

ZUR GENEALOGIE DES INDIGENEN „GUTEN LEBENS“ („SUMAK KAWSAY“) IN ECUADOR

Dr. David Cortez* und Dr. Heike Wagner*
Universität Wien

1. EINFÜHRUNG

Im Jahr 2008 wurde der aus dem Kichwa stammende Begriff „sumak kawsay“ in die neue Verfassung Ecuadors als Leitbegriff und Ausdruck eines neuen Paradigmas aufgenommen. Die CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), die größte indigene Organisation Ecuadors, schlug im Oktober 2007 als erste das „sumak kawsay“ als Leitprinzip eines umfassenden politischen Projektes für die verfassungsgebende Versammlung und somit für die Neustrukturierung der ecuadorianischen Gesellschaft vor. Der Begriff wurde innerhalb einer allgemeinen Kritik am Kapitalismus, dessen kolonialen bzw. neokolonialen Auswirkungen und als eine aus den indigenen Traditionen kommende Alternative vorgestellt:

“Dies ist ein Moment großer Hoffnung für die großen Mehrheiten des Landes, die wir für die Schaffung einer post-kapitalistischen und post-kolonialen Gesellschaft kämpfen, eine Gesellschaft, die das „gute Leben“ vorantreibt, das von Generation zu Generation durch unsere Vorväter und Vormütter übermittelt wurde, eine Gesellschaft, die die Lehren der Urbevölkerung wiedererlangt und in Harmonie mit unserer Mutter Erde (Pacha Mama) leben kann.“ (CONAIE 2007: 1)

Wie es in der Präambel der durch Volksabstimmung bestätigten neuen ecuadorianischen Verfassung heißt, bezieht sich „sumak kawsay“ auf ein „Zusammenleben in Vielfalt und Harmonie mit der Natur“. Es wird als „buen vivir“¹, also „gutes Leben“, oder „vivir bien“, d.h. „Gut Leben“², ins Spanische übersetzt, wobei der Begriff weder auf transzendental geprägte semitische und christliche Traditionen noch auf anthropozentrische rationalistische moderne Ansätze zurückgeführt werden darf. Gegenüber diesen stellt „sumak kawsay“ vielmehr ein holistisches Naturverständnis ins Zentrum des ethischen Paradigmas, wodurch Ethik zu einer Kosmologie wird. „Sumak kawsay“ kann daher innerhalb einer „kosmologischen Ethik“ (Estermann 1999) erklärt werden, die ein harmonisches Zusammenleben der Menschen im Einklang mit der Natur sucht.

Der Kontext der Etablierung des Begriffes „sumak kawsay“ in den politischen Diskussionen Ecuadors bildet der Paradigmenwechsel in der Region bzw. eine Suche nach *Alternativen* (vgl. Acosta 2009b), nachdem die letzten drei Jahrzehnte von zahlreichen Regierungen, internationalen Organisationen und lokalen Institutionen neoliberal ausgerichtete politische und wirtschaftliche Projekte erfolglos durchgesetzt worden waren. Das „sumak kawsay“ tritt innerhalb einer generellen Verschlechterung der sozialen Lage der ecuadorianischen Bevölkerung, u.a. als Auswirkung neoliberaler Politiken (vgl. Dávalos 2008; Tortosa 2009), als Ausarbeitung alternativer politischer Konzepte und vor allem vor

* Dr. David Cortez studierte in Quito, Tübingen und Wien Philosophie (Magister und Doktor) sowie Migration und Interkulturalität in Madrid (Master). Seine Forschungsschwerpunkte sind Andine Philosophie, Ethik und Nietzsche. Er unterrichtet an der Universität Wien.
Kontakt: cortez_dg@yahoo.de * david.cortez@univie.ac.at

* Dr. Heike Wagner studierte in Tübingen, Quito, Madrid und Wien Ethnologie, Philosophie, Theologie, Quichua mit Abschlüssen in Ethnologie bzw. Kultur- und Sozialanthropologie (Magister und Doktor) sowie Theologie (Diplom). Sie unterrichtet an der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Ethik, Gender, Migration, Entwicklung, Katholizismus und Wissenschaftstheorie.
Kontakt: hs_wagner@web.de * heike.wagner@univie.ac.at

¹ Vgl. *Constitución Política del Ecuador*, Quito, 2008.

² Zum Begriff „vivir bien“ in der bolivianischen Verfassung vgl. Estermann 2010.

dem Hintergrund der Positionierung von neuen sozialen Akteuren und Akteurinnen auf. Es sind die indigenen Organisationen, sozialen Bewegungen und Institutionen der Zivilgesellschaft, welche dazu beigetragen haben, den Begriff „sumak kawsay“ politisch-diskursiv zu legitimieren. Waren es anfangs vornehmlich die indigenen Bewegungen, kann man spätestens bei den verfassungsmäßigen Debatten die Verwendung des Begriffes innerhalb einer nicht nur für die indigenen Organisationen und deren Mitglieder relevanten Begrifflichkeit feststellen. „Sumak kawsay“ wurde so zu einem Leitbegriff politischer und sozialer Projekte, die eine generelle Antwort auf die Krise des Landes bzw. der Region darstellen.

Im Rahmen der verfassungsgebenden Versammlung ist der Begriff ein *gemeinsamer* bzw. ein „*holistischer*“ (Magdalena León 2008a) Diskurs geworden, der in verschiedenen Bereichen angewendet wird, z.B. als Entwicklungskonzept (vgl. Acosta 2009), als politisches Paradigma (Walsh 2009), als ethischer Diskurs und als Geschlechterbegriff (Magdalena León 2008b). Er erlebt innerhalb der verfassungsmäßigen Debatten eine Ausarbeitung, dessen holistische Anwendung eigentlich nur auf dem Hintergrund seiner komplexen Konstruktion erklärt werden kann. Ziel des vorliegenden Beitrages ist eine historische Untersuchung des Auftretens des Begriffes „sumak kawsay“ sowie dessen konzeptuelle Prägung innerhalb der ecuadorianischen Gesellschaft.

Heutzutage wird „sumak kawsay“ in verschiedenen diskursiven Kontexten verwendet, wobei der Rückgriff auf die indigenen Traditionen oft ohne Erklärung dessen, was daraus übernommen bzw. was darunter verstanden wird, erfolgt. So wird bspw. auf den ethischen Gehalt des Begriffes bei der Ausarbeitung politischer und sozialer Diskurse zurückgegriffen, die als „modern“ bezeichnet werden, jedoch ohne die Voraussetzungen bzw. Veränderungen des Begriffes bei einer solchen Übernahme zu erklären. Problematisch erscheint auch seine Gegenüberstellung gegenüber einer pauschal als „abendländisch“ verstandenen Tradition, während gleichzeitig das „sumak kawsay“ möglicherweise westliche und nicht-westliche Überarbeitungen erfährt, um von verschiedenen AkteurInnen und Diskursen innerhalb unterschiedlicher Kontexte seine Aktualität zu erhalten. Unterschiedliche Zugänge lassen sich auch bei der Interpretation der zentralen Stellung der Natur bzw. „Pachamama“ beim „Gut Leben“ finden wie auch für den Rückgriff heutiger lateinamerikanischer neuer „sozialistischer“ Ansätze auf das „sumak kawsay“, worauf im Folgenden näher eingegangen wird.

Auf diesem Hintergrund lassen sich die folgenden Fragestellungen formulieren, die in diesem Beitrag bearbeitet werden und sich vor allem auf die philosophische Bearbeitung des ethischen Paradigmas des indigenen „sumak kawsay“ konzentrieren: Welches sind die politisch-theoretischen Voraussetzungen, die die historische Konstruktion des heutzutage oft holistisch angewendeten Begriffes „sumak kawsay“ ermöglichten? Was für Unterschiede lassen sich im Vergleich zu abendländischen Traditionen des „guten Lebens“ darstellen? Welches sind die gegenwärtig theoretischen Bearbeitungen des Begriffes und welche Veränderungen erlebt dieser, um seine theoretische und politische Legitimität aufrecht zu erhalten? Worin besteht der kritische Gehalt des „sumak kawsay“ innerhalb der Auseinandersetzungen mit der Moderne? Welche ethischen Grundsätze lassen sich auf dem Hintergrund der indigenen Traditionen des „sumak kawsay“ formulieren“ und was ist die utopisch-emanzipatorische Ausrichtung des Begriffes innerhalb „sozialistischer“ Projekte?

