich fundamental mit dem Thema „Hoffnung“ auseinander zu setzen.

2.4. Neuzeit: Neue Christliche Hoffnung in der (Post-)Moderne

Zu Beginn der Neuzeit fand der theologische Diskurs über die Hoffnung vor allem im Kontext der Auseinandersetzungen der Reformationszeit statt. Der scholastischen Auffassung, dass die Hoffnung als göttliche Gnadengabe zu einer inneren Haltung (Tugend) werden kann und so die durch die Sünde verkehrten Erwartungen zu überwinden und den Menschen zu Gott aufsteigen zu lassen vermag, widersprechen die Reformatoren. In der von *Martin Luther* entwickelten Rechtfertigungslehre hat die Hoffnung auf völlig andere Weise eine zentrale Bedeutung: Allein aufgrund der Gnade (*sola gratia*) und des Glaubens (*sola fide*) kann der Mensch gerechtfertigt werden und ist dann, obwohl in der feststellbaren Wirklichkeit noch immer durch und durch ein Sünder, in der Hoffnung aber vollkommen heil.⁴⁹⁰ Er existiert fortan förmlich in der Hoffnung. Er muss nicht mehr – entgegen der Lehre Thomas' von Aquin – auf ein höchstes Ziel, das ihn beherrscht, hinleben (*sperare in dominum*), sondern er hat in der Vergebung der Sünden schon unvergängliches Leben und Seligkeit empfangen, lebt also schon hoffend in seinem Herrn (*sperare in domino*).⁴⁹¹

Der überwältigende technische Fortschritt der Moderne in Verbindung mit der anwachsenden Religionskritik (vgl. Abschnitt 1.3) stellte protestantische und katholische Theologie gleichermaßen vor völlig neue Herausforderungen. So sah sie sich nun mit säkularen Utopien konfrontiert, die nichts von göttlicher Gnade, von Transzendenz oder jenseitigen Zielen wissen wollten. Innerweltlich und allein von den Menschen bewirkt sollen Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen für alle Menschen erreicht werden. Erst in der Auseinandersetzung mit diesen säkularen Utopien und deren Atheismus war die Theologie gezwungen, sich aufs Neue mit ihrer Eschatologie und mit ihrem Hoffnungs begriff zu beschäftigen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben etwa viele Theologinnen und Theologen versucht, an die Utopik

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 51.

⁴⁹⁰ Vgl. Sauter, *Hoffnung III - Dogmatisch-ethisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 496.

⁴⁹¹ Vgl. ebd.

übernatürliche Seinsneigung (*habitus*) auf die „ewige Glückseligkeit“, die „schauend-umfangende Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes“⁴⁸², letztlich auf Gott selbst, abzielt. Nur so verstanden kann die Hoffnung überhaupt Tugend sein, weil sie die menschliche Antwort auf dieses letzte Ziel darstellt und das emotional dominierte, unstete natürliche Hoffen als beständiges willengeleitetes Streben übertrifft.⁴⁸³ Thomas charakterisiert den Menschen als Wanderer, der durch die willentliche Entscheidung für die gnadenhaft geschenkte Hoffnung auf das letzte Ziel ausgerichtet wird und kraft dieser Hoffnung– im Zusammenspiel mit den beiden anderen theologischen Tugenden – auf seiner irdischen Pilgerreise geläutert wird, um das himmlische Ziel tatsächlich zu erreichen.

Because the theological virtues always point to God as their proper and immediate object, they remain radically different from any ordinary kind of human believing, hoping or loving. [...] As virtues of the Christian life, each of these infused qualities of soul unites the human person to God in ways that radically modify the principal human powers.⁴⁸⁴

Thomas ist gegenüber den natürlichen Hoffnungen des Menschen – bei allen Vorbehalten – wesentlich positiver eingestellt als Augustinus. Für den Aquinaten sind sie „wie undeutliche Spiegelungen und Vor-Schatten, wie unbewußte Vorübungen“⁴⁸⁵ auf die Wesenserfüllung des Menschen, nämlich auf die seligmachende Schau Gottes ausgerichtet. Auf vorläufige, irdische Dinge zu hoffen, ist für Thomas so weit zulässig, als diese den Menschen jenem letzten Ziel näher bringen und es nicht unzulässig ersetzen.⁴⁸⁶ Sie dürfen also nicht um ihrer selbst willen erhofft werden, sondern nur hinsichtlich ihres Nutzens, um das ewige Leben zu erlangen.

Die natürliche Hoffnung wird von Thomas als Qualität der Jugend gekennzeichnet. Junge Menschen haben viel Zukunft vor sich, sie leben mit viel „Noch nicht“, wohingegen ältere Menschen im Laufe ihres Lebens mehr Vergangenheit und „Nicht mehr“ angesammelt haben. Pieper schreibt: „Die übernatürliche Hoffnung [...] vermag auch die natürlichen Hoffungskräfte in einem neuen Aufschwung zu verjüngen.“⁴⁸⁷ Darin kommt die stark eschatologische Prägung von Thomas' Hoffnungs-begriff zum Ausdruck: Dadurch, dass der/die gläubige ChristIn in der übernatürlichen Hoffnung ein viel größeres „Noch nicht“ vor Augen hat, wird ihm/ihr eine „übernatürlich begründete, aber doch sehr sichtbar in das Natürliche sich auswirkende Jugendlichkeit“⁴⁸⁸ zuteil. Solange er/sie im *status viatoris* ist, kann es zwar gleichsam an der Oberfläche immer wieder Enttäuschungen geben, die tiefere Hoffnung, die sich

⁴⁸² Ebd., 30.

⁴⁸³ Vgl. Cessario, *The Theological Virtue of Hope*. 2002, 233.

⁴⁸⁴ Ebd., 237f.

⁴⁸⁵ Pieper, *Über die Hoffnung*. ⁴1948, 41.

⁴⁸⁶ Vgl. Cessario, *The Theological Virtue of Hope*. 2002, 236.

⁴⁸⁷ Pieper, *Über die Hoffnung*. ⁴1948, 42.

⁴⁸⁸ Ebd., 44.

und Liebe) noch das gute Wirken und das Gehorchen gegenüber den sittlichen Gütern kommt, dann entsteht die Hoffnung, die an die ersehnten Güter nicht nur glaubt oder sie noch liebt, sondern auch mit Gewißheit erwartet, sie *hofft*, in ihren Besitz zu gelangen.“⁴⁷⁷

In der Zeit der Scholastik wird die theologische Tugendtrias noch klarer systematisch entfaltet und zum Teil neu akzentuiert.

2.3. Thomas: Verjüngung durch übernatürliche Hoffnung

Thomas von Aquin verwendet das Schema der drei theologischen Tugenden und der vier Kardinaltugenden als Baugerüst seiner speziellen Moraltheologie. Er charakterisiert die Hoffnung ganz allgemein als eine „Strebekraft“, die eine vierfache Bestimmung aufweist:

Sie bezieht sich 1. stets auf ein Gut (bonum). Dadurch unterscheidet sie sich von der Furcht. Dieses muss 2. künftig (futurum) sein, wodurch sie sich von Freude oder Lust unterscheidet. 3. richtet sie sich auf ein schwer erreichbares Gut (bonum arduum), wodurch sie sich vom bloßen Verlangen unterscheidet. Dieses muß 4. ein mögliches (erreichbares) Gut sein (possibile adipisci).⁴⁷⁸

Thomas unterscheidet streng zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher* Hoffnung.

Erstere ist das triebhaft-geistige Hoffen des Menschen. Es gründet sich im biologischen Lebenswillen. Zwei begleitende Tugenden sind ihm zugeordnet, die für den größeren Fragenhorizont dieser Arbeit von großem Interesse sind: die *Hochgemutetheit* (*magnanimitas*) und die *Demut* (*humilitas*). „Hochgemut ist, wer sich das Große zumutet und sich seiner wert macht“⁴⁷⁹, schreibt *Josef Pieper* in seiner Darlegung des thomanischen Hoffnungsbegriffs. Sich große Dinge zuzutrauen ist im Menschen grundgelegt, bedarf aber des Gegengewichts der Demut, um nicht vermessen⁴⁸⁰ zu werden. Demütig zu sein heißt aber keineswegs willenslose Selbstaufgabe, sondern vielmehr eine willentliche Anerkennung der eigenen Begrenztheit des Menschen, und somit auch des Abstands als Geschöpf von seinem Schöpfer. In Verbindung mit Hochgemutetheit und Demut bildet die natürliche Hoffnung die anthropologische Basis und Voraussetzung der übernatürlichen Hoffnung.⁴⁸¹

An Augustinus anknüpfend charakterisiert Thomas die übernatürliche Hoffnung als Geschenk göttlicher Gnade, das mit Glaube und Liebe in einem inneren Zusammenhang steht und als

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 97.

⁴⁷⁸ Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 16f; vgl. Cessario, *The Theological Virtue of Hope*. 2002, 232f.

⁴⁷⁹ Pieper, *Über die Hoffnung*. 1948, 30.

⁴⁸⁰ *Vermessenheit* als Vorwegnahme der Erfüllung des Erhofften und *Verzweiflung* als die Vorwegnahme dessen Nicht-Erfüllung sind nach Thomas die negativen Begrenzungslinien der natürlichen Hoffnung. Beide haben gemeinsam, dass sie im Kern die Verfasstheit des Menschen als auf dem Weg befindlich (*in statu viatoris*) missachten. Die Vermessenheit glaubt sich irrtümlich schon am Ziel, wohingegen die Verzweiflung als Willensentscheidung des Menschen ihn daran hindert, sich überhaupt auf den Weg zu machen. vgl. ebd., 49ff, 67ff.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., 32.

und dadurch wie eine „Vorschußleistung“ auf „die zukünftige Herrlichkeit“⁴⁷² wirkt. Hatte sich die alttestamentliche Hoffnung durchaus noch auf zutiefst weltliche Dinge bezogen (Nachkommenschaft, Besitz, Gesundheit etc.), so versteht Augustinus die neutestamentliche und somit christliche Hoffnung (*spes Christianorum*) streng jenseitsbezogen und absolut transzendent.

Gemeinsam mit dem Glauben und der Liebe stellt Augustinus die Hoffnung als *theologische Tugend* den klassischen Kardinaltugenden Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit voran. Seit Augustinus wird die Hoffnung in der weiteren Theologiegeschichte vor allem im Rahmen der theologischen Ethik behandelt. „Tugend“ meint aber in diesem Zusammenhang nicht die „gezähmte ‚Ordentlichkeit‘ und ‚Bravheit‘ des Spießbürgers“⁴⁷³, sondern „sie ist die Erfüllung des menschlichen Seinkönnens. Tugend ist die Vollendung des Menschen zu seinem Tun, durch das er seine Glückseligkeit verwirklicht. Tugend bedeutet die Unbeirrbarkeit der Richtung des Menschen auf die wahrhafte Verwirklichung seines Wesens, das ist: auf das Gute.“⁴⁷⁴ Als *theologische Tugend* ist die Hoffnung insofern zu bezeichnen, als sie *erstens* in göttlicher Gnade begründet ist, *zweitens* sich letztlich auf die Glückseligkeit bei Gott richtet und so – auch wenn sie auf immanente Dinge hofft – immer auf diesen bezogen bleibt. *Drittens* ist uns die Hoffnung in ihrem vollen Ausmaß überhaupt erst aufgrund göttlicher Offenbarung bekannt.⁴⁷⁵

Die theologische Tugendtrias entnimmt Augustinus der Bibel (1 Kor 13,13) und reflektiert eingehend ihren inneren Zusammenhang und ihre Bezogenheit auf Gott. Der Liebe wird klar eine Vorrangstellung eingeräumt, da sie einerseits eine wichtige Orientierungsfunktion hat (Glaube und Hoffnung können sich auch auf verfehlte Dinge richten, die Liebe ist immer auf Gott bezogen), andererseits ewig bestehen bleibt (Glaube und Hoffnung vergehen in der seligen Gottesschau, die Liebe wird darin vollendet).⁴⁷⁶ In Augustinus’ neuplatonistisch geprägter Heilsökonomie sind alle drei göttlichen Tugenden Geschenk Gottes, um auf die herabsteigende Linie des Erbarmens Gottes mit einer menschlichen Bewegung in aufsteigender Linie antworten zu können. In ethischer Hinsicht geben sie zusammen die Richtung vor, wie Gnade und menschliche Werke – bei eindeutiger Vorrangstellung der ersteren – zusammenfließen und der Mensch zu Gott aufstreben kann. Glaube und Liebe müssen dabei der Hoffnung vorausgehen. „Wenn Glaube und Liebe vorhanden sind – aufgrund des einwandfreien Lebenswandels des Christen, der glaubt und liebt – und wenn zu ihnen (Glaube

⁴⁷² Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. 1964, 32.

⁴⁷³ Pieper, *Über die Hoffnung*.⁴ 1948, 27.

⁴⁷⁴ Ebd..

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 28.

⁴⁷⁶ Vgl. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. 1964, 101f.

ethischen Handelns keine Sicherheit bieten kann.⁴⁶⁶ Seine eigenen AnhängerInnen weist er deshalb an, im Streit mit den Gegnerinnen und Gegnern letztlich nicht auf ihn zu hoffen. Wenn sie über ihn gefragt würden, schlägt er ihnen vor zu sagen:

Augustinus ist Bischof der katholischen Kirche, er trägt seine Bürde, er wird darüber Rechenschaft ablegen vor Gott: im Guten habe ich ihn kennengelernt; wenn er schlecht ist, wird er es selbst wohl wissen; ist er gut: nicht einmal dann setze ich meine Hoffnung auf ihn.⁴⁶⁷

Die Menschen wissen um ihre eigene Begrenztheit und haben mangelndes Selbstvertrauen, darum hoffen sie in den seltensten Fällen auf sich selbst. Vielmehr richten sie ihr Hoffen auf andere Menschen und werden – spätestens mit deren Tod – zwangsläufig enttäuscht. In seinem Kommentar zu Psalm 25 schreibt Augustinus:

Denn hätte ich auf den Menschen gehofft, so würde ich vielleicht eben den Menschen einmal schlecht lebend erblicken .. und weil meine Hoffnung auf den Menschen ging, so strauchelte mit dem Straucheln des Menschen auch meine Hoffnung, und fiel der Mensch, so fiel meine Hoffnung. Weil ich aber auf den Herrn hoffe, werde ich nicht bewegt.⁴⁶⁸

Das Hoffen auf Menschen wird vom Bischof von Hippo als Teil der zeitlich-irdischen Hoffnung kategorisch abgelehnt. Allein auf Gott zu hoffen (*in Deus sperare*) gibt dem Menschen Halt, da diese Hoffnung nicht enttäuscht wird. „Es gibt nichts Heilsameres, nichts Sichereres“⁴⁶⁹, meint Augustinus. Letztlich kann nichts vom Menschen selbst erwirkt werden, sondern alles – auch die kleinsten irdischen Dinge – ist von Gott in seiner Gnade geschenkt, sogar die Hoffnung, die man darauf und auf ihn richtet.

Die Hoffnung auf Gott in ihrer christlichen Ausprägung⁴⁷⁰ entfaltet sich nach Augustinus vor allem im Raum der Kirche. Die Aufbauelemente der Kirche, die Sakramente, sind in der Hoffnung begründet, da sie „mehr die Hoffnung auf die künftigen Güter als die Sicherung und den Erwerb gegenwärtiger Güter bezweck[en]“⁴⁷¹.

Das letzte Ziel allen Hoffens ist die selige Schau der Schönheit und der Wahrheit Gottes (*fruitio Dei*). Da diese erst im Jenseits geschenkt werden kann, ist alles innerweltliche und innergeschichtliche Hoffen zwecklos. Mit dem Hoffen auf das letzte Ziel hat der/die Gläubige schon „einen Anker im Himmel“, der sie/ihn „mit dem Haupt des Leibes [Christus] vereinigt“

⁴⁶⁶ Vgl. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. 1964, 12.

⁴⁶⁷ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, S. 3,20 in ps. 36; zitiert nach Ebd..

⁴⁶⁸ Augustinus, *Über die Psalmen*. 1936, 33.

⁴⁶⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, En. 2, 12 in ps. 30; zitiert nach Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. 1964, 17; vgl. En. 2, 3 in ps. 26.

⁴⁷⁰ Augustinus unterscheidet, wenn auch nicht scharf, zwischen der Hoffnung auf Gott (*in Deus sperare*) und der christlichen Hoffnung (*spes Christianorum*). Es spiegeln sich hier die unterschiedlichen Hoffnungskonzeptionen des Alten und des Neuen Testaments (vgl. Abschnitt II. 2.1) wider. Vgl. ebd., 55f.

⁴⁷¹ Augustinus, *Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium*, #66; zitiert nach Augustinus, *Das Handbüchlein*. 1948, 58; vgl. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. 1964, 34ff.

schreibt Paulus etwa, dass die Geduld durch die Bewährung angesichts von Bedrängnissen führt und so letztlich eine Stärkung der Hoffnung bewirkt (5,3f). Die Hoffnung ist in diesem Sinne „ein im Ertragen der Leiden aktives Ausharren, das geduldige und wachsame Vertrauen darauf, dass Gott selbst den Menschen in aller Bedrängnis seines irdischen Lebens als machtvolle Rettung zu Hilfe kommen wird.“⁴⁶² Ausharrende Geduld soll den Glauben begleiten (vgl. Jak 1,3), wird zum Merkmal der Heiligen. Sie wird zur Gewährleistung der Hoffnung und fördert die Erreichung ihres Ziels, auch durch ihre praktischen Auswirkungen im sittlichen Leben (vgl. Röm 2,7).

Ein weiterer, wichtiger Begriff, ohne den die Behandlung des neutestamentlichen Hoffnungsverständnisses ganz und gar unvollständig wäre, ist der der *Liebe*. „Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“, schreibt Paulus (Röm 5,5). Die Hoffnung „entfaltet“ sich gleichsam im Raum der Liebe.⁴⁶³

[Die Hoffnung] kommt von der Liebe her, die der Vater uns erwiesen hat und hofft auf nichts anderes als auf die Zukunft, die der Liebe verheißen ist. Die Hoffnung gründet in der Gemeinschaft mit Gott, die in unserer Annahme als seine Kinder bereits grundgelegt ist und die sich, wenn die Liebe in ihr Ziel gelangt, als gegenseitiges Sich-Erkennen in der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht vollenden wird.⁴⁶⁴

Gemeinsam mit der Gabe des Hl. Geistes „garantiert“ die Liebe Gottes, dass die Hoffnung der Gläubigen nicht vergebens ist. Die Liebe ist aber nicht nur Grund, sondern auch Subjekt der Hoffnung. Sie „hofft alles“, heißt es im ersten Korintherbrief (13,7). Durch den inneren Zusammenhalt der Grundbegriffe Glaube – Hoffnung – Liebe steht die Trias epigrammatisch für die gesamte christliche Existenz (vgl. 1 Kor 13,13; 1 Thess 1,3; 5,8; Kol 1,4f; Eph 1,15ff). Vor allem *Augustinus*, bei dem wir nun Station machen werden, entfaltet das Verhältnis von Glaube, Hoffnung und Liebe zueinander und ihre jeweilige Bezogenheit auf Gott.

2.2. Augustinus: Alles Hoffen auf das letzte Ziel ausrichten

Im Zuge seines Streites mit den Donatisten, die die Wirksamkeit der Sakramente von der rechtschaffenen Lebensführung des Spenders abhängig machten⁴⁶⁵, entwickelte *Augustinus von Hippo* mit seiner Gnadenlehre auch eine Theorie der Hoffnung. Er wirft den donatistischen Schismatikern vor, sie vertrauten im Letzten nicht auf Gott, sondern auf sich selbst. Alles Hoffen auf den Menschen (*sperare in homine*) lehnt Augustinus kategorisch ab, weil es aufgrund der Unbeständigkeit und Unberechenbarkeit des eigenen und des fremden

⁴⁶² Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 193.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 194.

⁴⁶⁴ Ebd., 194f.

⁴⁶⁵ Vgl. Bright, *Augustin im Donatistischen Streit*. 2007, 174f.

ments immer aufs Engste mit dem *Glauben* an ihn, der den Grund dieser neuen Hoffnung darstellt, verknüpft. Christus hat mit seiner Auferstehung seine Macht bewiesen und wird so zum Inbegriff der Hoffnung. Paulus nennt ihn in Tim 1,1 schlichtweg „unsere Hoffnung“.⁴⁵⁵ Hoffnung wird damit auch zu einem „Unterscheidungsmerkmal des Christseins“⁴⁵⁶, einer „Limes-Figur“⁴⁵⁷ zwischen den ChristInnen und den HeidInnen, die nämlich „keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13; Eph 2,12). Die Nichtchristusgläubigen haben zwar Hoffnungen als allgemein menschliches Phänomen (vgl. Lk 6,34), die „theologische“ Hoffnung im Singular spricht ihnen das Neue Testament aber ab. ChristInnen sind jedoch stets dazu angehalten, bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die [sie] erfüllt“ (1 Petr 3,15; vgl. 1,21) .

Christliche Hoffnung ist immer Hoffnung auf Rettung und Heil (vgl. 1 Thess 5,8; Röm 8,24), sowie Vollendung und Herrlichkeit (vgl. Röm 5,2), die durch das Christusereignis greifbar geworden sind; ja die ganze Schöpfung partizipiert am „in Christus schon begonnenen neuen Heilsein“⁴⁵⁸. Die Vollendung hat schon begonnen, sie steht aber immer noch in der Spannung des „schon“ und „noch nicht“. Es ist nicht zulässig, diese spannungsgeladene Dynamik „einlinig anthropozentrisch aufzulösen“⁴⁵⁹. Die christliche Hoffnung darf also nicht allein auf den „himmlischen Lohn“ für den einzelnen Menschen, d. h. auf die positive Abgeltung seines irdischen Mühens, Leidens und der erlittener Ungerechtigkeit nach seinem Tod, reduziert werden,⁴⁶⁰ wenn auch die Auferstehungshoffnung, die mit der Auferstehung Christi eng verklammert ist, zentrale Bedeutung hat (vgl. Röm 1 Thess 4,13ff; 1 Kor 15,12ff). Die Hoffnung muss stets in ihrem zutiefst eschatologischen Charakter verstanden werden und dies sowohl hinsichtlich der Vollendung der persönlich-individuellen Biographie als auch hinsichtlich der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung der gesamten Welt. Die Hoffnung „hat die Momente der Erwartung des Künftigen, des Vertrauens und der Geduld bei sich und steht in der Spannung von Gegenwart und Zukunft, der Grunderfahrung des schon gegenwärtigen Heiles und des „Noch-nicht“ der ausstehenden Endvollendung.“⁴⁶¹

Die angesprochene Nähe zur *Geduld* stellt in der Tat eine wichtige Bestimmung des neutestamentlichen Hoffnungsbegriffes dar. Oft wird die Geduld der Hoffnung an die Seite gestellt (z. B. Röm 15,4) oder tritt sogar an deren Stelle (z. B. Tit 2,2). Im Römerbrief be-

⁴⁵⁵ Teilweise begegnet uns in den paulinischen Briefen auch der Hinweis auf Gott als der Grund der Hoffnung, ohne direkten christologischen Bezug, so zum Beispiel in 1 Tim 4,10, 2 Kor 1,9f.

⁴⁵⁶ Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 191.

⁴⁵⁷ Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 2.

⁴⁵⁸ Ders., *Hoffnung*. (Art.) in: BThW 1994, 315.

⁴⁵⁹ Ebd., 314.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd.

⁴⁶¹ Ebd., 316.

Die Art und Zeit der Erfüllung jeder Hoffnung muss ganz Gott überlassen werden. Die „Gottesfurcht“ ist deshalb auch vielfach direkt mit der Hoffnung in Verbindung gebracht, wenn es zum Beispiel heißt: „Gefallen hat der Herr an denen, die ihn fürchten und ehren, die voll Vertrauen warten auf seine Huld.“ (Ps 147,11) Wer an Gott „vorbeihofft“ und auf seinen eigenen Reichtum (Ps 52,9; Ijob 31,24), auf Menschen (Jer 17,5), politische Berechnung (Jes 31,1; 36,6; Jer 2,37; Ez 29,16; Hos 10,13) oder kultisch-religiöse Gewissheit (Jer 7,4; 48,13; Hab 2,18) vertraut, sitzt einer trügerischen Hoffnung auf und wird scheitern. Davor warnen die Propheten und rufen zur Treue zur Verheißung auf.

Dem Inhalt nach richtet sich gottgefällige Hoffnung vorerst auf *irdische Güter* (Gesundheit, Besitz, Nachkommen, Frieden etc.) für den/die einzelneN oder für das ganze Volk. Nach und nach erfährt der Hoffnungsbegriff aber eine „Universalisierung, Intensivierung und Personalisierung“⁴⁵¹. Israel erhofft nun Jahwes Kommen in Herrlichkeit bzw. im Anschluss an die Natansverheißung (2 Sam 7) das Auftreten eines künftigen Heilskönigs (Jes 9). Die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod tritt erst sehr spät, nämlich in den jüngeren Schriften nachexilischer Zeit auf. (Jes 26, 19; Dan 12,1-3).

Der Inhalt *apokalyptischer Hoffnungen*, die ebenfalls ab dem 3. und 2. Jhdt. v. Chr. vermehrt auftreten, ist die Ablösung des gegenwärtigen Äons durch ein völlig neues Zeitalter. Durch kosmische Katastrophen hindurch soll sich die neue, gerechte Welt Gottes durchsetzen (Dan 2). War bisher die Hoffnung Israels ausschließlich eine innergeschichtliche Hoffnung, so erfährt sie durch die Erweiterung um jenseitige und apokalyptische Hoffnungen eine Wandlung zum Eschatologischen, Überirdischen und Übergeschichtlichen.⁴⁵²

An diese Hoffnungen des alten Israels anknüpfend, war es vor allem die Erwartung der Wiederkunft des Herrn des frühen Christentums, „die einen Hoffnungsschub“ auslöste, „wie ihn die Menschheit bis dahin noch nicht gekannt hatte.“⁴⁵³ Wenden wir uns also nun der neutestamentlichen Hoffnung zu.

2.1.2. Neues Testament

Der Hoffnungsbegriff des Neuen Testaments⁴⁵⁴ weist im Vergleich zum Alten Testament ein grundlegendes Novum auf: seine christologische Begründung. Durch Christi Tod und Auferstehung wurde eine völlig neue Zukunft eröffnet. Darum ist die Hoffnung des Neuen Testaments

⁴⁵¹ Woschitz, *Hoffnung*. (Art.) in: NBL (Band 2), 1995, 177.

⁴⁵² Vgl. Fries, *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Hoffnung und Utopie*. 1982, 76.

⁴⁵³ Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 189f.

⁴⁵⁴ ἔλπις (Hoffnung) / ἐλπίζω (hoffen) kommt im NT explizit am Häufigsten im paulinischen Korpus vor. Bei den Synoptikern und in der Offenbarung des Johannes fehlen zwar die Vokabeln, der Sache nach ist die Hoffnung aber im Rahmen der Reich-Gottes-Verkündigung bzw. der Eschatologie dennoch zentrales Thema. Besondere Entfaltung findet die Hoffnung auch im Hebräerbrief und im ersten Petrusbrief.

Beginnen wir unsere Forschungsreise durch die Theologiegeschichte aber mit den „Gründungsurkunden“ der christlichen Gemeinschaft, mit der Heiligen Schrift.

2.1. Hoffnung in der Bibel: (Alles von) Gott erwarten

Wenn auch nicht unbedingt dem Begriff nach, so ist die Hoffnung dennoch ein zentrales Thema der Bibel. *Walter Brueggemann* bezeichnet das Alte Testament etwa insgesamt als „fundamentally a literature of hope“⁴⁴⁶. Die Aussagen der Bibel zur Hoffnung sind aber polyphon. Altes und Neues Testament als Gesamtes und in ihren Bestandteilen weisen sehr unterschiedliche Hoffnungsbegriffe auf. Wir wollen uns über diese wenigstens einen groben Überblick verschaffen.

2.1.1. Altes Testament

Anders als das Denken der griechischen Antike, das dem Begriff der Hoffnung höchst gespalten gegenüber steht, ist dieser im Alten Testament ausschließlich positiv konnotiert.

Das Volk Israel und mit ihm die ganzen Menschheit steht im Zeichen der Verheißung des Heils durch Jahwe, etwa im Bund mit Noah (Gen 9), in der Landverheißung an Abraham (Gen 17) oder in der Verheißung von Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft (Ex 3; 20). Die Antwort des Volkes auf diese personale Zuwendung Jahwes hat zweierlei Gestalt: Einerseits hält es seinerseits am Bund fest und bezeugt dies durch das Halten der Weisung Gottes (vgl. Ex 24,12; Ps 78 etc.), andererseits erwartet es zuversichtlich von Gott die Einlösung seiner Verheißungen (vgl. Jes 8,17; Mi 7,7 etc.). Hoffen ist also dem Wortfeld von „auf etwas gespannt sein“, „harren“, „erwarten“, „spähen“ und „warten“ zuzuordnen.⁴⁴⁷

Neben einem verheißenen Gut zielt die Hoffnung Israels auf den Verheißer selbst, d. h. auf Gott. Jahwe wird zum letzten Bezugspunkt, Inbegriff und Garant der alttestamentlichen Hoffnung.⁴⁴⁸ Dies zeigt sich vor allem daran, dass die Verben personalen Vertrauens parallel verwendet werden.⁴⁴⁹ Die BeterInnen der Psalmen bringen dies zum Ausdruck, wenn sie sagen: „Herr, worauf soll ich hoffen? Auf dich allein will ich harren.“ (Ps 39,8) oder „Herr, mein Gott, du bist ja meine Zuversicht, meine Hoffnung von Jugend auf“ (Ps 71,5).⁴⁵⁰

aber erzwungen werden könne. Bis zur Gegenwart sind immer wieder Gruppen mit chiliastischer Hoffnung aufgetreten. vgl. Römel, *Hoffnung - Theologisch-ethisch*. (Art.) in: *Lexikon der christlichen Ethik* (Band 1), 2003, 813; Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 10f, 19ff.

⁴⁴⁶ Zitiert nach Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*. in: IOHD 7-10/26(2000), 7.

⁴⁴⁷ Das Wortfeld umfasst die Verbalstämme: יָחַל (erwarten, hoffen), קָנָה (gespannt sein, warten, harren, hoffen) und שָׁחַח (spähen, hoffen, warten) vgl. Woschitz, *Hoffnung*. (Art.) in: NBL (Band 2), 1995, 313.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁴⁹ בָּטַח (vertrauen), חָסַח (Zuflucht suchen, sich bergen).

⁴⁵⁰ Ebenso in Jer 14,8; 17,13.

zu sein, geschweige denn einer einzigen gemeinsamen Denkrichtung anzugehören oder gemeinsame, festgelegte soziale Zielvorstellungen zu verfolgen. Der Slogan der Weltsozialforen „Eine andere Welt ist möglich“ sei noch „kein Motto, das eine klare Marschordnung vorgibt, er legt keine bestimmten Aktionen und kein bestimmtes Engagement fest, er zeigt einfach einen Horizont auf und verweist auf eine Zeit, die von viel Hoffnung und eschatologischer Orientierung geprägt ist“⁴⁴², schreibt der Theologe *Luiz Carlos Susin* im Anschluss an seine Teilnahme am Weltsozialforum von 2002. In der Folge fragt er sich aber, ob es sich hier um eine „millenaristische, messianische Utopie“ handle und ob „die Religionen mit ihrem Potential an Glaubensinhalten, an Zukunftsträumen und an ethischer Orientierung in einer noch stärker globalisierten und kleiner gewordenen Welt eine verändernde Rolle spielen“⁴⁴³ könnten.

Diese offene Frage, wie säkulare Utopien der Weltveränderung in einer postmodernen Welt mit dem, was Hoffnung in der christlichen Religion bedeutet hat und noch immer bedeutet in Beziehung stehen, soll den Hintergrund darstellen, vor dem im folgenden Kapitel die christliche Hoffnungstradition nachgezeichnet wird. Für den hier untersuchten Hoffnungsbegriff kann aber für unsere Zeit resümiert werden, dass es im letzten halben Jahrhundert zu einem großen Bruch im utopischen Denken kam. In der globalisierten Welt leben Menschen weniger aus großen, übergreifenden Hoffnungsmotiven, sondern tendenziell mehr aus konkreten, überschaubaren, greifbaren Intentionen und Zielen.

2. Theologisch-christliche Hoffnung

In der Theologiegeschichte ist kaum die kontinuierliche Entwicklung einer christlichen „Theologie der Hoffnung“ auszumachen. Vielmehr ist sie das Abbild einer immer wieder von außen angestoßenen, theoretischen Reflexion darüber, was die kirchliche Gemeinschaft zur jeweiligen Zeit unter der Hoffnung verstand. Über diese Auskunft zu erteilen, ist die Kirche nach dem ersten Petrusbrief ja stets verpflichtet.⁴⁴⁴ Impulse zur theoretischen Beschäftigung mit der Hoffnung erhielt die Theologie durch als fremd empfundene Formen der Erwartung einerseits von der Philosophie, andererseits von innerkirchlichen Sondergruppen, wie zum Beispiel chiliastischen Bewegungen⁴⁴⁵, auf die die frühchristlichen AutorInnen reagierten.

⁴⁴² Susin, *Diese Welt kann eine andere sein*. in: Conc(D) 5/40(2004), 501.

⁴⁴³ Ebd., 501f.

⁴⁴⁴ Vgl. 1 Petr 3,15.

⁴⁴⁵ Apokalyptisch-judaisierende Bewegungen wie die Kerinthianer, Eboniten oder Montanisten glaubten, dass der Anbruch des Millenniums (vgl. Offb 20,2-6) mit der glorreichen Wiederkunft Christi und dessen Gericht unmittelbar bevor stünden, ja mehr noch, dass es nur von der ethischen Lebensführung der Christinnen und Christen abhängig sei, dass dies alles geschehe. Die sich durchsetzende Theologie der Großkirche betonte dem gegenüber, dass sowohl die Vollendung des/der Einzelnen, also auch jene des gesamten Kosmos nur erhofft, nie

lungsmuster mit Totalitarismus gleichgesetzt werden. Wenn heute das „Ende der Utopie“⁴³⁶ verkündet werde, so geschehe dies im Dienste einer anti-utopischen Marktideologie, um „im weltweiten Siegesrausch ökonomischer Markt- und Profit-Logik [...] dem Sozialutopischen zugunsten sozialer De-Moralisierung und eines ökonomistischen ‚Realismus‘ endlich auch politisch den Garaus zu machen“⁴³⁷, so Kreisky.

Bei aller Kritik an tendenziell totalitären, modernen Utopien will die postmoderne Kritik keinem Anti-Utopismus Vorschub leisten, sondern eine Gegenutopie entwickeln, die auch unter postmodernen Bedingungen verantwortbar ist.

Wer [...] bloß den Verlust der einen verbindlichen Utopie beklagt, hat weder realisiert, daß die eine Utopie immer auch eine Zwangsvorstellung ist und daß es genau dieses Schema zu verlassen gilt, noch hat er die positive Inspiration erfaßt, die die Postmoderne beseelt und die auf wirkliche Pluralität zielt. Dies ist die Form von Utopie, die nach der Einsicht in den Zwangscharakter jeder monistischen Utopie legitim und notwendig wird.⁴³⁸

Auf welcher Basis kann aber eine solche postmoderne Utopie stehen, wenn alle einheitlichen Konzeptionen von Welt und Gesellschaft aufgeben werden? Wird in der postmodernen Pluralität nicht alles ethische Handeln ganz und gar im Geschmacksurteil des/der einzelnen aufgelöst, der/die tut und läßt, was er/sie für richtig hält?

Einer der bedeutendsten deutschsprachigen postmodernen Theoretiker, *Wolfgang Iser*, räumt zwar ein, dass Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit nunmehr „im Plural stehen“⁴³⁹ und diese Begriffe nicht mehr mit allgemein verbindlichen Inhalten gefüllt werden können, jedoch sei das gemeinsam Gesuchte aller Menschen immer noch das, was moralisch und human ist. Es scheint, als sei dies das letzte Gemeinsame, das im postmodernen Dissens noch bestehen bleibt. In unserer Zeit müsse von Utopien, die eine „Totalisierung des Partikularen“ verfolgen, Abschied genommen werden, jedoch sei die „Begeist(er)ung“, die von Visionen kommt, auch in der postmodernen Gegenwart unabdingbar. Deshalb hält er den alten „Mono-Utopien“ die „Vision der Vielfalt“ entgegen.⁴⁴⁰

Konkrete Ausprägungen solch postmoderner Utopien könnten hinter der oft bemühten Vision von „einer Welt“ oder der Bewegung der Weltsozialforen⁴⁴¹ vermutet werden. Höchst heterogene Akteurinnen und Akteure stehen hier in einem Gesprächszusammenhang und ringen nach mehr Gerechtigkeit für benachteiligte Gruppen weltweit, ohne inhaltlich konsensfähig

⁴³⁶ Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*. 1968, 68.

⁴³⁷ Kreisky, *„Die Phantasie ist nicht an der Macht ...“* in: ÖZP 1/29(2000), 9.

⁴³⁸ Iser, *Unsere postmoderne Moderne*. 2002, 41.

⁴³⁹ Ebd., 5.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 183f.

⁴⁴¹ Das Weltsozialforum wurde als eine Gegenveranstaltung zum Weltwirtschaftsforum von Davos erstmals 2001 in Porto Alegre (Brasilien) abgehalten. Bis 2006 wurde es jährlich an verschiedenen Orten als Forum für globalisierungskritische Gruppierungen mit bis zu 120.000 TeilnehmerInnen veranstaltet. 2008 fand es in der Form eines weltweiten globalen Aktionstages statt.

zu bringen. Dieses Projekt der Moderne sei gescheitert, konstatiert *Jean-François Lyotard*. Weder die Natur habe sich beherrschen lassen, noch sei der Mensch glücklich geworden. Der Grund dafür liege in einer verfehlten Rationalität, die das Denken und die Kultur der Moderne bestimme.

Seit Platon habe die Philosophie nach einem ersten Prinzip gesucht, um die Welt in einem geschlossenen System deuten zu können. Diese Wirklichkeitskonzeption tendiere aber dazu, totalitär und repressiv zu werden. Darum müsse sich die Gegenwart eine völlig neue Zielsetzung geben, denn „[e]s gilt im Leben [...] nicht die Einhelligkeit der Ansichten zu suchen und gegebenenfalls auch zu erzwingen, sondern den Dissens als Dissens auszuhalten.“⁴²⁸ Für Lyotard führt das Denken der Postmoderne zum „Untergang und vielleicht sogar Zerfall der Idee der Universalität“⁴²⁹, jedenfalls aber zu einer Befreiung des Denkens von der „Obsession der Totalität“⁴³⁰.

Nun wird wohl auch verständlicher, was eingangs über die Krise der „großen Erzählungen“ gesagt wurde: Postmodernes Denken will nicht mehr wie die traditionelle Philosophie bzw. Wissenschaft Einheit denken und herstellen, sondern die Wirklichkeit durch „viele, differente, einander inkompatible und auch widersprüchliche, also ‚kleine‘ Erzählungen“⁴³¹ beschreiben. Damit soll aber nicht einer „Beliebigkeit wahllosen Meinens und völliger Gleichgültigkeit“⁴³² das Wort geredet werden. Ein vollständiges Chaos sei genauso wenig erstrebenswert wie eine universale Ordnung, vielmehr sei nur eine „Halb-Ordnung“ möglich und sinnvoll anzustreben.⁴³³

Die Politologin *Eva Kreisky* stellt im Zuge ihrer Untersuchungen zum „Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert“⁴³⁴ fest, dass sämtliche politische Utopien des betrachteten Zeitraums zur Katastrophe führten:

Der prägende Grundzug des 20. Jahrhunderts ist zweifelsohne die historische Erfahrung mit dem Schreckenspanorama „bürokratisierter“ und „industrialisierter“ Vernichtung: von Menschen, ihren Lebensinteressen und ihrer Würde, von materiellen wie immateriellen Werten sowie von Möglichkeiten der Subsistenz und Erwerbsarbeit, in den Weltkriegen, in den Faschismen und im Nationalsozialismus, im Stalinismus, im Kolonialismus und Neo-Kolonialismus, in ökonomischen Krisen und ökologischen Katastrophen.⁴³⁵

Obwohl diese „autoritär-zentralistischen Utopien“ zu Recht kritisiert werden müssen, dürften nicht in einem ungerechtfertigten Gegenschluss alle politisch-utopischen Denk- und Hand-

⁴²⁸ Mader, *Von der Romantik zu Post-Moderne*. ²1996, 288.

⁴²⁹ Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*. 1985, 18.

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Mader, *Von der Romantik zu Post-Moderne*. ²1996, 290

⁴³² Ebd., 288.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Vgl. Kreisky, „Die Phantasie ist nicht an der Macht ...“ in: ÖZP 1/29(2000).

⁴³⁵ Ebd., 15.

der gleiche geblieben ist, wenn auch die religiösen Bilder (Ikonen) immer wieder gewechselt haben. Dieser Goldgrund verleiht den Bildern ihre Leuchtkraft. Sie selbst sind aber letztlich wertlos.⁴²⁰

Die eigentümliche Verbindung von religiöser Sprache – er bezieht sich nicht nur auf das Christentum, sondern auf alle großen Weltreligionen⁴²¹ – und Atheismus stellen die Grundbestimmung des „Geistes der Utopie“ und des „Prinzips Hoffnung“ dar. Die Utopie ist das Ziel und Wohin der informierten Hoffnung (*docta spes*)⁴²², die „Göttlichkeit der Zukunft, in der für Gott kein Platz mehr ist“⁴²³. Bloch umschreibt diese Zukunft, die letztlich noch verdeckt ist, mit Chiffren wie „Glück, Freiheit, Nicht-Entfremdung, Goldenes Zeitalter, Land, wo Milch und Honig fließt, Trompetensignal im Fidelio und das Christusförmige des Auferstehungstags“⁴²⁴. Konkret wird sie für ihn in einem sozialrevolutionären Gesellschaftssystem marxistisch-leninistischer Prägung. Das Besondere an Blochs Ansatz ist, dass er im Vergleich zu allen anderen bisher behandelten Konzeptionen den Menschen insgesamt nicht von seinem Wissen oder seinem Tun her zu verstehen versucht, sondern dass es das menschliche Hoffen ist, das ihn auszeichnet.⁴²⁵

Wurden zur Zeit des Kalten Krieges Utopien noch verbissen verteidigt oder entschieden bekämpft, so kam es spätestens mit dem Untergang des Real-Sozialismus' in der Folge der Ereignisse des Jahres 1989 zu einer gravierenden Krise des utopischen Denkens im Ganzen. Einerseits verkündeten VertreterInnen des Posthistorischen – zuletzt in besonderer Deutlichkeit *Francis Fukuyama* in seinem Buch *The End of History and the last Man* – dass die Menschheit mit der (markt-)liberalen Demokratie in einer Schlussphase der politischen Systementwicklung angelangt sei. Andererseits proklamierten postmoderne DenkerInnen, allen voran *Jean-François Lyotard*, das Ende des Projektes der Moderne aufgrund des Zerfalls der „großen Erzählungen“ oder „Metaerzählungen“.⁴²⁶ Ob und – falls ja – wie von Hoffnung in der Postmoderne noch gesprochen werden kann, versucht der folgende Abschnitt zu klären.⁴²⁷

1.5. Postmoderne: Hoffnung nach dem „Ende der Utopie“

Die Moderne ist angetreten, die Welt vollständig durchzurationalisieren, sie wissenschaftlich und technisch völlig zu beherrschen, um allen Menschen Glück, Gerechtigkeit und Wohlfahrt

⁴²⁰ Vgl. ders., *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. 1961, 19, 27; Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 132.