Diese Fragen werden in Form einer Einführung ins Thema unter einer *genealogischen* Perspektive bearbeitet, was bedeutet, dass sowohl historische als auch systematische, ethische Analysen bei der Ausarbeitung der folgenden Thesen berücksichtigt werden. Die erste These hat mit der Einzigartigkeit bzw. dem Unterschied des indigenen „Gut Lebens“ zu abendländischen Traditionen des „guten Lebens“ zu tun. Das „sumak kawsay“ bzw. „Gut Leben“ stellt die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens aus dem Hintergrund einer holistischen Beziehung zur Natur bzw. dem Kosmos. Darauf aufbauend zeigt die zweite

These, wie „sumak kawsay“ die Grenzen und Auswirkungen des historisch dominanten „Anthropozentrismus“ der abendländisch modernen Traditionen aufzeigt. Die dritte These entwirft das politische Paradigma eines harmonischen Zusammenlebens zwischen Menschen und Natur / Kosmos innerhalb einer dekolonialisierten Moderne. In Anlehnung an Walshs (2009) und Gudynas (2009) Analysen wird „sumak kawsay“ als Schlüsselbegriff eines interkulturell und ökologisch konzipierten Paradigmas verstanden.

Der Text gliedert sich wie folgt: Zunächst wird die ecuadorianische Krise um das Jahr 2000 dargestellt, um das Auftreten des Begriffes „sumak kawsay“ zu kontextualisieren (2.); anschließend wird das „abendländische gute Leben“ im Rückgriff auf indigene Traditionen kritisch beleuchtet (3.); dem folgt das indigene Verständnis von „sumak kawsay“ mit dessen zentraler Stellung der Natur bzw. „Pachamama“ (4.); darauf aufbauend werden fünf Reaktionen auf das Aufkommen des „sumak kawsay“ in der ecuadorianischen Gesellschaft erläutert (5); im Anschluss daran wird „sumak kawsay“ als ein demokratischer Wandel anhand der politischen Prinzipien der „Interkulturalität“ und „Plurinationalität“ erläutert (6.), sein Beitrag als neues „Entwicklungsparadigma“ in Auseinandersetzung mit liberalen Ansätzen zur „Entwicklung“ erörtert (7.), Geschlechterverhältnisse im Verständnis des „sumak kawsay“ reflektiert (8.) und schließlich das „sumak kawsay“ innerhalb sozialistisch-politischer Projekte analysiert (9.).

2. DIE ECUADORIANISCHE KRISE

„Sumak kawsay“ etabliert sich als neues Paradigma im Kontext einer generellen Krise Ecuadors, welche im Jahr 2000 ihren Höhepunkt erreicht. Im Folgenden wird ein Überblick über die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Aspekte der ecuadorianischen Krise als historischer Rahmen der folgenden Ausführungen dargestellt.³

Ecuador erlebte zwischen 1995 und 2000 die schnellste Verarmung ganz Lateinamerikas und die drastischste Verschlechterung der allgemeinen Lage eines lateinamerikanischen Landes, welche in Lateinamerika nur vom argentinischen wirtschaftlichen Zusammenbruch von 2001 übertroffen wurde. Nach einer langen Phase des ökonomischen Stillstandes zwischen 1980 und 1998 mit einem Wachstum von 0,3 % durchschnittlich, sank 1999 das BIP um 30 %. 1998 wies Ecuador die höchste Inflationsrate ganz Lateinamerikas auf, fiel unter die Länder mit der stärksten Arbeitslosigkeit und gehörte zu den meist verschuldeten Ländern der Erde. Die Zahl der Armen stieg von 34 % im Jahr 1995 auf 71 % im Jahr 2000 an (vgl. Acosta/López/Villamar 2004: 259-260). Gleichzeitig konzentrierte sich der Reichtum immer mehr auf wenige Personen, während auf der anderen Seite Unternehmen Bankrott gingen, Arbeitsplätze vernichtet wurden und die Gehälter ihre Kaufkraft verloren. Die Arbeitsbedingungen und -möglichkeiten verschlechterten sich; die ohnehin geringen Investitionen in soziale Bereiche und öffentliche Dienste wie Gesundheit, Bildung oder Wohnen wurden reduziert; Nahrungsspenden nahmen ab und die Zahl der Unterernährten und Kranken stieg an. Neben dieser generellen Verschlechterung der Lebensqualität wuchs die Unsicherheit. Gewalttaten und Verbrechen nahmen zu, Repressionen und politische Instabilität standen an der Tagesordnung und immer mehr EcuadorianerInnen sahen in einer Migration eine Lösungsstrategie und Alternative auf die Verschlechterung ihrer Lage (Wagner 2010: 66ff).

In den 1970er Jahren galt Ecuador aufgrund des ökonomischen Aufschwungs durch große Ölfunde noch als eines der wirtschaftlich blühendsten Länder Lateinamerikas. Seit den 80er Jahren bewegte es sich aber immer mehr in eine wirtschaftliche Krise. Der Krieg zwischen Peru und Ecuador (1995) bewirkte eine erste Zuspitzung der ecuadorianischen Krise. 1997 und 1998 verlor Ecuador durch Naturkatastrophen im Zuge des Niño-Stroms

³ Für die folgenden Daten und Reflektionen vgl. Wagner 2010: 66-73.

ungefähr zwei Millionen US\$. Gleichzeitig sank der Erdölpreis (die wichtigste Exportquelle Ecuadors und Hauptstütze des Staatshaushaltes) auf eines seiner tiefsten Niveaus (vgl. Jokisch 2001: 67). Auch die Auswirkungen der Asienkrise setzten der ecuadorianischen Wirtschaft zu.

Die Zeit war von politischen Unruhen, Instabilität, Korruption und ständigem Regierungswechsel geprägt: Zwischen 1996 und 2000, das heißt innerhalb von fünf Jahren, hatte Ecuador fünf Präsidenten. Rechnet man ein Triumvirat mit, das im Januar 2000 für wenige Stunden nach dem Sturz von Präsident Jamil Mahuad die Präsidentschaft für sich beanspruchte, erhöht sich die Zahl auf acht. Auch nach dem Jahr 2000 blieb die politische Situation turbulent. Hier ein kurzer Überblick, welche die politische Instabilität verdeutlicht: Von 1996-2005 beendete kein ecuadorianischer Präsident seine Amtszeit regulär; wobei auch die Regierung unter Palacio (2005-2007) durch hohe politische Instabilität und regelmäßige Rücktritte und Absetzungen von MinisterInnen geprägt war. Alle Präsidenten wurden entweder gestürzt, dankten unter dem Druck der protestierenden Zivilbevölkerung ab, flohen ins Ausland oder wurden, wie z.B. Abdalá Bucaram, vom Parlament des Amtes enthoben.

Abdalá Bucaram kam 1996 Präsident mit dem Versprechen an die Macht, die Situation der Armut in Ecuador zu verbessern. Dazu gehörte u.a. sein Plan, die einheimische Währung, den Sucre, an den US\$ zu koppeln, was zu massiven Protesten der Zivilbevölkerung führte. Jedoch nicht nur seine Wirtschaftspolitik, sondern auch der Anstieg der Korruption und des Nepotismus während seiner Regierung führten zu Protestaktionen und Kritik verschiedenster nationaler wie internationaler Institutionen. Nach sechs Monaten Präsidentschaft wurde Bucaram durch die bis dahin größten Demonstrationen und Aufstände aller sozialen Schichten gestürzt. Nach seiner Amtsenthebung und Flucht nach Panamá wurde er wegen Korruption und Veruntreuung angeklagt und ein Untersuchungsverfahren eingeleitet. Jamil Mahuad, Nachfolger des abgesetzten Abdalá Bucaram, führte dessen neo-liberale Wirtschaftspolitik weiter und lenkte Anfang 1999 mit der staatlichen Rettung von 16 Finanzinstituten (u.a. nach deren unsicheren Finanzspekulationen) für fast 2600 Millionen Dollar die Wirtschaft in eine Rezession (vgl. Jokisch 2001: 67). Im März 1999 stieg die Inflation um 60 %, im Jahr 2000 um 91 %. Die Wirtschaftspolitik der ecuadorianischen Regierung stoppte diese Krise nicht. Dazu gehörte auch die Zahlung der Auslandsschulden, welche 1999, im schlimmsten Jahr der Krise, beispielsweise 75 % des Staatshaushaltes betrug. UNICEF forderte Ecuador daher auf, die Auslandsschulden nicht zu bedienen, sondern vielmehr den Sozialausgaben Vorrang zu geben. Die Regierung unter Jamil Mahuad setzte jedoch vielmehr auf die Zahlung der Auslandsschulden und darauf, verschiedene neoliberale Maßnahmen durchzusetzen, die vom internationalen Währungsfond (IWF) geforderten Strukturanpassungsmaßnahmen zu verwirklichen und sich so dessen Unterstützung zu sichern (vgl. Acosta et al. 2004: 262f).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Ecuador seit den 80er Jahren aufgrund seiner Auslandsverschuldung, den Strukturanpassungsmaßnahmen samt Sinken des Erdölpreises sich immer mehr in eine wirtschaftliche Krise bewegte, die sich durch die Asienkrise als internationaler Finanzkrise, den Schäden durch den Niño-Strom sowie den Kosten des Krieges mit Peru verschlechterten. Korruption und neoliberal orientierte Wirtschaftspolitiken verbunden mit konstanten politischen Unruhen und Absetzungen der jeweiligen Regierungen trugen ebenso ihren Teil dazu bei, dass Ecuador die schlimmste Krise seines Bestehens erlebte (Wagner 2010: 66ff).