⁴²¹ Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. (Band 3), 1985, 1392ff.

⁴²² Vgl. ders., *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. 1961, 37

⁴²³ Fries, *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Hoffnung und Utopie*. 1982, 74.

⁴²⁴ Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. (Band 3), 1985, 1627.

⁴²⁵ Vgl. Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 483.

⁴²⁶ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. ²1993, 54.

⁴²⁷ Vgl. Saage, *Utopische Profile*. 2003, 547.

Veränderung in der Zukunft offen ist als auch dass das für die Zukunft Erträumte tatsächlich wirkmächtig werden kann.

Die *dritte* Vermittlung, die *historische*, betrifft die völlig neue Zukunft und die bisherige Menschheitsgeschichte. Sie wird von Bloch vor allem durch die Erinnerung an uneingelöste Verheißungen hergestellt. So, wie jedeR einzelne in seiner/ihrer Kindheit sich sein/ihr Leben noch von späteren Enttäuschungen unbelastet erträumen konnte, so waren auch die Utopien eines vollendeten Erdenlebens in der früheren Menschheitsgeschichte noch unbefangener und ungetrübter.⁴⁰⁹ Solche überlieferten Verheißungen sind vor allem religiösen Inhalts und insofern „subversiv“, als sie sich nicht mit der Welt, wie sie ist, abfinden können. Konsequenterweise richtet sich Subversivität der „Erinnerung“ auch gegen die eigene Tradition, in der sich „Redaktion nach Weise der Reaktion“⁴¹⁰ eingeschlichen hat. Entgegen der ursprünglich revolutionären Botschaft der Religionen tendiert die Tradition nämlich dazu, die Menschen doch noch mit dem Status quo anzufreunden und diese falsche Versöhnung in die religiösen Texte einzutragen. Mit einer eigenen Hermeneutik versucht Bloch die Reste einer „unterirdischen Bibel“⁴¹¹ freizulegen, deren revolutionäres Hoffnungspotential noch nicht „mit priesterlicher Absicht, gegenrevolutionär in der Sphäre der Religionen überdeckt worden ist“⁴¹². Die „unterirdische Bibel“ verheißt „einen neuen Himmel und eine neue Erde“⁴¹³, den „Exodus“ und das „Reich Gottes“. Letztlich werden diese Konzepte aber atheistisch, weil die Gottesbeziehung der „alten Welt“ angehört und zugunsten einer neuen Göttlichkeit des Menschlichen überwunden werden muss. Exodus wird zum „Exodus aus Jahwe selbst“⁴¹⁴ und das „Reich Gottes enthält keinen Gott mehr.“⁴¹⁵ Der Gottesgedanke ist die eine notwendige Erinnerung an die Anfänge der Welt, „das Reich bleibt der religiöse Kernbegriff“⁴¹⁶, aber das „Dasein Gottes, ja Gott überhaupt als eigene Wesenheit ist Aberglaube; Glaube ist einzig der an ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott.“⁴¹⁷ Alle Religionen stellen in dieser Konzeption bestenfalls eine „Statthalterschaft einer Hoffnung wie Allerheiligen aller – ohne Herrn“⁴¹⁸ dar. „So hat der Blick nach vornhin den nach Oben abgelöst.“⁴¹⁹ Die utopische Hoffnung bildet für Bloch gleichsam den „Goldgrund“, der immer

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 108.

⁴¹⁰ Bloch, *Atheismus im Christentum*. 1985, 102.

⁴¹¹ Ebd., 110.

⁴¹² Ebd., 108.

⁴¹³ Vgl. Jes 65,17; Ofb 21,1.

⁴¹⁴ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. (Band 3), 1985, 1456.

⁴¹⁵ Ebd., 1408.

⁴¹⁶ Ebd., 1409.

⁴¹⁷ Ebd., 1413.

⁴¹⁸ Ebd., 1413f.

⁴¹⁹ Ders., *Atheismus im Christentum*. 1985, 346.

des *Noch-Nicht-Seins*⁴⁰³ über den aristotelischen Begriff der *Materie* zu erbringen. Materie ist für Bloch reine Potentialität, die die Form ihrer Verwirklichung „nicht ‚von außen‘ empfängt, etwa von einem ‚Bildner‘ (causa efficiens), der dabei ein ‚Ziel‘ (causa finalis) im Auge hätte, sondern daß die Materie ihre Gestaltung und Verwirklichung aus sich selber hervorbringt, so wie ein Lebewesen sich selbst ausformt und dadurch die in ihm liegenden Möglichkeiten realisiert und zugleich offenkundig macht.“⁴⁰⁴ Damit wird die Hoffnung zum „Prinzip“ eines Drängens nach vorne, der Verwirklichung der Potentialität des einzelnen Menschen, der Menschheit insgesamt, der Natur, der Gesellschaft und der gesamten Geschichte. Das Prinzip Hoffnung ist „gärende Unruhe“, die die beruhigenden Systeme von Philosophie und Theologie sprengt, sie ist eine „kraftvolle Neugier, die sich durch zivilisatorische Tabus und Denkverbote nicht domestizieren läßt und die Phantasie nicht völlig dem Realitätsprinzip unterwirft.“⁴⁰⁵

Auch wenn Bloch das Ziel dieses Prozesses immer wieder in religiöse Bilder fasst, so ist alles Religiöse letztendlich – wie später noch ausgeführt wird – zugunsten des Materialismus zu überwinden.

Der Inhalt des utopischen Traums realisiert sich selbst und zwar aus der Kraft seines Geträumtseins heraus. Blochs Hoffnung ist Forderung, nicht Bitte um eine ungeschuldete Gnade, und sie ist Kraft, die das Geforderte und in dieser Welt Unmögliche selber heraufführt, nicht ein ‚frommer Wunsch‘, für dessen Erfüllung der Mensch einem Anderen zu danken hätte.⁴⁰⁶

Die *zweite* Vermittlung betrifft jene der *praktischen Philosophie*, die gewährleisten soll, dass Hoffnung nicht harmlose Wunschträumerei bleibt, die dem gegenwärtigen Elend keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sondern (revolutionär) handelt. Das Ineinandergreifen von Theorie und Praxis der Hoffnung erfolgt für Bloch einerseits durch die „Utopie der Materie“, d. h. „ihre über alle Gestalt und Wirklichkeit hinausdrängende, zukunftssträchtige Potentialität“⁴⁰⁷, andererseits durch die „Materie in der Utopie“, die „reale und deshalb realitätsverändernde Kraft des Gedankens, der sich mit der gegebenen Welt nicht abfindet, sondern eine andere, bessere antizipiert“⁴⁰⁸. Die utopische Hoffnung im Bloch’schen Sinn richtet sich vereinfacht gesprochen also darauf, dass sowohl die weltliche Realität für

⁴⁰³ Vgl. oben zitierter Buchtitel.

⁴⁰⁴ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 103; Bloch knüpft dabei an eine Tradition an, die er als „linken Aristotelismus“ bezeichnet und den er bei *Avicenna* vorfindet. Anders als für die „aristotelischen Rechten“, die einen „ersten Beweger“ zur Ausformung der Materie annehmen, liegt in dieser Denkrichtung alle Antriebskraft zu deren Entfaltung ausschließlich in der Materie selbst. vgl. Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. 1961, 28ff

⁴⁰⁵ Post, *Hoffnung*. (Art.) in: HPhG (Band 3), 1973, 699.

⁴⁰⁶ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 99.

⁴⁰⁷ Ebd., 105.

⁴⁰⁸ Ebd.

Es scheint also, als hätte die Hoffnung diese besondere Fähigkeit, die Mächte, über die sie zu triumphieren behauptet, irgendwie in Haltlosigkeit zu bringen, und zwar gerade nicht durch einen Kampf mit ihnen, sondern durch ein Transzendieren. Und andererseits erscheint ihre Wirksamkeit umso bestimmter, je mehr sie mit einer Schwachheit verbunden ist, die echt und nicht vorgeheuchelt ist.³⁹⁵

Damit ist die Hoffnung immer ein Mysterium³⁹⁶, deren Wirksamkeit sich letztlich jeder exakten Bestimmung entzieht. Dennoch ist sie „ein Elan, ein Sprung“³⁹⁷ von prophetischem Charakter.³⁹⁸

Anders als Gabriel Marcel, baut *Ernst Bloch* in seine vieldiskutierten Arbeiten zur Hoffnung voll und ganz auf die *Spes militans*. Seinen Überlegungen ist der folgende Abschnitt gewidmet.

1.4.2. Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“

Die Frage, die sich wie ein roter Faden durch Blochs gesamtes Werk zieht, ist jene nach dem, was in unserer gegenwärtigen Welt (noch) keinen Platz hat (οὐ τόπον ἔχει), d. h. *utopisch* im ursprünglichsten Sinn ist. Das Utopische ist für ihn – anders als im üblichen gegenwärtigen umgangssprachlichen Gebrauch – nicht im Sinn von „übersteigert“, „unrealistisch“, „exzentrisch“ usw. negativ konnotiert³⁹⁹, sondern seiner Natur nach absolut notwendig und für die Menschen völlig real. Wie schon für Kant (siehe Abschnitt 1.2) hat die Hoffnung für Bloch den Charakter eines Postulates, d. h. einer in der sittlichen Vernunft des Menschen begründeten Forderung, „die der Mensch kraft seines Menschseins notwendigerweise erhebt“⁴⁰⁰. Dass die utopische Hoffnung nicht ein abgehobenes Wunschdenken ist, sondern der realen Welt entstammt und auf diese einwirkt, versucht Bloch in einer dreifachen Vermittlung zu zeigen.⁴⁰¹

Die *erste* Vermittlung ist jene der *theoretischen Philosophie*, die nachweisen soll, dass Hoffnung nicht ein subjektiver Denkwang ist, sondern einen „vom bloßen menschlichen Bewußtsein unabhängigen Halt“⁴⁰² hat. Bloch versucht diesen Nachweis in seiner *Ontologie*

Prägnant kann das Sein charakterisiert werden als das, „was nicht umfaßt werden kann; die Annäherungen an die Teilhabe am Sein münden nie in einem Zugriff, der sich des Sein verobjektivierend vergewissern könnte.“

(Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 173)

„Eine Gesicherheit im Sein kann es nur geben, wenn diese radikal unterschieden wird von der vermeintlichen Sicherheit, die die Welt des Habens vermittelt und die auf der Umfassung des Objektes beruht.“ (Ebd.).

³⁹⁵ Marcel, *Sein und Haben*. 1954, 84.

³⁹⁶ Zu Marceles Begrifflichkeit von *Mystère* vgl. Ebd., 126ff.

³⁹⁷ Ebd., 85.

³⁹⁸ Vgl. Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 214ff.

³⁹⁹ Vgl. Saage, *politische Utopien*. (Art.) in: *Politik-Lexikon* ³2000, 542.

⁴⁰⁰ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 98.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 102ff.

⁴⁰² Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. 1961, 31

dessen Umsetzung kennt und verordnet, ist für Marcel eine verfehlte Form der Hoffnung.³⁸⁸ Was nämlich derart technisch – im weitesten Sinn – gemacht oder zu schaffen gewünscht wird, ist von der Ordnung des Habens, gleichsam ein Besitz, der immer mit der Furcht vor dem Verlust besetzt ist.³⁸⁹ Etwas kryptisch anmutend formuliert Marcel:

Das Eigentliche der Hoffnung liegt vielleicht darin, keine Technik direkt gebrauchen oder verwerten zu können. Die Hoffnung gehört den unbewaffneten Lebewesen. Sie ist die Waffe der Unbewaffneten, oder genauer: sie ist sogar das Gegenteil einer Waffe und darin liegt geheimnisvollerweise ihre Wirkkraft.³⁹⁰

Was ist damit gemeint? Recht verstanden ist für Marcel die Hoffnung als *Spes patiens* in erster Linie als eine *Gnade* zu verstehen, die sich weder über die als ausweglos empfundene Situation, noch über die Mittel zu deren Überwindung ein Urteil anmaßen kann. Man erwartet etwas als Gnade einer bestimmten Macht, „deren Natur man sich nicht notwendigerweise selbst klarzumachen braucht, aber deren Großzügigkeit man als grenzenlos ansieht“³⁹¹. Entgegen der Hybris, alles analysieren, planen und machen zu können, ist die Haltung authentischer Hoffnung in erster Linie von Geduld und Demut gekennzeichnet.

Wird der Mensch damit nicht endgültig zu Fatalismus und Passivität verurteilt, fragt man sich an dieser Stelle berechtigterweise? Auch wenn sich die Hoffnung von der Auflehnung, der militanten Hoffnung, unterscheidet, so ist sie dennoch nicht mit der Kapitulation gleichzusetzen. Da sie ein „Wollen“ ist, ist sie zutiefst aktiv, würde Marcel antworten. Sie kann aber nicht im Vorhinein abschätzen, was in der eigenen Macht steht, sondern folgt der Formel „[I]ch will, also kann ich.“³⁹² Weil aber das, was gewollt wird, nicht von einem selbst abhängt, verkrampft sich das Hoffen nicht. Hier zeigt sich auch, dass die Hoffnung grundlegend von Autosuggestion zu unterscheiden ist.³⁹³ Die Hoffnung *transzendiert* die Probleme und gewinnt dadurch eine große Freiheit, da sie „keine Bedingung stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überlässt und eben dadurch jede mögliche Enttäuschung überwindet und eine Sicherheit des Seins oder im Sein erfährt, die der grundlegenden Unsicherheit des Habens entgegensteht.“³⁹⁴

³⁸⁸ Marcel stellt sich damit vehement gegen die Hoffnungskonzeption *Ernst Blochs*, die im nächsten Abschnitt behandelt wird.

³⁸⁹ Vgl. Marcel, *Sein und Haben*. 1954, 174; Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 144ff.

³⁹⁰ Marcel, *Sein und Haben*. 1954, 82.

³⁹¹ Ebd., 98.

³⁹² Ders., *Homo viator*. 1949, 61.

³⁹³ Vgl. Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 151.

³⁹⁴ Marcel, *Homo viator*. 1949, 55; Ist die *Spes militans* im Bereich des Habens angesiedelt, so befindet sich die *Spes patiens* im Bereich des Seins, ja sie ist sogar der „Zustrom von Sein“. Die Unterscheidung der Sphären von Sein und Haben ist grundlegend für das Werk von Marcel. (vgl. Titel seines ersten Hauptwerks *Être et avoir* von 1935 (dt. *Sein und Haben*, 1954).

Person der Kranken zu tun hat. Dies Unbestimmte ist die Zukunft der Kranken, so unbestimmt diese auch sein mag.³⁸¹

Anhand mehrerer Beispiele aus seiner medizinischen Praxis versucht Plügge zu zeigen, dass es sich bei der fundamentalen Hoffnung um einen Ausdruck des „Heil-Werdens“ der Person, einer Bejahung und Vervollkommnung der Existenz handelt, die „innerhalb der Grenzen des Subjekts nicht zu erreichen ist, sondern diese Grenzen transzendieren muß“³⁸². Die Hoffnung in einer Situation objektiver Hoffnungslosigkeit ist somit notwendig eine transzendente Hoffnung und gehört „zum Fundament unserer Existenz“³⁸³.

Für Plügge gilt: „Wir *sind* Hoffnung *vor* der Möglichkeit, Verzweiflung zu werden.“³⁸⁴ In diesem Punkt widerspricht er dem französischen Existenzphilosophen *Gabriel Marcel*. Für diesen ist und bleibt der Mensch in seiner stets von Zerstörung bedrohten, tragischen Existenz gefangen³⁸⁵. „[A]uch die Hoffnung, durch die der ‚Homo Viator‘ getragen wird, hebt ihn nicht aus der Existenz heraus, sondern wendet diese Existenz dem Licht zu.“³⁸⁶ In mehreren Werken untersucht der als christlicher Existenzphilosoph geltende Marcel den Ursprung, den Gegenstand und die Wirksamkeit, sowie den Zukunfts- und Transzendenzbezug der Hoffnung der ständig von der Zerstörung bedrohten menschlichen Existenz. Für die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit ist vor allem seine Unterscheidung von *Spes militans* und *Spes patiens* von Interesse, anhand derer auch zentrale Aspekte seiner Hoffnungsphilosophie erarbeitet werden können. Es geht in diesen Überlegungen in erster Linie darum, wie sich der hoffende Mensch zu den verschiedenen inneren und äußeren Formen der Unfreiheit, Unterdrückung, Entfremdung und Gefangenschaft verhält.

Spes militans ist die im höchsten Maß tätige, sich auflehrende und kämpfende Form der Hoffnung. Sie versucht das Erhoffte selbst herzustellen, d. h. sie „geht auf ein Machbares, das als solches nur von dem richtigen Gebrauch der richtigen Techniken abhängt und dann als notwendiges Ergebnis erreicht werden kann.“³⁸⁷ Ein solches Streben, das ein Urteil über eine geschichtliche Situation fällt, ein Ziel der Geschichte ausmacht und die probaten Mittel zu

³⁸¹ Ebd., 44.

³⁸² Ebd., 45.

³⁸³ Ebd., 47.

³⁸⁴ Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*. 1937, 76, zitiert nach ebd.

³⁸⁵ Das Wort „gefangen“ ist hier nicht zufällig gewählt. Marcel vergleicht die menschliche Existenz vielfach mit einer „Verbannung“, einem „Exil“ und einer „Gefangenschaft“. vgl. Marcel, *Homo viator*. 1949, 29; Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 125ff

Damit bezieht er sich auch auf seinen eigenen Lebenskontext, der von der Besetzung Frankreichs durch Hitler-Deutschland gekennzeichnet ist.

³⁸⁶ Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 123.

³⁸⁷ Ebd., 145.

„dasjenige, was das Leben als Leben, als in die Zukunft gerichtetes Handeln und Streben, allererst ermöglicht.“³⁶⁹ Als solche liegt sie „jenseits jeder empirischen Bestätigung oder Widerlegung: sie kann aufrechterhalten werden oder zusammenbrechen, aber beides nicht auf Grund eines einzelnen konkreten Ereignisses, sondern nur auf Grund einer Störung des menschlichen Verhältnisses zum Leben im Ganzen.“³⁷⁰

Der Mediziner *Herbert Plügge* betreute in seiner Klinik Menschen, bei denen es zu diesem von Bollnow beschriebenen, grundlegenden Hoffnungsverlust kam und die ihren Suizidversuch überlebt hatten.³⁷¹ Den tieferen Grund für ihre Verzweiflungstat vermutet Plügge in einer fundamentalen Langeweile (*Ennui*), wie sie von *Blaise Pascal* beschrieben wurde.³⁷² Die Menschen versuchen, solange es geht, diesen Zustand innerer Leere und des „stagnierenden Wartens“³⁷³, diese „Maskierung des Nichts“³⁷⁴ (*Néant*), mit Geschäftigkeit und Zerstreung zu überdecken. Wenn dies nicht mehr gelingt, gewinnt das Nichts die Oberhand und der Mensch versinkt im Unglücklichsein, in der Verzweiflung, der Depression und in letzter Konsequenz wird er in den Selbstmord getrieben.³⁷⁵

Dass dies aber dennoch die Ausnahme bleibt, verdanken wir der Gegenmacht der *fundamentalen Hoffnung*³⁷⁶, die ein „anthropologisches Faktum“³⁷⁷ ist und durch die das Unendliche (*Infini*) wirkt. Besonders augenscheinlich wurde diese sonst meist unbemerkte und unreflektierte³⁷⁸ Hoffnung für Plügge paradoxerweise dann, wenn für todkranke Menschen die *gemeinen Hoffnungen*³⁷⁹ auf Genesung und auf ein Ende der Schmerzen und der Schwäche endgültig zusammengebrochen waren.³⁸⁰

Die Enttäuschung aller gemeinen Hoffnungen birgt offenbar in sich die Möglichkeit, sich von aller Illusion, die auf Welthaftes hin tendiert, zu befreien. Im völligen Zusammenbruch kann paradoxerweise eine Hoffnung erfahren werden, deren besonderes Merkmal es ist, daß sie [...] in ein „Unbestimmtes“, ins Nebelhafte, ins Konturlose führt. Aber dies „Unbestimmte“ ist [...] zwar konturlos, ist nicht zu benennen, ist jedoch etwas, was mit der

³⁶⁹ Ebd., 111; Vgl. ebd., 115; Schollenberger, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung*. 2003, 157.

³⁷⁰ Bollnow, *Neue Geborgenheit*. 1955, 101.

³⁷¹ Bollnow und Plügge beziehen sich in ihren Arbeiten aufeinander. Letzterer nimmt die gleiche Unterscheidung im Hoffnungsbegriff vor wie ersterer, verwendet aber die Begriffe *gemeine (Alltags-)Hoffnungen* und *echte oder fundamentale Hoffnung*. Diese unterscheiden sich für Plügge besonders hinsichtlich ihrer Nichterfüllung: Erweist sich nämlich gemeine Hoffnung als illusionär, so bewirkt dies Enttäuschung. Bricht aber die fundamentale Hoffnung zusammen, so führt dies zu einer Verzweiflung, die „der Person den Boden unter den Füßen wegzieht.“ Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 23; Vgl. ebd., 43ff.

³⁷² Vgl. Pascal, *Gedanken*.⁶ 1964, #131, #164; Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 4.

³⁷³ Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 25.

³⁷⁴ Ebd., 21.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 4ff, 21.

³⁷⁶ Vgl. Bollnows *inhaltlich unbestimmte* oder *absolute* Hoffnung.

³⁷⁷ Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 23.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. Bollnows *inhaltlich bestimmte* oder *relative* Hoffnungen.

³⁸⁰ Vgl. Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 23, 43ff.

geistigen und mitunter auch der körperlichen Beklemmung wahrgenommen, das sich weder rational wegerklären noch durch Flucht in ablenkende Betriebsamkeit³⁶² nachhaltig beheben lässt. „Im Grunde war es ja gar nichts“, würde jemand sagen, der nach einem Angstzustand erleichtert aufatmet. Genau hier hakt *Søren Kierkegaard* ein: Es ist das zu Grunde liegende Nichts, dem der Mensch in der Angst begegnet. In allen früheren philosophischen Konzeptionen war die Angst des Menschen lediglich als ein vorübergehender Zustand, eine kurzfristige Störung, die aber nicht den Kern seines Seins gefährden kann, beschrieben worden. In der Existenzphilosophie wird nun die Angst als anthropologische Besonderheit und Notwendigkeit bewertet, weil sie den Menschen in allen seinen vertrauten Lebensbezügen erschüttert und aus seinem gedankenlosen Dahinleben aufscheucht, damit er sich mit seinen existenziellen Aufgaben beschäftigt.³⁶³ Sich mit der Angst zu konfrontieren und sie auszuhalten wird die eigentliche Aufgabe des Menschen und eine „unerläßliche Bedingung für das Werden der eigentlichen Existenz“³⁶⁴.

Der bedrohlichen Grundstimmung der Angst und ihren Schattierungen, der Langeweile, der Schwermut und der Verzweiflung³⁶⁵ hält *Otto Friedrich Bollnow* seine Konzeption von Hoffnung entgegen. Analog zur Furcht, die sich auf Konkretes richtet, gibt es auch *inhaltlich bestimmte* oder *relative Hoffnungen*, die „in Mehrzahl neben- und nacheinander vorhanden sein können“³⁶⁶. Sie können sich im Nachhinein als zutreffend oder trügerisch erweisen, sind also empirisch überprüfbar.

Anders verhält es sich mit der *inhaltlich unbestimmten* oder *absoluten Hoffnung*. Sie ist ein „Zustand des hoffnungsvollen Gestimmtseins, der ohne bestimmten, angebbaren Gegenstand die Seele des Menschen erfüllt und der als solcher entweder vorhanden ist oder nicht, wesensmäßig also nur in der Einzahl vorkommen kann“³⁶⁷. Die absolute Hoffnung ist die Kraft, die den Menschen nicht in die Hoffnungslosigkeit im Sinne einer „stumpfen Teilnahmslosigkeit“, einer Schwermut und „mutlosen Müdigkeit des Geistes, die dem Menschen zuflüstert, daß es sich nicht verlohne, sich anzustrengen, weil doch alles verloren sei“³⁶⁸, sinken lässt. Gegen diese müde Trostlosigkeit, die in sich die Preisgabe des Lebens ist, ist die absolute Hoffnung für Bollnow – gegen die Existentialisten – das grundlegendere Phänomen,

³⁶² Wie viele andere Elemente der Existenzphilosophie hat der französische Philosoph, Mathematiker und Physiker *Blaise Pascal* auch die Überlegungen zur „Zerstreuung“ in seiner Sammlung von Fragmenten *Les Pensées* schon in 17. Jahrhundert vorweggenommen. vgl. Pascal, *Gedanken*. ⁶1964, # 175ff.

³⁶³ Vgl. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*. 1941, 37ff; Bollnow, *Existenzphilosophie*. 1969, 66ff; Schollenberger, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung*. 2003, 30ff.

³⁶⁴ Bollnow, *Existenzphilosophie*. 1969, 66.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 71ff.

³⁶⁶ Ders., *Neue Geborgenheit*. 1955, 100.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Ebd., 110.

1.4.1. Existenzphilosophie

Die Hoffnung ist mit Sicherheit kein Zentralbegriff der Existenzphilosophie. Für *Albert Camus* etwa ist unsere Welt vor allem durch das Absurde geprägt. Es zeigt sich schlechthin als „der Widerspruch zwischen dem Menschen, der sich nach Einheit, Sinn und Geborgenheit sehnt und der Welt, die diesem Verlangen nicht entspricht, die sich als fragmentarisch, heterogen, sinnlos, abweisend und feindselig erweist.“³⁵⁸ Das Absurde ist im alltäglichen Gefühl und im existenziellen Zweifel (im Gegensatz zu *Descartes'* methodischem Zweifel), der „Verzweiflung“ ist, zugänglich.³⁵⁹ Die Welt als solche ist sinnneutral: Sie ist was sie ist. Absurd wird sie erst dann, wenn sich der Mensch erwartet, irgendetwas in ihr ergebe einen Sinn. Sich angesichts der bewusst werdenden Absurdität der Welt gegen den Selbstmord und für das Leben zu entscheiden, kann nur aufgrund einer Auflehnung gegen das Absurde, die Irrationalitäten, Ungerechtigkeiten, Widrigkeiten der Welt, nicht aber auf einer Hoffnung auf Überwindung der Absurdität beruhen. Diese ist für Camus eine bloße Schimäre. In der Auslegung des Mythos von Sisyphos zeichnet Camus den für seine Hinterlist von den Göttern bestraften König als den „Helden des Absurden“. Er ist sich des Ausmaßes seiner misslichen Lage bewusst, überwindet diese aber, indem er sie verachtet.

Sisyphos weiß, das heißt, er hofft nicht mehr, daß der Stein, den er zu wälzen hat, einmal auf dem Gipfel bleiben wird. So hat das Wälzen des Steines nicht mehr den Charakter der Bemühung um ein gesetztes Ziel. Sisyphos' Anstemmen gegen den Stein wird vielmehr zum Symbol der Auflehnung, wie der Stein Symbol des Absurden ist. Diese Wahrnehmung des Absurden macht Sisyphos zum Urbild des absurden Menschen, der nicht mehr hofft, daß sein Zustand der Entfremdung jemals aufgehoben werden kann, sei es im Diesseits oder im Jenseits.³⁶⁰

Damit wurde wohl mehr als deutlich, dass die Suche nach einem positiven Hoffnungsbegriff im engeren Kreis der Existenzphilosophen erfolglos bleiben wird. Fündig wird man hingegen bei den beiden Autoren *Otto Friedrich Bollnow* und *Gabriel Marcel*. Beide stehen im Gesprächszusammenhang mit der Existenzphilosophie und versuchen diese in gewisser Weise zu überwinden. Die Hoffnung ist für sie der Zentralbegriff dieses Ringens.³⁶¹ Um ihre Werke besser verstehen zu können, muss noch etwas tiefer in die Weltsicht der Existenzphilosophie eingetaucht werden, vor allem bezüglich des fundamentalen Begriffes der *Angst*.

Anders als die Furcht, die sich auf eine bestimmte Bedrohung richtet, ist die Angst nebulos und unbestimmt. Obwohl – oder gerade weil – keine konkrete Gefahr ausgemacht werden kann, fühlt man sich von allen Seiten bedroht. Sie wird als ein hartnäckiges Gefühl der

³⁵⁸ Thurnher / Röd / Schmidinger, *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. (Band 3), 2002, 303.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 300ff.

³⁶⁰ Ebd., 314.

³⁶¹ Vgl. Ruelius, *Mysterium spes*. 1995, 18ff; Schollenberger, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung*. 2003, 153.

Marx' deklariertes Ziel ist die Durchsetzung des Menschlichen, dessen Unterdrückung und Schändung in der Entfremdung durch den Kapitalismus kulminiert und von der Religion stabilisiert wird.

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.³⁵⁴

Hoffnung ist für Marx ein rein kognitiver Wert, der zur Wirklichkeit gehört und zugleich zu dessen Kontrapunkt wird, indem sie zur Überwindung der „Selbstentfremdung des Menschen“ beiträgt.³⁵⁵ Die Hoffnung wird im ursprünglichen Sinn des Wortes „säkularisiert“, d. h. verweltlicht.

Anders als Marx transformiert *Friedrich Nietzsche* den überkommenen Hoffnungs-begriff nicht, sondern er bekämpft ihn mit seinem „starken Nihilismus“ fundamental. Der von Nietzsche entworfene „Übermensch“ bekämpft die falschen Illusionen einer besseren Zukunft und religiöse Jenseitsvorstellungen. Er lebt so gesehen zwar ohne Hoffnung, beweist seine Größe aber, indem er der Verzweiflung trotzt und sein „Glück in der Hoffnungslosigkeit“³⁵⁶ findet. „Die Preisgabe der Hoffnung“ führt ihn „nicht zu Resignation, sie gibt vielmehr eine gesteigerte Handlungsfähigkeit zurück und wird als höchste Schicksalsüberlegenheit, Lebensbejahung und Glück empfunden.“³⁵⁷ Der Mensch ist ganz und gar auf sich und sein Wollen zurückgeworfen. Als freier Geist muss er alle Hoffnungen und Illusionen zerstören.

Sowohl Marx als auch Nietzsche bringen die Hoffnung eng mit der anthropologischen Grundverfasstheit des Menschen in Verbindung. Auch im 20. Jahrhundert wird die Hoffnung besonders in der philosophischen Anthropologie thematisiert.

1.4. 20. Jahrhundert: Hoffen angesichts des Absurden und der Utopie

Auch die Behandlung der vielfältigen Hoffnungs-konzepte des 20. Jahrhunderts muss bruchstückhaft bleiben. Die Auswahl fiel hier auf zwei bedeutende philosophische Strömungen, die auch der Theologie kräftige Impulse zu einer neuen Beschäftigung mit dem Hoffnungs-begriff gaben: Die Hoffnung angesichts der Angst und Verzweiflung in der *Existenzphilosophie* einerseits und das *Prinzip Hoffnung* in der materialistisch-marxistischen Konzeption *Ernst Blochs* andererseits.

³⁵⁴ Ebd., 385.

³⁵⁵ Vgl. Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 27.

³⁵⁶ von Hofmannsthal, *Fragment „Furcht“* zitiert nach: Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 481.

³⁵⁷ Ebd.

In der Kant'schen Konzeption kommt es zu einer anthropologisch-moralischen Funktionalisierung der Hoffnung. Hoffen ist für Kant ein Modus der Erkenntnis, mit dem die Grenze von Vernunft und Erfahrung gezogen und der Raum des Glaubens aufgetan ist für das, „was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch notwendig ist“³⁴⁸. Sein „postulierter Gott“ und das Recht dieses Postulates gründen sich auf ein Vernunftbedürfnis, von dem der Mensch aus sittlichen Gründen nicht ablassen darf.³⁴⁹

1.3. 19. Jahrhundert: Verweltlichung und Überwindung

Während der Zeit der Aufklärung erlebte die Hoffnung sowohl als Begriff als auch als Lebens- und Wissenschaftskonzeption eine wahre Hochkonjunktur. Der atmosphärische Zukunftsoptimismus der frühen Neuzeit erfuhr in der Religions- und Ideologiekritik des 19. Jahrhunderts eine grundlegende Wandlung und im europäischen Nihilismus der Jahrhundertwende ein jähes Ende. Dies betraf die neuen säkularisierten und die tradierten religiösen Hoffnungsbegriffe gleichermaßen.³⁵⁰ Hier kann nur kurz auf die Hoffnungsverständnisse im Denken von *Karl Marx* und *Friedrich Nietzsche* eingegangen werden, da diese beiden eine besonders umfassende Wirkungsgeschichte aufweisen.

„Vom bloßen Wünschen ist noch keiner satt geworden. Es hilft nichts, ja schwächt, wenn kein scharfes Wollen hinzukommt. Und mit ihm ein scharfer, umsichtiger Blick, der dem Wollen zeigt, was getan werden kann.“³⁵¹ So beginnt *Ernst Bloch* seine Ausführungen über die *Marx'sche* Hoffnung, an die er in den 1950ern positiv anschließt. Er bringt damit pointiert zum Ausdruck, was Hoffnung für Marx in seiner historisch-materialistischen Konzeption ist: Der Antagonismus der Klassen muss überwunden und die klassenlose Gesellschaft herbeigeführt werden. Ins Jenseits verweisende religiöse Hoffnungen werden von Marx als „verinnerlichte Idealität“ und „illusionäre narkotische Vertröstungen“³⁵² scharf kritisiert und radikal ins Diesseits gezogen.

Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.³⁵³

³⁴⁸ Kant, *KpV*. 2003, 230.

³⁴⁹ Vgl. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 20.

³⁵⁰ Vgl. Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 481.

³⁵¹ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. (Band 3), 1985, 1602.

³⁵² Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 27.

³⁵³ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. 1976, 379.

Immanuel Kant schließt sich dieser Fortschrittsidee zwar an, der kontinuierliche Fortschritt der Menschheit dürfe aber seiner Ansicht nach nicht als „theoretisch-abstrakter Hinblick“, sondern als „praktisch-handelnde Absicht“ gedacht werden.³⁴¹ Kant gibt der Hoffnung einen immensen philosophisch-systematischen Stellenwert. Sie findet sich in den drei Grundfragen³⁴², die für ihn das Feld der Philosophie abstecken: „Was kann ich wissen?“ (Erkenntnistheorie), „Was soll ich tun?“ (Ethik) und „Was darf ich hoffen?“ (Religionsphilosophie).³⁴³

Die erste Frage sucht mittels der theoretischen Vernunft nach Wissen, die zweite mittels der praktischen Vernunft nach dem Wollen und Sollen des Menschen. Die Frage nach dem Hoffen ist gleichzeitig eine theoretische und eine praktische Frage nach dem Endzweck der menschlichen Vernunft, nach der Glückseligkeit des Menschen einerseits und nach seiner vollendeten Sittlichkeit andererseits. Unser sittliches Handeln kann nicht garantieren, dass das Gewollte tatsächlich eintritt und unser Wissen reicht nicht aus, um mittels Schlussfolgerungen der theoretischen Vernunft zu zeigen, welche Folgen eintreten, wenn wir dem Sittengesetz gehorchen. „Die Verknüpfung des theoretischen und des praktischen Vernunftinteresses fällt also weder in das Wissen, noch in das Wollen, sondern in ein Drittes: *das Hoffen*.“³⁴⁴

Die Hoffnung allein kann also gewährleisten, dass Natur- und Sittengesetz letztlich zusammenstimmen. Sie besteht aber nur in der Form einer notwendigen Forderung, eines Postulates³⁴⁵. Postulatorischen Charakter hat die Hoffnung nach Kant, weil „ihre Gegenstände, die Annahme der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und die der Freiheit des Willens weder in menschliches Wissen fallen noch durch menschliches Wollen bewirkt werden können.“³⁴⁶ Notwendig ist sie deshalb, weil ohne sie „das Sittengesetz in theoretischer Hinsicht widersprüchlich, in praktischer Hinsicht skandalös und so in beiderlei Hinsicht vernunftswidrig erscheinen würde.“³⁴⁷ Die Hoffnung ist bei Kant also keineswegs illusorisch, sondern einer – von der praktischen und theoretischen unterschiedenen – eigenen Vernunftstätigkeit zuzuordnen. Als ein Ensemble von Postulaten ist sie im spezifischen Feld der Religion anzusiedeln.

³⁴¹ Vgl. ebd., 23.

³⁴² Teilweise werden die drei Grundfragen um eine vierte, nämlich die Frage „Was ist der Mensch?“ (Anthropologie) ergänzt. Sie findet sich bei Kant in seinen späten Vorlesungen zur Logik und fasst dort alle Fragen der Philosophie noch einmal zusammen.

³⁴³ Kant, *KrV*. 2000, 472ff.

³⁴⁴ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 14.

³⁴⁵ Kant definiert ein Postulat der reinen praktischen Vernunft als „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“ Kant, *KpV*. 2003, 220.

³⁴⁶ Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 480.

³⁴⁷ Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?* 1979, 15.

ihr Hoffnungsverständnis über die römische Antike bis hinauf zu den Aufklärungsphilosophen im 18. Jahrhundert wirkmächtig zeigt.³³⁸

Die *Stoa* lehrt, dass Glück allein darin zu finden ist, sich in die den Kosmos durchwaltenden Gesetzmäßigkeiten einzufügen. Dies kann nur durch tugendhaftes Handeln erfolgen, welches sich wiederum ausschließlich aus vernünftiger Einsicht erschließt. Sittlichkeit muss deshalb alles Triebhafte und Affektive (*πάθη*) überwinden. Auch die Hoffnung zählt zu den Affekten, die als widernatürliche Störungen der Seele, als „Krankheiten der Vernunft“³³⁹, qualifiziert werden. Sie ist eine unsichere Vermutung, die zu falschen Urteilen verleiten kann und muss daher durch antrainierte Gelassenheit (*ἀπάθεια*) eliminiert werden. Der Mensch soll sich angesichts der Dinge, die er ohnehin nicht verändern kann, nicht in Sehnsüchte, Hoffnungen und Träume verirren. Eine positive Einstellung zur Hoffnung – wenn auch nicht dem Begriff nach – kann bei den Stoikern lediglich insofern gefunden werden, als sie sowohl eine Lebenshaltung der gelassenen Vorfreude auf eine ihnen wohl gesonnene Vorbestimmung empfehlen als auch ein Vertrauen darauf, dass der Kosmos an sich gut und freundlich ist.³⁴⁰

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die antiken Denker der Hoffnung tief misstrauen. Als Trost mag die Hoffnung den Menschen zwar eine Stütze sein, das Bezogensein des Menschen auf seine Zukunft bleibt aber immer trügerisch und unverlässlich. Dem Rationalen wird klar der Vorzug gegeben und als defizienter Erkenntnismodus muss die Hoffnung rationaler Kontrolle unterworfen werden. Diese Grundzüge finden sich, wie bereits angedeutet, noch in den Affektenlehren der Aufklärungsphilosophen, etwa bei *Baruch Spinoza*. In der Grundstimmung des enthusiastischen Neuaufbruchs der beginnenden Neuzeit erfährt die Hoffnung dennoch eine wahre Hochkonjunktur und wird zu einem philosophischen Zentralbegriff. Dies wird nun näher untersucht.

1.2. Aufklärung: Verzweckte Hoffnung

Philosophische Hoffnung zur Zeit der Aufklärung muss im Zusammenhang mit der evolutionären Geschichtsauffassung der beginnenden Neuzeit gesehen werden: Aufgrund der Entwicklung der Vernunft wurden politisch-soziale und moralische Verbesserungen für die gesamte Menschheit erwartet.

erstrebenden gegenwärtigen Glücks, jedoch nur wenn sie sich der Vorsicht und Kontrolle unterwirft. vgl. Ebd., 170ff.

³³⁸ Vgl. Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 480; Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 190.

³³⁹ Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 174.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 173ff.

oder Negatives erwartet wird. Zuversichtliches Hoffen ist damit „nicht bloß ein formales Aussein auf Zukünftiges, sondern ein Verhalten zu sich selbst im Modus des Hoffens“³³³. Der Mensch kann durch die Hoffnung Zukünftiges vorwegnehmen und schon in die Gegenwart hereinholen, er kann sein Dasein durch seine Hoffnungen real verändern.

Damit ist aber noch nicht geklärt, ob er nun auf Richtiges oder Falsches, Zutreffendes oder Nichtzutreffendes hofft oder sich davor fürchtet. Hoffnung und Furcht sind daher schlechte Ratgeber, da sie ohne gesichertes Wissen leicht in die Irre führende Erregungszustände sind. Wissen als rationales Erkennen ist der höherwertige Erkenntnismodus, da er die Erwartung bedingt.³³⁴ Dennoch erfährt das Streben des Menschen durch die Hoffnung und des ihr zugrunde liegenden Eros eine Zielgerichtetheit auf das Schöne, das Gute, die Ganzheit und Glückseligkeit (εὐδαιμονία).³³⁵

Wie in anderen Bereichen analysiert Platons Schüler *Aristoteles* auch bezüglich der Hoffnung kritisch und präzise die ihn umgebende Wirklichkeit. In seiner *Rhetorik* entwickelt er eine Psychologie der verschiedenen ZuhörerInnen und stellt fest, dass die Jugend tendenziell „guthoffend“ (εὐέλπιδες), d. h. optimistisch auf die Zukunft hin lebt, wohingegen ältere Menschen, sich erinnernd, eher auf die Vergangenheit bezogen sind. Es ist eine Besonderheit des Menschlichen, kognitiv im Gedächtnis mit der Vergangenheit, in der Wahrnehmung mit der Gegenwart und im Hoffen mit der Zukunft verbunden zu sein. Die Hoffnung – von Aristoteles ontologisch als ein gehobenes oder gedrücktes Gestimmtsein der Seele definiert – muss mit Hilfe eines korrekten Vergegenwärtigen des Vergangenen und einer durch Tugenden geformten Einsicht gelenkt werden, um eine verlässliche Vorhersicht des Kommenden zu werden. Ansonsten ist sie in Gefahr, illusorisch eine Traum- und Scheinwelt zu produzieren, die der Realität nicht entspricht und darum in die Irre führt.³³⁶

Von den drei großen philosophischen Schulen zur Zeit des *Hellenismus* – den Skeptikern, den Epikureern³³⁷ und den Stoikern – sollen hier nur letztere genauer besprochen werden, da sich

³³³ Ebd., 125.

³³⁴ Vgl. Kümmel, *Hoffnung I - philosophisch*. (Art.) in: TRE (Band 15), 1986, 480; Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 190; Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 126.

³³⁵ Dies zeigt sich besonders in der zuversichtlichen Hoffnung des platonischen Sokrates angesichts seiner drohenden Verurteilung zum Tode. Die zuversichtliche Hoffnung, dass ein philosophisches und tugendhaftes Leben die Seele reinigt und gleichsam durch den Tod hindurch auf die „Verähnlichung mit Gott“, die uneingeschränkte Schau der Ideen und die Rückkehr zum Ursprung der Glückseligkeit ausrichtet, ist im Gegensatz zur Angst ein „schönes Wagnis“. Die Hoffnung bezieht sich in dieser philosophischen Soteriologie auf die Befreiung des vernünftigen Seelenteils (Logistikon) aus dem Bereich des Sinnlichen. Obwohl für Sokrates in Platons Dialogen die Unsterblichkeit der Seele als eine logische Notwendigkeit gilt, ist ihm auch bewusst, dass die Menschen trotz dieser vernünftigen Einsicht der Kraft der Hoffnung zur Überwindung der Angst vor dem Tod bedürfen. vgl. Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 121f, 126.

³³⁶ Vgl. Ebd., 127f

³³⁷ Im Hedonismus *Epikurs* richtet sich die Hoffnung auf das Freisein von Schmerz und die Freiheit von Leidenschaften. Im Sinne einer zuversichtlichen Erwartung der Zukunft ist Hoffnung ein Faktor des zu

Wird Hoffen positiv bewertet, so geht es niemals um die Erwartung einer radikal neuen, positiven Zukunft, sondern um ein tendenziell resignativ-nostalgisches Ersehnen der Wiederherstellung einer idealisierten alten Zeit.³²⁸

Hesiod, selbst Ackerbauer und Viehzüchter, nimmt mit seiner Dichtkunst nicht mehr die Homer'schen Heldinnen und Helden in den Blick, sondern versucht eine mythische Erklärung für die Mühen, die Sorgen und das Leid der Landbevölkerung zu geben.³²⁹ Im Lehrgedicht *Werke und Tage* (Ἔργα καὶ ἡμέραι) erklärt er mit dem bekannten *Pandora-Mythos*, warum das „Zeitalter der Heroen“ vom Eisernen Zeitalter, das durch Verrohung der Sitten und mühevollen Arbeit gekennzeichnet ist, abgelöst wurde. Es heißt da, dass Zeus als Strafe für den Raub des Feuers durch Prometheus die schöne und verführerische erste Frau Pandora mit einem Fass voller Übel zur Erde gesandt hat. Die Neugierde der Menschen treibt sie dazu, dieses zu öffnen und alle Plagen (Krankheit, Hunger, Not, usw.) entweichen zu lassen, die seither die Menschheit quälen. Nur die Hoffnung verbleibt im Fass.

Über die Bedeutung des Mythos streiten die Interpretinnen und Interpreten seit dessen Entstehung um 700 v. Chr. Nach vorherrschender Meinung scheint Hesiod die Hoffnung aber zu den Übeln zu zählen, weil sie die Menschen dazu verführt, blind, illusionär und unbegründet auf künftige Güter zu warten, anstatt hart und anständig dafür zu arbeiten.³³⁰

[S]ο ἰσὶ Ἐλπὶς das Illusionäre, dem die Möglichkeit fehlt, real (ἔργον) zu werden. Sie kann den Menschen nicht vom Zwang der Arbeit und Leiden befreien, sondern verlängert, eine Überwindung vortäuschend, nur die de-sperate Situation der condition humaine.³³¹

Nach diesen ethischen Weisungen der altgriechischen Lyrik soll in der Folge die philosophische Reflexion in den Blick genommen werden. Dort wird die Hoffnung vor allem im Rahmen der Metaphysik thematisiert. Zu einer philosophischen Entfaltung des Themas der Hoffnung kommt es erstmals bei *Platon*.

Im Dialog *die Gesetze* (Νόμοι) entwickelt er folgende Systematik: Jede Person hat zwei „vernunftlose Ratgeber“³³²: den Schmerz und die Lust. Die Erwartung des Schmerzes ist die Furcht, die Meinung über bevorstehende Lust ist die Hoffnung. Die physischen Affekte Schmerz und Lust in all ihren Ausprägungen haben in Furcht und Hoffnung ihre psychischen Entsprechungen. Die menschliche Seele hat somit die einzigartige Fähigkeit, sich zu noch nicht Gegenwärtigem zu verhalten. Der Seelenzustand ändert sich je nachdem, ob Positives

³²⁸ Als Typus dafür kann die aus der Kraft der Erinnerung hoffende Penelope gelten, die die Rückkehr ihres Ehemannes Odysseus ersehnt. vgl. Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979 78f.

³²⁹ Vgl. ebd., 81.

³³⁰ Vgl. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. 2007, 191.

³³¹ Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 83.

³³² Nom. 644c-644d, zitiert nach Ebd., 124.

II. THEORETISCHER TEIL

Nach dem von Systematisierungen unvorbelasteten empirischen Teil wollen wir uns nun in das vertiefen, was die Geistesgeschichte zum Thema „Hoffnung“ hervorgebracht hat. Die Beschäftigung mit theoretischen Hoffnungskonzeptionen wird in zwei historischen Bahnen erfolgen. Zum *ersten* werde ich an einigen Stationen der *Philosophiegeschichte* Halt machen, um zu bearbeiten, wie die Hoffnung philosophisch in verschiedenen Epochen gedacht und bewertet wurde. In einem *zweiten* Durchgang wird das gleiche für die *Theologiegeschichte* unternommen.

Die christliche Theologie hat sich, wie die gesamte abendländische Geistesgeschichte insgesamt, in einem engen Zu- und Ineinander mit den philosophischen Überlegungen ihrer Zeit entwickelt. Daher ist es für die vorliegende Untersuchung zum Thema „Hoffnung“ unerlässlich, sich wenigstens in groben Zügen damit vertraut zu machen, was die Philosophie in ihren wichtigsten Epochen über die Hoffnung dachte und wie dieses Denken wirkmächtig wurde.

1. Hoffnung in der Philosophie

Die Auswahl von aussagekräftigen Wegmarken zur Hoffnung im verzweigten Wegenetz der Philosophie gestaltet sich einigermaßen schwierig. Das oberste Kriterium, nach dem ich auswählen werde, ist die Relevanz für das Thema und die Möglichkeit, an die Ergebnisse der empirischen Forschung anzuknüpfen. Aufgrund der gebotenen Kürze muss die Gefahr, dabei eurozentristisch und willkürlich selektiv zu sein, bewusst in Kauf genommen werden.

1.1. Antike: Erst denken, dann hoffen

Das Wort „Hoffnung“ ist für uns in unserem Alltagsgebrauch durchwegs positiv besetzt. In der griechischen Antike war dies keineswegs der Fall. Wer etwa in den Epen *Homers* gegen die unvermeidliche Wucht des Schicksals (μοίρα) hofft, macht sich lächerlich und unglücklich, wird zum Tor. Gemäß dem Ideal eines Heroen hat der Mensch seine eigene Vollendung zu suchen und sich im Streit zu bewähren, um sich Nachruhm und Ehre zu verdienen. Meint das Schicksal es aber nicht gut mit ihm und sendet ihm Krankheit, Leid und Tod, so hat er diese zähneknirschend zu akzeptieren. Zu hoffen, transzendente Mächte könnten einen davon befreien, ist illusorisch und somit zwecklos, ja sogar kontraproduktiv.

schon ein bisschen davor hüten, dass man das nur in den globalen Zahlen sieht. Und dann wird's wirklich schwierig.³²⁵

Im Gegensatz zu der oben dargelegten teleologischen Vorstellung von einer Tendenz zum Guten in der Welt, auf die manche DT ihre Hoffnungen setzen, wird in manchen Fällen kein Begriff oder Konzept gefunden, in dessen Zusammenhang das eigene Entwicklungsengagement eingeordnet werden kann. Es bleibt dennoch die Hoffnung bestehen, dass das eigene Tun weder sinnlos, noch vergebens sei. In dieser Hoffnung scheinen die Mühen gleichsam „aufgehoben“ zu sein.

[E]s kann natürlich ein Projekt in der EZA schief gehen und ich habe trotzdem die Hoffnung, dass ich etwas Gutes mache. Also ich mach's [aus der] Motivation heraus, die immer sozusagen die Hoffnung birgt, etwas Gutes zu tun.³²⁶

Auf die langfristig positiven Auswirkungen seines Engagements zu hoffen, ist vermutlich eine der wichtigsten Motivationen, an EZA-Projekten mitzuarbeiten. Paige berichtet:

For me, I consider myself fortunate for landing in this type of job. [...] On the practical side financial freedom is not given [...] in this kind of job, but on the other side really as a person you'd always seek for that meaning in your life. And I feel that I have always sought for that meaning. And it's different in the world of commerce and in the world of social work.³²⁷

Die Überlegungen zur Spannung zwischen den beiden Hoffnungspolen des Tuns und des Erwartens, werden nun wieder prägnant zusammengefasst:

3.5.3. Zusammenfassende Thesen

- Hoffnung drängt mitunter auch gegen innere und äußere Widerstände zum Handeln.
- Alles Handeln wird von einer Hoffnung angetrieben.
- Passives Abwarten ist eine verfehlte Form des Hoffens.
- Religion kann sich sowohl hemmend als auch stimulierend auf das Aktivwerden im Entwicklungsbereich auswirken.
- Angesichts der Größe der Entwicklungsprobleme wird das eigene Engagement nur als *Mittun* in einem größeren Zusammenhang verstanden. Dies hat einerseits eine entlastende Funktion (Es muss nicht alles von einem selbst geschafft werden), andererseits wird die Kontrolle aus der Hand gegeben. (Man ist für Erfolg oder Misserfolg nicht mehr allein verantwortlich)

Damit endet die Darstellung der Feldstudie. Die vier Thesensammlungen werden nach dem nun folgenden Theoriekapitel in der Synthese des Schlusskapitels wieder aufgegriffen.

³²⁵ Julia in At2.

³²⁶ Jochen in At2.

³²⁷ Paige in Ph2.

Wird etwa darauf gehofft, dass die Menschheit vereint aktiv wird, um das Weltklima zu retten, so hat man letztlich keinen Einfluss darauf, ob ein Umdenken tatsächlich passiert oder nicht:

Das Problem ist, dass wir irgendwie in einer Gesellschaft sind, die auf schnelle Ergebnisse abzielt. Also man muss irgendwie immer gleich sehen, was rauskommt und diese ganze Thematik – das dauert Jahre. Das Thema überlebt uns alle und wir sehen halt nicht gleich einen Effekt. [...] Also es kann schon frustrierend sein, wenn man die Ergebnisse nicht sieht und dann auch die Frage ist: Ist es jetzt nur Thema und ist es genug, dass jeder darüber redet oder wird auch wirklich was gemacht? Das ist genau so mit dieser ganzen Klima-Katastrophen-Geschichte: Ich meine, wird da wirklich etwas gemacht oder stellt sich die Madonna auf die Bühne und sagt: „Hüpfen wir alle und die Welt wird wieder gesund!“³²¹

Auf wen wird aber nun die Hoffnung gesetzt? In welche größeren Zusammenhänge sehen EntwicklungsarbeiterInnen ihr eigenes Engagement eingebettet? Einerseits gibt es hier sehr konkrete Antworten, wie die Hoffnung auf das Transzendente, auf Gott (siehe Abschnitt 3.2.4) oder auf die anderen Menschen, die sich mit gewissen Missständen nicht zufrieden geben wollen und etwas zu ihrer Veränderung beitragen: ein Verbund von „*Gleichgesinnten*“:

[I]ch verstehe mich schon als Teil von... also das, was man halt gern Zivilgesellschaft nennt. Also Menschen, die etwas bewegen wollen aus unterschiedlichen kulturellen, beruflichen Kreisen, die sich nicht [...] mit allem, was läuft abfinden wollen, sondern einfach etwas zum Positiven ändern wollen.³²²

Mitunter kann aber das, wozu das eigene Tun beitragen soll und von dem positive Veränderungen erwartet werden, nicht gefasst und benannt werden. Überraschend viele DT in Österreich sprechen von einer „*positiven Kraft der Entwicklung*“³²³ oder einem „*Zug zum Guten in der Geschichte*“³²⁴ o. Ä., die sehr langfristig am Werk seien. Der enorme Wohlstandszuwachs in Österreich innerhalb des letzten Jahrhunderts oder die rezente stärkere Sensibilität bezüglich sozialer Verantwortung werden als Beispiele für solche langfristigen Prozesse angeführt. Für Länder des Südens werden keine derartigen Belege genannt. Wenn auch global kein gleichmäßiger Erfolg der Entwicklungsbemühungen konstatiert werden könne, so sei dies wenigstens lokal der Fall:

[M]an sieht in manchen Regionen oder Dörfern oder Städten da geht etwas weiter, da ist Entwicklung da oder wie immer man das definiert. Also da ist kein Stillstand. [...] Die Leute tun was und in anderen ist es wieder schlechter. Ich denke, das sind auch regionale Wellenbewegungen. Man sieht es auch in vielen afrikanischen Ländern. [...] Es gibt Länder, die haben eine sehr positive Entwicklung, da ist es vom Krieg zum Frieden gekommen, da gibt es Aufbau, da gibt es Hoffnung in den Menschen; also einfach, die wollen etwas weiter bringen. Und in anderen Ländern geht's einfach wieder bergab – aus verschiedenen Gründen, sei es ein Krieg, sei es AIDS oder sonst etwas. Weil ich denke, man muss sich

³²¹ Diana in At2.

³²² Julia in At2.

³²³ Vgl. Jakob in At2.

³²⁴ Vgl. Jakob in At2.

Hoffnung aber nur als zur Aktion anstiftende Kraft zu sehen, wurde von vielen DT als Verkürzung erachtet. Ein zweiter Pol tritt hinzu: das hoffende Erwarten:

3.5.2. Hoffnung als Erwarten

Die Probleme, mit denen sich die Entwicklungsarbeit beschäftigt, sind meist so groß, dass sie das, was der/die Einzelne zu ihrer Lösung beitragen kann, weit übersteigen. In den Gruppendiskussionen bringen die DT dies mit Formulierungen, wie „*Themen, die uns überleben*“³¹⁸ oder „*Probleme, die größer sind als ich*“³¹⁹ zum Ausdruck. Wenn angesichts solcher großen Herausforderungen die Hoffnung auf eine umfassende Wende zum Guten bestehen bleiben soll (siehe Abschnitt 3.3.3), so kann sie sich nicht ausschließlich auf das richten, was man selbst zu vollbringen in der Lage ist. Sie muss sich vielmehr auch auf etwas oder jemanden außerhalb seiner selbst beziehen, von dem man sich den weitaus größeren Beitrag erwartet. Das heißt nicht, dass man selbst nur passiv auf die Lösung von außen wartet. Die eigene Aktivität wird nicht entwertet, aber in einen größeren Zusammenhang gestellt. Sie entzieht sich der eigenen Machbarkeit und Herstellbarkeit. Hoffen über das eigene Tun hinaus bewahrt demnach vor Selbstüberschätzung. Es macht den eigenen Beitrag zwar nicht unwichtig, aber lässt ihn realistisch in seiner Gewichtung erscheinen.

Für mich ist das größere Ganze dahinter, auch zu wissen, dass man einen Beitrag leistet [... M]ir gefällt das Bild: „Bauen an einer besseren Welt.“ Wir bauen jetzt... Wir bauen nicht allein; wir bauen mit und man weiß nicht, wie viel Bauherren und -frauen, es da gibt, die einen Beitrag leisten.³²⁰

In einer solchen Sicht der Dinge erscheint ein an kurzfristigen Erfolgen interessiertes, mechanistisches Verständnis von Entwicklung problematisch. Wenn das eigene Zutun zwar notwendig, aber nicht letztentscheidend ist, so kann auch der Erfolg einer Intervention nicht nur für sich selbst verbucht werden. Umgekehrt bedeutet dann auch das Scheitern eines einzelnen Projektes nicht das Ende aller Hoffnung. Die Hoffnung kann weiter bestehen, weil nicht alles mit einem Einzelprojekt steht und fällt. Hoffnung hat also eine eminent entlastende Funktion. Die Kehrseite dieser Entlastung ist aber, dass der Erfolg nicht mehr in der eigenen Hand liegt. Es kann sich auch die Befürchtung einstellen, dass der, die oder das, von dem/der das selbst nicht Machbare erhofft wird, seinen/ihren Teil nicht erfüllen kann. Hoffnung entlastet nicht nur, sie liefert auch aus.

³¹⁸ Diana in At2.

³¹⁹ Jürgen in At2.

³²⁰ Jochen in At2.

*the world is done by hope*³¹². Aus ihrem eigenen Arbeitsbereich bringt sie ein Beispiel von straffällig gewordenen Jugendlichen, deren Handeln – wenn auch, wie sie betont, auf eine eigenartige Weise – immer vom Hoffen auf Verbesserung motiviert ist:

For example our kids in “Operation Second Chance”³¹³: [... A]t first glance you would say that this kid is hopeless because he has committed so much thefts and coming in and out so many times. In a very weird sense, actually, this kid is hopeful that by one more time his life will improve. That’s in a very weird way but that kid has hope, actually, because [...] he is still striving to get another break, making a go for it in the hope that he will not land back in jail, in the hope that he will have a little something to starting. Ok, that’s in a very weird way but just to point out that even at an extreme level there is still hope.³¹⁴

Auf den Philippinen wird die aktivierende Funktion der Hoffnung in vielen Gesprächen sehr stark einer religiös motivierten Passivität gegenüber gestellt.

By being a Catholic it says a lot of hope. You know, whatever you think, whatever your hope it is that would bring you to a better life, [...] you always feel it and then you have to act on it. You don’t just lay it on God, because a lot of Filipinos who are Catholics are like that. You have to act on it and you hope and have faith that God will always act also on that.³¹⁵

Damit soll nicht Religiosität als solche angegriffen werden, sondern lediglich eine bestimmte Form von Spiritualität kritisiert werden. Mehrfach wird zum Ausdruck gebracht, dass sich recht verstandene Spiritualität nicht hemmend auf das hoffnungsgeleitete Handeln auswirken dürfe, sondern dieses im Gegenteil stimulieren müsse.

That is also why I am saying in a sense [...] you have to work for it. It is not something that is just given, you know. You have to break it down, [...] you work for that thing and then you as a people realize that God is with you and you are, therefore, able to get the hope.³¹⁶

Insgesamt kann davon ausgegangen werden, dass religiöse Hoffnung immer auch eine aktivierende Funktion hat. Das bloße Faktum aber, dass jemand aktiv wird, kann für andere wiederum hoffnungsstiftend wirken. Der Erfolg des Handelns ist dabei nur von zweitrangiger Bedeutung. Kaitlyn berichtet etwa, dass selbst in einem versuchten und dann gescheiterten Handeln von marginalisierten Frauen Hoffnung liegen kann:

They’re hitting problems, they’re addressing the problems. To me, that is where the hope is. In a couple of cases, it goes down. (laughs) And they say, “No, we can’t do it.” But at least they face that and the reasons why they cannot continue. So if people can face their situation honestly and see why they cannot continue doing something or choose not to do, at least that’s to me a sign of hope. They could honestly face problems and make decisions.³¹⁷

³¹² Perla in Ph2.

³¹³ „Operation Second Chance“ ist ein Projekt der Salesianer Don Boscos von Cebu. Direkt in einem Jugendgefängnis wird mit straffällig gewordenen Kindern und Jugendlichen pädagogisch gearbeitet. Ihnen wird ermöglicht, einen Handwerksberuf zu erlernen und/oder versäumte Schulbildung nachzuholen.

³¹⁴ Perla in Ph2.

³¹⁵ Paige in Ph2.

³¹⁶ Igme in Ph1.

³¹⁷ Kaitlyn in Ph6.

- Angesichts des Problembewusstseins kann Hoffnung (auf Veränderung) entstehen, die wiederum treibende Kraft der EZA werden kann.
- Der Bewusstwerdungsprozess von Problemen kann einerseits zu Hoffnung, andererseits zu Verzweiflung und Apathie führen.
- Empowerment ist hoffnungsträchtiger als Fürsorge.
- In so genannten Entwicklungsländern gibt es mehr Hoffnung auf Veränderung, weil auch die Notwendigkeit von Veränderungen stärker wahrgenommen wird.
- Da die Hoffnung auf Veränderung von den DT als eine Voraussetzung der EZA wahrgenommen wird, kommen die MitarbeiterInnen von Entwicklungs-NGOs unter Druck, hoffen zu *müssen*.
- Da Entwicklungsorganisationen ihre öffentliche Kommunikation hoffnungsvoll gestalten müssen, erzeugen sie das Bild, dass es in jeder Situation auch Hoffnung gibt. Dies führt mitunter zu einer Überschätzung der Möglichkeiten der EZA.

3.5. Hoffendes Erwarten und hoffnungsvolles Handeln

Es kam bereits mehrfach zur Sprache, dass Hoffnung zum Aktivwerden motiviert. Andererseits zeigte sich aber auch, dass Hoffen mit einem Erwarten zu tun hat. Dieser Spannung wird nun genauer nachgegangen.

3.5.1. Hoffnung drängt zum Tun

Hoffnung wird von der überwiegenden Mehrheit der DT nicht als passives Warten auf das Eintreffen des Erhofften, sondern vielmehr als Kraft, die zur Tätigkeit antreibt, dargestellt. Dies kommt in zahlreichen Kurzformeln und Bildern zum Ausdruck:

I think hope gives us the right direction and pressures us to accomplish everything you hope [for].³¹⁰

Es hat den Anschein, als würden Menschen förmlich von der Hoffnung dazu gedrängt, aktiv zu werden. Mehrfach wird die Hoffnung auch mit einem Motor verglichen, der Menschen antreibt und der sich auch angesichts von Widerständen nicht stoppen lässt. Die österreichische NGO-Mitarbeiterin Doris berichtet etwa von Reiseeindrücken im Rahmen der Tsunami-Hilfe:

Etwas, das mich bei der letzten Reise extrem stark berührt hat; wo ich mir gedacht habe, was ist das für ein unglaublich starker Motor, der dich da nicht verzweifeln lässt? Wo du täglich um dein Leben Angst haben musst und du riskierst was und du versuchst es zu verändern... und dieser Motor kann nur die Hoffnung sein.³¹¹

Perla meint in Ph2 sogar, dass letztlich alles, was auf der Welt getan wird, durch die Hoffnung angetrieben wird. Sie unterstreicht diese Aussage mit einem Zitat aus einer Rede des amerikanischen Bürgerrechtskämpfers Martin Luther King: „*Everything that is done in*

³¹⁰ Mayumi in Ph3.

³¹¹ Doris in At1.

Auf individueller Ebene stellt sich so etwas wie ein „Zwang zur Hoffnung“ ein. Entweder zu hoffen oder gehen zu müssen wird als belastend geschildert. Verstärkt tritt dieses „Hoffenmüssen“ vor allem dann auf, wenn es um die Kommunikation nach außen geht, z. B. in der Spendenwerbung. Die von spendenwerbenden Organisationen an die Öffentlichkeit gesandten Nachrichten können und dürfen nur hoffnungsvolle sein. Das Ringen um Hoffnung, wie es zuvor angesprochen wurde, kann nur auf persönlicher Ebene und in eingeschränktem Maße im internen Bereich der Organisation stattfinden.

[W]enn wir nicht Hoffnung kommunizieren, dann schaut's wahrscheinlich ganz schlecht aus. Weil – egal für wen – wenn wir sagen: „Okay, gut nehmt das – wir glauben zwar eh nicht, dass das jetzt etwas nützt [...] im Sudan und so aber werkt halt mal...“ (Gelächter) Und den anderen auch: „Ich kann nicht garantieren, dass eure Spenden ankommen, ihr könnt's mir das nach wie vor geben, aber...“³⁰⁷

Werden durch Organisationen der EZA aber stets nur hoffnungsvolle Botschaften ausgesandt, so erscheinen Katastrophen, verfahrenere Situationen etc. dadurch positiver, als sie tatsächlich sind. Dies führt dazu, dass die Möglichkeiten der EZA überschätzt dargestellt werden, jedes Problem als lösbar und jede gewünschte Entwicklung als machbar erscheint.

Na das ist schon eine Ambivalenz, die man jetzt einmal kritisch anschauen muss. [...] Und das Bild ist halt: [... E]s gibt die Armut, die Katastrophe, die Not und [...] auf typisch-pragmatisch-europäische-deutsche Art: Not muss man lösen! Probleme muss man lösen! (leises Gelächter) und dann: Zack! Mund – Kuchen – aus – fertig! [...] und wir produzieren diese Hoffnungsbilder, wir vermitteln das wirklich permanent. Das stimmt. Und wir zeigen ja auch nur Ausschnitte. Wir können ja auch nicht alles weitergeben, was wir an Informationen erhalten, und es ist immer ein bisschen geschönt. Es ist eigentlich schon PR, was wir machen. Es ist nicht Journalismus.³⁰⁸

Das „Hoffnung-Geben“ wird nach außen hin somit mitunter zu einem „Berufsethos“, einer nicht mehr hinterfragten und hinterfragbaren Maxime.

Und dieses berufsmäßige „Hoffnung-Geben“, damit hab ich eigentlich kein Problem, das gehört zu meinem Job. [...] Wenn ich nicht freundlich und hoffnungsvoll mit der alten Frau Huber rede, dass ihre fünf Häuser in Ecuador das Beste sind, was sie in ihrem Leben gemacht hat, dann bin ich unfähig, wenn ich das nicht kann. [...] So wie ein Friseur kann auch nicht unfreundlich sein und: „Mit den Haaren, was wollen sie denn?“ (leises Gelächter) Das ist Berufsethos, das gehört dazu.³⁰⁹

Das Phänomen des „Hoffenmüssens“ und alle weiteren Erkenntnisse dieses Abschnitts werden nun wiederum in einigen Thesen zusammengefasst.

3.4.5. Zusammenfassende Thesen

- Hoffnung ist immer an das Bewusstwerden von Missständen gekoppelt.

³⁰⁷ Jochen in At2.

³⁰⁸ Jakob in At2.

³⁰⁹ Judith in At2.

nicht mehr zusammenbringen aber es geht um unsere Kinder!“ [... E]s hat mich beeindruckt, was für eine Aggression da die Frauen zustande bringen, Dinge zu verändern, wenn sie sehen, dass es wichtig ist für sie. Also das ist so ein Hoffnungssymbol, das man sich besser gar nicht vorstellen kann. [... L]auter muslimische Frauen, die eigentlich kaum über die Straße, in der sie leben, hinausgekommen sind und die jetzt die Chance kriegen, in kleinen Gruppen miteinander zu reden über ihr Los. Das ist gewaltig! Das sind die Änderungen und das ist die Hoffnung. Also mich fasziniert, das immer wieder zu erleben. Es sind diese ganz klaren Hoffnungszeichen, das sind Symbole.³⁰²

Durch die Beschäftigung mit den Widerständen an denen Hoffnung entsteht und gegen die sie sich bewähren muss, sollte – gemäß der Stimmung in allen Gruppendiskussionen – einer Romantisierung und verklärten Sichtweise von Hoffnung entgegengewirkt werden.

Um die realistische Einschätzung der Widerstände geht es auch in der Folge, wenn wir uns mit einem speziellen Problem des Hoffens im Kontext der EZA beschäftigen:

3.4.4. Das Problem des beruflich „Hoffenmüssens“

DT in Österreich und auf den Philippinen sehen die Hoffnung auf Veränderung gleichsam als eine Vorbedingung ihrer Arbeit, eine Bedingung *sine qua non* für Entwicklungsbemühungen insgesamt. Fehle die Hoffnung, dass sich an der gegenwärtigen Welt etwas verändern lässt, so wäre es für den einzelnen die einzig logische Folge, in einem anderen Feld zu arbeiten und für die Organisation, sich aufzulösen.

[I]ch glaube, wenn wir nicht darauf hoffen, dass es die Veränderung gibt, dann würden wir da am falschen Platz sitzen.³⁰³

Für mich ist Hoffnung ein Werkzeug. Also wenn ich die Hoffnung verlieren würde hier in dieser Branche, dann müsste ich gehen. Dann kann man es nicht machen. Dann zerbricht irgendwas und das geht dann auch nach außen. Das ist dann nicht mehr authentisch.³⁰⁴

Ich meine [...] Hoffnungslosigkeit, wäre auch unser aller persönliches Schicksal. (leises Gelächter) Okay, gut, machen wir etwas anderes, sperren wir zu.³⁰⁵

Hoffnung auf Veränderung als Bedingung für die Entwicklungsarbeit liegt aber nicht ein für allemal als Basis vor, wie andere Arbeitsmaterialien. Vor allem in den Gruppendiskussionen in Österreich kam ein existentielles Ringen um Hoffnung mehrfach zur Sprache.

Mir geht es so, dass ich mir denke, ich muss das hoffen. Wenn man sich anschaut, Jahr um Jahr heißt es: Naja, die Armut konnte wieder nicht gesenkt werden und die Ziele haben wir wieder nicht erreicht usw.; aber ich muss das hoffen, dass das irgendwann einmal sein kann. Ob's dann tatsächlich so ist, ja... ist eher fraglich für mich, aber ich muss das hoffen; das ist einfach eine Grundlage meiner Arbeit. Das Muss ist sicher wichtig. Wenn ich das nicht hoff, dann kann ich gleich aufhören, die Arbeit zu machen.³⁰⁶

³⁰² Dominik in At1.

³⁰³ David in At1.

³⁰⁴ Judith in At2.

³⁰⁵ Jochen in At2.

³⁰⁶ Daniela in At1.

gewünschten Veränderungen zugunsten der Armen und Marginalisierten aktiv zu werden, andererseits die Hoffnung, dass das eigene Engagement nicht zwecklos, sondern wirkungsvoll ist.

And the reason maybe why I still continue this kind of work is that there are a lot of things that need to be changed in our society. Not just in the Philippines but maybe in the whole world there is still a lot of people who are poor, who are oppressed and marginalized and I think people have to do something to change that. And in our own small way, in our own contribution, in our work, maybe we could change things. And that's the one guiding ideal when I was still in collage and that is still strong right now because I still feel that there is still a need for change and that is why I am still continuing this kind of work.²⁹⁸

Wie sich gezeigt hat, hat Hoffnung mit Notwendigkeit von Veränderung zu tun. Allein mit der Tatsache, Hoffnung auf Veränderung zu haben, ist es aber noch nicht getan. Die Hoffnung muss sich gegen Widerstände bewähren.

3.4.3. Hoffen gegen Widerstände

Nahezu jede Aussage in den Gruppendiskussionen über die Hoffnung in den konkreten Arbeitsfeldern wird von einem „trotz“ begleitet.

Hope for me, I think it's, it's the inner flame that pushes us to do the things to go on despite of the... despite of everything, despite of the hardships, despite of these struggles, it pushes us to go.²⁹⁹

I believe in hope despite the hardships that come with it because as long as there is life, there is hope too.³⁰⁰

I dream really of helping the people to help themselves and despite all these problems we can see hope in the collective experiences of the people because we believe they are the ones who should make their own history and we should be part of the footnotes of their history.³⁰¹

Hoffnung entsteht also scheinbar, wie bereits weiter oben festgestellt wurde, besonders angesichts eines als nicht tragbar empfundenen Zustandes und zielt auf dessen Überwindung. Wenn jemand hinsichtlich der Überwindung dieser Übel aktiv wird, so wird er mit Problemen konfrontiert, an denen sich die Hoffnung neu bilden muss. Mitunter nimmt das sich Aufbäumen gegen die Widerstände und damit auch die Hoffnung unerwartete Formen an. Dominik versuchte das klischeehafte Bild des stillen, hoffenden Abwartens durch eine Szene, die er in Ägypten erlebt hatte, zu durchbrechen:

[D]as zweite Bild, das mir einfällt, ist die Wut der Frauen, nicht lesen und schreiben zu können, so wie die Männer in Ägypten; die ganz aggressiv reagiert haben, wie wir das erste Mal in diesen Dörfern waren. „Ja, es ist eine Schweinerei, dass wir nicht Lesen und Schreiben können!“ Und das merkst du so richtig: „Es geht nicht um uns. Wir werden das

²⁹⁸ Danilo in Ph4.

²⁹⁹ Danilo in Ph4.

³⁰⁰ Tala in Ph5.

³⁰¹ Marlon in Ph3.

vorliegende Studie zentrales Element ins Spiel, nämlich jenes der „Hoffnung auf Veränderung“.

3.4.2. Hoffnung auf Veränderung

Den Status quo nicht als unveränderlich zu akzeptieren, sondern eine Wendung zum Positiven zu erhoffen, wird in einigen Gruppendiskussionen als *die* Basis der EZA schlechthin eingestuft. David bringt es in At1 auf den Punkt, wenn er sagt: „*Hoffnung auf Veränderung ist unser Kerngeschäft*“²⁹⁴. Eine seiner Kolleginnen bemerkt:

Die Hoffnung auf Veränderung, finde ich, ist ein zentraler Motor, der zentrale Aspekt der Entwicklung, die zentrale Motivation. [... D]ass man sich Veränderung wünscht und Hoffnung darauf hat und dass in der EZA die Hoffnung eigentlich auch gelebt wird und dadurch ausgedrückt wird, dass man sich für das einsetzt. Und wenn ich da konkret an die Organisationen denke, mit denen wir zusammenarbeiten... da sind ja oft die Bedingungen auch sehr schwierig und schlecht und das Zentrale, warum die Menschen das trotzdem machen, das ist die Hoffnung, die sie haben auf die Veränderung.²⁹⁵

Dass die Hoffnung auf Veränderung die treibende Kraft der EZA ist, zeigt sich mitunter auch erst im Rückblick. Die 69jährige Projektmanagerin Karen berichtet über die schwierige Anfangszeit ihrer Tätigkeit:

In my case, from the very start of my work, the environment, the surroundings, especially our pilot area in Kinanliman, the people at that time, eleven years ago – their houses [were] nipa hut, the grass [was] dirty. They didn't plant vegetables. I think they lacked formation, values formation that time. [...] I was not discouraged but I tried my best because there is hope that there will be a change in the situation. That hope came that time. I hoped that the environment, the people would change. [...] That there is a little change that is my hope against hope. The very start was really [a] sacrifice. Kimberly and I had to go around the village, walking, no tricycle. [... M]aybe that's the reason why I don't stopped working here. The change that I have seen now. For me it's great.²⁹⁶

Dass Hoffnung auf Veränderung in engem Zusammenhang mit auftretenden Bedürfnissen steht, bekräftigt Perla in Ph2. Woher die Hoffnung kommt und was sie stärkt wird vorrangig im Abschnitt 3.2 thematisiert. Hier muss es genügen festzustellen, dass scheinbar dort, wo die Nöte groß sind, auch die Hoffnung auf Veränderung groß wird.

In fact I think Third World has more hope than than the First World because [...] our hope is anchored on a *need*. Your hope is anchored on a *want*. By that I mean there is so much that is needed here, basic necessities have yet to be fulfilled, there is so much need that we can [...] be hopeful that things will turn for the better.²⁹⁷

Ähnlich argumentiert auch Danilo. Auf den Philippinen und weltweit sieht er eine starke Notwendigkeit für Veränderungen. Daraus entsteht einerseits der Impetus, für diese

²⁹⁴ David in At1.

²⁹⁵ Diana in At1.

²⁹⁶ Karen in Ph6.

²⁹⁷ Perla in Ph2.

zu hinterfragen und sie dabei zu unterstützen, neue Träume für ihr Leben zu entwickeln. Hilfestellungen zu deren Realisierung zu geben, ist dann der nächste Schritt.

You want to give them a second chance, and that in itself is hope-filled. By giving them a second chance, you are giving them hope for the future. So the whole work revolves actually on the idea, on the notion that there is more to life than what you have now. And hope is that in the coming days something better will be there for you. [...] The whole work that we are doing is really about hope, giving people a better future, giving them a new look at their situation and telling them that, “Yes, you can make things better.”²⁹²

In diesem Zusammenhang, sowie in Ph7 thematisieren die DT auch die in den Philippinen tief verwurzelten Einstellungen, des „*God will provide!*“ und „*God will help us!*“. Trotz grundsätzlicher Wertschätzung des Glaubens ihrer Landsleute, kritisieren die DT deren Lebenshaltung insofern, als sie eine Entschuldigung sei, sich nicht mit der Misere der eigenen Lebensumstände zu beschäftigen und hinsichtlich ihrer Veränderung aktiv zu werden (vgl. Abschnitt 3.5). Sich auf die natürlichen Ressourcen und die Unterstützung durch Verwandte und NachbarInnen zu verlassen, sei der eigenen Familie und dem eigenen Leben gegenüber unverantwortlich.

Der Prozess der Bewusstseinsbildung wird von den NGO-MitarbeiterInnen in Österreich und auf den Philippinen als ein langwieriger Prozess beschrieben, im Zuge dessen kurzfristig nur im geringen Ausmaß Erfolge vorgewiesen werden können. Dennoch wird er wesentlich hoffnungsvoller erlebt, als das Bereitstellen von Diensten, die Not kurzfristig lindern. In At1 wird in diesem Zusammenhang die Lebensmittelhilfe im akuten Katastrophenfall mit langfristigen EZA-Projekten verglichen:

Weil ich glaube einfach, dass bei uns halt ganz stark immer dieser Fokus liegt auf der Bewusstseinsbildung der Leute und darauf, dass selbstständig Veränderungsprozesse in Gang gesetzt werden. Und da liegt auch für mich die Hoffnung drinnen, weil da sage ich: Wenn ich jetzt nur irgendwo eine Dienstleistung sozusagen bereit stelle, die halt die Armut lindert, ist das für mich jetzt weniger Hoffnung gebend als ich motiviere die Leute, um diese Schritte zu setzen, um zu überlegen, wie können wir den nächsten Schritt tun. Ich glaube halt, dass das eine sehr spezielle Geschichte ist und da liegt für mich auch die Hoffnung drinnen.²⁹³

Solange Menschen sich der Missstände bewusst werden und den Mut haben, diese zu verändern, kann auch die Hoffnung nicht sterben, meint David in At1 schlussfolgernd.

Würde es aber beim bloßen Bewusstwerden der Probleme bleiben, so wäre die Situation der betroffenen Menschen noch nicht besser. Ganz im Gegenteil: Sich seiner prekären Lage voll bewusst zu sein, jedoch keine Hoffnung zu haben, diese verbessern zu können, würde diese wohl eher noch verschärfen als sie zu verbessern. Es kommt hier ein für die gesamte

²⁹² Perla in Ph2.

²⁹³ David in At1.

wahrgenommen und letztlich hoffend überwunden werden können, gilt das Hauptaugenmerk der folgenden Darlegungen.

3.4.1. Bewusstseinsbildung

Je nach Tätigkeitsfeld zeigen die NGO-ArbeiterInnen Missstände auf, die die Lebensmöglichkeiten von Menschen und Natur gefährden, ja Leben schier unmöglich machen. Unrecht muss von den Betroffenen als solches erkannt und benannt werden können. Sich dieser Missstände bewusst zu werden und sie nicht als (gott)gegeben hinzunehmen, stellt den ersten Schritt zu deren Überwindung dar; er passiert jedoch nicht von selbst. Irene streicht in Ph1 die Rolle einer solchen Bewusstseinsbildung als zentrale Aufgabe der NGOs, ja sogar als Vorbedingung für alle weitere Arbeit, heraus:

That's why the first phase of development is to help people to analyse their own situation. Because it is also true that people are not able to analyse why they are poor. And when they are not able to analyse, they just accept it and will not make any change because they just accept it. [...] When you are a Sakada, a sugar worker, for 30 years and your father was a Sakada and your grandfather was a Sakada and the father or your grandfather was also a Sakada and you know that your children and the children of your children would also be Sakadas. [...] People have accepted that kind of situation. And when their awareness is not changed, then people just continue that cycle. They accept it because it's the will of God, it's their fate to be poor. But when development organizations teach them to analyse: "You know, it's not your fate to be poor, it's because of the unjust social structures that cause your poverty and there is actually a different situation. [...] We can work together towards this kind of society. [...] This is what we call "conscientisation". [...] You "conscientize", you open, you break down the colonial mentality, you break it down and then you raise the awareness of the dignity and the rights of the people. [...] This is the task of NGO basically."²⁹⁰

Auf praktischer Ebene werden solche Bewusstseinsbildungsprozesse von den Organisationen meist mit einem gemeinschaftszentrierten Ansatz angeregt. Ein so genannter „community organizer“ wird etwa in Gebiete geschickt, die von Infrastruktur-Großprojekten betroffen sind, um unter den davon betroffenen Menschen eine Beschäftigung mit dem Thema anzuregen und sie zu motivieren, sich zusammenzuschließen und sich zu positionieren.

So for example, there is an issue on mining in a particular village. But there the people are not organized in that village. So the NGO would send a community organizer there [...] to start, to get [...] people to talk about the issue, get their ideas. "What do you think about the mines coming in? Are you in favour of these? If you are not in favour, why? What do you think are the effects?"²⁹¹

In Ph2 kommt zur Sprache, welche Bedeutung es in der Arbeit mit marginalisierten bzw. straffällig gewordenen Jugendlichen hat, ihr derzeitiges Lebenskonzept und dessen Umstände

²⁹⁰ Irene in Ph1.

²⁹¹ Irene in Ph1.