Im Kontext der Krise etabliert sich "sumak kawsay" als Leitbegriff eines neuen politischen Projektes. Dieses stellt die bisherige dominanten, weiß-mestizischen, liberalen Werte in Frage, die immer wieder auf koloniale bzw. neokoloniale Konzepte und Lebensweise zurückgreift, um politische und soziale Projekte zu rechtfertigen. In diesem Sinne stellt „sumak kawsay“ eine Aufwertung von Lebensformen ins Zentrum der politischen Debatten, die auf einem anderen Weltverständnis als abendländische Traditionen basieren und

so eine Alternative dazu bieten können. Im Folgenden werden die Aspekte eines damit zusammenhängenden, abendländischen Verständnisses „guten Lebens“ dargestellt, welche einen Kontrast zum „sumak kawsay“ der indigenen Traditionen und der heutigen Konstruktion eines neuen Paradigmas bilden, um auf diesem Hintergrund anschließend dieses näher zu erläutern.

3. DAS ABENDLÄNDISCHE „GUTE LEBEN“

Aus der Sicht eines auf indigene Traditionen zurückgreifenden Verständnisses des „Gut Lebens“ lassen sich zumindest fünf Anmerkungen bezüglich des Abendlandes kritisch formulieren.

Die nicht menschliche Natur steht nicht im Zentrum eines abendländischen Verständnisses des „guten Lebens“. Selbst die bekanntesten Ausnahmen wie z.B. die Stoiker, Franziskus von Assisi oder Nietzsche gehen von einem ontologischen Bruch zwischen Menschen und Natur aus. Folge dieser Anthropologisierung des „guten Lebens“ ist z.B. in semitischen Mythen ersichtlich, wo eine untergeordnete Stellung der Natur gegenüber den Menschen postuliert wird.

„Seid fruchtbar, vermehrt euch und bevölkert die Erde! Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben.“ (Gen 9,1-2)

Galeano spricht in diesem Sinne bezüglich der semitischen zehn Gebote: „Gott hat in seinen zehn Geboten vergessen, die Natur zu erwähnen (...). Der Herr hätte hinzufügen können: 'Ehre die Natur, deren Du selbst Teil bist.'“ (Galeano 2008) Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass gerade in Ecuador befreiungstheologische Strömungen im Rückgriff auf indigene Traditionen der Natur einen besonderen Ort zusprechen und die Schöpfungstheologie in diesem Sinne erneuern (vgl. Moreno 1983; Proaño 1998).

Abendländische Traditionen der Ethik intellektualisieren zudem das „gute Leben“, indem sie „natürliche“ Aspekte des Menschen seinen „höheren“ Fähigkeiten unterordnen. Die aristotelische „Glückseligkeit“ ist hierfür ein gutes Beispiel: „Das Gute für den Menschen [ist] die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung.“ (Nikomachische Ethik I, 6). Seele wird hier innerhalb einer hierarchisch verstandenen Welt konzipiert. Dabei wird eine ontologische Überlegenheit der *menschlichen* Natur vorausgesetzt. Selbst bei heutigen hedonistischen Ansätzen ist die Stilisierung der Gefühle eine auf subjektive Fähigkeiten des Menschen zurückzuführende Leistung.

Bei abendländischen Traditionen sind Hauptträger eines „guten Lebens“ außerdem die Individuen. Weder die griechische Antike noch die westliche Moderne kann ohne den Grundsatz der Individualisierung des „guten Lebens“ auskommen. Dabei wird sowohl von Liberalen als auch Kommunitaristen Gemeinschaft notwendigerweise von Einzelnen her gedacht. Zudem wird die Verwirklichung des Einzelnen nicht ohne Abstand zur Natur verstanden. Erst bei gegenwärtig neoaristotelischen Ansätzen, wie etwa bei Nussbaum, wird die Natur als eine der „menschlichen Fähigkeiten“ zur Führung eines „guten Lebens“ anerkannt (vgl. Nussbaum 1999⁴).

Frauen werden dem „guten Leben“ der Männer untergeordnet oder ausgeschlossen. Bei semitischen, christlichen bzw. griechischen Traditionen lässt sich ein Primat –theologisch, ontologisch und anthropologisch– der Männer über die Frauen feststellen. Belege eines androzentrischen Verständnisses des „guten Lebens“ sind leicht zu finden. Zum Beispiel: "Über die Frau soll der Mann regieren" bzw. „Weibe sprach er... er soll dein Herr sein...“

⁴ Jedoch auch bei Nussbaums Ansatz steht der rational-handelnde Mensch als Fundament ihrer Ethik im Zentrum. Vgl. dazu Wagner 2000.

(Gen. 3.16). Dies lässt sich auch bei Paulus finden: „Das Weib sei dem Mann untertan“. (1. Korinther 11.3). „Denn der Mann ist nicht vom Weib, sondern das Weib ist vom Mann.“ (1. Kor. 11.8). Bei Aristoteles haben Frauen im Unterschied zu Sklaven zwar „die Kraft zur Überlegung“, aber „ohne Entschiedenheit“ (Pol., 1260 a 10-15). Frauen, Sklaven und Kinder werden „naturgemäß“ von einer Vollbürgerschaft ausgeschlossen.

„Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist und das eine regiert, das andere regiert nicht.“ (Aristoteles, Pol., 1254 b12-14)

Agrarische, ländliche Lebensformen werden außerdem nicht als Teil eines städtischen „zivilisierten“ guten Lebens in den dominanten abendländischen Traditionen betrachtet. Die Selbstlegitimierung bzw. die selbst zugeschriebene Überlegenheit abendländischer, städtischer Lebensformen erreicht spätestens mit der europäischen Moderne ihren höchsten Ausdruck bei der Schaffung „kolonialer Differenzen“ (Mignolo 2005). Diese sind konstitutiver Teil der Moderne und prägen auch den ihr zugrunde liegenden aufklärerischen Impetus, was z.B. im folgenden Zitat von Kant sehr deutlich wird:

„Jetzt ... kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen (...), dass Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Rasse sind.“⁵

4. DAS INDIGENE „SUMAK KAWSAY“

Die CAOI (Coordinación Andina de Organización Indígenas), der Dachverband andiner indigener Organisationen, verweist als indigene Versionen des „Gut Lebens“ u.a. auf „sumak kawsay“ (kechwa in Peru bzw. kichwa in Ecuador), „suma qamaña“ (aymara in Bolivien), „ñande reko“ (guaraní in Paraguay), welches die heute bekanntesten Formen des indigenen „Gut Lebens“ darstellen; sie verweisen aber auch auf das Verständnis der Mapuche (Chile und Argentinien), Kolla (Argentinien) und verschiedene Völker des Amazonasgebietes, die zum Beispiel in der COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) organisiert sind und den Begriff „Maloka“ in die Diskussionen einbringen, um sich auf ein ähnliches ethisches Paradigma zu beziehen (vgl. Huanacuni 2010).

Jenseits der Vielfalt der Traditionen wird dennoch ein gemeinsamer ethischer Hintergrund von indigenen Organisationen und Fachleuten anerkannt, wobei sich das verfassungsmäßige „sumak kawsay“ auf die indigene Traditionen bezieht, jedoch ein neues Paradigma konstruiert, welches auch auf andere Traditionen zurückgreift, z.B. u.a. auch auf afroecuadorianische Traditionen (Walsh 2009), aber auch z.B. auf sozialistische Ansätze, worauf im Folgenden noch näher eingegangen wird.