Vielfach wird das Funktionieren von Projekten auf lokaler Ebene als „*Zeichen der Hoffnung*“ aufgefasst, dass auch umfassendere Veränderungen möglich sind. Jedoch müsse darauf geachtet werden, dass Projektziele nicht zu hoch und somit unrealistisch angesetzt werden, weil dies – im Falle einer Überschätzung der Möglichkeiten – zu einer Erschütterung der Hoffnung auf allen Ebenen führen könne:

Igme: [I]f you set [...] a higher goal and people are not able to achieve it [...], they will feel bad. *Irene*: That's two steps backwards. *Igme*: That's two steps backwards. They would say, "Oh we cannot do it," and they say, "Maybe there is something wrong," etc., etc. That's hard. [...] That's why success is important. *Irene*: It's harder when they lose confidence about their own capability. Because we always tell them, "You know, it's really up to you, it's in your hands! It's in your hands to make it. You can do it! Of course you have to build your capacity, but you can do it." (*Igme* agrees) It's also a lot of confidence building. That they can really make a change, that they can really succeed. That's why it is very important in a project to make sure that it succeeds because if not, it has a very big psychological effect on the poor. They lose confidence, they lose trust, they lose hope.²⁸⁹

Die Wichtigkeit von Visionen schätzen alle DT gleichermaßen sehr hoch ein. Dennoch sind sie sich uneins darüber, wie umfassend oder konkret, realitätsfern oder realisierbar sie sein sollen. Wenn auch begrifflich die Grenze zwischen umfassenden Visionen und konkreten Projektzielen verschwimmt, so soll hier dennoch die Unterscheidung eingeführt werden, dass *Ziele* im erreichbaren Bereich gesteckt werden sollen, *Visionen* hingegen darüber hinausgehen können und müssen.

Die Überlegungen zu den von den DT skizzierten Visionen kondensieren wiederum in einigen zusammenfassenden Thesen.

3.3.4. Zusammenfassende Thesen

- Visionen sind ein kritisches Gegenbild zu den gegenwärtigen Realitäten und stellen das Ziel dar, auf das sich das Hoffen richtet.
- Obwohl die Veränderung globaler und nationaler Strukturen als unbedingt notwendig erscheint, ist die Hoffnung, diese bewirken zu können, allgemein sehr gedämpft.
- An der Basis besteht mehr Hoffnung, etwas verändern zu können, weil durch erfolgreiche Projekte augenscheinlich wird, dass Veränderung möglich ist.
- Überschaubare Projekte bewirken an der Basis Veränderungen zum Positiven und nähren dadurch auch die umfassenden Hoffnungen.
- Entwicklungspolitisches Handeln ist sowohl in Projekten an der Basis als auch in den großen politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen von Nöten.

3.4. Hoffnung als Kraft zur Überwindung von Übeln

Wie im letzten Abschnitt herausgearbeitet wurde, geben Visionen die Richtung des hoffenden Strebens an und identifizieren in der gegenwärtigen Welt jene Umstände, die mit der visionären Zukunft (noch) in Konflikt stehen. Dem Vorgang, wie die Übel dieser Welt

²⁸⁹ Irene und Igme in Ph1.

erfolgreichen Absetzung des Diktators Ferdinand Marcos berichtet. Die als „People Power“ oder „EDSA Revolution“ in die Geschichtsbücher eingegangenen friedliche Massenkundgebungen im Februar 1986 und die Einsetzung deren Galionsfigur Corazon Aquino als Präsidentin hatten die Hoffnung genährt, nun würde alle anders und besser werden.²⁸⁶ Eine Erwartung, die in vielerlei Hinsicht enttäuscht wurde.

Well, of course, that created some hopelessness. But I think it's more directed [...] towards the government. Everywhere you go, you see people losing hope in the national government. And not having enough confidence anymore on the capacity of our president to govern the country. But that's one thing to lose hope. But I think [...] that does not mean that people totally lost their hope. Maybe [...] people just became more aware that we have really a corrupt government and change must come from the people themselves. You can see hopelessness also from a macro-perspective. Maybe there is that thing. But people have initiatives at the local level. That is why development work is very important. [...] This is the only thing that gives the people the means to do something and to create change, to do some actions at their level.²⁸⁷

Es zeigt sich sehr deutlich, dass sich die Hoffnung von der größeren Struktur des Nationalstaates auf die kleineren lokalen Strukturen verlagert hat. In hohem Maße hat dies wohl damit zu tun, dass die Hoffnung auf Projektebene durch greifbare Erfolge genährt wird (vgl. Abschnitt 3.2.3). Die großen Hoffnungen haben aber kaum solche Erquickungen erfahren: Einerseits gab es nur wenige substantielle Fortschritte, andererseits waren diese oft nicht greifbar bzw. nicht mit dem eigenen Engagement in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen.

Mit einem sehr sprechenden Symbol, nämlich dem Backen von Reiskuchen (*Bibingka*), erklärt Irene, wie das Engagement auf struktureller und auf lokaler Ebene dennoch verknüpft werden kann und muss:

[T]o cook the Bibingka you put charcoal at the bottom and you put charcoal on top. [...] The heat of the bottom and the heat on top has to be even in order to bake a very, very perfect rice cake, this Bibingka. If you only put the charcoal below you will burn the Bibingka also if it's only on top. So it has to be both. This is what we call the Bibingka Strategy. In order [...] to do change we have to do two strategies: below and on top. On top means that we have to pressure our government to commit to the International Declaration of Human Rights, to the MDG goals, to the Rio de Janeiro commitments on the environment because we are part of a global community which is really promoting standards of development and human rights. [...] But one thing is signing, becoming a signatory and one thing is committing. And this is the reason why we have to empower the people below. Because change will never happen just on top. The people have to be aware of their rights, of their basic human rights. The people have to be organized in order that they can assert these rights as a community, as an organization. And the people have to have a strong political force in order that they can challenge the government to implement all these commitments at the local level.²⁸⁸

²⁸⁶ Vgl. Abschnitt I. 2.1.1.a).

²⁸⁷ Irene in Ph1.

²⁸⁸ Irene in Ph1.

worldwide. What the Gospel tells us, “The poor you’ll always have with you.” is being implemented by governments around the world they’re making sure that it’s gonna happen and continues to happen.²⁸³

Einerseits werden die eigenen Möglichkeiten realistisch auf den eigenen Bereich eingegrenzt, andererseits klingt – wie in vielen anderen Gesprächen – eine latente Hoffnungslosigkeit bezüglich der größeren Strukturen an. Auch wenn die DT oft betonen, dass auch die Hoffnung auf strukturelle Veränderungen keineswegs aufgegeben sei, so handelte es sich dennoch um eine andere Qualität von Hoffnung, als jene, die sie mit ihren konkreten Projekten in Verbindung bringen. Es handelte sich mehr um ratlos-achselzuckende, mitunter sogar verlegen lächelnde Statements, nicht aber um kämpferisch-enthusiastische.

Auf die provokant gestellte Frage, wie lange es dauern würde, bis kein Filipino mehr in Armut leben müsste, wurde zumeist amüsiert reagiert. Danach wurden verschiedene schwerwiegende Gründe angeführt, warum mit einer dramatischen Verbesserung der philippinischen Situation nicht zu rechnen sei. In Ph2 etwa wurde die Verfestigung der Armut kulturell argumentiert:

Perla: No, that’s [the eradication of poverty is] impossible. Because there are always Filipinos who are lazy. [...] There are a lot of us who are lazy, really. *Paige:* Poverty will always haunt us with that basic weakness: laziness. (laughs) Sadly we always see that. *Perla:* It’s true. Even in our works. There are so many development efforts, for example, that have gone to waste because here people are just for funding. After that: Ok? What now? No more? *Paige:* No more. *Perla:* [If] you talk of sustainability, you won’t see it in action. Because it is a mindset that has been there for so long.²⁸⁴

Wenn also Armut auf einer kulturellen und tendenziell unveränderlichen Tatsache der Faulheit beruht, so erscheint alles Mühen und Hoffen vergebens zu sein. Die Erfahrung gescheiterter Bemühungen scheint die großen Hoffnungen zu torpedieren. Die umfassenden, visionären Hoffnungen werden nur insofern bejaht und geteilt, als sie mit der Arbeit an der Basis in Verbindung gebracht werden können. Überschaubare positive Initiativen haben eine Zeichenfunktion und einen Vorbildeffekt und halten so auch die großen Hoffnungen aufrecht, so der Tenor der Gespräche.

So you could just imagine in a certain period it would multiply. And then there is the hope that one day there would be a lot of people who were helped, who have attained or gained something from that. Because you initiated it, you did it and you made it happen and you push it forward and it’s continuing.²⁸⁵

Dass sich die großen Hoffnungen auf massive strukturelle Veränderungen dennoch in einer gewissen Krise befinden, bestätigt Irene, wenn sie über die enttäuschten Hoffnungen nach der

²⁸³ Kaitlyn in Ph6.

²⁸⁴ Perla und Paige in Ph2.

²⁸⁵ Paula in Ph2.

„Selbst, wenn wir es nie erreichen werden, träumen wir von...“²⁷⁹ oder „Wir glauben nicht, dass sich die Vision zu unseren Lebzeiten erfüllen wird, aber...“²⁸⁰ zum Ausdruck.

Mitunter können Visionen verschiedener Gruppen sich auch diametral entgegen stehen: Was für die gegenwärtige philippinische Regierung visionäre Entwicklungsprojekte sind, wie etwa große Bergbauprojekte mit internationaler Beteiligung, wird von NGOs als „*development aggression*“²⁸¹ gebrandmarkt. Ihre eigenen Visionen entwickeln sie bewusst *vis-à-vis* dieser als schädlich empfundenen Pläne:

The minerals and the other natural resources will really benefit the people, especially the poor. A development which is anchored on the – not only on the economic but also in the collective and the human – development of the people would be achieved, not a development which our technocrats are envisioning for us.²⁸²

Die von den DT beschriebenen Visionen unterscheiden sich einerseits darin – eingangs wurde dies erwähnt – wie konkret und detailliert sie ausgearbeitet sind, andererseits aber auch bezüglich ihrer Umfassendheit. Damit kann auch das Hoffen, das sich auf die Visionen bezieht umfassender und partikularer sein. Damit beschäftigen wir uns im Folgenden.

3.3.3. Partikulare und umfassende Hoffnungen

Von *partikularen* Visionen und Hoffnungen wird in der Folge gesprochen, wenn sich diese auf Lokales und Abgegrenztes richten, das direkt im primären Arbeitsbereich der betreffenden Entwicklungsorganisationen liegt. Hoffnungen und Visionen im *umfassenden* Sinn beziehen sich hingegen auf die Veränderung von Strukturen, etwa nicht die Verbesserung der Lebensumstände einer klar definierten Zielgruppe, sondern die vollständige nationale oder globale Eliminierung von Armutssituationen.

Sowohl auf den Philippinen als auch in Österreich zeigt sich eine starke Ernüchterung bezüglich der umfassenden Hoffnungen, nämlich globale und nationale Strukturen zum Wohl der marginalisierten Bevölkerungsteile verändern zu können. Die Notwendigkeit derartiger Veränderungen wird gleichzeitig von vielen bekräftigt. Im folgenden Zitat zeigen sich gleich mehrere Implikationen einer solchen Haltung:

I don't think in any way Kumare is catapulting people out of poverty. Well, the hope we give is that people could survive a little better than perhaps they could previously. [...] The fact that they're still on their feet, it's an indicator that they're survivors. What we offer is perhaps a chance to survive a little bit more securely. It's not really poverty eradication, It's a little bit poverty alleviation. We're not eradicating poverty. And I think the only way it's going to be eradicated is massive structural change. That means both, here in the Philippines and worldwide. And it's not happening here in the Philippines, and it's not happening

²⁷⁹ Irene in Ph1.

²⁸⁰ Perla in Ph2.

²⁸¹ Marlon in Ph3.

²⁸² Marlon in Ph3.

3.3.1. Beispiel einer Vision

Dem Ziel von TCD entsprechend²⁷⁶, geht es den MitarbeiterInnen v. a. um eine positive Zukunft für die indigene Gruppe der Agtas, der sie zum Teil selbst angehören. In der beschriebenen Vision leben die Agtas auf ihrem angestammten Land in einer intakten Natur und erhalten ihre eigene Kultur lebendig. Der Jugend wird eine angepasste Ausbildung ermöglicht, damit sie sich selbst und der gesamten indigenen Gemeinschaft eine Existenzgrundlage schaffen kann. Die Agtas sind selbst die Autorinnen und Autoren ihrer Geschichte und werden nicht fremdbestimmt, sondern – wenn nötig – kompetent beraten. Sie haben Teil an Kommunikationsprozessen und können selbst ihre Stimme erheben, wenn ihre Rechte gefährdet sind. Die indigene Bevölkerung ist ein respektierter und selbstbestimmter Teil der gesamtphilippinischen Gesellschaft, in die sie sich mit ihren Fähigkeiten und Potentialen einbringen kann, ohne diskriminiert zu werden:

I dream of the day that they are no longer afraid to interact with other people, that they are able and skilled, and that they have the confidence to showcase these skills. [...] I dream of the day that there would no longer be discrimination against the indigenous people. And finally, I dream that they would be accepted in the society, that they are truly part of the society.²⁷⁷

3.3.2. Die Rolle der Vision für die Praxis der EZA

Dass marginalisierte Bevölkerungsgruppen – wie im Beispiel die Gruppe der Agtas – überhaupt Visionen erarbeiten und diese verbalisieren können, ist bereits ein wichtiger Schritt. Auch wenn eine Vision von einem realisierbaren Arbeitsplan noch weit entfernt ist, so stellt sie dennoch die gegenwärtigen Umstände in Frage und erhebt den Anspruch, dass die Realität auch ganz anders sein könnte. Die Vision hat also ein enormes kritisches Potential.

It's very important because if you have a vision, what is the implication of that? When you really challenge people to make their vision, to articulate, what is the meaning of that? It means that: I do not accept my present situation. Because there is a better situation that I have a right to. [...] Because I am a Filipino, I have a basic right. I do not deserve this situation. [It] is a violation of my human dignity, so I cannot accept this situation anymore. So which means that I have to work in order to achieve this vision. That is very important also. Because, if we do not have a vision it means that you just let people accept their situation and their reality, and that is not development. People have to be critical about their situation.²⁷⁸

In einem weiteren Schritt können dann konkrete Projektziele erarbeitet werden, die zur Realisierung der zum Ausdruck gebrachten Vision beitragen. Jedoch ist die Realisierung der Vision insgesamt nicht „herstellbar“. Ihre Realisierbarkeit entzieht sich dem, was der/die Einzelne oder eine Organisation erreichen kann. Dies kommt auch in Formulierungen wie

²⁷⁶ Siehe Beschreibung der Organisation in Abschnitt I. 2.1.1.c).

²⁷⁷ Thomas in Ph5.

²⁷⁸ Irene in Ph1.

3.2.5. Zusammenfassende Thesen

- Zu hoffen ist in jedem Menschen grundgelegt.
- Die österreichischen NGO-MitarbeiterInnen schöpfen Hoffnung aus dem Kontakt zu ihren südlichen Partnerinnen und Partnern. Das trifft besonders dann zu, wenn diese selbständig Veränderungsprozesse in Gang bringen, die nur punktuell aus dem Norden ermächtigend unterstützt werden.
- EntwicklungsarbeiterInnen auf den Philippinen schöpfen Hoffnung aus der Arbeit und dem Kontakt mit den Menschen an der Basis und aus den partnerschaftlichen Beziehungen mit nördlichen NGOs.
- Finanzielle Unterstützung kann hoffnungsnährend wirken. Sie tut es vor allem dann, wenn darüber hinaus solidarische Beziehungen zwischen Menschen erfahrbar werden.
- Wenn Menschen sich zusammenschließen und in einer Sache aktiv werden, dann entsteht Hoffnung.
- Die Hoffnung der DT wird in ihrer Gesamtheit von Rückschlägen und Scheitern in Teilbereichen nicht erschüttert.
- Wenn Projekte ihre Ziele nicht erreichen, sehen die DT die Hoffnung auf Veränderungen bei ihren Zielgruppen fundamental gefährdet.
- Für die österreichischen NGO-MitarbeiterInnen ist Spiritualität in erster Linie persönlich-individuelle Kraft- und Hoffnungsquelle.
- Für die philippinischen NGO-MitarbeiterInnen steht Religiosität und damit auch religiöses Hoffen vor allem in Zusammenhang mit dem Dienst an den Armen und Ausgegrenzten und mit der Teilhabe an deren Kampf um Befreiung. Weiters spielt die zugesagte und erfahrene Treue Gottes eine wichtige Rolle.
- Durch den Faktor Spiritualität wird die Entwicklungsarbeit neu akzentuiert: Die Elemente Gott und den Armen Rechenschaft zu schulden, die Erwartung der Hilfe Gottes und seines Beistands und die Bescheidenheit nicht aus sich selbst heraus aktiv geworden zu sein, sondern Gottes Ruf zu folgen, treten hinzu und geben Hoffnung.

3.3. Hoffen auf Visionen hin

Wurde im vorherigen Abschnitt gefragt, woher die Hoffnung kommt, so interessiert in der Folge vorrangig das „wohin“ der Hoffnung. Was ist das Ziel, nach dem sich ihr Hoffen ausstreckt? Begrifflich versuche ich all das, auf das „hingehofft“ wird, mit dem Begriff der „Vision“ zu umfassen. Die Visionen der DT beschreiben einen Zustand der Welt, wie er nach ihren Vorstellungen sein sollte. Die gegenwärtige Situation erscheint in diesem Licht als veränderungsbedürftig.

Die analysierten Visionen unterscheiden sich vor allem darin, ob sie nur in Grundprinzipien umrissen werden oder detailreich ausgearbeitet sind. In jedem Fall bilden sie aber das Ziel, den festen Grund, nach dem der Anker der Hoffnung ausgeworfen wird.

Da die Visionen der MitarbeiterInnen verschiedener Organisationen eng mit deren Arbeitsfeld in Verbindung stehen, ergab sich eine große Vielfalt an Visionen, die nur schwierig in einer einzigen Beschreibung zusammengefasst werden kann. Deshalb wird die in Ph5 beschriebene Vision hier beispielhaft herausgegriffen und nachgezeichnet.

Der Gedanke, an der Durchsetzung des „Reiches Gottes“ mitzuarbeiten und so nicht auf sich allein gestellt zu sein, wird mehrmals angesprochen.

Auch in At2 kommt diese Haltung zum Ausdruck. Immer wenn das „Reich Gottes“ zur Sprache kommt, wird einerseits seine Präsenz (im Gegensatz zu einer vertröstenden Verjenseitigung) hervor gestrichen, andererseits wird betont, dass durch menschliches Tun etwas zu seiner Durchsetzung beigetragen werden kann.

Also zwischen Realität und Vision steht für mich die Hoffnung. Und die Vision hat für mich biblisch mit dem Reich Gottes zu tun und da ist es ja so, dass Jesus sagt: Das Reich Gottes ist da. Also es ist ja nicht so, dass es irgendwann im Himmel kommt, sondern gleich Markus am Anfang, Matthäus am Anfang: Das Reich Gottes ist da. Sozusagen wer's nicht kapiert ist selber schuld, es findet statt, es ist konkret, findet statt und ich glaube, das was wir leisten können, sind so Beiträge, wo Reich Gottes gelebt wird. Und insofern sind das kleine Momente, Inseln, wo sich andere aufrichten können und sehen: Okay es gibt etwas. Es ist ein Zug in der Geschichte, der auch zum Positiven führt.²⁷⁴

In At2 wird die Relevanz der persönlichen Spiritualität für die Bewältigung der Schwierigkeiten und Belastungen der Entwicklungsarbeit thematisiert. Judith erzählt folgendes Beispiel:

Also mir gibt – also ich weiß nicht, wie ich jetzt religiöse Komponente definiere – aber es ist zweifelsohne der Motor. Jetzt nicht basic-katholisch aber ohne irgendeinen Begriff von tätiger Liebe rund herum tät' es sich nicht ausgehen. [...] Ich war vor drei oder vier Jahren mit einem Kollegen im „Haus der Hoffnung“. Das ist in Thailand ein Zentrum für AIDS-Kranke. 100 Erwachsene, 30 Kinder, die meisten sterbend. Und dem ist es gelungen, da etwas aufzubauen, dass die wenigen Gesunden die ganz Kranken pflegen, die AIDS-kranken Lehrer die Kinder unterrichten [...] Also ein Ghetto von AIDS-Kranken, das sich selbst erhält. Ein geniales Projekt, ein Super-Projekt. Der Padre hofft, dass das Geld nicht aus Europa verschwindet, die Kranken hoffen, dass sie die Medikamente kriegen, die Kinder hoffen alle, dass ein Medikament erfunden wird, das sie rettet. Das ganze Projekt ernährt sich von der Hoffnung und heißt nicht umsonst Haus der Hoffnung und trotzdem hatten mein Kollege und ich irgendwie das Gefühl: Da fliegen die Geier drüber und Abend haben wir uns diskret zurückgezogen einmal und beide geweint, obwohl's ein Super-Projekt ist. Und wenn da nicht irgendwie [...] eine Komponente dahinter wäre, wo ich das in einem größeren Rahmen sehen oder fühlen kann, täte ich mir schwer. Ich meine, das sind ja große religiöse Fragen, die ich gar nicht ansprechen möchte. Vieles davon verstehe ich nicht... aber es wird schon seinen Sinn haben, denke ich.²⁷⁵

Die Größe der Probleme, mit denen sich die EZA beschäftigt, führt scheinbar den/die EinzelneN von der Immanenz, wo tendenziell alles erklär-, und lösbar ist, zu transzendenten Fragestellungen. Wie in der Kommentierung der Erzählung aber zum Ausdruck kommt, wird Spiritualität als Hoffnungsquelle, wie Glaubensdinge allgemein, als eine sehr persönliche und individuelle Angelegenheit wahrgenommen.

Was über die Herkunft und Nahrung der Hoffnung der DT ausgesagt wurde, wird nun abschließend thesenhaft zusammengefasst.

²⁷⁴ Jakob in At2.

²⁷⁵ Judith in At2.

Immer wieder tritt die Frage auf, warum Menschen gegen alle offensichtliche Hoffnungslosigkeit ihrer Situation hoffen. Der Glaube an Gott und seine Verheißungen wird immer wieder als mögliche Quelle einer solchen, letztlich unerklärlichen Hoffnung genannt.

Even if you go around [...] in the streets you talk to the drivers, to the vendors and then you can never imagine the kind of poverty and the human situation that we live [in]. And yet, they don't lose hope. So it's amazing where they get that feeling of hope. I think that are two things: faith, because of their strong faith, and hope in the promise of the Kingdom, the Reign of God. But it's also in the strong hope and belief in the strength of Filipino people. I think that's where we get it [from].²⁷²

In diesem Abschnitt ist deutlich geworden, dass die transzendenten Bezüge des Hoffens der philippinischen DT in verschiedenen Formen empfunden und artikuliert werden. Insgesamt messen sie spirituellem Hoffen große Bedeutung zu, was unter anderem am großen Anteil der für dieses Thema in den Gruppendiskussionen verwendeten Gesprächszeit abgelesen werden kann. Was kann im Vergleich dazu über die transzendenten Hoffnungen der DT in Österreich ausgesagt werden? Damit beschäftigt sich der folgende Abschnitt:

b) At1 und At2

Die österreichischen DT sind eher zurückhaltend, über spirituelle Bezüge ihres Engagements Auskunft zu geben. Es fällt auf, dass sie zuerst über ihre Wahrnehmung der Religiosität der südlichen PartnerInnen Auskunft geben und erst über den Vergleich und durch Nachfragen von sich selbst zu reden beginnen. In At1 war auch hier der Begriff der Ermächtigung zentral: Religionen und speziell Gottesbilder, die befreien, die zur Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Menschenwürde beitragen und zur Überwindung von unterdrückenden Strukturen ermächtigen, werden gutgeheißen und auch selbst vertreten. Gleichzeitig wurde auch eingeräumt, dass viele religiöse Systeme – geschichtlich gesehen auch das eigene katholische – Menschen tendenziell entmündigt und unfrei gemacht haben.

[... Die] zentrale Botschaft, so wie ich bin, bin ich angenommen von Gott, [...], ist es etwas sehr Ermächtigendes, einmal zu sich selbst ja zu sagen. Um darauf hin auch aktiv zu werden und zu sagen: Ich kann Situationen auf dieser Welt auch hinterfragen und ich kann selber meinen Beitrag leisten, etwas zu ändern. Das ist für mich ein anderes Gottesbild, als: Es gibt genau diese Regeln, die sind eingefasst und an die haben sich alle zu halten und wer sich nicht daran hält ist ein Sünder und wenn du in Armut geboren bist, dann finde dich ab mit deinem Schicksal. [...] Und [...] wenn ich an die amerikanische Kolonisation denke, dann hat das einfach viel davon. Leute zu taufen, ihnen dann auch noch einzureden, sozusagen, ihr seid halt die armen Schäfchen und das Paradies kommt dann später. [...] Das Reich Gottes ist unser Day-to-day-business und nicht erst das, worauf wir dann warten, wenn wir gestorben sind. Und ich glaube, das ist auch so eine zentrale Geschichte, also jeden Tag an dieser Erfüllung dieses Reich Gottes auch irgendwie zu arbeiten.²⁷³

²⁷² Irene in Ph1.

²⁷³ David in At1.

Marlon spricht auch von der Fundierung seiner Spiritualität und seines Engagements in der Solidarität mit dem Emanzipationskampf der Armen. Er betont zusätzlich, wie wichtig es sei, dass diese Haltung nicht nur von Individuen, sondern von ganzen Institutionen eingenommen werde. Dabei bei sich selbst und der eigenen Organisation zu beginnen, fordert ein hohes Maß an Verantwortlichkeit. Sich in den Dienst nehmen zu lassen, heißt auch, Rechenschaft abzugeben vor Gott und den Armen, in deren Namen man die Stimme erhebt. Marlon ergänzt auch noch die Rechenschaftspflicht gegenüber der Kirche und anderen Organisationen der sozialen Bewegung.

I believe that my faith is my inner moving force behind all these things. I find my engagement with MACEC and with the Church not as a job or a career but really a mission to – what I have mentioned earlier – to help the people help themselves and to really live the life of the poor. [...] So it is a spirituality that is anchored also on the struggle of the poor [...] to be a valuable member of the mainstream-society, not to be marginalized because of all these problems. And personally and as part of this office I want all these things to be not only to be part of our individual selves but also of the systems, the regular policies, systems and procedures of the office. We have really have to work our talk that's why I am really so strict with regards to the financial management of our office. [...] We are working here, this is our mission and we are accountable to Him who sent us to work with the poor, we are also accountable to the poor people because we developed this program in consideration of their struggle and also of their vision of what they want to be a part – not only of the Church but of the larger society. So we are also accountable to larger movement of social justice advocates, not only in the Philippines in Marinduque but throughout the world by sharing the same sentiment. We put on our shoulders the responsibility to morally live this commitment and this mission. So we are also accountable to our co-equal organizations and the Church. So that's what I meant by spirituality to be more accountable to the horizontal and the vertical [claims]. That's what makes us to be more Christian, more human Christian, and a Marinduqueño Christian.²⁷⁰

Neben dem Motiv der Rechenschaftspflicht bringt die Spiritualität auch jenes der Bescheidenheit mit sich. Wer sich nicht selbst als eigentlicher Initiator seines Engagement sieht, kann – wie bereits oben erwähnt ist – auch nicht den Ruhm, alles selbst bewirkt zu haben, für sich in Anspruch nehmen. Perla nennt es, mit ihrer Arbeit *„jemanden höheren als sich selbst zu ehren“*.

Philippines is very Catholic, very religious. We are very much in touch with our spirituality. So we know that there is something bigger than ourselves here. So in an ordinary day we begin with a prayer, when eating we begin with a prayer. So there is always the acknowledgement that you are just one of the millions of people making things work. So you do your best, you don't make it to glorify yourself instead you glorify somebody higher than you, and that's God for me. Even if we come from, for example, different backgrounds. Muslims would also believe that there is another higher being. It's Allah for them and for me it's God and it's very real. And for me, I find Him very real in my life.²⁷¹

²⁷⁰ Marlon in Ph3.

²⁷¹ Perla in Ph2.

you forward and makes you hang on your dreams in spite of many [obstacles]. Because there is a God who promises, who promised to be with us.²⁶⁵

Diese Bilder als von Gott geschenkte Visionen anzuerkennen, motiviert religiös empfindsame Menschen dazu, sie sich zueigen zu machen und aktiv daran mitzuarbeiten, dass sie eines Tages Wirklichkeit werden.

Wird, wie eingangs beschrieben, mit der Gegenwart Gottes gerechnet, so heißt das für den philippinischen Kontext, dass Gott auch, und ganz besonders, in der Realität der Armen und Unterdrückten präsent ist. Seine Anwesenheit wird dort nicht in Prosperität und Harmonie bzw. in den schon eingetretenen Verheißungen von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Gleichheit erfahrbar, sondern vielmehr als Beistand im gemeinschaftlichen Kampf, dass dies alles Wirklichkeit werden kann.

[E]very Filipino would always believe that God would never forsake us. God would never give us up. We always believe in the promise of justice, of freedom, of peace, of equality. That God is always with us, travelling with us – even during martial law²⁶⁶ [...] That God is also with us, in the labourer, in the farmers. And we don't lose hope because we know that God is always there. He is there, present in our struggle.²⁶⁷

Der tägliche (Überlebens-)Kampf wird somit für viele zum eigentlichen Ort der Gottesbeziehung. Dabei geht es aber nicht nur darum, das eigene Unglück zu beklagen, sondern sich aktiv für dessen Beseitigung einzusetzen. Erlösung und Befreiung wird nicht nur spirituell und jenseitig verstanden, sondern ganzheitlich. Sie schließt also auch die Befreiung von realen weltlichen Übeln ein. Daran mitzuwirken ist je individueller Auftrag, vor allem aber auch jener der Kirche. Die philippinische Kirche hat sich diesem Konzept, „*Kirche der Armen*“ zu sein und immer mehr zu werden, verschrieben.²⁶⁸

So our faith is something [...] that is lived in the struggle, in the people, our faith is something that is not separated from the struggle of the people and we see spirituality as something that is connected to action. That spirituality should lead to action. Which means that we have tried to develop really a more holistic understanding already of what the church should be, what should be the mission of the church. And so we believe in the vision of the church of the poor, that salvation is total human salvation – not only salvation of the soul but salvation from the economical, physical, and every [evil], we believe in total human development. [...] We live in a context where there is massive poverty. So we cannot be a church that is separated and out of touch with this poverty. We have to look at our context and to see that the church has a mission to change this context because it is supposed to be a church for all peoples and a church that promotes total human salvation.²⁶⁹

²⁶⁵ Diwata in Ph4.

²⁶⁶ Irene bezieht sich auf die Zeit von 1972 bis 1986 (formal 1981), in der das Land von Präsident Ferdinand Marcos unter Anwendung des Kriegsrechts regiert wurde. Es kam zu massiven Menschenrechtsverletzungen und Einschränkungen der persönlichen Freiheiten.

²⁶⁷ Irene in Ph1.

²⁶⁸ Vgl. Catholic Bishops' Conference of the Philippines, *PCPII*.⁵2004, Message of the Council XCVI-XCVII, Conciliar Document #48-52, #122-136.

²⁶⁹ Irene in Ph1.

with what we do. The joy we find in our service, amidst the hardship is what makes us love the service. It is quite rare now to find people who truly serve, and it is God who is the real inspiration in what they do.²⁶⁰

It is because of our faith that we have hope. Because by that time we did not see ourselves, but we see the needs of the others, not of the needs of ourselves. And because of that we realized that if you help without seeking anything in return, it comes back to you a hundredfold.²⁶¹

In vielfacher Weise kam auch die Haltung zum Ausdruck, sich Gott in seiner Allmacht und mit seinen Plänen bewusst auszuliefern.

I believe in the saying “Bahala na”, which means “Leave it all to God, it is all up to God”. [...] That is what I always say. It is God who governs, and it is all up to Him. Our success – may it be in the institution or in the community – these results are God’s ways of showing to us clearly and brilliantly the reflection of all that has happened, and it is from those reflections that make an impact and generate more results.²⁶²

„Bahala na“²⁶³ könnte auch fatalistisch verstanden werden und würde dann meinen, sich passiv seinem Schicksal zu ergeben. Darum liefert Theo seine Interpretation des gängigen philippinischen Ausspruchs mit: Es geht ihm darum, Gott im Vertrauen auf seine gütige Fürsorge die Lenkung aller seiner Aktivitäten zu überlassen.²⁶⁴ Konsequenterweise sind dann aber auch die Erfolge der Arbeit nicht allein sich selbst, sondern auch Gottes Wirken zuzuschreiben. In Verbindung mit dem oben beschriebenen Ruf in den Dienst kann *bahala na* nur aktivierend im Sinne von „zu MitarbeiterInnen Gottes werden“ verstanden werden. Wer mit seinem Engagement dem „Ruf Gottes“ folgt, endet nicht in einer blinden Arbeitswut, sondern richtet sein Tun auf ein Ziel aus. Diwata umschreibt dieses Ziel in verschiedenen christlich geprägten Bildern:

Whenever I give trainings on human rights, I always start with the *Imago dei*, the major plan that we are created unto, the likeness. [...] But [this also] means you are a co-creator. So you continue to create, you are a co-creator of God [...] towards God’s reign, towards God’s kingdom. So every little thing that we do contributes to the fullness of creation, the fullness of humanity. But everyday we maximize the talents that God gave us. [...] You must have a feeling of transcendence otherwise you get bumped down [...] The spirit pushes you, moves

²⁶⁰ Teresa in Ph5.

²⁶¹ Kimberly in Ph6.

²⁶² Theo in Ph4.

²⁶³ Grundsätzlich ist das Bedeutungsspektrum von „bahala na“ sehr weit. Das Glossar zur Zweiten Nationalsynode der Philippinen (1991) umschreibt den Ausspruch in englischer Sprache folgendermaßen: „A phrase which expresses sentiments like the following: ‘come what may,’ ‘I’ll work out the solution when the problem comes,’ ‘I am willing to take the risk,’ or ‘I don’t care.’” (de Mesa / Wostyn, *Doing Theology*.⁵2005, 70).

Die von Theo gegebene Deutung lässt im Hintergrund die erweiterte Form „Bahala na ang Maykapal“ vermuten. Diese wird mit „The Creator will take care or provide. The phrase suggests a deep trust in God’s care.” (ebd.) übersetzt und erläutert.

²⁶⁴ Vgl. Catholic Bishops’ Conference of the Philippines, *PCPII*.⁵2004, Message of the Council XCVI-XCVII, Conciliar Document #48-52, #122-136; eine differenzierte Darstellung des Zusammenhangs von *bahala na* und Hoffnung in Miranda, *Pagkamakatao*.³2003, 50ff und Mercado, *Elements of Filipino Theology*. 1975, 71f.

3.2.4. Transzendente Hoffnung(en)

Unter transzendenten Hoffnungen werden hier ganz allgemein jene Hoffnungen verstanden, die sich über die Grenzen des Menschlichen und somit auch über die Grenzen des Menschenmöglichen in der EZA hinaus strecken. Es werden damit alle spirituellen und religiösen Hoffnungsquellen zusammengefasst. Auf welche Konzepte sich die einzelnen DT beziehen, wenn sie „Religion“, „Religiosität“, „Spiritualität“ oder „Gott“ sagen, müsste im Einzelfall genauer untersucht werden, was hier jedoch den Rahmen sprengen würde. Deshalb werden die Aussagen der einzelnen Frauen und Männer unreflektiert stehen gelassen. Zwischen den Gruppendiskussionen in Österreich und auf den Philippinen ergaben sich bezüglich transzendenter Themen markante Unterschiede, weswegen die Auswertung besser getrennt erfolgt.

a) Ph1 – Ph7

Auf den Philippinen wurde, wenn die Rede auf das Hoffen jenseits der Grenzen des immanent Möglichen kam, mit großer Selbstverständlichkeit von „Gott“ gesprochen.²⁵⁷ Konkret vor allem davon, dass Gott den Menschen insofern Hoffnung gebe, als er ihnen stets zur Seite stehe und sie nicht verlasse. In schwierigen Situationen werde Gott als jener erfahren, der treu ist und von dem Hilfe erwartet werden kann.

I think the strong religiosity of the Filipinos contributes to have lots of hope. Because every time we experience our frustrations, or disappointments, or problems we rely to God that God is always there to help us. So we don't feel that we are left alone [...] with the problem. We are just hoping that God will see our problem, to be with us, to help us.²⁵⁸

Because I am very hopeful and the person who is very hopeful just keeps going. Anyway it's you who will plant the seed and God will water. That's why we work in a simple way, in a silent way. God walks with us.²⁵⁹

Im Zusammenhang mit der konkreten Entwicklungsarbeit wird Gott als jener erfahren, der zum selbstlosen Dienst an den anderen ruft. Zugleich ermächtigt er aber auch dazu, die Entbehrungen dieses Dienstes zu ertragen, ja sie sogar mit Freude anzunehmen.

God is there, helping us. I may not see Him with my own eyes, but I see Him through the people who come to us, those who give us strength and support, and there I know God is very much a part of all this. We believe in what we do. We've had comrades who were washed by the floods, but they were saved. We've endured the searing heat of the noontime sun in the service we're doing, but what we do is still very much the desire of our hearts, and for me this could not be possible without God. If one is not with God, one cannot embrace a life of service. We are poor, although sometimes we receive some money which we are grateful for, but they are sometimes not enough. Despite this, here we are, still pushing on

²⁵⁷ Da es sich bei den Organisationen wie in Abschnitt I. 2.1.1.b) beschrieben durchwegs um solche katholisch-christlicher Prägung handelte, kann grundsätzlich ein christlicher Gottesbegriff vorausgesetzt werden.

²⁵⁸ Isko in Ph1.

²⁵⁹ Sheryl in Ph7.

armaments like bolo²⁵⁴, like spears, but they were able to topple down the invaders in 1900. [...] So the first victories of the Filipinos against the Americans happened in this small island. [...] And I find inspiration in the story of the victims because it's quite parallel to what our forefathers have done to win the war here in the province. So [...the] victims are also trying to win the war against these large-scale mining companies. We call them economic invaders, mineral invaders of our small island. So it's really a sign of hope, a struggle for hope, and a story of hope for all of us which continue to inspire us.²⁵⁵

Wurde weiter oben in diesem Abschnitt überzogene und somit unrealistische Projektplanung als tendenziell hoffnungsgefährdend gekennzeichnet, so muss diese Sicht der philippinischen Basis noch um eine österreichische Perspektive ergänzt werden. Julia meinte in At2 etwa, dass ihre Hoffnung im Gesamten durch kleinere Misserfolge des NGO-Alltags nicht berührt werde.

Ich würd' bei mir so in der Alltagsarbeit weniger von Hoffnungen sprechen als von Erwartungen, die erfüllt werden. Ich möchte das für mich [...] auseinander halten, weil Hoffnung ist für mich so die grundlegende Einstellung, die grundlegende Motivation und auch der Blick in die Zukunft: Man kann was erreichen, man kann was tun. Und die Hoffnung [...] insgesamt, dass die Arbeit, die wir da tun, auch was Positives bewirkt. [...] Da ist manchmal eine Erwartung enttäuscht, wenn man sich von jedem unten [in den Partnerländern] erhofft, der stellt jetzt ein tolles Projekt auf die Füße und das ist halt nicht so toll oder es funktioniert nicht oder der Kontakt klappt nicht oder so, aber [...] die grundlegende Einstellung, dass man etwas Positives bewirken kann, so im Gesamten gesehen, bleibt trotzdem. [...] Der] große Begriff Hoffnung ist [...] irgendwas mehr Übergreifendes oder Grundlegenderes aber weniger die Einzelhandlungen.²⁵⁶

Der Unterschied zur Basis könnte in der Bedeutung eines Einzelprojektes liegen: Versucht man mit einem Projekt für ausgegrenzte und unter Druck gekommene Bevölkerungsschichten auch bewusstseinsbildende Maßnahmen (siehe Abschnitt 3.4.1) zu setzen und Selbstvertrauen aufzubauen, um Menschen zu ermächtigen, so ist es für NGO-ArbeiterInnen in Österreich eines unter mehreren zu betreuenden Projekten. Die existentielle persönliche Betroffenheit ist damit sehr unterschiedlich. Ein eventuelles Scheitern des Projektes könnte deshalb im einen Fall eine existentielle Erschütterung darstellen, die im anderen Fall ausbleibt.

In diesem Abschnitt stand die hoffnungsstiftende Kraft von menschlichen Erfolgen im Zentrum des Interesses. Im Folgenden befassen wir uns mit dem Hoffen, das sich über das vom Menschen Herstellbare hinauswagt.

²⁵⁴ Das Bolo ist ein machetenartiges Messer, das auf den Philippinen und in Indonesien in der Landwirtschaft verwendet wird. Vor allem während der Philippinischen Revolution gegen Spanien und dem Philippinisch-Amerikanischen Krieg wurde es auch als Waffe eingesetzt.

²⁵⁵ Marlon in Ph3.

²⁵⁶ Julia in At2.

because of the grace of God also – they were made to be instruments of God to bring hope, not only for the present generation but also for the future generation.²⁵⁰

In Ph1 wurde eine Diskussion über die Beziehung von Erfolg und Hoffnung auf einer theoretischeren Ebene geführt. In der Gruppe bestand ein weitgehender Konsens darüber, dass Projektziele realistisch und erreichbar gewählt werden sollen, da ihre Erreichbarkeit gewährleistet sein muss. Nur erfolgreiche²⁵¹ Projekte würden nämlich Hoffnung ausstreuen. Wird bei den Zielen zu hoch gegriffen und sind sie nicht umsetzbar, dann produziert ein Projekt letztlich Hoffnungslosigkeit.

One thing I think of hope is... in sense hope is related to success... to a certain degree. [... W]hen there is success then [the projects] provide a little bit of hope. So in a certain sense if your results are very far-fetched and unrealistic in the long run, you provide hopelessness. But if you are able to break down your results in a manner that is achievable and realistic, then in a sense you also provide hope. Therefore, to a certain degree, success is important in terms of hope.²⁵²

Neben dem selbst Erarbeiteten spielen auch viel umfassendere und weiter zurück liegende Erfolge eine große Rolle. In den Philippinen wurden sehr oft die vom gesamten Volk gemeinsam errungenen Erfolge als Hoffnungsquellen genannt, z. B. die Abschüttelung von Kolonialmächten oder die Absetzung des Diktators Ferdinand Marcos.

We were able to challenge the Spanish regime, we were able to challenge the American colonization, and we were able to succeed to topple down the dictatorship, and we achieved toppling down a very corrupt president. And I think on the national level you can see that this kind of achievement has increased our hope in change. You know that if we are together as a country, as a people then we can really make things happen. [...] The strength of the Filipinos is that we never lose hope. And then foreigners also say that we are very resilient as a people.²⁵³

Die Geschichte der philippinischen Befreiungskämpfe wird auch mit der konkreten Gegenwart verknüpft und ihr erfolgreicher Verlauf soll in den derzeitigen Auseinandersetzungen Mut machen. Für Marlon waren die einst siegreichen Verteidiger der Insel Marinduque gegen die amerikanischen Invasoren in einer ähnlich davidischen Lage, wie die gegenwärtig gegen Goliath-Bergbau-Unternehmen ankämpfenden einfachen BewohnerInnen der Insel.

Because this is also similar to the history of our ancestors, the revolutionary people of Marinduque. [...] It was in Marinduque, where the Americans had their first failure during the Philippine-American War. This is a small island with very limited and traditional

²⁵⁰ Marlon in Ph3.

²⁵¹ Die Indikatoren, an denen der Erfolg eines Projektes gemessen werden kann, divergieren. Oftmals wurde darauf hingewiesen, dass neben quantitativen (harten) Erfolgskriterien auch qualitative (weiche) ihre Berechtigung haben müssten. Ein qualitativer Erfolg könnte etwa sein, dass Frauen an Selbstvertrauen gewinnen und Probleme öffentlich anzusprechen wagen.

²⁵² Igme in Ph1.

²⁵³ Irene in Ph1.

for their rights, I see hope again so vividly, in Thomas, for example, for never did I expect that an Agta would one day become a director of TCD²⁴³!²⁴⁴

Die Tatsache, dass ein Agta sich innerhalb der Organisation bewähren konnte und mit der Leitungsfunktion betraut wurde, gibt auch Hoffnung, dass die Emanzipation der indigenen Bevölkerung in der nationalen Gesellschaft möglich ist.

Auch in der Empowerment-Arbeit von Kumare spielen die Erfolgsgeschichten jener Frauen, die es geschafft haben, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, eine große Rolle. Sie werden anderen Frauen bewusst als Beispiele vorgestellt, um ihnen zu zeigen, dass auch Veränderungen in deren Leben möglich sind.

[This woman] would go into the hills or the mountains five or six kilometers walking and they would get a piece of wood [...]and tie a piece of rope, and she would drag it five or six kilometers down, so she was like a human horse, a carabow²⁴⁵. [...] She was washed out in the flood²⁴⁶, but she has managed to buy a piece of land, and to rebuild her house. Initially, it was through a grant that we gave her, but she has improved it and finished her house. She is somebody who is an example of hope, really. She began to take more control of life and for her family. It has been like a whole turnaround in their life, really. It's the members... they are for me the examples of hope. They've been able to grow and develop as persons, to be able to improve their situation through hard work... they are willing to do that. [...] It's hope. And hopefully they will give hope to others.²⁴⁷

Die TeilnehmerInnen von Ph3 berichteten von einem wichtigen Erfolg: Aufgrund ihres Einsatzes beschloss der Provinzrat ein 50jähriges Moratorium für große Bergbauprojekte, von denen in der Vergangenheit massive Umweltzerstörungen und Gesundheitsschäden ausgegangen waren.

I think the best example is the [...] fifty years mining moratorium [...]. Actually we [lost] hope to get the moratorium on mining. Because all of the government officials [were] promising and they [were] not concerned for the demands of the people. But later on when we [had] massive education campaigns, signature campaigns, resolutions, petitions, round table discussions, and lobbying we have pressured the Sangguniang Panalawigang²⁴⁸ to have the declaration of fifty years mining moratorium.²⁴⁹

Ein anderer Mitarbeiter der gleichen Organisation erläuterte, wie überraschend es für sein gesamtes Team war, dass plötzlich Hoffnung von den politischen EntscheidungsträgerInnen ausging, die zuvor als Protagonistinnen und Protagonisten einer wenig verheißungsvollen Zukunft gesehen worden waren.

So this is really a very big thing for us and for the people because we find hope in those people whom you think before that they wouldn't help you but unexpectedly – I believe

²⁴³ Siehe I. 2.1.1.c).

²⁴⁴ Tala in Ph5.

²⁴⁵ Tagalog: Wasserbüffel.

²⁴⁶ Das Gebiet wurde im Jahr 2004 von einer Flut- und Hangrutschkatastrophe heimgesucht.

²⁴⁷ Kaitlyn in Ph.

²⁴⁸ Provinzrat.

²⁴⁹ Mayumi in Ph3.

gesagt wurde, trifft hier wiederum zu: Wenn Menschen sich mit ihren Problemen nicht allein gelassen fühlen, sondern sich mit anderen im Kampf gegen Unrecht oder andere Probleme solidarisch verbunden wissen, entsteht Hoffnung.

Die Präsidentin der Organisation Kumare, die sich vor allem für die Ermächtigung von Frauen einsetzt, bringt dies zum Ausdruck, wenn sie sagt:

For me that's where the success or failure of Kumare comes in: If we are empowering women, and I think that we can say that we are, that the women are more confident, that they are able to take more control of their own lives in different ways, for me that's where the hope is. That they can see that together they can be stronger, that as individuals each of us can stand alone, but if we stand together, we're much stronger. For me that's where the hope is that women who stand together are able to be stronger, to have more voice in the community, to be better self-educated in the university of life, not an institution of such but... so that for me [this] is one of the big hopes. Another is the dedication of people, and the commitment. Kumare wouldn't be where it is today if it wasn't for the commitment of the staff and of the members as well. Particularly because the idea with the staff, they have, over the years really they extend themselves, and to me they are source of inspiration and of hope.²⁴¹

Wie schon in a) so gilt auch hier: Wird der langwierige und mühsame Prozess des Empowerments nicht gescheut und werden Menschen ermächtigt, selbst HerrInnen ihrer Lage zu werden und Lösungen in verfahrenen Situationen entwickeln zu können, so ist dies im Endresultat auch eine enorme Hoffnungsquelle für jene, die sich darum bemühen.

3.2.3. Hoffnung durch (Teil-)Erfolge

In allen Gruppendiskussionen wurde den Erfolgen der eigenen Arbeit in der EZA eine große Bedeutung als Hoffnungsquelle gegeben. Auf bereits Erreichtes verweisen zu können gibt Hoffnung, es könnte noch mehr, noch Größeres möglich sein (vgl. Abschnitt 3.3.3) Die konkreten Projekte, die von den DT bearbeitet und verantwortet werden, funktionieren in ihrem überschaubaren Rahmen und ihre positiven Auswirkungen sind greifbar. Im Lokalen erscheinen die Dinge als veränderbar, gestaltbar und werden somit als hoffnungsvoll wahrgenommen.

Wiederholt berichteten etwa die Teilnehmenden in Ph5, welche enorme Bedeutung und welche große Hoffnung darin läge, dass ihre Organisation nun erstmals seit ihrer Gründung im Jahr 1979 von einem Angehörigen der indigenen Gemeinschaft der Agta²⁴² selbst geleitet wird.

In my experience being with the indigenous people since 1980, I have seen with my own eyes how lacking they had been in terms of education, livelihood, and quality of life. They had almost nothing: no stable livelihood, the quality of life was low, and before long I started losing hope, too. But now that they have learned how to write, how to say sorry, how to fight

²⁴¹ Kaitlyn in Ph6.

²⁴² Die indigene Volksgruppe der Agta, Aeta oder Ayta lebt verstreut in den bergigen Regionen Nord-Luzons.

potentiell schlummert. Eine philippinische NGO-MitarbeiterInnen berichtet etwa über die Erfahrung mit und die Zielrichtung von „Lerneinsätzen“²³⁷:

That's why – yesterday we had the evaluation of the learning tour – and I said: “The learning tour is not about showing the Austrians poverty. It's also showing the Austrians that we are poor – yes, that's true – but we are also overcoming poverty, we are doing something to overcome poverty, we have strength as a people to overcome poverty.” So the learning tour does not end in showing you poverty – that's not the whole point of the learning tour – because we also want to spread the good news that we are overcoming poverty successfully.²³⁸

Die philippinischen DT machten also in vielfacher Weise klar, dass die Hoffnungsquellen keinesfalls in den Ländern des Nordens allein lokalisiert werden dürfen, vielmehr seien sie zwischen Nord und Süd im partnerschaftlichen Austausch zu finden, wenn sie nicht überhaupt noch „weiter südlich“ zu suchen sind. Damit ist gemeint, dass auch NGO-mitarbeiterInnen in den Philippinen nur sehr verhalten davon sprechen, dass sie durch ihre Projekte „den Armen Hoffnung geben“. Viel mehr ist die Rede davon, dass ihre eigene Hoffnung und ihr Impetus durch ihre „Zielgruppe“ am Leben erhalten werden, so zum Beispiel durch politische Häftlinge und deren Familien...

Another sign of hope they see is that their children continue what their parents [did] in terms of this promotion and defense of human rights. We have here our bookkeeper, who was born in prison because their mother was detained. So she was born in prison. [...] And I was wondering, “Wow,” I said, “it's like how can I give up when these young people are still there in spite of their history of oppression?”²³⁹

... oder durch die Opfer von internationalen Bergbau-Großprojekten auf der kleinen Insel Marinduque:

Perhaps another story or inspiration of hope that I find is the story of the victims in Calancan Bay. [...] Despite the condition of these people – at least 36 of them have already died and the children and the women and men are still suffering from the heavy metals contamination – they still don't lose hope, they want to continue the struggle in order that their future children would not suffer the same events.²⁴⁰

Die philippinischen Diskussionsrunden betonten auch unisono, wie viel Hoffnung sie entstehen sehen, wenn Menschen sich in einer Sache zusammenschließen, um gemeinsam für Veränderungen einzutreten – sei es unter den MitarbeiterInnen der Organisation oder innerhalb der Zielgruppe ihrer Projekte. Was zuvor schon über die globalen Partnerschaften

²³⁷ „Lerneinsätze“ sind ein Projekt der Dreikönigsaktion. Österreichische Jugendliche besuchen für ungefähr einen Monat Projekte der DKA in Ländern des Südens. Wie der Name sagt, ist das zentrale Ziel, anhand eigener Erfahrungen und von den ProjektpartnerInnen zu lernen. Dazu gehören theoretische Auseinandersetzung mit dem Reiseland, Begegnung mit Menschen vor Ort und vielfache Reflexion der Erfahrungen. Weitere Informationen auf: <http://www.dka.at/lerneinsatz/index.html> (Zugriff 25.1.2008).

²³⁸ Irene in Ph1.

²³⁹ Diwata in Ph4.

²⁴⁰ Marlon in Ph3.

Schwierigkeiten des/der anderen, Wertschätzung für seine/ihre Arbeit und eine Haltung echten Teilens spürbar, so wird sie tatsächlich eine Quelle der Hoffnung.

I think what strengthens hope is also sharing. [...] I think you are sharing something, the development agencies in the North [are] sharing something, and we are also sharing back something. I [...] it's a mutual sharing of gifts and blessings together. And I think we are sharing many things together, not only sharing funds. The funding agencies are not only sharing resources and funds, they are also sharing their mission, they are also sharing their friendships, they are also sharing their visions to the people, they are also sharing their belief, [...] their problems, and their issues. [...] And then when there is sharing like this then people are able to bridge the gap, that we are really the same. [...] I think that strengthens the solidarity. I think what we really need to build on more further is that we are able to share what we have together. [... S]o that's why we have always promoted partnerships and cooperation beyond funding. So funding is just one part, but there are other parts to the partnership. [... S]olidarity is not only because of the funds but it's because of a common vision, it's because of a common belief, common values systems, common problems that we share together. [... T]he sharing from the North definitely strengthens hope. Because if people would have no means to make the first step, [...] then that would create hopelessness.²³²

I think that's really important when you see people caring. [...] And that for me is also important because you know that there is hope when you see that. It's like when you see a person gives something, does something for somebody then you know that there is hope for the world.²³³

Die DT legten großen Wert darauf, dass EZA recht verstanden nur auf einem gegenseitigen Austausch aufgebaut werden kann. Finanziellen Mitteln aus dem Norden wird durchaus eine wichtige Rolle eingeräumt, jedoch ist das Geld per se noch nicht hoffnungstiftend, sondern erst dann, wenn dahinter Personen und deren solidarische Haltung wahrnehmbar werden.

So there is really big hope in generating this support from international partners because even though we have the capabilities, the capacities, the enthusiasm and motivation to help our kababayans²³⁴, to the help the victims, the people we really cannot do much without this financial assistance from them. But this partnership, this hope for partnerships or this hope generated from the partnership should not be measured only in terms of the financial support. The solidarity behind the partnership really counts a lot, especially knowing that the young people, the youth for example of Austria in gathering and soliciting finances to help the poor people of Marinduque²³⁵, really gave us more energy and more hope to really work hard and to be more accountable to the poor people in whose name we have generated this finances.²³⁶

Was gleichsam im Austausch aus dem Süden zurückgegeben werden kann, sind gelungene Projekte, die etwa die Hoffnung sprießen lassen, dass Armut erfolgreich überwunden werden kann. Geld für sich ist noch keineswegs Hoffnungsspender, jedoch können Projekte, für die die südlichen PartnerInnen verantwortlich zeichnen, die Hoffnung „realisieren“, die darin

²³² Irene in Ph1.

²³³ Igme in Ph1.

²³⁴ Tagalog: Landsleute.

²³⁵ Philippinische Inselprovinz in der Region Luzon. Siehe Abschnitt I. 2.1.1.c).

²³⁶ Marlon in Ph3.

Geldtasche... und ich glaube, das ist ganz wichtig in unserer Arbeit: Dieser Austausch; und von dem glaube ich, leben wir und das nährt unsere Hoffnung.²²⁹

Da die österreichischen Organisationen selbst nicht operativ in den Ländern des Südens tätig sind, siedeln deren MitarbeiterInnen die Hoffnung auf Verbesserung gemeinsam mit der konkreten Aktion implizit und zum Teil auch explizit stärker im Süden als im Norden an.

[M]ir ist jetzt vorgekommen, dass jetzt von unserem Alltagsgeschäft eher so ein bisschen... fast ein bisschen eine Hoffnungslosigkeit herrscht da in der Runde. Oder halt einfach, dass Hoffnungslosigkeit stärker ist, wie die Hoffnung. Aber ich glaube, dass das sehr stark damit zusammen hängt, dass wir jetzt nicht ganz direkt auch immer vor Ort in der EZA sind. Dass wir nicht die Leute kennen oder nur bedingt kennen, wo's – ich weiß nicht – das Strahlen in den Augen, wo's das... wo's die Hoffnung, die – ich weiß nicht – [du] die Wirkungen auch noch stärker spüren kannst.²³⁰

Die österreichischen DT erleben die Zusammenarbeit mit ihren philippinischen PartnerInnen als sehr hoffnungsfördernd. Wie wird Gemeinschaft und Zusammenarbeit von diesen selbst beurteilt?

b) Ph1 – Ph7

Den in der Spendenwerbung oder Öffentlichkeitsarbeit nördlicher NGOs in Variationen immer wieder auftauchenden Anspruch, den „*Hoffnungslosen Hoffnung zu geben*“, brachte ich als Diskussionsleiter mehrmals provozierend in die Gruppendiskussion ein. Die philippinischen NGO-MitarbeiterInnen bestritten diese Aussage durchwegs vehement, mitunter sogar sehr emotional. Die Entwicklungszusammenarbeit könne maximal eine bereits bestehende Hoffnung in den Ländern des Südens stärken und nähren, nicht aber schaffen oder transferieren. (siehe Abschnitt 3.2.1)

I would disagree with this, for example the expression: “We give hope to the hopeless.” They use the word ‘give’ – you know – that there is hope transferred from Europe to [the] South. I think the funding agencies cannot give hope, or the development agencies cannot give hope, because there *is* already hope. I mean hope is something that [...] is there in the people. But I think the funding agencies help to strengthen that hope among the poor. Definitely I would say that development cooperation has really helped to strengthen that hope.²³¹

Was aber durchaus als hoffnungsnährend erfahren wird, ist die Partnerschaft zu nördlichen NGOs als solche. Dies gilt vor allem dann, wenn es jenseits von Organisationen und Finanzflüssen zu einer Beziehung zwischen *Personen* kommt, die von Solidarität und Freundschaft gekennzeichnet ist. Wird in der Partnerschaftsbeziehung Interesse für die

²²⁹ Doris in At1.

²³⁰ Jochen in At2.

²³¹ Irene in Ph1.

Entwicklungsländern anzustoßen, um sich langfristig selbst zurückzuziehen. Gelingt dies, so entsteht auch bei nördlichen ProjektbearbeiterInnen Hoffnung. Ein bloßes „Geldhineinpumpen“ hingegen ist tendenziell hoffnungstötend, weil es neue Abhängigkeiten produziert.

[T]eilweise ist die Hoffnung nämlich wirklich schon fast gestorben, dass sie selber was verändern können [... T]eilweise sehen sie dann zuerst nur das Geld.[...] „Was krieg ich denn finanziell?“ ist oft die erste Frage von den Gruppen und es geht aber genau darum, ihnen wieder die Hoffnung zu geben, dass es dahinter ja auch was gibt, was sie dann auch selber machen können und dass es um etwas Langfristiges geht. [... D]ie Menschen sind total verwöhnt, dass es eben Projekte gibt, dass man Geld kriegt, aber nachher... das ist überhaupt nicht angepasst und es wird dann irgendwo irgendwas hingestellt, das eh überhaupt nicht passt aber die Menschen sind teilweise schon so daran gewöhnt, dass sie gar nicht mehr dahinter blicken. Und genau dieses Dahinterblicken ist aber viel schwieriger und braucht viel mehr Zeit und eben Bewusstseinsbildung usw. und ist nicht so leicht messbar oder herzeigbar. Aber wenn das dann wirklich gelingt, dann ist das total beeindruckend, oder? Wenn man dann merkt, was die Menschen wirklich... wie viel Hoffnung, die von ihnen dann ausgeht. [... D]as ist dann wirklich das, was mir in meiner Arbeit dann auch wieder Hoffnung gibt. Wenn man sieht, so das hat jetzt wirklich was Tiefergehendes verändert.²²⁷

Die geschilderte faktische Hoffnungsträgerschaft der südlichen ProjektpartnerInnen wird teilweise noch gesteigert: Sie *sind* nämlich nicht nur Hoffnungssymbole, sie *müssen* sie auch sein. Was ist damit gemeint? Da sich die österreichischen DT von einflussreichen EntscheidungsträgerInnen in Politik und Wirtschaft sehr wenig bezüglich der Lösung gravierender Entwicklungsprobleme erwarten, sind die beherzten Personen auf Projektebene in den Ländern des Südens gleichsam die „letzte Hoffnung“. Sie werden als die letztmöglichen Protagonistinnen und Protagonisten, die tatsächlich Veränderungen bewirken können und auf die berechtigterweise noch gehofft werden kann, gesehen.

[W]enn ich das auf der Projektebene sehe oder auf der Ebene der Spender: Da sind einfach Menschen dabei, wo ich weiß, dass ich auf die hoffen und auf die bauen kann. [...] Das sind keine Intellektuellen oder keine großen Politiker, aber sie machen das, was sie machen mit Liebe – vor Ort. Und damit hat das Ganze einen eigenen Wert. Und auch wenn es mitten im Genozid in Ruanda ist oder sonst wo. Wenn da irgendjemand mit Liebe das macht – und das meine ich jetzt wirklich nicht naiv, blauäugig – ist da mehr dabei und macht uns Hoffnung, weil wir darauf vertrauen können, dass der die gute Arbeit macht und es ist so eine Wechselwirkung. Aber von Politikern erhoffe ich mir gar nichts.²²⁸

Die MitarbeiterInnen der österreichischen NGOs machen auch kein Geheimnis daraus, dass ihre eigene Arbeit in den Ländern des Südens letztlich nur unterstützend wirken kann, dass Entwicklung nur in Zusammenarbeit mit lokalen PartnerInnen passieren kann:

Und das ist für mich eine ganz große Hoffnung in der Arbeit generell: Auge in Auge dem Projektpartner gegenüber zu treten und – wir sind ja nichts anderes wie Facilitators – wir machen nicht die Projekte [...] – das ist glaube ich auch etwas, was uns allen total klar ist. Aber dann eben auch von den Partnerinnen und Partnern auch so angeschaut und so respektiert zu werden als gleichwertiges Gegenüber und nicht nur eben als wandelnde

²²⁷ Diana in At1.

²²⁸ Judith in At2.

3.2.2. Hoffnung durch Gemeinschaft und Zusammenarbeit

Bezüglich der Wahrnehmung, was Gemeinschaft und Zusammenarbeit zur Hoffnung im Kontext der EZA beizutragen im Stande sind, differieren die Perspektiven der österreichischen und philippinischen DT erheblich. Obwohl die Erkenntnisse – wie sich zeigen wird – durchaus ähnlich sind, so erscheint eine getrennte Auswertung der nördlichen und südlichen Gruppendiskussionen dennoch angebracht.

a) At1 und At2

Die meistgenannte Hoffnungsquelle der österreichischen NGO-MitarbeiterInnen war der Kontakt zu den ProjektpartnerInnen im Süden. Wahrzunehmen, wie sich diese Menschen engagieren, zu sehen, dass sie etwas bewegen wollen und auch können, und dass sie im Rahmen ihrer Arbeit für sich selbst mitunter auch Nachteile und Gefährdungen in Kauf nehmen, wurde von den österreichischen DiskutantInnen als für sie selbst Hoffnung gebend empfunden. Rückschlägen und einer tendenziellen Hoffnungslosigkeit, an den verfestigten nationalen (z. B. Korruption und Nepotismus) und internationalen (z. B. globales Wirtschaftssystem, Klimaveränderung) Strukturen etwas verändern zu können, steht die Erfahrung gegenüber, dass beherzte Personen positive Veränderungen schaffen können. Dabei spielen charismatische Einzelpersonen, zu denen durch gegenseitige Besuche auch ein persönlicher Kontakt besteht, eine wichtige Rolle. Der Kontakt zu den PartnerInnen in den so genannten Entwicklungsländern ist also in der Wahrnehmung der österreichischen DT eine zentrale Hoffnungsquelle:

[F]ür mich persönlich wird Hoffnung immer dann am sichtbarsten [...], wenn ich mit den ProjektpartnerInnen zu tun habe und wenn man irgendwie das konkrete Engagement der Leute sieht. Also ich find das ist, wo Hoffnung am deutlichsten wird, weil da etwas in Bewegung ist und ein Wille, etwas zu verändern...²²⁶

Durch finanzielle Mittel, die zur Verfügung gestellt werden, durch die ständige Kommunikation und die solidarische Verbundenheit, ja teilweise auch persönliche Freundschaft, nehmen sich die österreichischen GesprächspartnerInnen nicht als distanzierte Bewunderer ihrer PartnerInnen wahr, sondern sehen sich als Teil deren Engagements, ihres Kampfes und auch ihrer Erfolge.

Besonders in At1 kam mehrmals zum Ausdruck, dass die eigentliche Hoffnung nicht in der „Versorgung“ der PartnerInnen mit Fördergeldern liege, damit diese erfolgreiche Projekte abwickeln könnten. Viel hoffnungsvoller sei es, durch Dialog und Impulse (auch finanzieller Art), die Kreativität und Kapazitäten zur Problemlösung in so genannten

²²⁶ David in At1.

3.2.1. Hoffnung als anthropologische Grundkonstante

Auf vielerlei Weise brachten die DT zum Ausdruck, dass davon auszugehen sei, dass Hoffnung in *jedem* Menschen grundgelegt sei. Es gehöre gleichsam zur Grundverfasstheit des Menschen, zu hoffen. Auf den Philippinen, auch abseits der Gruppendiskussionen, wurden immer wieder Sprichwörter zitiert, die von der ständigen Präsenz der Hoffnung sprachen: „Hope springs eternal!“ und „As long as there is life, there is hope!“ waren die häufigsten. Besonders wenn es um die Frage ging, ob die EZA in der Lage sei, *Hoffnungslosen Hoffnung zu geben*, wurde vehement darauf hingewiesen, dass Hoffnung bereits in allen Menschen grundgelegt sei.

So it's not that we are hopeless. [...] When you talk of giving hope to the hopeless – okay you have the means to make the programs real – but you don't really deliver the hope, you just facilitate it because hope is imbedded, it's internal. It's not something from outside, it's something from within.²²³

Die Frage, warum jeder Mensch hoffe, wurde von Isko damit beantwortet, dass die Hoffnung ein Geschenk sei, ohne näher darauf einzugehen, woher dieses Geschenk komme.

I am just thinking that hope is a gift. [...] I believe that as a gift it is already implanted in each and everyone. It is really for everyone. [...] The person must only be challenged to discover it and to reveal it. So hope does not come from outside, it is already here.²²⁴

Perla sprach davon, dass die Hoffnung den Menschen als interner Mechanismus von Gott eingepflanzt sein könnte, damit diese nicht selbstgenügsam seien. Sie sollen unermüdlich nach etwas streben. Das Ziel des Strebens sei möglicherweise letztlich Gott selbst.

I think hope is something that is installed in us to make us realize that we are not all that we need. There is always something there, something that you could aspire for. [...] Hope is a touch of the divine because of that restlessness that doesn't seem to be quenched or to be settled. So maybe it's God's internal mechanism to make us look for him, long for him, no? [...] You aspire for more.²²⁵

In anderen Fällen wurde das Faktum, dass Menschen ständig Hoffnung in sich tragen, beschrieben, ohne sich näher damit auseinanderzusetzen, woher sie letztlich komme. Es ist also eine Grundverfassung des Menschen zu hoffen und sich von dieser Hoffnung treiben zu lassen. Totale Hoffnungslosigkeit hingegen ist eine Störung dieser grundsätzlichen Verfasstheit, nicht aber das Ursprüngliche. Alle weiteren Hoffnungsquellen können als Stärkung der bereits in allen Menschen grundgelegten Hoffnung betrachtet werden.

²²³ Perla in Ph2.

²²⁴ Isko in Ph1.

²²⁵ Perla in Ph2.

Die Hoffnung ist eine **treibende Kraft**²¹¹, die die Überwindung von Machtlosigkeit, Not und Schwierigkeiten²¹² ermöglicht. Sie gleicht einer unauslöschbaren Ruhelosigkeit²¹³, einer Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation²¹⁴ und wächst angesichts von Problemen und Kämpfen, ja sie trotzt²¹⁵ ihnen.

Hoffnung beinhaltet einerseits, dass die Realisierung dieser Visionen von jemand anderem **erwartet** wird (z. B. von Gott, der die Nöte/Wünsche/Gebete der Menschen wahrnimmt²¹⁶), andererseits muss auch individuell und gemeinschaftlich²¹⁷ dafür **gearbeitet**²¹⁸ werden. Die Hoffnung drängt die Menschen förmlich zum Tun. Die Hoffnung verleiht dem Handeln Sinn²¹⁹, die richtige Richtung²²⁰, das richtige Ziel²²¹, Mut und Bestimmtheit²²².

Diese sehr reichhaltige Beschreibung lässt sich grob in vier Themenbereiche untergliedern, die in etwa den vier Absätzen entsprechen:

1. Herkunft und Nahrung der Hoffnung
2. Hoffen auf Visionen hin
3. Hoffnung als Kraft zur Überwindung von Übeln
4. Das Verhältnis von hoffendem Erwarten und hoffnungsvollem Handeln

Diese thematische Gliederung soll in der Folge die Struktur liefern, entlang derer die Ergebnisse der Gruppendiskussionen dargestellt werden. Da auch der innere Gesprächszusammenhang respektiert werden soll, ist jedoch keine scharfe Zuordnung möglich. Dies zeigt sich daran, dass manche Zitate aus den Gruppendiskussionen zu mehreren verschiedenen Themen einen Beitrag leisten könnten, letztendlich aber nur an einer Stelle angeführt werden können.

3.2. Herkunft und Nahrung der Hoffnung

Woher kommt die Hoffnung? Ist sie einfach da? Kann sie erzeugt, vermehrt oder verschenkt werden? Wer oder was gibt Hoffnung? Diesen Fragen wird nun nachgegangen.

²¹¹ Vgl. Irene in Ph1.

²¹² Vgl. Irene in Ph1.

²¹³ Vgl. Perla in Ph2.

²¹⁴ Vgl. Perla in Ph2.

²¹⁵ Vgl. Danilo in Ph4, ET in Ph3.

²¹⁶ Vgl. Paige in Ph2.

²¹⁷ Vgl. Paula in Ph2.

²¹⁸ Vgl. Paige in Ph2, Paula in Ph2.

²¹⁹ Vgl. Irene in Ph1.

²²⁰ Vgl. Mayumi in Ph3, Tania in Ph5.

²²¹ Vgl. Magtanggol in Ph5.

²²² Vgl. Tamar in Ph3.

Die Hoffnung ist in jedem Menschen¹⁷⁸ wie ein interner Mechanismus eingebaut¹⁷⁹. Sie gleicht einer nährenden und Kraft verleihenden Flamme¹⁸⁰. Wird sie entdeckt und freigelegt¹⁸¹, so wirkt sie ansteckend¹⁸². Sie verbreitet und vermehrt¹⁸³ sich. Das Aktivwerden einzelner¹⁸⁴, bereits errungene Erfolge¹⁸⁵, solidarische Hilfe¹⁸⁶, sowie das Interesse und Verständnis anderer für die eigene Situation¹⁸⁷, nähren die Hoffnung. Weitere Hoffnungsquellen sind im Leben an sich¹⁸⁸ zu finden, sowie im Bewusstwerden, dass es hilfsbedürftige Menschen gibt¹⁸⁹. Hoffnung wird auch als Geschenk Gottes wahrgenommen.¹⁹⁰

Wie ein hoch steigender¹⁹¹ Ballon oder ein Papierdrachen, streckt sich die Hoffnung aus¹⁹², um erdachten¹⁹³/erträumten¹⁹⁴/gefühlten¹⁹⁵/ersehten¹⁹⁶ **Visionen** zum Durchbruch zu verhelfen¹⁹⁷. Solche Visionen sind etwa die Verwirklichung von Freiheit¹⁹⁸, Liebe¹⁹⁹, Frieden²⁰⁰, Gerechtigkeit²⁰¹, Gleichberechtigung²⁰², eine bessere/veränderte²⁰³/entwickelte²⁰⁴ Gesellschaft, in der alle Rechte aller Menschen gesichert sind²⁰⁵, das Ende aller Kämpfe und Plagen²⁰⁶, das Ende der Armut²⁰⁷, eine bessere Zukunft für die Kinder²⁰⁸ oder eine intakte Natur²⁰⁹. Letztlich ist das Ziel des hoffenden Strebens Gott.²¹⁰

¹⁷⁸ Vgl. Isko in Ph1; Sämtliche Namen wurden verändert.

¹⁷⁹ Vgl. Perla in Ph2.

¹⁸⁰ Vgl. Danilo in Ph4, Diwata in Ph4, Theo in Ph3.

¹⁸¹ Vgl. Isko in Ph1.

¹⁸² Vgl. Igme in Ph1.

¹⁸³ Vgl. Igme in Ph1, Paula in Ph2.

¹⁸⁴ Vgl. Tecla in Ph3.

¹⁸⁵ Vgl. Sophia in Ph7.

¹⁸⁶ Vgl. Teresa in Ph3.

¹⁸⁷ Vgl. Teresa in Ph3.

¹⁸⁸ Vgl. Tala in Ph5.

¹⁸⁹ Vgl. Danilo in Ph4.

¹⁹⁰ Vgl. Isko in Ph1, Perla in Ph2, CL in Ph4.

¹⁹¹ Vgl. Sheryl in Ph7.

¹⁹² Vgl. Irene in Ph1, Kimberly in Ph6.

¹⁹³ Vgl. Paige in Ph2.

¹⁹⁴ Vgl. Perla in Ph2, Mayumi in Ph3, Kimberly in Ph6, Sheryl in Ph7.

¹⁹⁵ Vgl. Paige in Ph2.

¹⁹⁶ Vgl. Paula in Ph2, Perla in Ph2.

¹⁹⁷ Vgl. Irene in Ph1.

¹⁹⁸ Vgl. Thomas in Ph3, Dalisay in Ph4, Marlon in Ph3.

¹⁹⁹ Vgl. Thomas in Ph3.

²⁰⁰ Vgl. Thomas in Ph3, Marlon in Ph3.

²⁰¹ Vgl. Marlon in Ph3.

²⁰² Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰³ Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰⁴ Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰⁵ Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰⁶ Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰⁷ Vgl. Dalisay in Ph4.

²⁰⁸ Vgl. Sharon in Ph7.

²⁰⁹ Vgl. Marlon in Ph3.

²¹⁰ Vgl. Perla in Ph2, Thomas in Ph3, Maricar in Ph3.

spürbar, jedoch war weder bei At1 noch bei At2 der Geschäftsführer der Organisation Teil der Gesprächsrunde.

War in At1 die Frage der Ermächtigung von Menschen in Ländern des Südens das dominierende Thema, so ging es in At2 stärker um die Möglichkeiten und Probleme des persönlichen Engagements für Entwicklungsanliegen in Österreich. In beiden Fällen kam eine starke Bezogenheit auf die Zusammenarbeit mit den südlichen ProjektpartnerInnen zum Ausdruck.

Auffällig war in beiden Fällen ein hohes Maß an Selbstkritik bezüglich dessen, was die einzelne Organisation und die EZA insgesamt zu leisten imstande sei, bzw. bezüglich der eigenen Spendenwerbung, Öffentlichkeitsarbeit und Projektförderungstätigkeit.

In den Metagesprächen wurde mehrfach die Wichtigkeit des Nachdenkens über das gegenständliche Thema betont, gleichzeitig aber festgestellt, dass der Arbeitsalltag solche Grundsatzdiskussionen üblicherweise nicht zulasse.

3. Darstellung der Ergebnisse

Wir sind nun bei der Präsentation der Forschungsergebnisse der Feldstudie angelangt. Im folgenden Abschnitt wird aus den Gesprächsinhalten eine Struktur abgeleitet, der die gesamte weitere Darstellung der Ergebnisse folgt.

3.1. Hoffnungsbilder und -definitionen

Die Darstellung der Ergebnisse beginnt so, wie die einzelnen Gruppendiskussionen auf den Philippinen jeweils endeten: mit einer Beschreibung dessen, was Hoffnung ist oder sein könnte. Die DiskussionsteilnehmerInnen (DT) wurden (wie in Abschnitt 1.3.3 beschrieben) zum Abschluss des Gespräches gebeten, kurz und prägnant in einer Definition oder in einem Bild zusammenzufassen, was Hoffnung für sie persönlich und im Rahmen ihrer Arbeit bedeute.¹⁷⁷ In der Folge versuche ich die 26 hierzu in Ph1 – Ph7 abgegebenen Statements in einer einzigen Beschreibung zusammenzufügen. Dabei soll sich zeigen, welche Bedeutungsnuancen der Begriff Hoffnung für die DT hat. Dringend festzuhalten ist an dieser Stelle aber, dass es sich dabei um keinen Konsens handelt, d. h. ich möchte den einzelnen Personen nicht unterstellen, dass sie der hier vorgelegten Gesamtdefinition über ihre eigenen Aussagen hinaus zustimmen würden oder könnten.

Die Zusammenfassung der Beschreibungen lautet folgendermaßen:

¹⁷⁷ Diese zusammenfassende Frage wurde in At1 und At2 noch nicht gestellt, deshalb liegen aus diesen beiden Gruppendiskussionen keine Kurzdefinitionen und Bilder vor.

Grundsätzlich wurde mit Gesprächsbeiträgen eher ich in meiner Funktion als Moderator angesprochen und nicht die anderen DT. Dass sich relativ wenig Interaktion unter den DT ergab und sich Gruppendiskussionen zeitweise fast zu Gruppeninterviews entwickelten, hatte vermutlich folgende Gründe:

- Ich als Forscher wurde als besonderer Gast wahrgenommen, meine Fragen zu beantworten war für die DT das wichtigste Ziel. Dies verhinderte, dass ich in meiner Rolle als Moderator unauffällig zurücktreten konnte und die Diskussion – wie oben beschrieben – einer größeren Selbstläufigkeit überlassen konnte.
- Für die DT von Ph1 und Ph3 – Ph6 war es nicht üblich, untereinander englisch zu sprechen. Dass nun extra für den Moderator ins Englische gewechselt wurde, hemmte die Natürlichkeit der Gespräche und machte ihn zum Hauptadressaten der Redebeiträge.
- Das Forschungsthema lieferte nur teilweise Stoff für hitzige Debatten. Über weite Strecken waren die Gesprächsbeiträge sehr persönlicher, nicht aber kontroversieller Natur.
- Die Gespräche wurden teilweise stark von Gründerpersönlichkeiten und ProjektleiterInnen dominiert. Obwohl der Umgang untereinander sehr partnerschaftlich war und augenscheinlich wenig von internen Hierarchien zu bemerken war, nahmen sie vor allem dann, wenn es um die operative Tätigkeit der Organisationen ging, überproportional viel Redezeit in Anspruch. Die MitarbeiterInnen begannen ihre Statements oft mit „*In addition to what was said by...*“. Wenn es um persönliche Eindrücke, Erfahrungen und Einschätzungen ging, war die Gesprächsbeteiligung ausgeglichener.

Die DT traten als Gruppe sehr geschlossen auf. Dem gerade Sprechenden wurde sehr auffällig Zustimmung signalisiert, etwa durch Nicken oder/und ein leises „Mmhh“. Teilweise wurden wichtige Aussagen geradezu im Chor bestärkt. Vielfach wurde die Bestätigung der Kolleginnen und Kollegen eingeholt, auf deren Aussagen Bezug genommen oder nach ihren Ergänzungen gefragt. Das „Wir“ war wesentlich stärker im Vordergrund als das „Ich“.

Ph1 und Ph2 waren, vermutlich durch einen größeren Abstand von der konkreten Projektarbeit an der Basis, von einem höheren Grad an Abstraktion, politisch-strategischem Denken, Internationalität und EZA-Insidersprache gekennzeichnet. In Ph3 – Ph7 wurde sehr eindrucksvoll von Visionen und Erfahrungen bezüglich der konkreten Arbeit berichtet. Ging es um abstrakte und reflexive Themenbereiche, so mussten die Fragen hier direkter formuliert werden oder die Fragestellungen anhand von Beispielen erläutert werden.

2.2.2. Österreich (At1 und At2)

Im Gegensatz zu den Gruppendiskussionen auf den Philippinen waren jene in Österreich durch ein höheres Maß an Selbstläufigkeit gekennzeichnet. Die DT positionierten sich stärker individuell und sprachen sich stärker gegenseitig an. Die Rolle des Moderators beschränkte sich tatsächlich darauf, die Diskussion auf einige Aspekte zu lenken, die vom selbstläufigen Diskussionsgang nicht berührt wurden. Hierarchische Ordnungen waren in keinem Fall

Veränderungen auch in unserer Gesellschaft“ einzusetzen und „um weltweite gerechte Strukturen zu erreichen“.¹⁷³ Als ein Teil der Bildungsarbeit organisiert die DKA regelmäßig „Lerneinsätze“. Dies sind einmonatige Reisen für Jugendliche aus Europa zu Projekten in Ländern des Südens, die von der Dreikönigsaktion unterstützt werden. 2006 verfügte die Organisation über 29 MitarbeiterInnen.¹⁷⁴

At2: Jugend Eine Welt – Don Bosco Aktion Austria (JIW)

JIW wurde 1997 als Verein gegründet und arbeitet eng mit dem Orden der Salesianer Don Boscos und mit den Don Bosco Schwestern zusammen. Er unterstützt weltweit Entwicklungsprojekte, vor allem für benachteiligte Kinder und Jugendliche (Straßenkinder-Programme, Berufsausbildungszentren, Sozialeinrichtungen, Schulen, ländliche Entwicklungsprogramme, Wiederaufbau nach Katastrophen). Weiters engagiert sich JIW für die entwicklungspolitische Bewusstseinsbildung in Österreich und ermöglicht jungen Leuten aus Österreich im Rahmen des Volontariatsprogramms Freiwilligeneinsätze in Kinder- und Jugendprojekten der Salesianischen Familie auf der ganzen Welt.¹⁷⁵ 2006 beschäftigte JIW 19 hauptamtliche MitarbeiterInnen und wird von einer großen Anzahl Ehrenamtlicher unterstützt.¹⁷⁶

2.2. Erhebungssituation der Gruppendiskussionen

Nach der politisch-strukturellen und soziokulturellen Einordnung der Zielorganisationen im letzten Abschnitt soll nun eine überblicksmäßige Beschreibung der Entstehungssituationen der Gruppendiskussionen erfolgen. Dies ist notwendig, weil dadurch die später analysierten Aussagen in den Entstehungskontext eingeordnet werden und ihnen etwas von der „Farbe“ der ursprünglichen Gesprächssituation zurückgegeben wird. Ob der gebotenen Kürze kann nur eine Beschreibung von gemeinsamen Grundzügen erfolgen.

2.2.1. Philippinen (Ph1 – Ph7)

Die Gespräche waren insgesamt von einer Atmosphäre der Gastfreundschaft und des Interesses für den Besucher aus Europa geprägt. Lenkte ich nach einer Phase des Vorstellens und des Smalltalks das Gespräch auf das Forschungsthema, so reagierten die DT meist belustigt. „*Hope is a cigarette brand!*“ war der gängigste Scherz. Die Gespräche fanden zumeist in einer sehr lockeren Atmosphäre statt.

¹⁷³ <http://www.dka.at/sternsingen/ueberuns/index.html> (Zugriff 26.3.2008).

¹⁷⁴ Dreikönigsaktion, *Jahresbericht 2005*. 2005, 25.

¹⁷⁵ Vgl. Jugend Eine Welt, *Jahresbericht 2006*. 2006, 5.

¹⁷⁶ Ebd., 36.

eröffnet für den Staat erstmals die Möglichkeit, selbst in größerem Ausmaß in der EZA operativ tätig zu werden.