Im Gegensatz zu abendländischen Ansätzen bezieht sich „sumak kawsay“ nicht nur auf das „gemeine Wohl“ des modernen Menschen, „es umfasst alles, was existiert, was den Einklang und die Harmonie zwischen allem, was existiert, erhält.“ (Huanacuni 2010: 32) Es geht um ein Ideal, das bei den indigenen Gemeinschaften weiter tradiert worden ist, nämlich, eines „vollkommenen Lebens“ bzw. einer „Lebenskunst“ (García 2004: 185), die die Beziehung zwischen Menschen und Natur nicht als ontologischen Bruch versteht:

“Gut Leben ist das Leben in Fülle. Wissen, in Harmonie und Gleichgewicht zu leben; in Harmonie mit den Zyklen der Mutter Erde, des Kosmos, des Lebens und der

⁵ Vgl. dazu Wimmer 1992.

Geschichte und im Gleichgewicht und ständigem Respekt mit jeglicher Existenzform." (Huanacuni 2010: 32)

Dabei handelt es sich nicht um das romantische Ideal eines bürgerlichen Subjektes. Es geht vielmehr um die Ausarbeitung eines ethischen Prinzips, das durch die Moderne subalternisierte Lebensformen zum Ausdruck bringt. Das Auftreten des indigenen „Guten Lebens“ setzt daher eine „Dekolonialisierung“ (Walsh 2009) der lateinamerikanischen Moderne voraus, deren kapitalistische Durchsetzung über ethnisierende Strukturen bzw. durch rassistisch geprägte Asymmetrien ermöglicht wurde. Hinter der „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2000) stecken aber nicht nur nach rassistischen Kriterien strukturierende Praktiken, sondern auch ein Wille zur Beherrschung der Natur.

Das Auftreten des indigenen „sumak kawsay“ verhält sich anders als die „Wiedergeburt“ (Fenner 2007) des abendländischen „guten Lebens“. Vielmehr drückt es eine Kritik an liberalen Traditionen aus, indem die Referenz des indigenen „Gut Lebens“ die Gemeinschaft ist. Die Rechtfertigung individueller Taten und Handlungen finden daher innerhalb der Gemeinschaft statt, welche als Teil der Natur und im Einklang mit ihr verstanden wird.

Im Unterschied zu Kants Ausschluss des „guten Lebens“ aus der Ordnung der Kritik der „praktischen Vernunft“ geht es zudem um ein kosmisch verstandenes und gerechtfertigtes „Gut Leben“. Das ist der Grund, weshalb die Aufwertung der Natur als Begründungsebene eines „Guten Lebens“ ihre kritische Schärfe als dekoloniales Projekt erreichen kann. Die kantische Darstellung des „guten Lebens“ kann hingegen nur innerhalb einer intellektualisierten bzw. anthropologisierten Natur verstanden werden.

„Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke.“ (Kant KpV §124)

Estermann macht genau auf diesen Unterschied aufmerksam; dass nämlich ethische Paradigmen bei indigenen Völkern Lateinamerikas, vor allem im Andengebiet, Natur und Ethik innerhalb eines holistischen Konzeptes formulieren. Er fasst dies in zwei Grundsätze, die Abstand gegenüber einem anthropologisch ausgerichteten Ansatz nehmen. Der erste bezieht sich auf die Aufwertung der Natur als Fundament der Ethik:

„Handle so, dass Du zur Bewahrung und zum Fortbestehen der kosmischen Ordnung der lebensschaffenden Beziehungen beiträgst und Störungen dieser Ordnung vermeidest.“ (Estermann 1999: 258)

Der zweite Grundsatz schlägt das Reziprozitätsprinzip der indigenen Traditionen als Kriterium einer ethischen Handlung vor. Dabei werden die gemeinschaftlichen Implikationen der menschlichen Handlung betont:

„Handle so, dass dein Verhalten die entsprechende Rückerstattung eines erhaltenen Gutes oder Dienstes ist oder aber darauf gerichtet ist, dass die Begünstigten das Gut oder den erwiesenen Dienst proportional zurückerstatten können.“ (Estermann 1999: 266)

Die Verflechtung von Gemeinschaft und Natur ist die Grundlage einer „kosmischen Ethik“, die mit einer Umdeutung der Politik auf die Krise des „anthropozentrischen Utilitarismus“ (Gudynas 2009) reagiert. Dabei werden „Interkulturalität“ und „Natur“ als

Leitbegriffe eines politischen Paradigmas eingeführt, die vor allem bei den verfassungsmäßigen Reformen Ecuadors und Boliviens deutlich werden.

5. DAS „SUMAK KAWSAY“. REAKTIONEN

Unterschiedliche Organisationen, politische Parteien, Institutionen und zu verschiedenen Kontexten gehörende Personen haben sich sowohl kritisch als auch positiv gegenüber dem hinter dem Begriff stehenden politischen Konzeptes geäußert. Generell erfolgte eine rasche Akzeptanz des Begriffes in öffentlichen Diskussionen, welche ihren Höhepunkt erreichte, als das „sumak kawsay“ von unterschiedlichen AkteurInnen in den verfassungsmäßigen Diskussionen aufgenommen und schließlich in die Verfassung selbst übernommen und somit legitimiert wurde. Innerhalb der ecuadorianischen Gesellschaft hat der Begriff mindestens fünf Reaktionen hervorgerufen, die im Folgenden dargestellt werden.

Erste Position: Eine liberal konservative Sicht, die die Aufnahme des indigenen „sumak kawsay“ als umfassendes ethisches, politisches Paradigma als Triumph der „Barbarei“, als Untergang der „Zivilisation“ bzw. als Hindernis des „zivilisierten“ Nationalstaates versteht. In Anlehnung an positivistisch-koloniale Argumentationen werden dabei alte und bis heute existierende rassistische Muster bzw. Mestizisierungsmuster reaffirmiert (vgl. Cortez 2010).

Zweitens: Der Rückgriff auf indigene Traditionen, die zentrale Stelle der „Pachamama“ („Mutter Erde“) und des gemeinschaftlichen Lebens im Verständnis des „sumak kawsay“ werden der Romantik zugeschrieben. Dabei wird inhaltlich und historisch an das Verständnis des „guten Wilden“ und an den Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstandenen „Indigenismus“ angeknüpft. Indigene Widerstandskämpfe, politische Projekte und Kritik am Kapitalismus innerhalb der Moderne werden hier jedoch vergessen.

Drittens: Indigene Traditionen werden spätestens ab den fünfziger Jahren als vormodernes Stadium auf dem Weg zur „Entwicklung“ bzw. zu industrialisierten Gesellschaften verstanden. Ab den achtziger Jahren werden indigene Traditionen „aufgewertet“ und in „multikulturelle“ bzw. „neoliberale“ Projekte als „kulturelles Element“ „integriert“. Rechtsorientierte Regierungen, die Weltbank und NGOs sind die Hauptvertreter dieser Position (vgl. Chuji 2008).

Viertens wird „sumak kawsay“ als gegenwärtiger Populismus dargestellt. Der Rückgriff auf altes indigenes Wissen wird als politische Manipulation der Massen seitens Regierungen in der momentanen „Linkswende“ vieler lateinamerikanischer Staaten betrachtet. Dabei werden sowohl die gemeinsamen und komplexen historischen Beziehungen zwischen indigenen Organisationen und linksorientierten Parteien bzw. Gruppen als auch die gegenwärtige Einbettung des „sumak kawsay“ als leitender Begriff sozialistischer Projekte zu wenig berücksichtigt.