Die beiden Dachorganisationen österreichischer NGOs *Arbeitsgemeinschaft Entwicklungszusammenarbeit (AGEZ)* und die *Österreichische EU-Plattform entwicklungspolitischer Nichtregierungsorganisationen* nahmen zu dieser Entwicklung 2006 in einem Strategiepapier Stellung.¹⁶⁸ Sie vermuten, dass der hauptsächliche Grund für die neue Ausrichtung die Erhöhung der Auszahlungsraten der öffentlichen EZA-Gelder ist, um so den eigenen Verwaltungsaufwand zu senken.¹⁶⁹ Die Legitimität entwicklungspolitischer NGOs als Organisationen der Zivilgesellschaft, ihre Expertise, Gemeinnützigkeit, Effizienz und Effektivität wird betont. Aufgrund ihrer Unabhängigkeit von außenpolitischen Interessen und Politikvorgaben, ihrer praktischen Erfahrung im Einbeziehen der Zielgruppen in den Partnerländern, sowie ihrer entwicklungspolitischen Inlandsarbeit (Bildungs-, Kultur- und Öffentlichkeitsarbeit, Anwaltschaft, Lobbying und Kampagnenarbeit), sehen sich die NGOs als in ihrer Funktion unersetzbar für die österreichische EZA.¹⁷⁰

Kirchliche und kirchennahe Organisationen bilden einen wichtigen Teil des Spektrums österreichischer Entwicklungs-NGOs. Mit der 24 Mitglieder umfassenden Dachorganisation *Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission (KOO)* haben sie ein gemeinsames Sprachrohr und eine Anwältin für Entwicklungsanliegen innerhalb der katholischen Kirche geschaffen. Beide Zielorganisationen der vorliegenden empirischen Studie, die nun kurz vorgestellt werden, sind sowohl Mitglieder der KOO als auch der neuen *AG Globale Verantwortung*¹⁷¹.

2.1.3. Zielorganisationen

At1: Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar (DKA)

Die Dreikönigsaktion ist ein Hilfswerk, das von der Katholischen Jungschar ins Leben gerufen wurde. Rund 90.000 Kinder und 30.000 Erwachsene beteiligen sich jährlich aktiv in 3.500 Pfarren an der Sternsingeraktion und sammeln für die Projekte, die die Dreikönigsaktion mit Partnerinnen und Partnern in Afrika, Asien und Lateinamerika abwickelt.¹⁷² Zusätzlich zur Projektarbeit werden Bildungsarbeit und Anwaltschaft in Österreich geleistet, um sich „für

¹⁶⁸ Die beiden entwicklungspolitischen NGO-Koordinationen, die *Arbeitsgemeinschaft Entwicklungszusammenarbeit (AGEZ)* und die *EU-Plattform entwicklungspolitischer Nichtregierungsorganisationen*, haben sich im Frühjahr 2008 zu einem neuen Netzwerk, dem Dachverband *Globale Verantwortung - Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Humanitäre Hilfe* zusammengeschlossen. Er nahm im April 2008 seine operative Tätigkeit auf.

¹⁶⁹ Vgl. *Arbeitsgemeinschaft Entwicklungszusammenarbeit / EU-Plattform, Positionspapier zur Rolle der NGOs*, 2006, 2.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., 1.

¹⁷¹ Siehe Fußnote 168.

¹⁷² Vgl. <http://www.dka.at/sternsingen/presse/end08.htm> (Zugriff 26.3.2008).

Kinder und ein Berufsausbildungszentrum.¹⁶⁴ Die Kommission wird von einem Priester und vier Frauen gebildet, die die genannten Einzeleinrichtungen leiten. Ihrer Tätigkeit gemäß kann sie am ehestens als TANGO eingeordnet werden.

2.1.2. Österreich

Auch über die entwicklungspolitische „NGO-Szene“ in Österreich soll zuerst ein kurzer Überblick gegeben werden, um die einzelnen beforschten Organisationen besser einordnen zu können. Danach werden die beiden NGOs in aller Kürze vorgestellt.

a) *Entwicklungspolitische NGOs in Österreich*

Den entwicklungspolitischen NGO-Sektor in Österreich zu Beginn der 1980er charakterisiert *Michael Obrovsky* folgendermaßen:

Viele kleinere Vereine und Solidaritätsgruppen bildeten gemeinsam mit kirchlichen und kirchennahen Einrichtungen ein tragfähiges Fundament für entwicklungspolitisches Engagement. Vor allem Studierende, engagierte ChristInnen und international ausgerichtete SozialdemokratInnen bilden den zivilgesellschaftlichen Rückhalt in der „Entwicklungshilfe“.¹⁶⁵

Seither kam es zu einigen strukturellen Veränderungen: Einerseits kam es – nicht zuletzt durch die Gründung nationaler Niederlassungen internationaler Hilfswerke – zu einer immer stärkeren Konkurrenz und zu immer professionellerem *Fundraising* am österreichischen Spendenmarkt, andererseits wurden NGOs in wachsendem Ausmaß Projektdurchführungsorganisationen öffentlicher Entwicklungszusammenarbeit. Hierfür wurden auch eigene Vereine und Einrichtungen gegründet, deren zivilgesellschaftlicher Rückhalt nicht mehr im bisher gekannten Ausmaß gegeben war, wie *Obrovsky* kritisch bemerkt.¹⁶⁶ Österreichs EU-Beitritt brachte einen weiteren Schub an Professionalisierung und Internationalisierung für die hiesigen NGOs.

Die staatlichen Mittel für die Programm- und Projekthilfe wurden im Laufe der 1990er kontinuierlich erhöht, was zu einem massiven strukturellen Wachstum einiger NGOs führte. Dieser Trend bremste sich in den letzten Jahren rapide ein, da Österreich, wie viele andere Geberländer der EZA, sich stärker als früher des EZA-Instruments der Programm- und Budgetfinanzierung bedienen will und dies auch schon tut. Über NGO-Kooperationen abgewickelte Programm- und Projekthilfe verliert somit an Bedeutung.¹⁶⁷ Die Gründung der *Austrian Development Agency* (ADA) durch das Ministerium für auswärtige Angelegenheiten

¹⁶⁴ Vgl. <http://www.donbosco-fis.org/index.php?maincat=1&sub=21&type=con&item=20> (Zugriff 26.3.2008).

¹⁶⁵ *Obrovsky*, *Standortbestimmung der entwicklungspolitischen NGOs in Österreich*. in: JEP 2/17(2001), 139.

¹⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

jede Art von BürgerInnen- und Menschenrechtsverletzung einsetzt und diese dokumentiert. Ebenso führt TFDP Kampagnen durch, die menschenrechtsverachtende Strukturen und Politiken kritisieren. Darüber hinaus führt TFDP Menschenrechtsschulungen durch, um Menschen über ihre Rechte aufzuklären und sie zu ermächtigen, diese auch einzufordern. TDFP verfügt über 18 hauptamtliche MitarbeiterInnen, die zum Teil in Regionalbüros arbeiten, und ein großes Netzwerk an ehrenamtlichen UnterstützerInnengruppen koordinieren. TDFP kann wie MACEC als Mischung aus PACO und DJANGO eingeordnet werden.

Ph5: Tribal Center for Development (TCD)

TCD wurde 1979 von der Prälatur Infanta gegründet, um die besonderen Bedürfnisse der indigenen Gruppe der Agta zu unterstützen und deren soziale Benachteiligung und Ausgrenzung zu bekämpfen. Seit 1986 ist TCD eine eigenständige NGO. Der Prozess des Empowerment der Agta drückt sich nicht zuletzt dadurch aus, dass die Organisation seit ihrer Gründung immer mehr von einer Initiative *für* zu einer Initiative *der* Indigenen geworden ist. Seit heuer wird sie erstmals von einem indigenen Direktor geleitet. Die Programme von TCD umfassen die Bereiche Existenzgrundlagensicherung, Gesundheit, Bildung, Forschung, Dokumentation und Anwaltschaft. Der Bereich Bildung soll Kindern und Erwachsenen eine an die Bedürfnisse und Traditionen der Agtas angepasste Form der Schulbildung ermöglichen. TCD ist am ehesten als PACO zu bezeichnen.

Ph6: Kilos Unlad ng Mamamayan ng Real (KUMARE)

KUMARE wurde 1995 in der Folge einer großen Typhoon-Katastrophe in der Region Real als NGO gegründet. Die Organisation setzt sich in erster Linie für die Ermächtigung von Frauen ein. Dieses Ziel versucht KUMARE durch ein Mikrokreditprogramm zur Schaffung von Familieneinkommen, Fortbildungen, einem Angebot zur Persönlichkeitsbildung und Aktivitäten und Bewusstseinsbildung im Bereich der Ökologie zu erreichen. Die NGO verfügt über ca. 1500 aktive Mitglieder, die sich regelmäßig in 42 Zentren treffen. Die Struktur wird von 14 Vollzeitkräften unterstützt und begleitet. KUMARE ist eine Mischung aus PACO und PO.

Ph7: Social Services Commission – Our Lady of Lourdes Parish

Die *Social Services Commission* ist eine pfarrliche Sozialeinrichtung, die eine erstaunliche Größe erreicht hat. Sie verfügt über eine Ausspeisung für unterernährte Kinder und stillende Mütter, ein Jugendzentrum, ein umfassendes Stipendienprogramm für ca. 550 Kinder aus sozial schwachen Familien, ein medizinisches Zentrum, ein Therapiezentrum für behinderte

Spirituality and empowered to become catalysts of change in society.”¹⁶¹ Die fünf MitarbeiterInnen des PDOs stellen dafür hauptsächlich die Dienste Projektplanung, -begleitung und -evaluierung, sowie Fundraising und Öffentlichkeitsarbeit zur Verfügung.

Ph3: Marinduque Council for Environmental Concerns (MACEC)

MACEC wurde 2005 formell als eigenständige NGO etabliert. Zuvor war MACEC eine Initiative des *Social Action Centers* der Diözese von Boac, die 1996 aufgrund der verheerenden Verschmutzung des Boac Rivers durch ein Bergbauunglück ins Leben gerufen wurde. Durch ein gebrochenes Rohr waren damals große Mengen toxischer Flüssigkeiten in den Fluss gelangt und hatten das Leben von Menschen und Natur auf der kleinen Insel Marinduque extrem geschädigt. Auf der Basis christlicher Ethik führt MACEC verschiedene Programme durch, um *“a clean, abundant and life-giving environment in the island-Province of Marinduque for the benefit of the present and future generations”*¹⁶² zu gewährleisten. Die Arbeitsbereiche sind: *Environmental Literacy, Environmental Ethic Promotion, Environmental Advocacy/Action, Community-Based Disaster Risk Management, Alternative Livelihood Development* und *Networking und Alliance Building*. MACEC verfügt über sieben hauptamtliche und eine große Gruppe ehrenamtlicher MitarbeiterInnen und kann in der Systematisierung des letzten Kapitels als Mischform aus PACO (b) und DJANGO (d) bezeichnet werden.

Ph4: Task Force Detainees of the Philippines (TFDP)

TFDP wurde 1974 von der Konferenz der philippinischen Ordensoberen (*Major Religious Superiors of the Philippines – AMRSP*) gegründet, um politischen Häftlingen beizustehen, deren Menschenrechte aufgrund ihres Protestes gegen die Diktatur *Ferdinand Marcos’* auf vielerlei Weise mit Füßen getreten wurden. Seit ihrer Gründung, die unter schwierigsten Bedingungen erfolgte, da durch die Verhängung des Kriegsrechtes auch die Organisationsfreiheit extrem eingeschränkt wurde, versucht TFDP politischen Häftlingen moralische und spirituelle Unterstützung zu geben, sorgt für Stillung ihrer materiellen Bedürfnisse und die ihrer Familien, dokumentiert ihre Situation und kämpft für faire Gerichtsverfahren und eine rasche Freilassung.¹⁶³ Ausgehend von der Betreuung von politischen Gefangenen in Manila haben sich die Aktivitäten seither sowohl örtlich als auch thematisch ausgeweitet: Heute ist TFDP eine landesweit bekannte und anerkannte Menschenrechtsorganisation, die sich gegen

¹⁶¹ <http://www.donbosco-fis.org/index.php?maincat=1&sub=21&type=con&item=61> (Zugriff 27.3.2008).

¹⁶² Marinduque Council for Environmental Concerns, *General Program of Action and Five-Year Strategic Plan*. 2005, 1.

¹⁶³ Vgl. http://tfdp.net/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=41 (Zugriff 27.3.2008).

hinaus entstehen viele Allianzen, um in einem Sektor und zu einem Spezialthema zusammenzuarbeiten.¹⁵⁹

Werden nun in der Folge die einzelnen Zielorganisationen der empirischen Forschung vorgestellt, so kann jeweils versucht werden, sie innerhalb der soeben erfolgten Systematisierung der NGO-Landschaft zu verorten.

c) *Zielorganisationen*

Ph1: Integrated Pastoral Development Initiative (IPDI)

IPDI wurde 2005 gegründet. Zuvor war sie als *Pastoral Development Projects Office* Teil des kirchlichen *Social Pastoral Institute (SPI)*. IPDI versteht sich selbst als „faith-based NGO“. Auf der Basis des *Zweiten Vatikanischen Konzils* und des *Second Plenary Council of the Philippines*¹⁶⁰ von 1991 betont die NGO stark die „welttransformierende Kraft des Glaubens“. IPDI verfügt über sieben Vollzeitkräfte, deren Hauptaufgabe die Begleitung von rund 50 Projekten an der Basis ist. Dieses *accompaniment* umfasst Unterstützung und Beratung der Basisinitiativen bei der Planung, Ausarbeitung und Implementierung von Projekten, sowie das Anbieten von Fortbildungen und Vernetzungsmöglichkeiten für die Partnerorganisationen. Darüber hinaus versteht sich IPDI als Anwältin der auf der Basis entstehenden Anliegen. Die Organisation bezeichnet sich selbst als *intermediary structure* zwischen den Basisorganisationen und Partnerorganisationen im Norden und ist somit nach der Einteilung im letzten Abschnitt eine typische *grassroot support organization (d)*, näherhin eine Entwicklungs-NGO im engeren Sinn.

Ph2: Planning and Development Office (PDO)

Das Büro agiert ebenfalls als Vermittlungsinstanz zwischen nördlichen Partnerorganisationen und lokalen Projekten. Das PDO wurde von der südlichen philippinischen Provinz des Ordens der Salesianer Don Boscos gegründet. Darum ist sein Tätigkeitsbereich auf Initiativen des Ordens beschränkt, die allesamt in der Kinder- und Jugendarbeit angesiedelt sind. Das vorrangige Ziel ist es, Kindern und Jugendlichen aus armen und marginalisierten Bevölkerungsschichten eine umfassende Ausbildung zu ermöglichen und sie so – gemäß des Mottos des Ordensgründers Don Bosco – zu „guten Christen und ehrlichen Staatsbürgern“ zu machen. In moderner Sprache ausgedrückt, beschreibt das PDO, gemeinsam mit den Salesianern Don Boscos, seine Aufgabe folgendermaßen: „*We envision the Young, especially the poor as growing into fully integrated persons, transformed by the Salesian Youth*

¹⁵⁹ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 11f.

¹⁶⁰ Catholic Bishops' Conference of the Philippines, *PCPII*. 52004.

Ad (c) Wie bereits im vorhergehenden Abschnitt herausgearbeitet wurde, sind viele NGOs aus politischen und ideologischen Gruppen und Strömungen heraus entstanden. Viele der gegenwärtigen POs und Institutionen/Agenturen stehen in deren direktem oder indirektem Einfluss. *Dorothea Hilhorst* weist darauf hin, dass es eine grobe Verknennung der philippinischen Entwicklungs-NGO-Szene wäre, hielte man sie für eine einheitliche und einmütige „Community“, vielmehr spiegle sie „*the full range of Philippine political interests and contradictions*“ wider.¹⁵⁶

Ad (d) Institutionen und Agenturen unterstützen die Arbeit von NGOs an der Basis (b) und werden deshalb auch *grassroots support organizations* oder *intermediary organizations*¹⁵⁷ genannt. Sie zeichnen sich durch höheren Professionalisierungsgrad aus und verfügen über eine größere Anzahl spezialisierter Vollzeitkräfte, als die Basisorganisationen. Die Basisarbeit wird in vielfacher Weise, etwa durch juristische, medizinische, wissenschaftliche, organisatorische oder finanzielle Hilfestellungen unterstützt. Je nach ihrem Angebot können Entwicklungs-NGOs (*development, justice, and advocacy NGOs – DJANGOs*), die direkt oder in Kooperation mit POs Dienste für bestimmte Bevölkerungsgruppen zur Verfügung stellen, traditionelle NGOs (*traditional NGOs – TANGOs*), die vor allem Hilfs- und Wohltätigkeitswerke für Arme betreiben, und Finanzierungs-NGOs (*funding agency NGOs – FUNDANGOs*) mit der vorrangigen Aufgabe, Basisarbeit durch eigene oder internationale Finanzmittel zu unterstützen, unterschieden werden.¹⁵⁸

Diese vier Aspekte bilden Schnittflächen. So wirkt sich etwa der ideologische Einfluss (c) sowohl auf die Analyse, die Methodik, die Organisationsform und auf die Aktivitäten einer PO (b) als auch einer Agentur (d) aus.

Philippinische NGOs bilden eine Vielzahl von Netzwerken, Allianzen und Projektgruppen. POs organisieren sich in regionalen Netzwerken, die wiederum Verbände auf Provinz- und nationaler Ebene bilden. Der größte Zusammenschluss von Entwicklungs-NGOs, der *Caucus of Development NGO Networks (CODE-NGO)*, wird gemeinsam von neun landesweiten Netzwerken getragen und verfügt über mehr als 3.000 Mitgliedsorganisationen. Darüber

¹⁵⁶ Hilhorst, *The Real World of NGOs*. 2003, 12.

¹⁵⁷ Ebd., 14.

¹⁵⁸ Einen Sonderfall stellen die so genannten *mutant NGOs (MUNGOs)* dar, die nicht mehr NGOs im eigentlichen Sinn sind. Etwa die Implementierung von staatlichen Sozialleistungen durch dafür gegründete NGOs (*government-run and initiated NGOs - GRINGOs*) oder NGOs, die von Wirtschaftsunternehmen zur Steuerminimierung oder Imagepflege etc. gegründet werden. (*business-organized NGOs - BONGOs*) Auch für Betrügereien in der NGO-Szene wurde ein Begriff geprägt: Wird eine Organisation mit der Absicht gegründet, Förderungsgelder zu lukrieren und sich damit aus dem Staub zu machen, so spricht man von *COME N'GOs*.

Organisationen vorwärts bringen. Agenturen und Institutionen (siehe folgender Absatz) mit transkontinentalen NGO-Partnerschaften und ausländischen Finanzgebern nehmen an Wichtigkeit zu. Auch internationale Organisationen und NGO-Netzwerke spielen auf den Philippinen eine immer größere Rolle.¹⁴⁹

b) *Systematisierung der philippinischen NGO-Landschaft*

Die Philippinen sind möglicherweise das Land mit der größten NGO-Dichte weltweit.¹⁵⁰ Bei der staatlichen Registrierungsstelle *Securities and Exchange Commission (SEC)* sind derzeit mehr als 30.000 Nichtregierungsorganisationen eingetragen.¹⁵¹ Als NGOs gelten dort – bunt gemischt – alle zivilgesellschaftlichen Akteurinnen und Akteure, die nicht in die traditionellen Kategorien Wissenschaft, Kirche, Wirtschaft und Medien passen.¹⁵² Der Begriff „NGO“ ist ohnehin – wie in Abschnitt 0.2.3 dargelegt wurde – äußerst unscharf, wird aber im philippinischen Kontext durch die Verwendung für „alle übrigen“ besonders „nebulös und vage“¹⁵³. Viele Autorinnen und Autoren haben es unternommen, die NGO-Landschaft der Philippinen einzuteilen. Die Systematisierung von *Karina Constantino-David* scheint am Besten geeignet, um an dieser Stelle einen einigermaßen vollständigen und dennoch überschaubaren Überblick zu geben.

Sie unterscheidet vier große NGO-Kategorien: (a) Individuen (*non-governmental individuals*) (b) vorwiegend von Ehrenamt getragene Organisationen (*membership-based organizations*) (c) Ideologische Kräfte (*ideological forces*) und (d) Institutionen/Agenturen (*institutions /agencies*)¹⁵⁴

Ad (a) WissenschaftlerInnen, religiöse Führungspersönlichkeiten und ExpertInnen, die sich zu zivilgesellschaftlichen Themen äußern, werden von staatlichen Behörden und Medien oft als „*NGO spokesman*“ bezeichnet.

Ad (b) Organisationen, deren Strukturen von freiwilligen MitarbeiterInnen getragen werden, bilden den Großteil der registrierten NGOs. Sie können in professionelle NGOs (*professional, academic, and civic organizations – PACOs*) und BürgerInneninitiativen an der Basis (*grassroots people’s organizations – POs*)¹⁵⁵ eingeteilt werden.

¹⁴⁹ Vgl. Werning / Reese, *Konfrontation und Kooptation*. 2006, 244f.

¹⁵⁰ Hilhorst, *The Real World of NGOs*. 2003, 11.

¹⁵¹ Werning / Reese, *Konfrontation und Kooptation*. 2006, 237.

¹⁵² Vgl. Constantino-David, *From the Present Looking Back*. 1998, 27.

¹⁵³ Werning / Reese, *Konfrontation und Kooptation*. 2006, 237.

¹⁵⁴ Vgl. Constantino-David, *From the Present Looking Back*. 1998, 27ff.

¹⁵⁵ Da mittlerweile auch im Rahmen einiger Regierungsprogramme POs gegründet werden, können BürgerInneninitiativen nochmals in *government-run and initiated (GRIPOs)* und *genuine, autonomous peoples’s organizations (GUAPOs)* unterteilt werden.

Die späten 1980er und frühen 1990er galten als „*Goldene Ära der NGO-Koalitionen*“. Viele zivilgesellschaftliche Gruppen hatten sich zusammengeschlossen, um gemeinsam die Regierungspolitik mitzugestalten.¹⁴¹ Dies fand jedoch ein jähes Ende, als es 1993 bis 1994 zur Zersplitterung der philippinischen Linken kam, die auch Gräben und Spaltungen durch die NGO-Szene trieb.¹⁴²

Für die letzte Dekade lassen sich drei auffällige Merkmale der philippinischen Zivilgesellschaft ausmachen:

Erstens beleben NGOs den öffentlichen Diskurs. Sie betreiben Medien, wie die Zeitschriften *Solidarity* und *Intersect*, erstellen alternative Statistiken, wie die *IBON Foundation*, veranstalten Seminare und Konferenzen, und stimulieren so die aktive Teilnahme und die Kritik an der nationalen Politik.¹⁴³

Zweitens bringen NGOs erfolgreich neue, bisher unbeleuchtete Inhalte in die Politik ein, wie etwa häusliche Gewalt, Landrechte von indigenen Bevölkerungsgruppen, den Zusammenhang von Staatsverschuldung und der Armut im Land, gemeinschaftliche Interessen an natürlichen Ressourcen, usw. Darüber hinaus zeichnet sich ein Trend ab, dass auch die Zivilgesellschaft von einem sehr staatszentrierten Ansatz der Politikgestaltung abzuweichen beginnt. Dass „*not the transformation of the state but the democratization of society*“¹⁴⁴ immer mehr zum Paradigma werden konnte, hängt auch damit zusammen, dass viele Projekte aus dem Ausland finanziert werden und am Staat vorbei realisiert werden können. Aufgaben, die vom Staat nicht ausreichend erfüllt werden, werden von den NGOs von diesem nicht mehr eingefordert, sondern etwa durch sozioökonomische Projekte zur Armutsreduktion kurzerhand substituiert. Dieser Trend führt einerseits über weite Strecken zu einer Entpolitisierung der entwicklungspolitischen NGO-Szene¹⁴⁵, andererseits besteht die Gefahr, dass die politischen Institutionen des Landes weiter geschwächt, statt aufgebaut werden.¹⁴⁶

Drittens ist eine starke Tendenz zur Institutionalisierung der Zivilgesellschaft festzustellen. Sie bewegt sich von der Protestbewegung, die sie in den 1970ern und 1980ern war, hin zu immer beständigeren Strukturen.¹⁴⁷ Wurden NGOs früher vor allem von Ehrenamtlichenstrukturen getragen, so sind es nun hauptsächlich bezahlte Angestellte, von denen höhere Qualifikationen und gute Englischkenntnisse¹⁴⁸ verlangt werden, die die Agenden der

¹⁴¹ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 18.

¹⁴² Vgl. Hilhorst, *The Real World of NGOs*. 2003, 15.

¹⁴³ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 18f.

¹⁴⁴ Ebd., 19.

¹⁴⁵ Vgl. Werning / Reese, *Konfrontation und Kooptation*. 2006, 241.

¹⁴⁶ Vgl. Karaos, *Civil Society: Building or Subverting Institutions*. in: *Intersect* 4/18(2003).

¹⁴⁷ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 19f.

¹⁴⁸ Vgl. Hilhorst, *The Real World of NGOs*. 2003, 14.

Konzepte der Bewusstseinsbildung von *Paulo Freire* und jenes des „*community organizing*“ von *Saul Alinsky* als vom Konzil legitimiert erachtet wurden.¹³⁵

In den späten 1960ern kam es zu massiven Protesten gegen den zunehmend autoritären Präsidenten *Ferdinand Marcos* und den anhaltenden US-Imperialismus. Nachdem Marcos 1972 das Kriegsrecht verhängte und das Land diktatorisch regierte, kam es zu einer enormen Einschränkung der persönlichen Freiheiten und zu eklatanten Menschenrechtsverletzungen gegenüber Oppositionellen. Verhaftungen, Folter, politische Morde, nächtliche Ausgangssperren und rigide Verbote hatten alle Anti-Marcos Kräfte über Nacht aus der politischen Arena verschwinden lassen.¹³⁶ Viele Organisationen gingen in den Untergrund und versuchten durch das Organisieren von DorfbewohnerInnen auf dem Land und armer Gemeinschaften in der Stadt den Sturz des Regimes anzubahnen. Obwohl man in diesem zentralen Ziel übereinstimmte, spaltete sich 1973 die Opposition angesichts der Frage, was nach der Ära Marcos folgen sollte. Das radikal linke, nationaldemokratische Lager (*nat-dems*)¹³⁷ plante einen kommunistischen Staat zu errichten, das sozialdemokratische Lager (*soc-dems*)¹³⁸, das zwar links, aber explizit anti-kommunistisch war, setzte sich für Wahlen nach dem Ende der Diktatur ein.¹³⁹

1983 nach dem Mord an Marcos' einflussreichstem Gegenspieler, Senator *Benigno Aquino*, kam es zu einer Intensivierung der oppositionellen Aktivitäten der Zivilgesellschaft. Ihren Höhepunkt erfuhren die Proteste 1986 nach einem versuchten Wahlbetrug in der so genannten „*Rosenkranzrevolution*“ oder „*people power*“¹⁴⁰. Damit wird die dreitägige friedliche Besetzung der Ring-Hauptstraße *Epifanio de los Santos Avenue (EDSA)* bezeichnet, die letztendlich die friedliche Absetzung des Diktators erreichte. *Corazon Aquino*, die Witwe des ermordeten Oppositionsführers, wurde Präsidentin des Landes. Aquino führte formell die Demokratie wieder ein und war zivilgesellschaftlichen Gruppen gegenüber naturgemäß sehr wohlwollend eingestellt. 1991 führte sie mit dem *Local Government Code* eine legitime Parteistellung von NGOs als Vertreterinnen des gemeinschaftlichen Interesses ein.

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Vgl. Abinales / Amorosa, *State and Society in the Philippines*. 2005, 205ff.

¹³⁷ Die *National Democratic Front (NDF)* wurde von der *Communist Party of the Philippines (CPP)* und ihrem bewaffneten Arm, der *New People's Army (NPA)*, aber auch von einigen christlichen Gruppierungen wie *Christians for National Liberation (CNL)* unterstützt. vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 17.

¹³⁸ Die größte Unterstützung erfuhr diese Richtung durch die im ganzen Land aufgebauten *Social Action Centers* der katholischen Amtskirche und im Speziellen auch durch die Jesuiten mit ihrer Universität *Ateneo de Manila* als „Denkfabrik“. vgl. Werning / Reese, *Konfrontation und Kooptation*. 2006, 240.

¹³⁹ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 16f.

¹⁴⁰ Vgl. Abinales / Amorosa, *State and Society in the Philippines*. 2005, 221ff; Reese / Werning, *Handbuch Philippinen*. 2006, 12.

2.1.1. Philippinen

a) Geschichte der philippinischen Zivilgesellschaft und ihrer AkteurInnen

Die Geschichte von privaten Bürger- und Wohltätigkeitsorganisationen, die meist von wohlhabenden Familien oder Organen der katholischen Kirche gegründet wurden, reicht auf den Philippinen bereits ins späte 19. Jahrhundert und somit noch in die spanische Kolonialzeit zurück. Besonderer Bedeutung kam solchen Einrichtungen nach dem Zweiten Weltkrieg und der formellen Unabhängigkeit von den USA zu: Das feudale Kolonialsystem, in dem sich wenige Familien den Besitz und Einfluss im Land aufteilten, war während der von 1898 bis 1946 währenden US-amerikanischen Herrschaft trotz formaler Einführung der Demokratie im Kern nicht angetastet worden. Nun rumorte es im Land und Organisationen wurden gegründet und instrumentalisiert, um die Strukturen des Status quo entweder zu verändern oder sie zu perpetuieren.¹²⁹ NGOs – die damals natürlich noch nicht so hießen – waren also einerseits im Dunstkreis von ländlichen Aufstandsbewegungen, einer aufkeimenden nationalistischen Bewegung und im Umfeld der gegen die japanischen Invasoren aufgestellten, linken *Hukbalahap* Bewegung ins „making“, andererseits auf Seiten der alten Eliten auch ins „breaking“ von Revolutionen involviert.¹³⁰ In dieser Zeit waren die traditionellen Loyalitäten gegenüber Familie, (Dorf-)Gemeinschaft und Stamm, sowie die koloniale, personalisierte Herr-Untertan-Struktur noch voll aufrecht, weswegen sich horizontale Solidarität zwischen Bauern, Frauen oder städtischen Armen noch kaum in Organisationen formierte.¹³¹ Dies geschah erst von den späten 1960ern bis zur Mitte der 1980er im großen Stil, als sich arme SlumbewohnerInnen in den Städten und Bauern und Bäuerinnen am Land zu organisieren begannen bzw. organisiert wurden. Ausschlaggebend hierfür waren einerseits die weitere Verschärfung der sozialen Gegensätze und eine generelle Verschlechterung der ökonomischen Situation im Land,¹³² andererseits die Neuorientierung der katholischen Kirche im Anschluss an das *Zweite Vatikanische Konzil*. Das Konzil gab der Amtskirche, den Orden und christlichen Jugend- und StudentInnengruppierungen die theologische Legitimation und den Impetus für eine verstärkte Involvierung in soziale, politische und ökonomische Angelegenheiten.¹³³ Gemäß des damals geprägten Slogans „*The Church Goes to the Barrios*“, setzte sich die Kirche stärker als zuvor für strukturelle Veränderungen und sozialen Wandel ein.¹³⁴ Von besonderer Wichtigkeit für die politische Kultur der Philippinen dieser Zeit war, dass die

¹²⁹ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 14.

¹³⁰ Vgl. Hilhorst, *The Real World of NGOs*. 2003, 12.

¹³¹ Vgl. Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 15.

¹³² Vgl. Carroll, *Philippine NGOs Confront Urban Poverty*. 1998, 115.

¹³³ Vgl. ebd., 114; Silliman / Noble, *Organizing for Democracy*. 1998, 16.

¹³⁴ Kroeger, *The Catholic Church in the Philippines*. in: Talad 2/2(2002), 194f.

g) *Durchführung der Analyse*

In einem ersten Schritt werden die Kategorien¹²⁴ induktiv aus dem Material gebildet, gesammelt und an den ersten beiden Transkripten getestet.¹²⁵ Nach einigen Ergänzungen und Modifikationen kann das gesamte Material mit dem Kategoriensystem kodiert werden, d. h. Textpassagen wurden der am besten passenden Kategorie zugeordnet.¹²⁶ Danach erfolgte die Zusammenfassung in einem mehrstufigen Verfahren von Paraphrasierung und Generalisierung.¹²⁷

h) *Interpretation*¹²⁸

Die Interpretation stellt den letzten Schritt des Analyseprozesses dar. Die zusammengefassten Ergebnisse werden im Licht der Fragestellungen betrachtet und Hypothesen gebildet. Diese Thesen werden am Einzelfall getestet und werden schließlich als Ergebnisse des empirischen Teils in Abschnitt 2.2.2 präsentiert. Die Namen der einzelnen DT werden geändert.

2. Kontextualisierungen

Wer spricht hier? Aus welchem Umfeld und welchen Zusammenhängen heraus wird gesprochen? In welcher Gesprächssituation werden die Aussagen getätigt? Diesen Fragen wenigstens grob nachzugehen ist absolut unerlässlich, um es dem/der LeserIn dieser Arbeit zu ermöglichen, die nachfolgende Darstellung der Ergebnisse der empirischen Forschung und deren Analyse einordnen zu können. Auch für mich selbst ist es notwendig, mir die Kontextbezogenheit aller getätigten Aussagen noch einmal bewusst zu machen, damit auch die Interpretationen und Verallgemeinerungen, die – wie im letzten Abschnitt beschrieben wurde – ein unvermeidlicher Bestandteil der Analyse sind, in diesem Kontext verankert bleiben und nicht unzulässig darüber hinaus ausgedehnt werden.

2.1. Situierung und Vorstellung der Zielorganisationen

Die neun Gruppendiskussionen wurden mit 39 Personen, die in unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Kontexten für verschiedene Organisationen arbeiten, geführt. Das jeweilige Umfeld und die einzelnen Organisationen werden nun kurz beschrieben.

¹²⁴ Siehe Fußnote 110.

¹²⁵ Vgl. Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*.⁹2007, 53.

¹²⁶ Zum Vorgang des Kodierens im Detail: Schmidt, *Analyse von Leitfadeninterviews*. 2000, 452ff.

¹²⁷ Vgl. Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*.⁹2007, 59ff; Ich wendete das von Mayring für große Materialmengen vorgeschlagene, beschleunigte Verfahren an.

¹²⁸ Lamnek, *Gruppendiskussion*.²2005, 202.

d) *Richtung der Analyse*¹¹⁸

Die Analyse fokussiert stark auf die DT als Personen. Ihre Visionen, die damit verbundenen Hoffnungen, ihre Motivationsquellen für den Arbeitsalltag, aber auch ihre Frustrationen stehen im Mittelpunkt des Interesses. Deshalb muss die Analyse narrativ-erfahrungsorientiert ausgerichtet werden.

Weiters interessieren auch ihre Überlegungen, inwiefern sie globale Partnerschaften, gemeinschaftszentrierte Entwicklungsansätze und/oder Pastoralkonzepte als hoffnungsstiftend einschätzen. Dafür muss die Analyse stärker kognitiv ausgerichtet werden.

e) *Theoriegeleitete Differenzierung der Fragestellung*¹¹⁹

Wenn auch unter anderen qualitativen TheoretikerInnen nicht unumstritten, fordert Mayring für die qualitative Inhaltsanalyse neben der bereits beschriebenen Regelgeleitetheit auch eine gewisse Theoriegeleitetheit: Die Analyse soll einer „präzisen, theoretisch begründeten inhaltlichen Fragestellung“¹²⁰ folgen. Sich wohl dem damit konkurrierenden qualitativen Prinzip der Offenheit verpflichtet wissend, versucht Mayring so, das methodische Vorgehen auch auf die theoretischen Vorüberlegungen und Vorbelastungen des Forschers und der Forscherin auszudehnen. Diese aus- oder einzuklammern hält Mayring für ohnehin niemals perfekt realisierbar.¹²¹

Meine Fragen an das Datenmaterial lauteten folgendermaßen:

1. Was wird von den DT unter „Hoffnung“ verstanden? Auf welche Weise hoffen sie?
2. Wie wirkt sich ihr Hoffen aus?
3. Worin gründet ihr Hoffen? Woraus nährt es sich?
4. Wonach strecken sie ihr Hoffen aus? Worauf richtet es sich?

f) *Bestimmung der Analysetechnik*¹²²

Nach einer explorativen Voranalyse entschied ich mich für die von Mayring als die *Zusammenfassung* beschriebene Analysetechnik. Diese hat zum Ziel, „das Material so zu reduzieren, daß die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, durch Abstraktion einen überschaubaren Corpus zu schaffen, der immer noch Abbild des Grundmaterials ist.“¹²³ Die Zusammenfassung und Abstraktion passiert in mehreren Durchläufen, die in g) beschrieben werden.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 50f.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 52f.

¹²⁰ Ebd., 52.

¹²¹ Vgl. Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 196f; Schmidt, *Analyse von Leitfadeninterviews*. 2000, 448.

¹²² Vgl. Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 197; Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. ³2007, 56ff.

¹²³ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. ⁹2007, 58.

a) *Festlegung des Ausgangsmaterials*¹¹⁵

Das herangezogene Material umfasst die Transkripte der Gruppendiskussionen At1 und At2 und Ph1 – Ph7. Da nach einer Sichtung des Materials keine grundlegend neuen Beiträge von Ph8 – Ph10 zu erwarten waren, habe ich sie im Sinne der Überschaubarkeit der Auswertungsarbeit nicht für die eigentliche Analyse herangezogen. Weder die Auswahl der Organisationen noch jene der Transkripte kann den Anspruch erheben, repräsentativ etwas über die Zivilgesellschaft in Österreich oder den Philippinen auszusagen. Es handelt sich vielmehr um einen Ausschnitt.

Es stellte sich auch die Frage, ob die Gruppendiskussionen aus Österreich und den Philippinen einer gemeinsamen oder getrennten Analysen unterzogen werden sollten. Der Vergleich der österreichischen und philippinischen NGOs ist nicht vorrangiges Ziel dieser Arbeit. Vielmehr geht es um die partnerschaftlichen Beziehungen, die einerseits zwischen den österreichischen NGOs und ihren philippinischen Gegenübern bestehen, jedoch genauso zwischen den philippinischen Koordinierungsorganisationen und den Projekten an der Basis. Die gemeinsame Analyse des gesamten Datenmaterials wurde daher als die adäquatere Variante ausgewählt. Um Unterschiede in Charakter und Akzentuierungen der Gruppendiskussionen in Nord und Süd herausarbeiten zu können, werden die philippinischen und österreichischen Gespräche in Abschnitt 2.2 gesondert beschrieben und charakterisiert.

b) *Analyse der Entstehungssituation*¹¹⁶

Auf die Entstehungssituation wird in Abschnitt 2 eingegangen. Die behandelten Organisationen werden einerseits beschrieben und in den jeweiligen Zivilgesellschaften Österreichs und der Philippinen verortet, andererseits erfolgt eine Beschreibung der Entstehungssituation in den Gruppendiskussionen.

c) *Formale Charakteristika des Materials*¹¹⁷

Die Transkripte werden nach den in 1.3.4 beschriebenen Regeln angefertigt und liegen in digitaler Form vor. Ein Transkript umfasst ca. 20 Seiten. Wenn eine Übersetzung aus lokalen Sprachen ins Englische erfolgt, bleibt der Originaltext stehen und die Übersetzung wird optisch gekennzeichnet angefügt.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 46f.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 47.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

wie viele andere AutorInnen der Meinung, dass „es nicht genügt, typische Beispiele der Diskussion als Ergebnis zu präsentieren. [...] Man kann zu fast jedem Zweck und für jeden Sachverhalt treffende Beispiele finden und es geschieht sehr häufig, dass dabei gegenteilige oder auch nur mehrdeutige Aussagen vernachlässigt werden, ja unter den Tisch fallen.“¹⁰⁵

Nach Sichtung der zur Verfügung stehenden Analyseapparate wählte ich die *qualitative Inhaltsanalyse*¹⁰⁶, wie sie von Philipp Mayring beschrieben wurde, als den für meine Zwecke und Möglichkeiten adäquateste Variante aus. Die qualitative Inhaltsanalyse bietet ein systematisches, regelgeleitetes Vorgehen¹⁰⁷, im Zuge dessen im Gegensatz zu „freier Interpretation“ jeder Analyseschritt auf begründete und getestete Regeln zurückgeführt werden kann.

Lamnek qualifiziert die qualitative Inhaltsanalyse als interpretativ-reduktive Analyseform, d. h. ihr Ziel ist den Text aufzubrechen und in einer methodischen, systematischen Form in eine Interpretation desselben überzuführen.¹⁰⁸ Im Gegensatz zur deskriptiv-reduktiven Analyseform¹⁰⁹ (auch Cut-and-Paste-Technik), in der aus den Fragestellungen ein Kategoriensystem¹¹⁰ entwickelt und an den Text herangetragen wird¹¹¹, versucht die interpretativ-reduktive Analyseform, dieses Kategoriensystem aus dem vorliegenden Material selbst zu extrahieren. Die Anwendung einer solchen *induktiven Kategorienbildung*¹¹² strebt Philipp Mayring zufolge „nach einer möglichst naturalistischen, gegenstandsnahen Abbildung des Materials ohne Verzerrungen durch Vorannahmen des Forschers, eine Erfassung des Gegenstands in der Sprache des Materials“¹¹³. Der hier gewählte Ansatz entspricht also in hohem Maße dem in 1.1.1.a) beschriebenen Paradigma der Offenheit.

In der Analyse des Datenmaterials folge ich den einzelnen Schritten der qualitativen Inhaltsanalyse, jedoch habe ich diese gegenstandsbezogen angepasst, wozu Mayring explizit ermuntert.¹¹⁴

¹⁰⁵ Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 178f.

¹⁰⁶ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. ⁹2007.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 42f.

¹⁰⁸ Vgl. Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 195, 202.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 183ff.

¹¹⁰ Unter einem Kategoriensystem verstehe ich ein Gefüge von Begriffen oder Begriffskombinationen, mittels derer das Datenmaterial auf seine Eigenschaften hin untersucht und unter ihnen subsumiert wird. vgl. ders., *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. ⁴2005, 726; Schmidt, *Analyse von Leitfadenterviews*. 2000, 451.

¹¹¹ Vgl. Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 183.

¹¹² Vgl. Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. ⁹2007, 74ff; Schmidt, *Analyse von Leitfadenterviews*. 2000, 448ff.

¹¹³ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. ⁹2007, 75.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 44.

3	Vorstellung	Die DT werden gebeten, sich vorzustellen und kurz die Geschichte ihres Engagements in der EZA zu erzählen
4	Diskussionsreiz	Die Diskussion wird mit einem provokanten Statement oder einer kontroversen Frage eröffnet, damit ein Gespräch in Gang kommt. ¹⁰⁰
5	Diskussion	Eigentliche Gruppendiskussion wie oben beschrieben
6	Abschluss	Die DT werden gebeten, ihr eigenes Verständnis von Hoffnung in eine Kurzdefinition oder ein Bild zu fassen. (Erfolgte nur in Ph1 – P10)
7	Metagespräch	Wenn möglich: kurzes Reflexionsgespräch, wie sich die DT während der Diskussion gefühlt haben und inwiefern sie für sie interessant und ertragreich war
8	informelle Gespräche	Wenn möglich: Einladung zum Essen während dessen informelle Gespräche geführt werden können.

Nach der Gruppendiskussion vereinbarte ich bei den meisten Organisationen ein- bis zweitägige Follow-up-Besuche, um die konkreten Tätigkeiten, das Umfeld und die Probleme besser kennen zu lernen und weitere informelle Gespräche mit den DT führen zu können. Aufgrund einer Erkrankung meinerseits konnten diese Besuche nicht im geplanten Ausmaß erfolgen.

1.3.4. Aufbereitung

Alle Gruppendiskussionen wurden mit einem digitalen Audio-Aufnahmegerät aufgezeichnet und anschließend unter Verwendung von Standardorthographie¹⁰¹ in der jeweiligen Diskussionssprache transkribiert. Da Ph5 vollständig auf Tagalog gehalten wurde, musste ich sowohl für das Transkript als auch für die Übersetzung ins Englische die Hilfe einer Übersetzerin in Anspruch nehmen. Gleiches gilt für Passagen in anderen Gruppendiskussionen, in denen einzelne Antworten in der lokalen Sprache gegeben wurden.

Prosodische¹⁰² (Sprechpausen, Betonung, Intonation etc.) und parasprachliche¹⁰³ (Lachen, Seufzen, Atmen etc.) Sprachmerkmale wurden grundsätzlich nur bei großer Auffälligkeit notiert. Die Genauigkeit wurde dann erhöht, wenn erst durch diese Merkmale das gesprochene Wort in die beabsichtigte Aussagerichtung gelenkt wurde, wie etwa bei ironischen oder karikierenden Statements. Außersprachliche Merkmale¹⁰⁴ (z. B. Blickzuwendung, Gesten etc.) wurden nicht berücksichtigt. Unvollständigkeiten und Wiederholungen wurden nicht korrigiert.

1.3.5. Analyse

Um wissenschaftlich begründete Aussagen aus dem nun vorliegenden Datenmaterial ableiten zu können, musste im Analyseprozess organisiert vorgegangen werden. *Siegfried Lamnek* ist

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 49ff.

¹⁰¹ Vgl. Kowal / O'Connell, *Zur Transkription von Gesprächen*. 2000, 441.

¹⁰² Vgl. ebd., 442.

¹⁰³ Vgl. ebd., 443.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

geführt werden, es stand dafür aber eine Übersetzerin zur Verfügung. In den anderen Diskussionsrunden auf den Philippinen wies ich darauf hin, dass im Falle eines Sprachproblems auch in die lokale Sprache (Tagalog oder Cebuano) gewechselt werden könne, da für das Erstellen des Transkripts bei Bedarf die Hilfe einer Übersetzerin zur Verfügung stünde.

1.3.2. Fragenkomplexe und Diskussionsleitungsstil

Um den Prinzipien der Offenheit und der Kommunikation möglichst weiten Raum zu geben, wurden die Impulsfragen möglichst offen und vage formuliert.⁹⁷ Ziel war nicht Information auf präzise Fragen zu erhalten, sondern eine Selbstläufigkeit⁹⁸ der Diskussion zu erreichen. Interventionen seitens der Diskussionsleitung, die ich in allen Fällen selbst übernahm, sollten nur dann erfolgen, wenn die Diskussion sich zu weit vom ursprünglichen Thema entfernt hatte.

Im Sinne des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit wurden folgende fünf Fragenkomplexe definiert, auf die – so sie im Laufe der Diskussion nicht von selbst angesprochen wurden – durch Nachfragen durch die Diskussionsleitung hingelenkt wurde.

1. Erleben von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit im NGO-Alltag
2. Hoffnungsquellen und HoffnungsträgerInnen
3. Vision(en) als Ziel(e) des Hoffens
4. Größere Zusammenhänge des eigenen Engagements (transzendent-religiöse, gemeinschaftliche, politische,...) und damit verbundene Hoffnung(en)
5. Relevanz von partnerschaftlichen Beziehungen von Organisationen in Süd und Nord für die Hoffnung

Grundsätzlich gestaltete ich meinen Diskussionsleitungsstil so non-direktiv als möglich und so direktiv als nötig.⁹⁹

1.3.3. Ablauf

Ich versuchte mich schon vor der jeweiligen Gruppendiskussion mittels Broschüren, Internetseiten und informeller Gespräche über die Arbeitsbereiche, Arbeitsweise und Organisationsstruktur der betreffenden NGO zu informieren, da die Vorstellung derselben nicht Teil der Gruppendiskussion sein sollte. Typischerweise liefen die Gruppendiskussionen nach folgendem Schema ab:

1	Einleitung	Vorstellung meiner Person und meines Forschungsprojektes
2	Klärungen	methodologische Hinweise (Gesprächsregeln, Rolle des Diskussionsleiters etc.), Einholen des Einverständnisses zur Aufzeichnung des Gespräches, Vereinbaren der Gesprächsdauer

⁹⁷ Vgl. reflexives Prinzip der „demonstrativen Vagheit“ in Bohnsack, *Gruppendiskussion*. 2000, 381.

⁹⁸ Vgl. Lamnek, *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. ⁴2005, 431f.

⁹⁹ Vgl. ders., *Gruppendiskussion*. ²2005, 156.

interviews führen konnte. Hierfür setzte ich die gängigen Methoden für *Leitfadeninterviews* ein.⁹⁵

1.2.2. Reziprozität

Da die Gruppendiskussionen entweder zu Bürozeiten der Organisationen oder in der Mittagszeit stattfanden, erwachsen den einzelnen Teilnehmenden persönlich keine Kosten oder Anreisewege. Als Aufmerksamkeit und Entschädigung für die Zeit und die Mühe, sich an der Diskussion zu beteiligen, brachte ich einerseits für alle philippinischen DT kleine Geschenke aus Österreich mit, andererseits versuchte ich durch das Bereitstellen von Getränken und Snacks während des Gesprächs eine angenehme Atmosphäre zu schaffen. In den meisten Fällen sprach ich nach den Gruppendiskussionen und ExpertInneninterviews eine Einladung zum Essen aus, die in acht Fällen auch angenommen wurde.

Um meine Forschungsergebnisse für die Einzelpersonen und Organisationen zugänglich zu machen, bot ich an, die Transkripte der Gruppendiskussionen auf Wunsch zuzusenden bzw. meine fertige Arbeit auf Deutsch und eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse auf Englisch zur Verfügung zu stellen. Finanzielle Entschädigungen wurden nicht bezahlt.

1.3. Anwendung der Methode

1.3.1. Gruppenzusammensetzung und Rahmenbedingungen

Die Gruppendiskussionen wurden ausschließlich mit „natürlichen Gruppen“ oder „Realgruppen“⁹⁶ durchgeführt, d. h. sie wurden nicht künstlich zum Zweck der Diskussion zusammengestellt, sondern es handelte sich durchwegs um Personen, die in den Organisationen zusammenarbeiteten und einander gut kannten. Ich bat die Organisationen jeweils, sich in Diskussionsgruppen von fünf bis acht Personen zu organisieren, tatsächlich fanden die Diskussionen mit drei bis sieben DT statt.

Ich bat die DT jeweils, sich zwei Stunden für die Gruppendiskussion zu reservieren, was mit einem verspäteten Beginn und einer kurzen Reflexion am Ende meist eine Netto-Diskussionszeit von ca. 1,5 Stunden bedeutete.

Von jeder Gruppendiskussion fertigte ich eine digitale Audioaufnahme an, wofür ich vorab das Einverständnis der DT einholte.

Die Diskussionen in Österreich wurden auf Deutsch, jene auf den Philippinen mit einer Ausnahme auf Englisch durchgeführt. Eine Gruppendiskussion (Ph5) konnte nur auf Tagalog

⁹⁵ Vgl. Hopf, *Qualitative Interviews*. 2000; Lamnek, *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. ⁴2005, 329-407; Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. ⁵2002, 67-72.

⁹⁶ Vgl. Lamnek, *Gruppendiskussion*. ²2005, 107ff.

Folgende Gruppendiskussionen wurden durchgeführt:

<i>Kürzel</i>	<i>Organisation</i>	<i>Datum</i>	<i>Ort</i>
At1	Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar (DKA)	26.07.2007	Wien, Österr.
At2	Jugend Eine Welt – Don Bosco Aktion Austria (JIW)	06.08.2007	Wien, Österr.
Ph1	Integrated Pastoral Development Initiative (IPDI)	16.08.2007	Manila, Phil.
Ph2	Planning and Development Office (PDO)	10.09.2007	Cebu City, Phil.
Ph3	Marinduque Council for Environmental Concerns (MACEC)	21.08.2007	Boac, Phil.
Ph4	Task Force Detainees of the Philippines (TFDP)	23.08.2007	Quezon City, Phil.
Ph5	Tribal Center for Development (TCD)	25.08.2007	Infanta, Phil.
Ph6	Kilos Unlad ng Mamamayan ng Real (KUMARE)	25.08.2007	Real, Phil.
Ph7	Social Services Commission – Our Lady of Lourdes Parish	04.09.2007	Cebu City, Phil.
Ph8	Professional Training for Marginalized Youth Project (Polytechnic)	01.09.2007	Cebu City, Phil.
Ph9	Training and Research Center (TRC)	05.09.2007	Cebu City, Phil.
Ph10	General Purpose Cooperative und Training Center Balamban	07.09.2007	Balamban, Phil.

Darüber hinaus wurden zu speziellen Themen folgende Einzelinterviews mit ExpertInnen aus verschiedenen Feldern durchgeführt:

<i>Person</i>	<i>Funktion</i>	<i>Thema</i>	<i>Datum</i>	<i>Ort</i>
Adora Sapunta	Social Action Commission Boac, Leiterin des diözesanen Programms für Basisgemeinden	Die Praxis christlicher Basisgemeinden (Basic Ecclesial Communities)	21.08.2007	Boac, Philippinen
P. Ben Moraleda	Pastoraltheologe, Mitglied der politisch-christlichen Gruppe Kaalagad	Die Geschichte der sozialen Bewegung in den Philippinen	24.08.2007	Quezon City, Philippinen
Virgielie Villamor	Ökonomin der National Economic and Development Authority (NEDA)	Staatliche Entwicklungsprogramme und -prioritäten	05.09.2007	Cebu City, Philippinen
Prof. Mina Ramirez	Asian Social Institute, Direktorin	Ganzheitliche Entwicklungsansätze	21.09.2007	Malate, Philippinen

1.2.1. Zugang zum Feld

Den Zugang zu den österreichischen NGOs ermöglichten mir persönliche Bekanntschaften bzw. Praktika und ehrenamtliche Tätigkeiten. Die jeweils für die Philippinen zuständigen ProjektreferentInnen informierten die Koordinierungsorganisationen auf den Philippinen, dass ich mich mit der Bitte um Unterstützung meines Forschungsvorhabens an sie wenden würde. Ihre Bedingung war, ihren philippinischen PartnerInnen nicht durch großen organisatorischen Aufwand zur Last zu fallen. Ich stellte mich und mein Forschungsprojekt bei diesen per Email kurz vor und bat einerseits um eine Gruppendiskussion mit ihren MitarbeiterInnen, andererseits, wenn möglich, um die Anbahnung von Gruppendiskussionen mit ihren PartnerInnen an der Basis. Mir war es wichtig zu betonen, dass sie sich nicht aufgrund ihrer Partnerschaft mit den österreichischen NGOs verpflichtet fühlen müssten, mir zu helfen. Die Rückmeldungen waren positiv.

Im Laufe der Forschungsreise wurden mir von den Organisationen bezüglich des Forschungsthemas interessante GesprächspartnerInnen empfohlen, mit denen ich mehrere ExpertInnen-

gesagt wird. Einstellungen, Wissen, Erfahrungen etc., die in einer natürlichen Gruppe angesprochen werden, werden auch für diese Gruppe formuliert.

Daraus folgt, dass vor allem für den Einsatz von Gruppenmethoden in der Entwicklungsforschung ein enormes Maß an Verständnis für die relevanten sozialen, kulturellen und politischen Kontexte beim Forscher / bei der Forscherin vorhanden sein muss, damit er/sie das Besprochene und viel mehr noch das Ausgeklammerte eines Gruppengesprächs richtig wahrnehmen kann.⁹³

c) *Probleme der Idealisierung*

Brockington und *Sullivan* warnen in ihrer Methodendiskussion vor einer zu starken Romantisierung der anthropologischen Konzepte von Kollektivität und Gemeinschaft. Eine solche Idealisierung kann sowohl seitens der GesprächspartnerInnen selbst als auch seitens des Forschers oder der Forscherin passieren. Was nämlich von den DiskutantInnen über gemeinschaftliche Konzepte ausgesagt wird, kann zwar als Ideal eine wichtige Grundlage der Gesellschaft sein, es darf aber nicht kurzerhand mit gesellschaftlicher Realität gleichgesetzt werden. Auf diese Weise könnten wichtige Aspekte übersehen werden, die mit dem Ideal kaum oder gar nicht übereinstimmen.⁹⁴

1.2. Konzeption der Feldstudie

Um überschaubare und einigermaßen vergleichbare Ergebnisse zu liefern, muss die Studie auf einen klar definierten Zielbereich fokussiert werden: Ich wählte daher zwei österreichische NGOs aus, die eine langjährige Partnerschaft mit den Philippinen verbindet. Die beiden stellten den Kontakt zu jeweils einer Partnerorganisation auf den Philippinen her, die für sie als zwischengeschaltete Koordinierungsebene zu den Projekten an der Basis fungiert. So konnten Gruppendiskussionen mit Beschäftigten der beiden österreichischen NGOs (At1 und At2), mit jenen der Koordinierungsorganisationen (Ph1 und Ph2), sowie von diesen vermittelt mit mehreren Entwicklungsprojekten an der Basis (Ph3 – Ph10) durchgeführt werden, von denen jedoch nicht alle in die Auswertung einbezogen werden können. Kurze Beschreibungen der einzelnen Organisationen und ihrer Tätigkeitsbereiche finden sich in Kapitel 2.

⁹³ Vgl. Brockington / Sullivan, *Development Fieldwork*. ¹2003, 62.

⁹⁴ Vgl. ebd., 62f.

sei, da es im philippinischen Kontext dem dort vorherrschenden „Selbstverständnis als Gruppen-Ich (und nicht als individuelles Ich) und der Person als einem Beziehungswesen“⁸⁸ mehr entgegenkomme. Auch Christina Kayales sieht es als Vorteil der Gruppenmethode (sie spricht von ‚Gruppengesprächen‘ und ‚Gruppeninterviews‘), dass die von ihr beforschten Frauen eine größere Sicherheit empfanden, wenn sie ihre Freundinnen dabei hatten und Widerstände und Vorbehalte sich so schneller lösten und die Schwelle persönlicher Offenbarung eher erreicht wurde.⁸⁹

Der philippinische Psychologe *Jaime Bulatao* gibt in seinem Büchlein *The Technique of Group Discussion*⁹⁰ viele kulturspezifische Tipps zur Durchführung von Gruppendiskussionen. Obwohl er die Gruppendiskussion nicht mit dem Ziel des wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns, sondern als Methode des „kooperativen Nachdenkens“⁹¹, v. a. zur Problemlösung, konzipiert, erweisen sich seine Hinweise als äußerst nützlich. Bulatao regt etwa an, dass vorab einige Vereinbarungen getroffen werden sollen, damit Teilnehmende nicht durch die philippinische Eigenart des *hiya*⁹² gehindert werden, Redebeiträge zu liefern.

1.1.2. Nachteile der Gruppendiskussion

a) Probleme der Kommunikation

Das quasi-öffentliche Setting der Gruppendiskussion könnte verhindern, dass die Teilnehmenden zu persönlichen Aspekten des Themas ehrlich Stellung beziehen. Weiters könnte sich die oben besprochene Gruppenkontrolle auch negativ auswirken, insofern Hierarchien oder andere kulturelle Codes, die dem/der ForscherIn möglicherweise gar nicht bewusst sind, zu Blockaden führen könnten. Auch wenn sorgfältige Überlegungen bezüglich der Gruppenzusammensetzung und der Form der Diskussionsleitung angestellt werden, so bleibt hier ein gewisses Maß an methodischer Unsicherheit bestehen.

b) Probleme der Naturalizität

Die angestrebte Naturalizität kann dem/der ForscherIn damit zum Verhängnis werden. Er/sie ist nicht mehr der/die (alleinige) DialogpartnerIn und AdressatIn dessen, was von den DT

⁸⁸ Ebd., 75.

⁸⁹ Vgl. Kayales, *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen*. 1998, 241f. „Die durch die Gruppe gestärkte Sicherheit und damit auch größere Offenheit der Einzelnen bewahrheitet sich besonders im philippinischen Kontext. Descartes ‚Cogito ergo sum‘ stellt der Jesuit Luis Gutheinz als eine asiatische Perspektive den Satz ‚I belong, therefore I am‘ gegenüber als eine Art pointierter Darstellung der Bedeutung der Gemeinschaft in Asien.“ (Kayales, *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen*. 1998, 241).

⁹⁰ Bulatao, *The Technique of Group Discussion*. ⁸1999.

⁹¹ Vgl. ebd., 2.

⁹² Tagalog für Schüchternheit oder Scham.

Die kommunikativ-argumentative Auseinandersetzung führt nicht nur zu einer leichteren und präziseren Artikulation der eigenen Einstellungen und Meinungen, sondern diese werden durch den kommunikativen Austausch beeinflusst und geradezu erst konstituiert.⁷⁹

Wählt man die Methode der Gruppendiskussion, so muss auch bewusst sein, dass man so nicht nur die Einzelmeinungen von Individuen, sondern auch die *informelle Gruppenmeinung*⁸⁰ (Mangold) bzw. *kollektive Orientierungsmuster* (Bohnsack)⁸¹ erhebt. Nach Mangold werden Gruppenmeinungen in der Diskussionssituation nicht erst produziert, sondern lediglich aktualisiert.⁸² Auch wenn die Erhebung eines Gruppenkonsenses nicht das vorrangige Ziel dieser Studie ist, so muss dennoch bewusst sein, dass individuelle Meinungen und Einstellungen nur unter einer „situationsbedingten Gruppenkontrolle“⁸³ erfasst werden können. Im Gegensatz zum Einzelinterview muss ein Statement möglichen Einsprüchen anderer DT standhalten. Dies stellt einen großen Vorteil bezüglich der Validität der Ergebnisse dar.⁸⁴

c) *Naturalistizität*

In einer Gruppendiskussion ist im Vergleich zu anderen Erhebungsmethoden mit einer Kommunikationsform zu rechnen, die „relativ nahe an eine natürliche Gesprächssituation herankommt“⁸⁵.

Wenn eine fremde Person in einem Einzelinterview sehr grundlegende und mitunter auch sehr persönliche Fragen stellt, so ist es keineswegs als Selbstverständlichkeit anzusehen, dass eine so beforschte Person bereitwillig all ihre Überlegungen und Meinungen offenbart. Für die Entwicklungsfeldforschung kommen zusätzlich noch eine Vielzahl interkultureller Kommunikationsprobleme und andere potentielle Hindernisse ins Spiel.

Für die diesbezüglichen Überlegungen stütze ich mich neben der bereits genannten Fachliteratur auch auf die Erfahrungen der beiden Theologinnen *Christina Kayales*⁸⁶ und *Maria Katharina Moser*⁸⁷, die für ihre Dissertationen ebenfalls Feldforschung auf den Philippinen durchgeführt haben und hierfür Gruppenmethoden einsetzten.

Moser bestätigt, dass die Gruppendiskussion durch die natürliche und alltagsnähere Kommunikationsform im Vergleich zur Befragungssituation eines Einzelinterviews adäquater

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Bohnsack, *Gruppendiskussion*. 2000, 371f.

⁸¹ Vgl. ebd., 375ff.

⁸² Vgl. ebd., 370; Lamnek, *Gruppendiskussion*. 2005, 57.

⁸³ Lamnek, *Gruppendiskussion*. 2005, 57.

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Ebd., 51.

⁸⁶ Kayales, *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen*. 1998.

⁸⁷ Moser, *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung*. 2007.

1.1. Methodenwahl

Die angewendete Methode muss sowohl dem Forschungsgegenstand als auch dem Einsatz in der Feldforschung in Österreich und auf den Philippinen angemessen sein. Aus dem Methodenpool der qualitativen Sozialforschung wird die *Gruppendiskussion*⁷³ ausgewählt, da von ihr die besten Ergebnisse zu erwarten sind. In der Folge werde ich in Kürze die Vor- und Nachteile der gewählten Methode diskutieren.

1.1.1. Vorteile der Gruppendiskussion

Bezüglich des Forschungsthemas dieser Arbeit ist bei Einzelpersonen keinesfalls mit einheitlichen und bereits in reflektierter Form vorliegenden Meinungen zu rechnen. Deshalb erscheinen die methodologischen Prämissen der (a) Offenheit⁷⁴, der (b) Kommunikation⁷⁵ und der (c) Naturalizität⁷⁶, wie sie die Gruppendiskussion bietet, besonders nützlich.

a) *Offenheit*

Die Gruppendiskussion ist insofern „offen“ als es „im Diskussionsverlauf durch die gegenseitige interaktive Beeinflussung der DiskussionsteilnehmerInnen (DT) zu sich aufbauenden (konträren) Argumenten kommt, die in einer bilateralen (auch qualitativen) Interviewsituation so nicht auftreten würden.“⁷⁷ Dies ist deshalb wichtig, da in einer grundsätzlich frei laufenden Gruppendiskussion sichtbar wird, welche Themenbereiche für die Diskutierenden relevant und wichtig sind, welche stark emotional aufgeladen sind usw.

b) *Kommunikation*

Wie bereits angedeutet, kann von den befragten Personen nicht erwartet werden, dass sie zum sehr fundamentalen Thema „Hoffnung“ schon Antworten bereit haben, wie es in vielen Bereichen ihrer alltäglichen operativen Tätigkeit der Fall wäre. Vielmehr ist zu erwarten, dass zwar jedeR zum Thema „Hoffnung“ etwas zu sagen hat, der Prozess des Reflektierens darüber, was Hoffnung im konkreten Arbeitsfeld und -alltag bedeutet, erst in der Erhebungssituation selbst passieren muss. Die Gruppendiskussion wird als kommunikativer Prozess verstanden, in dem es zu einem gegenseitigen Austausch und einem „Aushandeln von Bedeutungen“⁷⁸ kommt.

⁷³ Vgl. Bohnsack, *Gruppendiskussion*. 2000; Flick, *Qualitative Sozialforschung*. 2004, 170-180; Lamnek, *Gruppendiskussion*. 2005; Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. 2002, 76-80.

⁷⁴ Lamnek, *Gruppendiskussion*. 2005, 41f.; vgl. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. 2002, 27f.

⁷⁵ Lamnek, *Gruppendiskussion*. 2005, 43ff.

⁷⁶ Ebd., 51.

⁷⁷ Ebd., 42.

⁷⁸ Ebd., 45.

I. EMPIRISCHER TEIL

Dieses Kapitel ist das Ergebnis einer Feldstudie, die ich im Sommer 2007 in Österreich und auf den Philippinen durchgeführt habe. Als außereuropäisches Land habe ich deshalb die Philippinen ausgewählt, weil ich Land und Leute im Feber 2004 im Rahmen einer, vom *Institut für Moraltheologie der Universität Wien* und dem *Inter-Congregational Theological Center Manila (ICTC)* organisierten, Exkursion schon etwas kennen lernen durfte.⁷⁰ Vor allem die praktischen und theoretischen Bemühungen der philippinischen Kirche um eine ernsthafte *vorrangige Option für die Armen* (vgl. Abschnitt II. 2.5) haben seither mein besonderes Interesse erregt.

In einem *ersten* Schritt werde ich nun erörtern, *wie* diese Studie konkret methodisch anzulegen ist. *Zweitens* wird beschrieben, *in welchem Kontext* die Studie allgemein und speziell einzuordnen ist. Der *dritte* Abschnitt schließlich präsentiert die gewonnen Erkenntnisse bezüglich des Forschungsthemas dieser Arbeit.

1. Forschungsdesign

Grundsätzlich werden gängige Methoden der qualitativen Sozialforschung angewendet. Einige Aspekte, wie der „Zugang zum Feld“, die Rolle der Forscherin oder des Forschers, Forschungsdesign und Methodenset, aber vor allem auch forschungsethische Fragen, müssen für die Entwicklungsfeldforschung besonders bedacht werden. So stellt sich etwa die Frage der Reziprozität der Forschung in besonderer Weise: Was haben die Menschen in Ländern des Südens davon, dass sie ForscherInnen aus nördlichen Ländern bereitwillig Auskunft geben? Dient das neugierige forschende Fragen letztlich nicht nur deren akademischen Karrieren bzw. der Verfestigung ausbeuterischer oder (kultur)imperialer Strukturen?⁷¹ Für derartige Überlegungen erwies sich das Praxisbuch *Development Fieldwork*⁷² als äußerst hilfreich. Die Beschäftigung mit den angeführten Problemlagen wird sich – soweit als möglich – auch in den nun folgenden methodologischen Überlegungen niederschlagen.

⁷⁰ Im Rahmen des Austauschprogramms *Sandiwaan* haben bereits fünf Gruppen österreichischer Theologiestudierender für jeweils ca. ein Monat die Philippinen besucht, um eine Kirche zu erleben, deren Theologie und pastorale Praxis von der vorrangigen Option für die Armen gekennzeichnet ist. Ein wichtiger Bestandteil der Exkursionen war es jeweils, für eine bestimmte Zeit mit den einfachen Menschen in den Dörfern und Slums mitzuleben, um so die Realität ihrer Lebensumstände kennenzulernen. Im jeweils folgenden Jahr wurde eine Gruppe philippinischer Studierender in Österreich empfangen. Vgl. Prüller-Jagenteufel / Prüller-Jagenteufel, *Exposure – Sharing – Reverse*. in: *Diak* 33/2002(2002)

⁷¹ Vgl. Scheyvens / Storey, *Development Fieldwork*. 2003, 2f.

⁷² Ebd.

In der europäischen Theologie konnte der Begriff der Hoffnung zuletzt in den 1960er Jahren eine Hochkonjunktur verzeichnen. Dies geschah vor allem in Auseinandersetzung mit den Schriften *Ernst Blochs* (vgl. Abschnitt II. 1.4.2). Seither gab es kaum Publikationen, die sich explizit mit der Hoffnung befassen. Die zuletzt veröffentlichte Enzyklika *Spe salvi* von Papst *Benedikt XVI.* hat bisher noch keinen signifikanten Widerhall in der Fachwelt gefunden.

Zur verwendeten Literatur im Detail:

Die Methodologie des *I. Kapitels* stützt sich auf Standardwerke der qualitativen Sozialforschung von *Uwe Flick*⁶⁶, *Philipp Mayring*⁶⁷ und *Siegfried Lamnek*⁶⁸. Diese Autoren – allesamt Soziologen und Psychologen aus dem deutschsprachigen Raum – haben ihre Methoden im und für den mitteleuropäischen Kulturraum entwickelt. Für den Einsatz in der außereuropäischen Feldforschung, insbesondere für den Einsatz in der Entwicklungsforschung, bedürfen die Methoden einer gewissen Anpassung. *Regina Scheyvens* und *Donovan Storey*⁶⁹ geben diesbezüglich wichtige methodologische Ergänzungen und Hinweise.

Für den philosophischen Teil des *II. Kapitels* wird vor allem von Sekundärliteratur konsultiert, die sich mit den Hoffnungskonzeptionen verschiedener PhilosophInnen befasst. Es handelt sich dabei zumeist um Dissertations- oder Habilitationsschriften deutschsprachiger Universitäten. Soweit als möglich wird, ausgehend von der Sekundärliteratur, auf Primärliteratur zurückgegriffen. Die gleiche Vorgehensweise wird für die ältere Theologiegeschichte angewendet. Im Zuge einer Literaturrecherche auf den Philippinen konnte eine größere Zahl von Artikeln in Fachjournalen und einige Monographien gefunden werden. Diese werden in Abschnitt II. 2.5 bearbeitet und geben Einblick in genuin asiatische Hoffnungstheologien. Bei den Autorinnen und Autoren handelt es sich großteils um renommierte Persönlichkeiten der akademischen Forschung. Für die kurzen Abrisse über die Hoffnung in der Bibel werden gängige bibeltheologische Wörterbücher verwendet.

⁶⁶ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. ²2004; Flick / Von Kardoff / Steinke, *Qualitative Forschung*. 2000.

⁶⁷ Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. ⁵2002.

⁶⁸ Lamnek, *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. ⁴2005.

⁶⁹ Scheyvens / Storey, *Development Fieldwork*. 2003.

- *Alltägliche Umgebung*: Um Verzerrungen in der Wahrnehmung der Realität möglichst gering zu halten, sollen humanwissenschaftliche Gegenstände in ihrem natürlichen, alltäglichen Umfeld untersucht werden.⁶³
- *Verallgemeinerungsprozess*: “Da menschliches Handeln in großem Maße situativ gebunden, historisch geprägt, mit subjektiven Bedeutungen behaftet ist, lässt sich die Verallgemeinerung humanwissenschaftlicher Ergebnisse nicht automatisch durch ein Verfahren wie das der repräsentativen Stichprobe garantieren.“⁶⁴ In der qualitativen Sozialforschung muss die Verallgemeinerung von Forschungsergebnissen im Einzelfall stets begründet werden.

Dass die qualitative Sozialforschung für eine theologische Arbeit adäquate und fruchtbare Erkenntnisse erschließen kann, begründet die Theologin *Maria Katharina Moser* in ihrer Dissertation folgendermaßen:

Ihr differenzierter, Widersprüche nicht zudeckender Zugang zu Lebenszusammenhängen von Frauen (und Männern) und die Berücksichtigung komplexer Lebenslagen sowie subjektiver Relevanzstrukturen machen qualitative Sozialforschung anschlussfähig für theologische Reflexionen, welche die Dignität der konkreten Menschen, Frauen und Männer, ihrer Erfahrungen und ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte ernst nehmen und zum Ausgangspunkt ihres Theologietreibens erklären wollen.⁶⁵

Die Auswahl der für diese Arbeit adäquatesten Methoden aus dem umfassenden Methodenpool der qualitativen Sozialforschung, sowie Weichenstellungen zu deren Anwendung erfolgen in Abschnitt I.1.

Zum Abschluss der einleitenden Überlegungen erfolgt nun ein Überblick und eine kritische Auseinandersetzung mit der zur Verfügung stehenden Literatur und mit dem durch sie abgebildeten gegenwärtigen Forschungsstand.

6. Forschungsstand und Literaturbericht

Ein erster wichtiger Befund ist, dass keine Publikation gefunden werden konnte, die sich explizit mit dem Thema der vorliegenden Arbeit befasst. Die eingangs aufgeworfenen Fragen scheinen also weder in der theologischen, noch in der entwicklungstheoretischen Forschung im Mittelpunkt aktueller Diskurse zu stehen. Dennoch können Anknüpfungspunkte zu solchen gefunden werden. In der Entwicklungsforschung ergeben sie sich einerseits im Bereich der Entwicklungspolitik, in dem neue politische Utopien und Visionen, etwa rezente politische Entwicklungen und Gesellschaftsvisionen in Lateinamerika diskutiert werden, andererseits im Bereich der Entwicklungstheorien, wo die Bedeutung von Motivationen und Intentionen im Entwicklungsprozess oftmals Berücksichtigung finden.

⁶³ Vgl. ebd., 22f.

⁶⁴ Ebd., 23.

⁶⁵ Moser, *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung*. 2007, 64.

in ein dialektisches Verhältnis zu bringen und dadurch fruchtbar werden zu lassen (*III. Synthese*).

Die christliche Tradition hat über die Hoffnung sehr viel zu sagen. TheologInnen aller Epochen haben Publikationen zu diesem Thema vorgelegt. Wie aber kann das, was in der NGO-Praxis heute in verschiedenen Kontexten gehofft wird, für diese Arbeit greifbar gemacht werden? Die empirischen Methoden der *qualitativen Sozialforschung* scheinen sehr geeignet zu sein, ein Stück menschlicher Erfahrung in wissenschaftlicher Weise zu erfassen und so für diese Arbeit zugänglich zu machen. In der Folge werden deshalb die Grundprinzipien der qualitativen Sozialforschung kurz erläutert.

5.2. Die Erfassung menschlicher Erfahrung durch Qualitative Sozialforschung

Die qualitative Sozialforschung findet ihren Ursprung darin, dass die galileisch-kartesianische Denktradition, d. h. die Suche nach allgemeinen Naturgesetzen, von denen mittels streng deduktiver Logik Antworten auf Einzelfragen abgeleitet werden können, für viele sozialwissenschaftliche Disziplinen nicht mehr befriedigend war. Seit den 1970er Jahren suchten ForscherInnen in den Bereichen der Soziologie, Psychologie und Pädagogik nach stärker hermeneutischen Ansätzen, die vom Einzelfall ausgehen sollten. *Philipp Mayring* spricht diesbezüglich von einer *qualitativen Wende* in den Erkenntnismethoden der Sozialwissenschaften.⁵⁸

Es gibt eine Vielzahl qualitativer Forschungskonzepte. Mayring versucht den gemeinsamen Boden aller qualitativen Ansätze durch die Formulierung von fünf Grundsätzen (Postulate) abzustecken. Sie lauten:

- *Subjektbezogenheit*: Die einzelnen Subjekte sollen Ausgangspunkt und eigentliches Ziel der sozialwissenschaftlichen Forschung bleiben. Die Methoden als solche und die Theorien sollen sich nicht in den Vordergrund drängen.⁵⁹
- *Deskription*: Die Qualitative Sozialforschung fordert eine genaue, phänomenologische Beschreibung des Forschungsgegenstands und seines Umfeldes am Beginn einer Analyse.⁶⁰
- *Interpretation*: „Dieselbe – ‚objektiv‘ beobachtete Handlung – kann sowohl für unterschiedliche Akteure als auch für unterschiedliche Beobachter völlig andere Bedeutung haben.“⁶¹ Alles Forschungsmaterial muss notwendigerweise und bewusst interpretiert werden.⁶²

⁵⁸ Vgl. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*.⁵2002, 9.

⁵⁹ Vgl. ebd., 20f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 21f.

⁶¹ Ebd., 22.

⁶² Vgl. ebd.

von „Moralmetaphysiken scholastischer Prägung“⁵³ führte. Aposteriorische Einsichten werden in diesen fälschlicherweise apriorisch gedeutet und konkrete Einzelweisungen davon abgeleitet.⁵⁴ Mieth geht davon aus, dass ethische Entscheidungen letztlich nicht aufgrund theoretischer Überlegungen, sondern vielmehr auf der Basis einer „Erfahrungsgestalt, die sich im Lauf des Lebens verdichtet“⁵⁵, getroffen werden. Darum sei auch der Empirie ein größerer Raum in der theologischen Ethik zu geben.

Die Theologische Ethik muß [...] auf die geschichtlich eigene Wirklichkeit der Glaubenserfahrung und der ethischen Grundgestalten rekurrieren, und sie kann das um so mehr, als sie ihnen – ebenso wie auf der anderen Seite den empirischen Wissenschaften – nicht mehr apologetisch gegenüber steht.⁵⁶

Der Tübinger Ethiker unterscheidet jedoch verschiedene Arten der Empirie, nämlich die experimentelle *Sinneserfahrung* der exakten Wissenschaften und die geschichtlich-praktische *Sinnerfahrung* der Menschen. Eine empirisch sensible Ethik habe sich in erster Linie – aber nicht ausschließlich – mit letzterer zu befassen.

Durch die Beschäftigung mit diesen fünf Konzepten konnte eine Sensibilität dafür entwickelt werden, dass eine theologische Rede von der christlichen Hoffnung im Kontext der EZA nicht abgehoben und isoliert von den gedeuteten Erfahrungen der Menschen erfolgen kann und darf. Würde nämlich der Pol der praktischen Erfahrung vernachlässigt, so liefe diese Arbeit insgesamt Gefahr, alle Aussagen über theologische Hoffnung an den Lebenserfahrungen und -realitäten der Menschen „vorbeizuformulieren“ und dadurch unverständlich und irrelevant zu sein. Es muss davon ausgegangen werden, dass von (christlicher) Hoffnung nur in einem dialektischen Verhältnis mit der menschlichen Erfahrung zu reden ist. Sie entsteht förmlich erst in der Spannung von Tradition und gegenwärtiger Erfahrung. Gleichzeitig muss darauf geachtet werden, dass aus Einzelerfahrungen und -meinungen nicht unzulässig allgemeine Aussagen induziert werden, was – theologisch gesprochen – zu einem Partikularismus und Immanentismus führen würde.⁵⁷ Die christliche Tradition muss als kondensierte (Glaubens-)Erfahrung in ihrem hohen Wert geschätzt und bedacht werden. Mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, die beiden Pole, menschliche Erfahrung (*I. Empirischer Teil*) und christliche Tradition (*II. Theoretischer Teil*), wie oben beschrieben

⁵³ Mieth, *Moral und Erfahrung*. 1977, 32.

⁵⁴ Vgl. ebd., 32f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 56.

⁵⁶ Vgl. ebd., 59.

⁵⁷ de Mesa / Wostyn, *Doing Theology*. 2005, 86f.

of salvation nor in making sense of our contemporary experience as believers. In a dialectical interplay, a mutual interaction, the two poles of theology should influence one another, draw forth and retrieve each others positive, life-giving elements and uncover and critique one another's negative, death-dealing aspects.⁵¹

Damit wird klar, dass de Mesa und Wostyn über die zuvor besprochene Konzeption Melchior Canos noch hinaus gehen: Hatte Cano die Erkenntnisse der *loci alienii* (Vernunft, Philosophie und Geschichte) nur subsidiär zugelassen, falls die *loci proprii* nicht klar und ergiebig genug sind, so gestehen die beiden zeitgenössischen Systematiker der menschlichen Erfahrung einen Eigenstand an der Seite der Tradition zu. Die theologische Methodik des Konzils bejahen sie grundsätzlich, verlangen aber – in der Tradition befreiungstheologischer TheoretikerInnen stehend – größere Radikalität in ihrer Anwendung.

d) In seiner 2007 veröffentlichten Enzyklika *Spe salvi* schreibt Papst *Benedikt XVI.*, dass das gegenwärtige Christentum mit seinem Hoffnungsverständnis in einen ernsthaften Dialog mit der „Neuzeit“ treten muss, worunter er hauptsächlich den neuzeitlichen Fortschrittspathos bezüglich Freiheit und Vernunft und damit in Verbindung stehende philosophische Ansätze meint.

So stehen wir neu vor der Frage: Was dürfen wir hoffen? Eine Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt ist notwendig. In einem solchen Dialog müssen auch die Christen im Kontext ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen neu lernen, worin ihre Hoffnung wirklich besteht, was sie der Welt zu bringen und nicht zu bringen haben. In die Selbstkritik der Neuzeit muß auch eine Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums eingehen, das von seinen Wurzeln her sich selbst immer wieder neu verstehen lernen muß.⁵²

Der Inhalt von *Spe salvi* wird in Abschnitt II. 2.6. noch genauer besprochen werden. Hier genügt es festzustellen, dass auch die aktuelle Enzyklika davon ausgeht, dass christliche Hoffnung nicht ein für alle Mal vorliegt, sodass sie gleichsam nur noch unter den Menschen verteilt werden müsste. Die Hoffnung muss in einer konkreten zeitlichen Situation neu verstanden und kommuniziert werden. Die Weltgeschichte versteht Papst Benedikt jedoch als eine einheitliche. Dass die christliche Hoffnung in verschiedenen kulturellen Kontexten anders verstanden und akzentuiert werden könnte, kommt bei ihm nicht in den Blick.

e) Der Sozialethiker *Dietmar Mieth* meint, dass das Misstrauen gegenüber einem möglichen Subjektivismus der menschlichen Erfahrung, der die Allgemeingültigkeit moralischer Aussagen gefährden könnte, in der katholischen Moraltheologie zu verschiedenen Ausprägungen

⁵¹ Ebd., 73.

⁵² Benedikt XVI., *Spe salvi*. ³2008, #22.

müssen.⁴⁵ Für eine neue Art des Theologietreibens müssen diese beiden Pole kritisch zusammen gelesen werden, ohne einen der beiden zu vernachlässigen.

Die Theologie muss gleichzeitig zwei Ansprüchen genügen: Einerseits muss sie für die Menschen bedeutungsvoll sein, andererseits muss sie sich der Wahrheit verpflichten. Gegenwärtig sei theologische Rede in Gefahr, für die Menschen ganz und gar bedeutungslos und damit die Frage ihrer Rechtgläubigkeit völlig überflüssig zu werden.⁴⁶ Theologie ist für Menschen nur dann bedeutungsvoll und verständlich, wenn sie bei deren konkreter menschlicher Erfahrung ansetzt, bei ihren Problemen, Fragen und Sorgen.⁴⁷ Dennoch ist auf Ausgewogenheit zu achten. „Theologie von der Basis“, die die gegenwärtige Sprache, Kultur, sozio-politische und sozio-ökonomische Situation etc. ernst zu nehmen versucht, läuft Gefahr, die Verwurzeltheit ihrer aktuellen christlichen Glaubenserfahrung im Gesamt der jüdisch-christlichen Tradition zu übersehen. Sie könnte damit ethnozentristisch und subjektivistisch werden.⁴⁸

Wenn de Mesa und Wostyn „menschliche Erfahrung“ neben der Tradition als zweiten Pol des Theologietreibens ins Spiel bringen, so umfasst ihr Erfahrungsbegriff einerseits alles gegenwärtig an einem konkreten Ort Erfahrene, andererseits dessen Einbettung in eine akkumulierte (Glaubens-)Erfahrung.

Our human and christian [sic] experience is not simply the confrontation with the contemporary socio-political realities. Experience is embedded – like the present experience of the whole person – in a history of experiences, interpretation and language within a particular culture and religion.⁴⁹

Die in der Heiligen Schrift und in der Tradition vorliegenden Glaubenswahrheiten seien niemals von konkreter menschlicher Erfahrung zu trennen, vielmehr seien sie in einer konkreten geschichtlichen Situation von Menschen erfahren worden und in verdichteter Form festgehalten. Die zentrale Aufgabe von zeitgenössischer Theologie sei es deshalb, wechselseitige Interaktionen zwischen den Glaubenserfahrungen, die in der jüdisch-christlichen Tradition überliefert sind, und den eigenen in der Gegenwart gemachten Erfahrungen zu bewirken.⁵⁰ Es ist eine Dialektik von zwei Erfahrungen, die nicht einfach nebeneinander stehen, sondern von einander abhängig sind.