Fünftens: Auf dem Hintergrund der indigenen Traditionen und Organisationen wird „sumak kawsay“ u.a. von Indigenen, sozialen Bewegungen und NGOs als alternatives Paradigma und Antwort auf die globale Krise der liberal-kapitalistischen Zivilisation vorgeschlagen. „sumak kawsay“ wird so zum Leitbegriff eines „postkolonialen Staates“. Dabei wird ein politisches Konzept ausgearbeitet, das auf „Plurinationalität“ und „Interkulturalität“ zielt. Das „sumak kawsay“ drückt in diesem Sinne aus, was Luis Macas bei seiner Antrittsrede als Präsident der CONAIE, der größten indigenen Organisation Ecuadors, im Jahr 2005 formulierte:

„Lasst uns unsere Kenntnisse, unser Wissen und unsere Paradigmen auf dem Hintergrund des Kontinents Abya Yala⁶ schaffen. Wir müssen das Denken

⁶ „Abya Yala“ ist eine indigene Bezeichnung für den amerikanischen Kontinent. Abya Yala bedeutet „Erde in voller Reife“ bzw. „fruchtbares Land“ und stammt von den Kuna in Panamá (vgl. Estermann 2010: 261).

dekolonialisieren. Wir müssen die Geopolitik des Wissens als Antwort auf die Krise des Abendlandes verändern, als ein alternatives Projekt einer neuen Gesellschaft und Entwicklung. Lasst uns aus dem politisch-kulturellen und epistemischen Widerstand einen Vorschlag und eine Lebenswirklichkeit schaffen in Harmonie mit der Mutter Natur.“ (Macas 2005)

6. „SUMAK KAWSAY“ ALS DEMOKRATISCHER WANDEL

Das im Rückgriff auf indigene Traditionen formulierte „Gut Leben“ beinhaltet als Basis für die Ausarbeitung eines politischen Paradigmas ethische, politische und soziale Aspekte. Dabei werden eine utilitaristische Beziehung der Menschen zur Natur, eine monokulturell-koloniale Ausrichtung des Staates und eine asymmetrische Strukturierung der Gesellschaft kritisiert. Zudem formulieren indigene Organisationen, soziale Bewegungen, NGOs etc. im Rückgriff auf das „sumak kawsay“ ein eigenes Entwicklungskonzept, die Gedanken eines „plurinationalen“ Staates und einer „interkulturellen“ Gesellschaft. Im Folgenden werden in Anlehnung an Quijanos und Walshs Ansätze sowohl die historische als auch die gegenwärtige politische Konstruktion dieser Begriffe dargestellt.

Rassismus ist eine Strukturierungskraft der lateinamerikanischen Gesellschaften, deren heutige Ethnostratifizierung (Weiße, MestizInnen, Indigene und Schwarze) in der Kolonialzeit (XVI-VIII Jh.) gründet. Die Erfindung der „Rassen“ („Weiße“, „Indigene“, „Schwarze“ u.a.) setzt eine historisch umfangreiche „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2000) bei der Umsetzung der kapitalistischen Moderne in Lateinamerika voraus. Auch nach den Unabhängigkeitskämpfen wurde die alte koloniale Ordnung von den neu gegründeten Nationalstaaten (XIX Jh.) bewahrt. Bis heute sind daher Indigene und AfroecuadorianerInnen strukturell in der ecuadorianischen Gesellschaft diskriminiert, besonders ausgebeutet und ausgeschlossen.

Das indigene „Gut Leben“ wertet dementsgegen kulturelle Differenzen auf politischer Ebene auf, wodurch die Hegemonie eines monokulturell / kolonial konzipierten Staates gebrochen wird (vgl. Walsh 2008a). Dabei tritt „Interkulturalität“ bei den verfassungsmäßigen Debatten nicht als „Minderheits- bzw. Anerkennungspolitik“ eines liberalen Multikulturalismus auf; sie stellt vielmehr ein umfassendes politisches Projekt dar, bei dem soziale, politische, kulturelle und ökologische Aspekte berücksichtigt werden. Als soziale Konstruktion ist „Interkulturalität“ daher sowohl auf utopisch-regulative Aspekte als auch auf politisch konkrete Praktiken der indigenen und sozialen AkteurInnen der ecuadorianischen Gesellschaft zurückzuführen.

Der in der Geschichte Ecuadors bzw. Lateinamerikas dominierende politische Liberalismus homogenisiert hingegen kulturelle Differenzen im Namen der Nation eines mit „blanco“ („weiß“)/ mestizo“-Werten identifizierten Bürgers. In Unterschied zu diesem liberalen Verständnis wird die „Einheit“ der Nation in den verfassungsmäßigen Debatten auf dem Hintergrund der historisch kulturellen Vielfalt Ecuadors als „Plurinationalität“ konzipiert und versteht sich so als politische Alternative. Die Prägung des Begriffes „Plurinationalität“ kann auf die am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstandenen Beziehungen zwischen sozialistischen und indigenen Organisationen zurückgeführt werden. Die heutigen indigenen Organisationen haben sie jedoch als politische Forderung in die öffentlichen Debatten eingeführt. So umfasst bspw. laut CONAIE, der größten indigenen Organisation Ecuadors, eine „indigene Nationalität“, eigene Ethnizität, eigene Kultur, gemeinsame Geschichte, territoriale Verwaltung und politische Autonomie:

„Wir indigenen Völker haben einen gleichen Ursprung, eine gemeinsame Geschichte und eigene Sprachen; in unseren Territorien werden wir von unseren eigenen Gesetzen,

Bräuchen und Glaubensvorstellungen sowie von sozialen, ökonomischen und politischen Organisationsformen geleitet.“ (Conaie 1997: 47)

Jenseits einer „Anerkennungspolitik“ (Liberalismus und Kommunitarismus) zielt die „Plurinationalität“ auf eine postkoloniale Umstrukturierung des Staates. Plurinationalität (Differenzen) und Interkulturalität (Gemeinsamkeiten) können dabei als komplementäre politische Prinzipien verstanden werden (Walsh 2008b).

7. „SUMAK KAWSAY“ ALS ENTWICKLUNGSPARADIGMA

Die heutige Relevanz des indigenen „Guten Lebens“ im Rahmen der Entwicklungsdebatten lässt sich u.a. historisch mit dem Scheitern des modernen Umganges mit der Natur und deren sozialen Auswirkungen erklären. Dass Instrumentalisierung bzw. Zerstörung der Natur im engen Zusammenhang mit massiver Steigerung der Armut steht, ist etwas, das in Lateinamerika ganz besonders in den 1990er Jahren beim Einsatz neoliberaler Politiken spürbar war. Gleichzeitig wurde der Rückgriff auf alte indigene Traditionen und deren ökologische und soziale Beiträge von einer weltweiten Öffentlichkeit dynamisiert, die bei internationalen Kongressen und Organisationen auf die ökologischen Grenzen des Planeten aufmerksam machte. Dazu zählen u.a. die Konferenz von Rio (1992), zahlreiche Deklarationen und Dokumente der Vereinten Nationen wie auch Stellungnahmen von Regierungen und NGOs.

Escobar hat in diesem Zusammenhang auf die Antrittsrede von Harry Truman als Präsident der USA (1949) aufmerksam gemacht, in der programmatisch der Geist der modernen Entwicklung als wirtschaftliches Wachstum durch Wissenschaft und Technik zum Ausdruck kommt und welche als Gegenpol zum Entwicklungsverständnis des „sumak kawsay“ verstanden werden kann:

„Größere Produktion ist der Schlüssel zu Wohlstand und Frieden. Und der Schlüssel zu größerer Produktion ist eine stärkere und energischere Anwendung von modernem wissenschaftlichem und technischem Wissen.“⁷

„Sumak kawsay“ (kechwa/kichwa), „suma qamaña“ (aymara) oder „ñande reko“ (guaraní) sind keine Begriffe, die den modernen Konzepten von „Fortschritt“ oder „Entwicklung“ entsprechen oder analog dazu verstanden werden können (Gualinga 2003). Im Unterschied zu produktionsorientierten Ansätzen wird Armut zum Beispiel als umstandsbedingt und absurd betrachtet, da sie Unwissenheit über die Behandlung der Natur und eine Verweigerung der „sozialen Netze“ (Gualinga 2003) voraussetzt, welche die Reziprozität erhalten und Armut verhindert, indem entgegen der Akkumulation einzelner Personen eine generalisierte Umverteilung der Güter kulturell und sozial geregelt ist. Die Natur als holistisches Konzept und nicht dem Menschen ausgelagertes Objekt ist der Grund, weshalb auch Begriffe wie „Nachhaltigkeit“ oder „Ökoentwicklung“ von indigenen Organisationen abgelehnt und u.a. als eine Strategie der neoliberalen Politik der Weltbank und Regierungen betrachtet werden (vgl. Chuji 2008). In diesem Sinne bleibt auch im Unterschied zum Verständnis der verschieden indigenen Traditionen des „Gut Lebens“ die von Nussbaum vorgeschlagene Einschließung der Natur als eine der zehn „Grundfähigkeiten des Menschen“ zu anthropozentrisch: „Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen“ (Nussbaum 1999: 58).

Liberale bzw. kommunitaristische Diskurse verstehen die Natur nicht als ein Ziel an sich, von dem aus die Menschen ihre eigene Würde rechtfertigen könnten. Die Natur wird vielmehr als ein Mittel verstanden, das, wenn notwendig, zerstört werden kann, um

⁷ Truman, zitiert in: Escobar 1998: 19.

menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Im Unterschied zu diesen Ansätzen beinhaltet das indigene „Gut Leben“ eine „holistische“ Perspektive, welche nicht die Anhäufung von materiellen Gütern ins Zentrum stellt, sondern sich vielmehr als eine Gesamtheit harmonischer Beziehungen zwischen der Umwelt und der sozialen Reziprozität versteht. Das indigene „Gut Leben“ ist somit mit dem ökonomisch-ethischen Liberalismus unvereinbar, da dieser einen Bruch, die Unterwerfung und Instrumentalisierung der Natur sowie der menschlichen Beziehungen bedeutet.

Die verfassungsmäßige Ausarbeitung des „sumak kawsay“ als Entwicklungskonzept greift also auf indigene Traditionen zurück. Sie erfolgt aber auch im intensiven Gespräch mit außerlateinamerikanischen AutorInnen und Traditionen (vgl. Gudynas 2009a, Acosta 2009). In dieser Hinsicht wird immer wieder auf die diskursiven Ähnlichkeiten mit Arne Naess (1912-2009), einem der wichtigsten Vertreter der „Tiefenökologie“ („Deep ecology“) oder mit Aldo Leopold (1887-1948) hingewiesen, der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts großen Einfluss mit seiner „Ethik der Nachhaltigkeit“ hatte (vgl. Carpio Benalcazar 2008). Das indigene „Gut Leben“ kann zudem in Anlehnung an „ökofeministische“ Ansätze wie z.B. Vandana Shivas als ein *postkoloniales* politisches Konzept verstanden werden, in dem anti-ökologische, aber auch patriarchale Prinzipien überwunden werden (vgl. Shiva 1989).

8. „SUMAK KAWSAY“ UND GESCHLECHT

Das indigene „sumak kawsay“ beinhaltet auch eine eigene Sicht auf die Geschlechterverhältnisse. Bei indigenen Traditionen ist Geschlecht nicht nur ein *anthropomorphes* bzw. *kulturelles* Prinzip, sondern ein *kosmisch* allumfassender Lebensausdruck. Dabei lässt sich der abendländische „Anthropozentrismus“ auf Grund seines ontologischen, „logozentrischen“ Bruchs mit der Natur als „androzentrischer“ Ansatz verstehen.

Die verfassungsmäßigen Auseinandersetzungen greifen auch auf das „sumak kawsay“ zurück, um die patriarchal / androzentrisch ausgerichtete „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2000) und die dabei historisch konstruierten Geschlechterverhältnisse der modernen lateinamerikanischen Gesellschaften in Frage zu stellen. Dabei werden Geschlechterverhältnisse aus einer „feministischen Perspektive“ (Magdalena León 2008b) innerhalb eines alternativen Entwicklungsparadigmas vorgeschlagen.

Es ist hierbei jedoch notwendig, zwischen „sumak kawsay“ und dessen Geschlechterprinzipien als *Konzept* und den *konkret gelebten Geschlechterbeziehungen* zu unterscheiden. Heutige Geschlechterbeziehungen zwischen indigenen Männern und Frauen können (wie auch unter Weißen, MestizInnen und AfroecuadorianerInnen) durch Gewalt und Asymmetrien geprägt sein und somit nicht dem Konzept des „sumak kawsay“ entsprechen. So gibt es z.B. auch eine indigene (Frauen-)Bewegung, die für Veränderungen der Geschlechterbeziehungen und Überwindung von Geschlechtergewalt, u.a. im Rückgriff auf das „sumak kawsay“, kämpft.

Aufgrund existierender Asymmetrien und Geschlechtergewalt halten liberal-positivistische Ansätze sowie dominante Stereotype in der ecuadorianischen Gesellschaft indigene Geschlechterverhältnisse jedoch pauschal für asymmetrisch und gewalttätig. Die Geschlechterbeziehungen sind jedoch komplex und können gleichzeitig symmetrische wie asymmetrische Beziehungen beinhalten, ohne Komplementarität und Reziprozität auszuschließen (vgl. Mader 1977). Andererseits zeigen historische Analysen, dass asymmetrische Geschlechterbeziehungen inklusive Geschlechtergewalt u.a. durch die Kolonialisierung eingeführt wurden (vgl. Wagner 2010). Es ist zwar unklar, wie die konkreten Geschlechterverhältnisse vor der Kolonialzeit genau aussahen, aber mit der Kolonialisierung und Evangelisierung wurde die heutige Form patriarchaler Gesellschaft institutionalisiert (vgl. Grubner et al. 2003). Dabei erhielten Frauen weniger Rechte und legale

Handlungsmöglichkeiten, eine patrilineare Erbfolge wurde staatlich institutionalisiert und die patriarchal verwaltete Familie als Garant der sozialen Ordnung etabliert (vgl. Chambers 1999). Die Machtbeziehungen nahmen sexualisierte und ethnisierte Formen an, was sich z.B. in der massenhaften Vergewaltigung indigener Frauen und dem damit verbundenen „Recht des Herren auf Entjungferung“ zeigt (vgl. Chant/Craske 2003). Mit der Kolonialisierung wurde ein System von Unterordnung und Ausbeutung mit Doppelmoral, Betrug, gewaltsamen zwischenmenschlichen Beziehungen und Alkoholismus als rechtfertigendem Mechanismus etabliert (vgl. Wagner 2010).

Das indigene „sumak kawsay“ geht jedoch von der Komplementarität und Reziprozität der Geschlechter aus, welche sich auch kosmologisch in der Ordnung der Natur spiegelt. So besitzen bspw. auch Orte wie Vulkane ein männliches oder weibliches Geschlecht und ergänzen sich gegenseitig. Im Unterschied zu abendländischen Traditionen werden Geschlechterverhältnisse daher nicht anthropozentrisch fundiert. Sie zielen vielmehr auf die Erhaltung eines kosmisch ausgerichteten Zusammenlebens. Geschlecht nimmt an der „kosmischen Relationalität“ des Seienden als „komplementäre Polaritäten“ teil (vgl. Estermann 1999). Eine sex (Natur) / gender (Kultur) - Unterscheidung wie in vielen Ansätzen der Gender Studies ist daher unmöglich.⁸

Im Unterschied zu liberalen Ansätzen ist das andine Geschlechterverständnis ein auf ein *komplementär gemeinschaftliches* Leben zielendes Konzept. Die Gemeinschaft („Ayllu“) ist dabei eine multifunktionale Institution, die ökologische, politische, gesellschaftliche und religiöse Aspekte berücksichtigt. Männer und Frauen sind im Ayllu Teil komplementärer, austauschbarer Geschlechterverhältnisse. „Pachamama“ stellt dabei das lebensschaffende *weibliche* Prinzip des andinen „Gut Lebens“ dar. Allerdings kann Leben als „weibliches“ Prinzip nur in Bezug auf seine *komplementär* „männliche“ Polarität verstanden werden; andere, z.B. homosexuelle Geschlechteridentitäten, sind ausgeschlossen.

Das Ineinander von Geschlechterkonzepten, Gemeinschaft, Solidarität, Reziprozität und Lebensschaffung hat direkte Auswirkungen auf das Verständnis von Wirtschaft und Entwicklung. Ein auf das indigene „Gut Leben“ zurückgreifendes Entwicklungskonzept strebt nach Solidarität und Reziprozität der wirtschaftlichen Ordnung und basiert auf dem Prinzip der *Schaffung und des Erhalts des Lebens* in Harmonie mit der „Mutter Erde“ (vgl. Irene León). Dabei geht es um eine lebenserhaltende und lebenspflegende Ökonomie.

“Das letztendliche Ziel der Ökonomie der Lebenspflege [economía de la crianza] besteht nicht darin, Geld anzuhäufen, um Macht und Herrschaft zu erhalten (...), sondern ganz im Gegenteil geht es darum, das *sumaq kawsay* (verstanden als ein angenehmes, harmonisches, erfülltes und bescheidenes Leben) miteinander zu teilen, das ein Zustand völliger Harmonie mit sich selbst und den Seinesgleichen (*Runa*), mit der Natur (*Sallqa*) und den Gottheiten (*Wak'a*) darstellt, welche außerdem an den Prozessen der Distribution und des Konsums der Güter und Dienstleistungen beteiligt sind, ebenso an der gemeinschaftlichen Bemühung, sich selbst und alle Lebewesen zu ernähren (...).“ (Enriquez Salas 2008: 1)

9. „GUT LEBEN“ UND SOZIALISMUS

Das indigene „Gut Leben“ („sumak kawsay“) bearbeitet auf historischer, theoretischer wie politischer Ebene die tiefen und komplexen strukturellen Veränderungen unserer Zeit, weshalb auch *sozialistische* Diskurse auf dieses kritische Potential zurückgreifen. Dazu gehören u.a. die globale Krise, die ökologische Katastrophe, aber auch die Grenzen des „realen Sozialismus“. Eine dekoloniale Perspektive stellt moderne Ansätze in Frage, welche

⁸ Vgl. auch die Kritik Judith Butlers an der sex-/gender-Unterscheidung, welche jedoch deren jeweilige soziale und kulturelle Konstruiertheit im Zentrum der Analyse hat (Butler 1991).

nicht nur den liberalen (kapitalistischen) *Utopien* implizit ist, sondern auch den „realen“ Sozialismen, und entwirft auf dem Hintergrund einer Umstrukturierung des Umgangs mit der Natur (Entwicklungskonzept), mit kulturellen Differenzen (Plurinationalität) und mit den Geschlechterverhältnissen alternative politische Ordnungen bzw. Lebensparadigmen.

Über das 20. Jahrhundert hinweg lässt sich in Lateinamerika eine enge Beziehung zwischen sozialistischen bzw. kommunistischen Parteien und indigenen Organisationen beobachten⁹; eine Beziehung, die jedoch nicht ohne Spannung ist. So erfolgte eine theoretisch-politische Unterordnung der indigenen Bewegungen, vor allem ihrer ethnischen Forderungen, unter eine Klassenanalyse; es kann aber auch beobachtet werden, dass sowohl ökonomische (Klasse) als auch kulturelle (ethnische) Forderungen gestellt wurden (vgl. Cueva 2007). Am Ende des 20. Jahrhunderts haben die indigenen Organisationen selbst Positionen sozialistischen Ursprungs hervorgebracht: Kritik am Kapitalismus / Imperialismus / Kolonialismus; Aufweis der ökonomischen Dimension des „indigenen Problems“; Einführung der politischen Perspektive der „Plurinationalität“, etc. Die Aufnahme des „sumak kawsay“ in ein sozialistisches Projekt im Rahmen der verfassungsmäßigen Debatten war jedoch nur auf Grund der historischen Verflechtung von indigenen Organisationen und „linksorientierten“ Organisationen und Parteien möglich. Dabei entstand eine Vielfalt von Ansätzen, welche das indigene Paradigma des „Guten Lebens“ als sozialistisches Projekt darstellen. Diese werden im Folgenden näher skizziert.

Es ist kein Zufall, dass das „sumak kawsay“ und der „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ (Dieterich 1996) am Ende des 20. Jahrhunderts als politisch relevante Begriffe auftreten. Laut Dieterich befinden wir uns in der Zeit der „zweiten Moderne“. Dabei lässt sich eine *strukturelle* Erschöpfung der bürgerlichen Institutionen, der nationalen Volkswirtschaften, der Klassengesellschaft, der formalen Demokratie und der bürgerlichen Subjekte feststellen. Im Rahmen dieser epochalen Krise sieht der Autor die Notwendigkeit eines „neuen historischen Projekts“, dessen Zentrum die Schaffung einer *humanistischen* und *sozialistischen* „partizipativen Demokratie“ darstellt. Die drei großen Herausforderungen seien dabei die Ausbeutung, die Herrschaft und die Entfremdung in der Menschheitsgeschichte 1. mit den Anderen als ökonomische Wesen (Klassen); 2. mit der Natur (Ökologie); 3. mit der Frau (Sexismus) und 4. mit anderen ethnischen Gruppen (Rassismus). Die Strategie zur Verwirklichung dieser neuen Gesellschaftsform soll ein Programm sein, mit dem Lateinamerika über einen „regionalen Machtblock“ zum neuen Sozialismus gelangt. In Dieterichs Ansatz kann man Themen wie Natur, kulturelle Differenzen und Geschlecht erkennen, die später bei den verfassungsmäßigen Debatten im Zusammenhang mit dem „sumak kawsay“ bearbeitet wurden.

Dass sozialistische Projekte eine Antwort auf die globale Herausforderung der ökologischen Krise geben müssen, ist Thema des „ökosozialistischen Manifests“ von Kovel und Löwy (2002). Generelle Annahme des „Ökosozialismus“ ist eine „Weltgesellschaft in ökologischer Harmonie mit der Natur“. Dabei geht es um eine Wirtschaftsordnung, welche auf einer „ökologischen Produktion“ basiert und so die Überwindung der aktuellen ökonomischen und ökologischen Krise erlaubt, wie auch um die Schaffung einer „realen“ und „partizipativen Demokratie“. Mit Dieterich teilt der ökosozialistische Ansatz das allgemeine Ziel der Befreiung der Menschen von Unterdrückung, speziell derjenigen aufgrund von Geschlecht und Rasse. Die Autoren betonen (Kovel/Löwy 2002), dass dieser Ansatz nicht mit einem sozialdemokratischen Projekt zu verwechseln ist, da er das kapitalistische Wirtschaftssystem und bürokratische Modelle des „realen Sozialismus“ in Frage stellt. Löwy macht in diesem Zusammenhang zudem auf russische marxistische Vorläufer des „Ökosozialismus“ wie Serge Podolinsky, Vladimir Vernadsky u.a. aufmerksam. Die zentrale Stelle der Natur bei diesen Ansätzen ist etwas, was leicht in Verbindung mit den indigenen

⁹ Zur Geschichte der indigenen Bewegung und ihres Verhältnisses zu marxistisch-sozialistischen Parteien vgl. Becker 2008; Cueva 2007; Rodas 2006.

Traditionen des „sumak kawsay“ gebracht werden kann. Nichtsdestotrotz kommen beide Ansätze aus verschiedenen Weltansichten.

Der „linke Biozentrismus“ von Gudynas (2009a) geht über die humanistischen Ansätze des „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ und des „Ökosozialismus“ hinaus und steht in Kontinuität mit der so genannten „politischen Ökologie“, die u.a. auf Arne Naess „Tiefenökologie“ und Aldo Leopolds „Ethik der Erde“ zurückgreift. Unmittelbarer Anlass von Gudynas Überlegungen ist die zentrale Stelle der Natur bzw. „Pachamama“ in der neuen ecuadorianischen Verfassung (2008). Dabei geht es seiner Meinung nach um eine „biozentrische Wende“, die eine Kritik am „anthropozentrischen Utilitarismus“ übt, weil die Natur nicht auf ein Objekt ökonomischen Wertes reduziert wird. Die Natur hat für Gudynas „intrinsische Werte“ bzw. kann nur aus einer Wertepluralität heraus verstanden werden: u.a. ökologische, lebensschaffende, spirituelle und anthropologische Werte. Im Unterschied zum „Anthropozentrismus“ ist das verfassungsmäßige „sumak kawsay“ „biozentrisch“ zu verstehen. Bei diesem seien „intrinsische Werte“ unabhängig von einer menschlichen Nutzung, d.h. jenseits des anthropozentrischen Gegensatzes Gebrauchswert-Wechselwert gegeben. Der Kampf der „politischen Ökologie“ um eine „Umweltgerechtigkeit“ sollte daher auch zu einer Ausarbeitung einer „Ökobürgerschaft“ führen.

Beim „Sozialismus des Gut Lebens“ nach De Sousa Santos (2010) geht es schließlich nicht nur um einen simplen Wechsel vom Kapitalismus zum Sozialismus, wie der programmatische Titel nahe legen könnte. Es geht vielmehr um eine „Zivilisationswende“, welche den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, vom Kolonialismus zur Dekolonialisierung und Selbstbestimmung, zum Ende des Rassismus und zum Ende der Vernichtung meint. Im Unterschied zur kolonialen bzw. neokolonialen Politik wird „Vielfalt“ als Prinzip der Partizipation der Bevölkerung in einer demokratischen und sozialistischen Gesellschaft eingeführt. In dieser Hinsicht sei „Plurinationalität“ keine Bedrohung der Einheit der Nation, sondern vielmehr Ausdruck eines „plurinationalen Nationalismus“.

„Die Bürgerrevolution ist keine liberale Revolution. Es handelt sich um eine Revolution, welche mittels der Plurinationalität die Souveränität des Landes stärkt. Es ist ein plurinationaler Nationalismus.“ (De Sousa Santos 2010: 22)

10. ZUSAMMENFASSUNG

Das aktuelle ethische Paradigma des „sumak kawsay“ entsteht auf dem Hintergrund der indigenen Traditionen, aber es benötigt eine kollektive Leistung, bei der unterschiedliche Völker, AkteurInnen und Organisationen ein gemeinsames politisches Projekt schaffen.

Das Auftreten des indigenen „sumak kawsay“ ermöglicht eine Dekolonisierung des „zivilisatorischen“ Gehalts des historischen Verlaufs der ecuadorianischen bzw. lateinamerikanischen Moderne. Dabei werden nicht nur die koloniale Ordnung der liberalen, kapitalistischen Utopien hinterfragt, sondern auch die Möglichkeiten des „realen“ Sozialismus.

Das indigene „sumak kawsay“ umfasst als Basis für die Ausarbeitung eines neuen, umfassenden politischen Paradigmas ethische (Mensch-Natur), politische (plurinationaler Staat) und soziale Aspekte (interkulturelle Gesellschaft). Diese Neugründung der Politik hat sowohl historische als auch utopisch-normative Aspekte.

Das „sumak kawsay“ stellt die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens vor dem Hintergrund einer holistischen Beziehung zur Natur / Kosmos. Dabei werden die Grenzen und Auswirkungen des historisch dominanten „Anthropozentrismus“ der abendländischen bzw. modernen Traditionen kritisch bearbeitet. Die heutige Aufwertung der Natur bzw. der Pachamama erfolgt im Gespräch mit ökologisch-politischen Ansätzen.

Das indigene „sumak kawsay“ ist mit dem ökonomisch-ethischen Liberalismus unvereinbar, da dieser einen Bruch, die Unterwerfung und Instrumentalisierung der Natur bedeutet. Vom „sumak kawsay“ ausgehend wird ein Entwicklungskonzept entworfen, in dem der Mensch als naturgebundenes und naturfreundliches Wesen verstanden wird.

Im Unterschied zu liberalen Ansätzen ist das andine Geschlechterverständnis ein auf ein *komplementär gemeinschaftliches* Leben zielendes Konzept. Die Geschlechterverhältnisse werden im Gespräch mit feministischen bzw. ökologischen Ansätzen als Basis einer solidarischen Ökonomie verstanden.

„Sumak kawsay“ vertritt innerhalb eines „sozialistischen“ Diskurses eine *ethische, politische* Perspektive, in der sich die Verwirklichung als Mensch *alternativen* Paradigmen öffnet, welche versuchen, den *Bruch* der Menschen untereinander und mit ihrer natürlichen Umgebung zu verändern.

11. SCHLUSSFOLGERUNG

„Sumak kawsay“ bezieht sich auf die kollektive Leistung von Völkern, Organisationen und Individuen, die im Rückgriff auf alte indigene und andere Traditionen Alternativen auf die Krise der dominierenden abendländischen Lebensweisen formulieren. Verdienst des „sumak kawsays“ ist der Entwurf einer dekolonialen Moderne auf der Basis eines demokratischen Zusammenlebens untereinander in Harmonie mit der Natur.

Die Natur wird dabei nicht nur als ein wichtiger Aspekt berücksichtigt, sondern bildet das Zentrum des Verständnisses der Welt, des Zusammenlebens und eines erfüllten Lebens. Dies hat Auswirkungen auf die Ökonomie und das Verständnis von Entwicklung, aber auch auf das Leben in Vielfalt und Harmonie der Geschlechter.

„Sumak kawsay“ kann daher der Grundstein eines ethischen Paradigmas sein, das die historische Schaffung der menschlichen Freiheit ohne zerstörerischen Bruch zur Natur erlangt. Zu vergessen, dass wir Teil der Natur sind, fügt nicht nur der Natur Leid zu, sondern auch uns selbst. „Sumak kawsay“ ist kein fertiges Produkt, sondern im Entstehen. Es ist zu hoffen, dass viele sich der Schaffung eines neuen, dekolonialen Projektes in Harmonie und Respekt untereinander als Teil der Natur beteiligen.

9. LITERATUR

Acosta, Alberto, *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala, 2009.
-, *El “buen vivir” para la construcción de alternativas*, Conferencia en el *Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas* (26-29.02.09), Quito, 2009b. URL: <http://alainet.org/active/24122&lang=es>, letzter Zugriff: 01.07.2010.
-; López, Susana; Villamar, David, „Ecuador: Oportunidades y amenazas económicas de la emigración“. In: Hidalgo, Francisco (ed.) *Migraciones. Un juego con cartas marcadas*. Quito, Abya Yala, 2004, 259-301.

Aristoteles, *Politik*, Hrsg. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg, 2003.

Becker, Marc, *Indians and leftists in the making of Ecuador’s modern indigenous movements*, Durham, Duke University Press, 2008.

Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

Carpio Benalcazar, Patricio, El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional, In: ALAI, América Latina en Movimiento, 2008.06.11.

URL: <http://alainet.org/active/24609&lang=es>, letzter Zugriff: 02.07.2010

Chambers, Sarah, „More than Wives and Mothers. Women in Latin American History; In: López-Arias, Julio, *Latin America: an interdisciplinary approach*, New York, Peter Lang Publishing, 1999, S. 69-85.

Chant, Sylvia / Craske, Nikki, *Gender in Latin America*, London, Latin America Bureau, 2003.

Choque, María Eugenia, *Equidad de Género en las culturas aymaras y qhichwa*, 2008. URL: http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf, letzter Zugriff: 03.07.2010.

Chuji, Mónica, *Políticas ambientales: los límites del desarrollismo y la plurinacionalidad*, In: *La Tendencia* 7, 2008, S. 49-55.

CONAIE, *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1997.

- *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laicos*, Quito, Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, 2007.

Cortez, David, *Genealogía del "Buen Vivir" en la nueva constitución ecuatoriana*, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Raúl, *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen von Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Mainz, Wissenschaftsverlag, 2010, S. 227-248.

Cueva, Agustín, *Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena*, In: *Revista Yachaykuna*, No. 7, Noviembre 2007, Quito, S. 4-12.

Dávalos, Pablo, *El "Sumak Kawsay" ("Buen Vivir") y las cesuras del desarrollo*, In: ALAI, *América Latina en Movimiento*, 2008.

URL: <http://alainet.org/active/23920>, letzter Zugriff, 04.07.2010.

De Sousa Santos, *Hablamos del socialismo del buen vivir*, In: *América Latina en movimiento. Sumak Kawsay: recuperar el sentido de la vida*, n. 452, Quito, Alai, febrero, 2010, S. 4-7.

Dieterich, Heinz, *El socialismo del siglo XXI*, Planeta, 1997.

Enríquez Salas, Porfirio, *Pachamama – Runa – Sallqa; la crianza de la vida*, 2008.

Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo*, Bogotá, Norma, 1998.

Estermann, Josef, *Andine Philosophie: eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt am Main, IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 1999.

-, „Gut Leben“ als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ (suma qamaña/alli kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, In: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Raúl, *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen von Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*.

Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Mainz, Wissenschaftsverlag, 2010, S. 261-288

Fenner, Dagmar, *Das gute Leben*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2007.

Galeano, Eduardo, *La naturaleza no es muda*, In: Brecha, 18.04, Montevideo, 2008.

García, Jorge, *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004.

Grubner, Bärbel et al., „Egalität, Komplementarität, Parallelität und Hierarchie: Neues aus der Geschlechterforschung Lateinamerikas,, In: Zuckerhut, Patricia et al. (Hg.), *Pop-Korn und Blut-Maniok. Lokale und wissenschaftliche Imaginationen der Geschlechterbeziehungen in Lateinamerika*, Frankfurt am Main/Berlin, Verlag Peter Lang, 2003, S. 11-49.

Gualinga Viteri, Carlos, ¿Existe el concepto de desarrollo en la visión indígena? El Alli Káusai: Un concepto indígena de sustentabilidad y paradigma alternativo al Desarrollo, [http://www.indigenas.bioetica.org/nota10.htm]

Gudynas, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales de la nueva constitución*, Quito, Abya Yala, 2009a.

- *La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico*, In: Revista Obets, 4, 2009b, S. 49-53.

Jokisch, Brad, „Desde Nueva York a Madrid: tendencias en la migración ecuatoriana“. In: *Ecuador Debate* 54, 2001, 59-84.

Kant, Immanuel, *Rezensionen zu Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, A 154; ed. Weischedel, Studienausgabe Bd.VI, S. 801.

Kovel, Joel und Löwy, Michael, „Manifiesto ecosocialista“