Instead of an opposition, it is essential to have a constant movement to and for between the Judaeo-Christian tradition and our present-day experience. We cannot begin with one without beginning with the other; otherwise we succeed neither in interpreting the message

⁴⁵ Vgl. ebd., 17.

⁴⁶ Vgl. ebd., 20.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. ebd., 45f.

⁴⁹ Ebd., 46.

⁵⁰ Vgl. ebd., 72.

schen von heute überhaupt besteht. Auf dem Konzil verpflichtet sich die Kirche dazu, in einen Dialog mit der gesamten Menschheitsfamilie einzutreten, um die großen Probleme der Menschheit zu bewältigen.

Als Zeuge und Kuder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; daß es das Licht des Evangeliums bringt und daß es dem Menschengeschlecht jene Heilskrafte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt. Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausfuhungen.⁴⁰

Zur Erreichung dieses Ziels soll die Kirche, nach den „Zeichen der Zeit“ forschen und diese im Licht des Evangeliums deuten.⁴¹ In vielen Passagen wird deutlich, dass sich die Kirche nicht anmat, alle Antworten auf die Probleme der Menschheit schon allein durch den Besitz der Offenbarung zu kennen. Ihr Glaubensschatz muss vielmehr mit der „Welt“ ins Gespräch gebracht werden, um einen wertvollen Beitrag zur Schaffung einer humaneren Welt leisten zu können.⁴²

c) Die beiden philippinischen Theologen *José M. de Mesa* und *Lode L. Wostyn*, deren Ansatz in der Folge dargelegt wird, konstatieren für die Gegenwart eine Krise der Theologie. Sie sei von den tatsächlichen Lebensrealitäten der Menschen abgehoben und werde daher zu Recht als irrelevant und bedeutungslos kritisiert.⁴³ Die beiden Autoren suchen nach Möglichkeiten, wie speziell im zeitgenössischen Kontext der Philippinen, der für große Bevölkerungsanteile von Leid, Unterdrückung und dem Verlangen nach Befreiung geprägt ist, kulturell verständlich, für die konkrete Situation relevante und pastoral bedeutungsvolle Theologie betrieben werden kann.⁴⁴ Dieses Ziel kann ihrer Meinung nach nicht (mehr) erreicht werden, wenn als Aufgabe der Theologie allein das Erklären und Einsichtigtmachen eines Konvoluts ewig unveränderlicher religiöser Wahrheiten aufgefasst wird. Vielmehr meinen sie, dass die jüdisch-christliche Tradition und die gegenwärtige Situation der Menschen in ihrem spezifischen kulturellen und geschichtlichen Kontext dialektisch in Beziehung gesetzt werden

⁴⁰ Ebd., #3.

⁴¹ Vgl. ebd., #4.

⁴² Vgl. ebd., #46.

⁴³ Vgl. de Mesa / Wostyn, *Doing Theology*.⁵2005, 4.

⁴⁴ Vgl. ebd., 3f.

a) Eine erste Annäherung kann durch die Beschäftigung mit dem Werk *De locis theologicis* des spanischen Theologen *Melchior Cano* erfolgen. Cano stellt an der Schwelle zur Neuzeit grundlegende Überlegungen dazu an, was der Theologie als Erkenntnisquelle der Wahrheit dienen kann. Er führt dafür zehn Orte (*loci theologici*) an, von denen her Erkenntnis möglich ist. Sie lauten: Schrift, Tradition, katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Väter, scholastische Theologen, menschliche Vernunft, Philosophie und menschliche Geschichte. Untereinander weisen diese zehn organische Verbindungen auf. Aus den ersten sieben loci können (glaubensspezifische) „eigene“ Argumente (*argumenta propria*) entnommen werden, wohingegen die letzten drei zwar nicht glaubensspezifische, für die Theologie aber dennoch notwendige, „fremde“ Argumente (*argumenta ascriptitia* bzw. *argumenta velut ex alieno emendicata*) liefern können. Auf letztgenannte kann sich die Theologie aber nur dann stützen, wenn in der Sache keine *argumenta propria* mehr zur Verfügung stehen.³⁷ Seit Cano kennt die Methodologie der Theologie fremde Orte (*loci alieni*), die zwar nicht die eigenen theologischen Orte (*loci proprii*) sind, die aber mitunter dennoch notwendig sind, die Inhalte der „eigenen Schatzkiste“ richtig zu verstehen und wirksam werden zu lassen.

Cano reagiert mit seiner Konzeption vor allem auf den Fideismus der Reformatoren, die gemäß ihres Grundsatzes *sola fide*, Vernunft und Philosophie nicht als theologische Quellen akzeptieren.

b) Eine andere Art der Spaltung als jene zur Zeit der Reformation stellt das *Zweite Vatikanische Konzil* fest: Kirche und Welt haben sich voneinander entfernt und stehen einander unvermittelt gegenüber. Dies wirkt sich auch in einer individuellen Trennung von Glaubensleben und Alltagsleben der einzelnen ChristInnen aus, die das Konzil scharf kritisiert.³⁸ Die Antwort der Konzilsväter ist eine programmatische Hinwendung (*Aggiornamento*) zu dem, was die ZeitgenossInnen bewegt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“³⁹, so beginnt der Text der Pastorkonstitution *Gaudium et spes*. Wenn sich die Kirche mit dem Hoffen aller Menschen verbunden weiß, ja es sich sogar zu eigen macht, so darf sie zuallererst die Mühe nicht scheuen, einmal genau hinzuhören, worin das Hoffen der Men-

³⁷ Körner, *Melchior Cano: De locis theologicis*. 1994, 20, 97.

³⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*. ²⁹2002, #43.

³⁹ Ebd., #1.

5. Epistemologische Grundlagen

Warum soll eine Arbeit, die einen interdisziplinären Beitrag zur Forschung im Schnittbereich von Theologie und internationaler Entwicklung darstellen will, mit einer empirischen Erfassung vom praktischen Hoffen der Menschen beginnen? Für die Entwicklungsforschung ist der Einsatz (quantitativer und qualitativer) empirischer Methoden üblich, um nicht zu sagen unerlässlich. Sich über sozioökonomische und andere Gegebenheiten möglichst präzise zu informieren und aus der Analyse heraus adäquate Empfehlungen und Planungen zu erarbeiten, ist der gängige und unumstrittene methodische Weg. Nicht so sehr die Frage, *ob* empirische Daten zu erheben sind, ist hier der Gegenstand der theoretischen Diskussion, sondern vielmehr *wie* diese zu erheben, zu werten, zu interpretieren und mit der eigenen Theorie in Verbindung zu bringen sind.³⁴

Für eine theologische Arbeit bedarf ein empirischer Zugang indes einer sorgfältigen Begründung. Sollte nämlich gemäß der traditionellen Herangehensweise etwas über die christliche Tugend der Hoffnung ausgesagt werden, so müsste in einem ersten Schritt die „Heilige Überlieferung“ der Kirche³⁵ und die Heilige Schrift zu diesem Thema befragt werden. In einem zweiten Schritt kann dann nachgeforscht werden, wie das Lehramt der Kirche diese Glaubensschätze verbindlich erklärt.³⁶ Mit der Verarbeitung dieser klassischen Quellen der Theologie – deren Autorität und Normativität in dieser Arbeit als gegeben angenommen werden – könnte eine theologische Arbeit über die Hoffnung bereits abgeschlossen werden. Weshalb aber sollten die Erfahrungen von Menschen, die sich selbst in unterschiedlicher Intensität als „christlich“ bezeichnen, einen zusätzlichen Erkenntnisgewinn bringen? Können die Lebenserfahrungen von Menschen in der EZA, deren Reflexionen und Bewertungen zu(ver)lässige Quellen für eine theologische Arbeit sein? Dieser Frage wird nun genauer nachgegangen.

5.1. Die Bedeutung menschlicher Erfahrung für die Theologie

Die Frage, wie sich die konkrete menschliche Erfahrung und die christliche Tradition (Schrift und Überlieferung) zueinander verhalten, hat die gesamte Theologiegeschichte begleitet. Aus der Vielzahl an Ansätzen können hier nur fünf ausgewählt und kurz dargelegt werden. Die Auswahl sollte je einen, aufgrund seiner Wirkungsgeschichte, Verbindlichkeit, Kontextbezogenheit, Aktualität und Fachbezogenheit besonders relevanten, Beitrag umfassen.

³⁴ Vgl. Muray / Overton, *Designing Development Research*. 2003, 20ff.

³⁵ „Heilige Überlieferung“ meint die verbindliche Glaubenslehre der Kirche seit den Aposteln und Kirchenvätern.

³⁶ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Dei verbum*. ²⁹2002, #10; Johannes Paul II., *Fides et ratio*. (Band 135), 1998, #65.

Abschnitt 4) auf einige kleinere Fragekomplexe herunter gebrochen werden. Diese stellen bereits ein Ergebnis der Arbeit dar und sollen in Abschnitt I.3.1 herausgearbeitet werden.

Die zweite Frage lautet: *Inwiefern können EZA-PraktikerInnen von der theoretischen Behandlung der Hoffnung in der philosophischen und theologischen Tradition profitieren?*

Auf welche Weise diese Fragen bearbeitet und beantwortet werden können, soll in den nun folgenden methodischen Überlegungen geklärt werden.

4. Methode

In Abschnitt 2 wurde bereits auf die von *Herbert Plügge* dargelegten Probleme, Hoffnung theoretisch zu definieren, Bezug genommen. Er meint, dass sich „die Effekte der Hoffnung [erst] in der Wirklichkeit“³³ bestimmen lassen. Seinem Rat, sich zuerst nicht an die Theorie, sondern an die erfahrbare *Wirklichkeit* der Hoffnung zu halten, folge ich in dieser Arbeit. Den Ausgangspunkt bei der Empirie zu nehmen, ist eine grundlegende methodische Vorentscheidung, die das Gesamte dieser Arbeit prägt.

Die empirische Basis der Arbeit wird eine Erforschung des Hoffens von Personen, die in Ländern des Nordens und in Ländern des Südens beruflich in Organisationen der EZA tätig sind, bilden. Das gesamte *I. Kapitel* dieser Arbeit beschäftigt sich damit. Eine eingehende methodische Erörterung, warum eine Feldstudie zum Forschungsthema der vorliegenden Arbeit überhaupt einen Erkenntnisbeitrag liefern kann, erfolgt im folgenden Unterabschnitt. Eine detaillierte methodische Besprechung und Planung der für diese Arbeit realisierten Feldstudie findet sich in Abschnitt I.1.

Das *II. Kapitel* dieser Arbeit befasst sich mit philosophischer und theologischer Literatur zum Thema „Hoffnung“. Die Ergebnisse deren Bearbeitung stelle ich in zwei analytisch-deskriptiven Durchgängen durch die Geschichte von Philosophie und Theologie dar. Eine gewisse methodische Schwäche stellt dabei die starke Fokussierung auf die europäische Geistesgeschichte dar. Im Rahmen des begrenzten Umfangs dieser Arbeit versuche ich durch Einbeziehung asiatischer TheologInnen in Abschnitt II. 2.5 einem zu krassen Eurozentrismus etwas entgegenzuwirken.

Das *III. Kapitel* liefert eine knappe Synthese der empirischen (I. Kapitel) und theoretischen (II. Kapitel) Erkenntnisse und beinhaltet die Schlussfolgerungen dieser Arbeit.

Es erfolgt nun die angekündigte Auseinandersetzung mit den methodischen Grundlagen bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen einer Erkenntnis aus einer empirischen Forschung zu den Fragestellungen dieser Arbeit.

³³ Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 39.

und finanziellen Ressourcen ein stärker auf Partnerschaftlichkeit und Gleichberechtigung basierender Ansatz verfolgt werden sollte. Inhaltlich bezeichnet EZA die Gesamtheit der Bemühungen eines sehr heterogenen Netzwerkes von Akteurinnen und Akteuren (Institutionen, Organisationen, Personen, Personengruppen), entsprechend ihren Möglichkeiten und Interessen, in den „Ländern des Südens“ (auch „Entwicklungsländer“ oder „Länder der Dritten Welt“ genannt) positive gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen.³⁰

Seit den 70er Jahren und besonders seit den 80er Jahren sind so genannte Nichtregierungsorganisationen oder Non-Governmental Organizations (NGOs) vor allem auch in den Ländern des Südens zu wichtigen Akteurinnen der EZA geworden.

2.3. Nichtregierungsorganisationen (NGOs)

Der Begriff Nichtregierungsorganisation oder *Non-Governmental Organization* (NGO) ist sehr unscharf. Seine Minimalbestimmung, nämlich die „Nicht-Staatlichkeit“, deutet aber darauf hin, dass es sich bei Entwicklungs-NGOs um eine Alternative zu staatlicher EZA handelt. Dennoch lässt sie Definitionen zu, die höchst unterschiedlichste Organisationsformen „von Nachbarschaftshilfen und Kleinbauernverbänden über Gewerkschaften und philanthropischen Stiftungen bis hin zu internationalen Interessensverbänden und Entwicklungsorganisationen“³¹ mit einzuschließen. In Abschnitt I.2.1 werden NGOs, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, genauer beschrieben und bestimmt. Für eine erste Annäherung muss an dieser Stelle die kompakte Definition von *Marcus Lenzen* genügen:

NGOs können definiert werden als private, professionelle Organisationen mit einem kennzeichnenden rechtlichen Charakter, die sich von der Gewinnerorientierung der Privatwirtschaft zumindest normativ-idealistisch durch ihre Nicht-Profitorientierung abgrenzen, sich dem Eigenanspruch nach durch gemeinsame altruistisch-solidarische Werthaltungen auszeichnen, gemeinnützige Ziele verfolgen und unentgeltlich öffentliche Güter und Dienstleistungen anbieten.³²

Widmen wir uns nun der Eingrenzung und Zuspitzung der Forschungsfragen dieser Arbeit.

3. Forschungsfragen

Diese Arbeit wird sich mit zwei grundlegenden Fragen befassen:

Die *erste* Forschungsfrage ist sehr offen und hat explorativen Charakter. Sie lautet: Was ist Hoffnung im Kontext der EZA, woraus speist sie sich, worauf richtet sie sich und wie wirkt sie? Diese Frage soll durch ein induktives Verfahren (siehe methodische Überlegungen im

³⁰ Vgl. Gomes, *Entwicklungszusammenarbeit (EZA)*. 2003, 13.

³¹ Lenzen, *Die Rolle der NGOs in der Entwicklungszusammenarbeit*. 2001, 3.

³² Ebd., *Die Rolle der NGOs in der Entwicklungszusammenarbeit*.

basierende Gesellschaftsordnung, die ein in kritischer Absicht entwickeltes Kontrastprogramm als Korrektiv zu bestehenden Ordnungen abgeben soll²⁷. Um die Träume der Menschheit von gelingendem Zusammenleben zu verwirklichen, hat das menschliche Denken seit jeher, unter Verwendung der utopischen Vernunft, Gesellschaftstheorien aufgestellt, „die nach den empirischen Wurzeln der größten Menschheitsträume suchen, um danach einen Weg zu entdecken, diese durch den sachgerechten Umgang mit der Wirklichkeit zu verwirklichen“²⁸. Utopien weisen eine große begriffliche Nähe zur Hoffnung auf. Der letzte Teilsatz des gebrachten Zitates weist aber auf einen grundlegenden Unterschied zwischen beiden hin. Die Utopie, als bestmöglich vorgestellte Welt, gilt – wenn auch nie in ihrer Vollendung – als von Menschen herstellbar. Sie verlässt nicht den Bereich des Kausalen und Machbaren. Die Hoffnung des Menschen, vor allem auch als religiös-transzendente Hoffnung, kann aber auch annehmen, dass nicht alles von ihm abhängt, sondern dass das Erhoffte, als ein Unerreichbares, geschenkhaft auf ihn zukommt.

Diese zugegebenermaßen bruchstückhaften und tastenden Überlegungen sollen mit einem Gedanken des philippinischen Theologen *Macario Ofilada Mina* abgeschlossen werden: Er stellt fest, dass *Immanuel Kant* (vgl. Abschnitt II. 1.2) über seine beiden ersten philosophischen Grundfragen „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“ in seiner kritischen Denkperiode zwei große systematische Werke verfasst hat, nämlich die *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Der dritten Frage aber, „Was darf ich hoffen?“, widmete er kein ähnlich umfangreiches Werk. Ofilada Mina deutet diese Tatsache folgendermaßen: „It is as if there can be no systematic or major response to the question of hope. It is as if only fragmentary or fragmented response is possible.“²⁹ Dieses Zitat soll auch meinen Verdacht zum Ausdruck bringen, dass der vielfältige und vielschichtige Begriff „Hoffnung“ nicht sachgerecht behandelt wird, wenn er in eine starre und scharfe Definition gepresst wird.

Nach dem zentralen Begriff der Hoffnung, möchte ich noch zwei weitere wichtige Begriffe dieser Arbeit besprechen.

2.2. Entwicklungszusammenarbeit (EZA)

Der Begriff der Entwicklungszusammenarbeit löste in den 1990er Jahren im deutschsprachigen Bereich jenen der *Entwicklungshilfe* weitgehend ab. Dadurch sollte der Anspruch ausgedrückt werden, dass fortan anstatt einer Dominanz von nördlichem ExpertInnenwissen

²⁷ Pieper, *Utopie*. (Art.) in: StL (Band 5), ⁷1995, 577.

²⁸ Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft*. 1994, 11.

²⁹ Ofilada Mina, *Human Hope: Utopia in a Postmodern World*. in: Phil Sacra 113/38(2003), 304f.

sich die Hoffnung von der Prognose, Planung, Kalkulation etc., weil diese nach Sicherheit bezüglich der Erreichung des Ziels streben, was der Hoffnung letztlich verwehrt bleibt. Andererseits heißt hoffen auch nicht, einem nebulösen Wunschtraum, einer Halluzination nachzuhängen. Hoffen ist nur dann möglich, wenn das Erhoffte etwas real Mögliches ist. Darin unterscheidet es sich vom Wünschen: Dem Wunsch ist keine Grenze gesetzt, Hoffnung jedoch braucht eine Begründung. „Genügt beim Wünschen die Was-Frage zur Klärung, so hat das Hoffen noch die des Auf-Grund-von-Was bei sich“²², schreibt *Karl Woschitz*.

Bereits in der Einleitung wurde spürbar, dass es einen Unterschied macht, ob von Hoffnung im Singular oder von Hoffnungen im Plural gesprochen wird. Auf diese Unterscheidung haben besonders die VertreterInnen der Existenzphilosophie (vgl. Abschnitt II. 1.4.1), aber auch jene der christlichen Theologie hingewiesen. Für ChristInnen kann *die* Hoffnung letztlich nur auf Gott bezogen sein.²³ Einzelhoffnungen hat ein Mensch im Laufe seines Lebens sehr viele, sie können neben- und nacheinander auftreten, können erfüllt oder enttäuscht werden ohne, dass der/die Hoffende im Innersten erschüttert würde. Anders verhält es sich mit der Grundhoffnung. Sie gehört zur grundlegenden Verfasstheit des Menschen. Ihr Inhalt ist es, im Letzten geborgen, gehalten und heil zu sein. Sie kann über weite Strecken unbewusst sein, tritt aber paradoxerweise oft genau dann vor Augen, wenn die alltäglichen Hoffnungen sich nicht erfüllen. Kommt sie aber abhanden, so verfällt der Mensch einer existenzbedrohenden Verzweiflung.²⁴ Obwohl die Grundhoffnung eine gewisse Nähe zum Optimismus als positive Lebenseinstellung aufweist, ist sie dennoch von dieser unterschieden. Die Psychologie beschreibt den dispositionalen Optimismus²⁵ als „eine generalisierte, globale und zeitlich stabile Ergebniserwartung, dass ‚alles gut gehen wird‘“²⁶. Ob eine Person mehr oder weniger optimistisch ist, ist ein Charakterzug, der aber nicht in seine tiefste anthropologische, ontologische Verfasstheit vordringt. EinE notorischeR PessimistIn zu sein, ist nicht das Gleiche, wie ganz und gar am Leben zu verzweifeln. Der Optimismus bezieht sich also eher auf Hoffnungen, nicht aber auf *die* Hoffnung des Menschen.

Für die in Angriff zu nehmende Arbeit ist es dringend notwendig, sich mit einem weiteren der Hoffnung verwandten Begriff zu beschäftigen, nämlich jenem der (politischen) Utopien. Diese sind „Gesamtentwürfe für eine vollkommene, auf dem Prinzip der Gerechtigkeit

²² Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 5.

²³ Vgl. v.a. Abschnitt II. 2.3 und Abschnitt II. 2.6.

²⁴ Vgl. Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 22ff.

²⁵ Renner und Weber verwenden den Begriff des dispositionalen Optimismus als stabile Persönlichkeitseigenschaft im Sinne eines grundsätzlichen positiven Blicks in die Zukunft in Abgrenzung zum Optimismus als situationsspezifische Erwartung, etwa des unrealistischen Optimismus' entgegen aller Wahrscheinlichkeit einen Lotteriegewinn zu machen. vgl. Renner / Weber, *Optimismus*. (Art.) in: HPs (Band 2), 2005.

²⁶ Ebd., 448.

spielen kann. In welcher Weise diese Untersuchung durchgeführt werden kann, werde ich nun kurz darlegen.

Diese Arbeit soll zuerst bei lebenspraktischen Erfahrungen von Hoffnung in der alltäglichen Entwicklungsarbeit kirchlicher und kirchennaher Entwicklungsorganisationen ansetzen (*Kapitel I*). Um dabei nicht allein auf nördliche Akteurinnen und Akteure der EZA fixiert zu bleiben, wendet sich die empirische Erhebung dieser Arbeit zwei österreichischen NGOs und ihren PartnerInnen auf den Philippinen zu. Erst danach wird ein Durchgang durch die Philosophie- und Theologiegeschichte erfolgen, um herauszufinden, was die europäischen und philippinischen DenkerInnen zum Thema „Hoffnung“ geschrieben haben (*Kapitel II*). In einer Synthese werden diese beiden Pole dann füreinander fruchtbar gemacht werden (*Kapitel III*).

Der/dem aufmerksamen LeserIn wird es aber bereits aufgefallen sein: In diesen ersten Überlegungen wurden mit dem Begriff „Hoffnung“ sehr unterschiedliche Dinge bezeichnet. Eine grundlegende Begriffsbesprechung ist für ein weiteres Vorgehen deshalb dringend nötig. Weiters muss eine Präzisierung der Forschungsfrage(n) und eingehende methodologische Überlegungen erfolgen. Danach bedarf es noch eines Überblicks über die zur Verfügung stehende Literatur und den aktuellen Forschungsstand.

2. Begriffsklärungen

2.1. Hoffnung

„Hoffnung“ ist ein Menschheitsthema. Jeder Mensch versteht den Begriff und hat immer schon „existentiell-unreflex“¹⁹ einen Zugang zu ihm. Was aber mit „Hoffnung“ konkret bezeichnet wird, ist dennoch höchst unterschiedlich und schwer in Definitionen zu fassen.²⁰

Es soll hier der Versuch einer Annäherung unternommen werden.

In einem ersten methodischen Schritt kann der Vorgang des *Hoffens* (*spes qua*) vom Ziel der Hoffnung (*spes quae*) unterschieden werden.²¹ Ersterer ist ein Akt, in dessen Vollzug Hoffnung selbst wirklich wird, das Zweite der als gut, erfreulich, erstrebenswert empfundene Inhalt der Hoffnung. Im Geschehen des Hoffens wird das Erhoffte schon teilweise wirksam, ja ein Stück weit vorweggenommen. Worauf gehofft wird, ist aber nicht verfügbar, nicht direkt greifbar, sondern bleibt ungewiss. Durch dieses Element der Unsicherheit unterscheidet

¹⁹ Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 3.

²⁰ Vgl. Plügge, *Wohlbefinden und Mißbefinden*. 1962, 39.

²¹ Vgl. Post, *Hoffnung*. (Art.) in: HPhG (Band 3), 1973, 692; Woschitz, *Elpis Hoffnung*. 1979, 4.

Versinkt damit der Entwicklungsdiskurs in einer heillosen postmodernen Fragmentierung und ist damit inkompatibel mit umfassenden Hoffnungen, wie der weltweiten Eliminierung von Hunger und Armut, universeller Gender- oder Verteilungsgerechtigkeit etc. geworden? Oder sind diese *großen Hoffnungen* nur dann aufrecht zu erhalten, wenn sie rein formal bestimmt werden, nicht aber wenn sie inhaltlich mit Zielen gefüllt werden? Oder macht sich überhaupt zum Narren, wer solch umfassende Hoffnungen aufrecht erhält? *Franz Nuscheler* schreibt etwa:

[Die Möglichkeiten der Armutsbekämpfung] könnten [...] realistischweise nur eine Verminderung, aber keine Ausrottung der Armut erreichen. Der Versuch ihrer völligen Ausrottung käme einer entwicklungspolitischen Donquichotterie gleich. Überall auf der Welt, auch in den heute noch reichen Industrieländern, gehört eine mehr oder weniger große „Sockelarmut“ zur Gegenwart und Zukunft. Eine von Armut befreite Welt ist eine Illusion, die Verminderung menschenunwürdiger Armut aber eine handlungsorientierende Vision.¹⁸

Die ganze Welt umfassende Hoffnungen theoretisch zu fassen scheint also endgültig überholt zu sein. Der Versuch, es trotzdem zu unternehmen, gerät unter den Verdacht, paternalistisch und totalitär zu werden. Es würde bedeuten, anderen vorzuschreiben, wohin und wozu sie sich zu entwickeln hätten.

Auch dieses „Nein“ scheint nicht endgültig zu sein, denn bleibt die Hoffnung, wenn in viele Einzelhoffnungen fragmentiert, die sich mitunter sogar gegenseitig widersprechen, nicht dennoch bestehen?

Von Seiten der Theologie wäre auf die Frage, ob „Hoffnung“ für die EZA eine Rolle spiele, ein selbstsicheres „Ja“ zu erwarten. Hat sich doch die theologische Tradition, insbesondere die theologische Ethik, über Jahrhunderte hinweg mit dem Begriff der Hoffnung als theologische Tugend auseinandergesetzt. Überdies hat *Papst Benedikt XVI.* erst kürzlich eine ganze Enzyklika diesem Thema gewidmet. Wo immer Menschen leiden und nach Sinn fragen, kommt doch die christliche Hoffnung ins Spiel.

Auch diese schnelle Auskunft muss kritisch befragt werden: Ist die Rede von der christlichen Hoffnung für Menschen in der EZA tatsächlich relevant? Inwiefern werden die theologisch-ethischen Reflexionen und Spekulation über die Hoffnung im (moralischen) Leben der Menschen wirksam?

All die kontroversen Fragen, die in diesem ersten Aufriss aufgetaucht sind, rechtfertigen es, sich eingehend damit zu beschäftigen, welche Rolle die Hoffnung in der EZA spielt und

¹⁸ Nuscheler, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. ⁵2004, 602.

3. Nein, weil umfassende Hoffnungen entwicklungstheoretisch längst überholt ist!

Der dogmatisch geführte Streit, ob nun vor allem endogene (Modernisierungstheorien) oder exogene (Dependenztheorien) Entwicklungshemmnisse für die Unterentwicklung in der so genannten Dritten Welt verantwortlich sind, endete in einem generellen „Scheitern der großen Theorien“. ¹³ Beide Schulen waren angetreten, für alle Staaten und Regionen der Welt die Ursachen und Mechanismen für Entwicklung bzw. Unterentwicklung in einer universellen Theorie zu erklären, um anschließend daraus die „richtigen“ Strategien abzuleiten. Beide konnten aber nicht erklären, warum es in manchen Teilen der Welt zu einer enorm günstigen wirtschaftlichen Entwicklung kam, etwa in den asiatischen Tigerstaaten (Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur), der Großteil Afrikas aber zusehends stärker von Verelendung gekennzeichnet war. ¹⁴

Seither wurde keine neue Großtheorie mehr etabliert. Für die Gegenwart macht *Alexander Brand* drei grundsätzliche Pfade in der Entwicklungstheorie aus: *Erstens* den praktisch sehr wirkmächtigen „Neoliberalismus“, der keine Entwicklungstheorie im engeren Sinn ist, sondern sich ausschließlich auf die „als universell gültig angesehenen wohlfahrtssteigernden Effekte der Marktkräfte“ ¹⁵ verlässt; *zweitens* die Denkrichtung des „Post-Developments“, die das Konzept „Entwicklung“ als imperiale Verallgemeinerung des westlichen Entwicklungsmodells ganz pauschal ablehnt ¹⁶ und *drittens* den „Neuen Realismus“, der in bewusster Abkehr von den großen Theorien nur mehr nach Aussagen mittlerer Reichweite, d. h. mit geografisch und sachlicher Beschränkung, strebt und dabei großen Wert auf einen starken Rückbezug auf empirische Befunde legt. ¹⁷

Die Erfahrungen der letzten 50 Jahre lassen also zur grundsätzlichen Erkenntnis gelangen, dass „Entwicklung“ als Forschungsgegenstand einfach zu komplex ist, als dass sie in nur einer Theorie universell erfasst werden könnte. Theoretische und methodische Vielfalt ist gefordert, wenn man sich dem Phänomen „Entwicklung“ zu nähern versucht – einfache und allgemein gültige Antworten müssen ausbleiben. Daraus folgt aber auch, dass es keine allgemein gültigen „Entwicklungsrezepte“ geben kann, die aus solchen Erklärungen folgen würden. Ja letztlich ist die Frage, was „Entwicklung“ eigentlich ist (deskriptiv) und sein soll (normativ), nicht mehr allgemein zu beantworten.

¹³ Vgl. Das Scheitern der großen Entwicklungstheorien wurde im deutschsprachigen Raum vor allem von *Ulrich Menzel*, international von *David Apter* seit Mitte der 1980er diagnostiziert. vgl. Brand, *Alles akademische Spiegelfechtere?* 2004, 3ff.

¹⁴ Vgl. ebd., 4.

¹⁵ Ebd., 10.

¹⁶ Vgl. ebd., 14f.

¹⁷ Vgl. ebd., 15ff.

2. Nein, weil in der Praxis der EZA die Hoffnung im großen Stil schon lange abhanden gekommen ist!

Die 1950er und 1960er waren noch gekennzeichnet von einem überschwänglichen Entwicklungsoptimismus, der in enger Verbindung mit modernisierungstheoretischen Ansätzen stand. So stritten etwa 1965 auf einer Konferenz der Ökonom *Walt W. Rostow* und der Agrarwissenschaftler *René Dumont*, ob Afrika 20 oder 40 Jahre brauchen würde, um den Entwicklungsstand der Schweiz oder der Niederlande zu erreichen.⁸ Kontinuierlich wurden die Ziele nach unten korrigiert: Schon in der Grundbedürfnisstrategie der Weltbank in der Mitte der 1970er ging es nicht mehr um ein Gleichziehen der Länder des Südens mit den reichen Ländern des Nordens, sondern um eine bloße Befriedigung der materiellen (Wohnen, Nahrung, Trinkwasser etc.) und immateriellen (Bildung, Gesundheitsversorgung etc.) Grundbedürfnisse aller Menschen.⁹ Die Slogans der 1970er „Ernährung für alle!“, „Wasser für alle!“, „Bildung für alle!“¹⁰ blieben aber weitgehend leere Ansagen. Im Jahr 2000 wurden sie – in ihren Ansprüchen abermals nach unten korrigiert – in den so genannten *Millennium-Entwicklungszielen* neu aufgegriffen und konkreter denn je angegangen. Epochal erschien der Akt, in dem 189 Staats- und Regierungschefs die Millenniumserklärung der Vereinten Nationen unterzeichneten und sich somit die acht Ziele zueigen machten. Obwohl sie seither in aller Munde sind, werden auch diese Ziele kaum zu erreichen sein.

Die *Welternährungsorganisation* der Vereinten Nationen (FAO) gibt an, dass 854 Millionen Menschen weltweit an Hunger leiden und dass diese Zahl global gesehen stagniert, anstatt wie in Millenniumsziel Nr. 1 angepeilt bis 2015 halbiert zu werden.¹¹ Auch auf den Philippinen, mit deren Kontext sich diese Arbeit in besonderer Weise beschäftigt, gilt die Erreichung der Ziele als extrem unwahrscheinlich.¹²

Ist mit dem Ausbleiben umfassender Erfolge – von einigen Ausnahmen in Südostasien wie Taiwan, Südkorea, Hongkong und Singapur abgesehen – auch die Hoffnung in der EZA abhanden gekommen? Wurden mit den Zielen auch die Hoffnungen Dekade für Dekade hinuntergeschraubt, wenn nicht gar aufgegeben?

Doch auch dieses „Nein“ muss sich Rückfragen gefallen lassen: Ist es nicht trotz allen Scheiterns ein Ausdruck der Hoffnung, dass immer neue Anläufe unternommen werden? Ist es nicht die Hoffnung, dass eine andere, bessere Welt doch möglich ist, die Menschen immer wieder motiviert, sich einzusetzen und es aufs Neue zu versuchen?

⁸ Vgl. Kapuscinski, *König der Könige*. 2000, 242f.

⁹ Fischer / Hödl / Parnreiter, *Entwicklung - eine Karotte, viele Esel?* 2006, 38.

¹⁰ Vgl. Nuscheler, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. 2004, 594.

¹¹ Vgl. FAO, *The State of Food Insecurity in the World 2006*. 2006, 8.

¹² Vgl. Social Watch Philippines, *Race for Survival*. 2005, v. a. 3ff.

0. EINLEITUNG

1. Thematischer Aufriss

Nahezu keine Aussendung von Organisationen im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit (EZA) kommt ohne das Wort „Hoffnung“ aus: Um Spenden für „Projekte, die Menschen in den Elendsvierteln der Städte Hoffnung schenken“², wird geworben, Straßenkinder werden zu „Hoffnungskindern“³ – denn Kinder sind schließlich „die Hoffnung der Welt“⁴ – und doch glaubt man im Blick eines kleinen afrikanischen Mädchens „nicht viel Hoffnung zu sehen“⁵... Man weiß aber genau, was sich ein ecuadorianischer Bub denkt, wenn er seine Taube fliegen lässt, nämlich: „Nimm meine Hoffnungen mit und bringe sie dorthin, wo es Menschen gibt, die ihre Augen und Ohren nicht verschließen!“⁶ – Menschen die spenden und damit auch „Menschen in Burma Trost, Zuversicht und Hoffnung“⁷ schenken.

All das lässt vermuten, dass zwischen Hoffnung und Entwicklung(szusammenarbeit) eine enge, natürliche Beziehung besteht. Ist die „Hoffnung“ tatsächlich eine zentrale Kategorie im Kontext der EZA? Kritische Kolleginnen und Kollegen aus dem Fach der Internationalen Entwicklung würden diese Frage sehr schnell mit „Nein“ beantworten:

1. Nein, weil hoffen zu müssen die Bankrotterklärung des eigenen Engagements bedeutet!

Allzu passiv, gar fatalistisch mutete der Begriff Hoffnung beim ersten Hinsehen an. Bloß abwartend, untätig, sich auf andere verlassend erscheint jemand, der/die sich im Kontext der EZA auf die Hoffnung verlässt. Hat jemand, der/die sagt, „Jetzt können wir nur noch hoffen“, nicht im Grunde schon aufgehört für positive Veränderungen zu kämpfen? Hat er/sie einfach zu wenig genau analysiert, ist er/sie falschen Entwicklungstheorien aufgesessen oder war das Projektdesign oder -monitoring fehlerhaft, wenn er/sie hoffen muss? Wird die Hoffnung, egal ob sie sich auf Innerweltliches oder Transzendentes bezieht, nicht eine Ausrede für die eigene Untätigkeit?

Und doch kann an dieses „Nein“ rückgefragt werden: Ist Hoffnung wirklich rein passiv oder gibt es auch so etwas wie hoffnungsgeleitetes Handeln?

² Entwicklungshilfeclub, April 2008.

³ Concordia, Dezember 2007.

⁴ World Vision, Dezember 2007.

⁵ Menschen für Menschen, Mai 2008.

⁶ Entwicklungshilfeclub, April 2008.

⁷ Missio, Mai 2008.

Abkürzungsverzeichnis

Die vorliegende Arbeit orientiert sich grundsätzlich am Abkürzungsverzeichnis, das von *Siegfried Schwertner* vorgelegt wurde.¹ Darüber hinaus wurden folgende Abkürzungen verwendet:

DKA	Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar (siehe S. 41)
DT.....	DiskussionsteilnehmerInnen
EZA	Entwicklungszusammenarbeit (siehe S. 7)
IPDI.....	Integrated Pastoral Development Initiative (siehe S. 37)
J1W.....	Jugend eine Welt – Don Bosco Aktion Österreich (siehe S. 42)
KUMARE	Kilos Unlad ng Mamamayan ng Real (siehe S. 39)
MACEC.....	Marinduque Council for Environmental Concerns (siehe S. 38)
NGO	Non-Governmental Organisation, Nichtregierungsorganisation (siehe S. 8)
PDO.....	Planning and Development Office (siehe S. 37)
TCD.....	Tribal Center for Development (siehe S. 39)
TFDP	Task Force Detainees of the Philippines (siehe S. 38)

¹ Schwertner, *IATG*. ²1994.

Vorwort

Nach einem Jahr Beschäftigung mit der Hoffnung, nach vielen tausenden Seiten, die ich über sie gelesen habe und nach vielen Stunden, die ich mich mit anderen Menschen über sie unterhalten habe, glaube ich noch immer sehr wenig darüber zu wissen, was sie eigentlich *ist*. Was mich im Zuge meines Arbeitens aber immer wieder fasziniert hat, war zu sehen, wie sie *wirkt*, wie sie Menschen beflügelt und ihnen Kraft für ihr Leben und ihr Engagement gibt. Je mehr mir die Hoffnung im Sinne der Systematik immer wieder zu entgleiten drohte, umso sicherer wurde ich, dass letztlich alles verloren ist, wenn sie uns abhanden kommt – gerade in der Entwicklungszusammenarbeit.

Dass ich diese Arbeit nunmehr fertig vorlegen kann, habe ich der Unterstützung vieler Menschen zu verdanken: Allen voran meiner Ehefrau Petra, die mir nicht nur in schwierigen Phasen des Arbeitsprozesses liebevoll Mut machte, sondern mir inhaltlich durch ihr Gespür und Interesse in vielen Diskussionen half, Dinge klarer zu sehen. Weiters möchte ich Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel für seine kompetente und kollegiale Betreuung danken. Meine Mutter Veronika Wasserbauer und meine Freundinnen und Freunde Sarah Rossmann, Maria-Regina Kastenhofer, Julia Lichtkoppler, Hannes Pernsteiner und Klemens Reidlinger haben diese Arbeit Korrektur gelesen, wofür ich ihnen herzlich danken möchte. Einige Personen in Österreich und auf den Philippinen haben mir im Zuge meiner Feldforschung viele Zeit und Gedanken geschenkt. Vielen Dank – Maraming salamat! Ein letzter Dank gilt dem Staat Österreich und der Universität Wien, die mir durch Stipendien mein Studium und eine äußerst interessante Forschungsreise auf die Philippinen ermöglicht haben.

Ich widme diese Arbeit den Kindern des Stadtteils Pasil in Cebu (Philippinen).

Herbert Wasserbauer

Wien, im August 2008

2.2.	Augustinus: Alles Hoffen auf das letzte Ziel ausrichten.....	102
2.3.	Thomas: Verjüngung durch übernatürliche Hoffnung.....	105
2.4.	Neuzeit: Neue Christliche Hoffnung in der (Post-)Moderne.....	107
2.5.	Aktuelle kontextbezogene Ansätze aus Asien: Kultur und Pluralität.....	111
2.6.	„Spe salvi“: Christliche Hoffnung wider politische Utopien.....	117
III.	Synthese.....	121
	Quellenverzeichnis.....	127
	Lebenslauf.....	135
	Zusammenfassung.....	136
	Abstract.....	137

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	iii
Abkürzungsverzeichnis	iv
0. Einleitung	1
1. Thematischer Aufriss	1
2. Begriffsklärungen	5
2.1. Hoffnung	5
2.2. Entwicklungszusammenarbeit (EZA)	7
2.3. Nichtregierungsorganisationen (NGOs)	8
3. Forschungsfragen	8
4. Methode	9
5. Epistemologische Grundlagen	10
5.1. Die Bedeutung menschlicher Erfahrung für die Theologie	10
5.2. Die Erfassung menschlicher Erfahrung durch Qualitative Sozialforschung	16
6. Forschungsstand und Literaturbericht	17
I. Empirischer Teil	19
1. Forschungsdesign	19
1.1. Methodenwahl	20
1.2. Konzeption der Feldstudie	23
1.3. Anwendung der Methode	25
2. Kontextualisierungen	31
2.1. Situierung und Vorstellung der Zielorganisationen	31
2.2. Erhebungssituation der Gruppendiskussionen	42
3. Darstellung der Ergebnisse	44
3.1. Hoffnungsbilder und -definitionen	44
3.2. Herkunft und Nahrung der Hoffnung	46
3.3. Hoffen auf Visionen hin	63
3.4. Hoffnung als Kraft zur Überwindung von Übeln	68
3.5. Hoffendes Erwarten und hoffnungsvolles Handeln	75
II. Theoretischer Teil	80
1. Hoffnung in der Philosophie	80
1.1. Antike: Erst denken, dann hoffen	80
1.2. Aufklärung: Verzweckte Hoffnung	83
1.3. 19. Jahrhundert: Verweltlichung und Überwindung	85
1.4. 20. Jahrhundert: Hoffen angesichts des Absurden und der Utopie	86
1.5. Postmoderne: Hoffnung nach dem „Ende der Utopie“	95
2. Theologisch-christliche Hoffnung	98
2.1. Hoffnung in der Bibel: (Alles von) Gott erwarten	99



Quezon City, Metro Manila (Philippinen), Sommer 2007 (Foto: H. W.)

„Etwas, das mich bei der letzten Reise extrem stark berührt hat; wo ich mir gedacht habe, was ist das für ein unglaublich starker Motor, der dich da nicht verzweifeln lässt? Wo du täglich um dein Leben Angst haben musst und du riskierst was und du versuchst es zu verändern... und dieser Motor kann nur die Hoffnung sein.“

*Doris, Mitarbeiterin einer österreichischen
Entwicklungsorganisation, über eine
Reise im Rahmen der Tsunami-Hilfe*



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„... und dieser Motor kann nur die Hoffnung sein.“

Untersuchungen zur Hoffnung im Kontext der
Entwicklungszusammenarbeit mit den Philippinen

Verfasser

Herbert Wasserbauer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (mag. theol.)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel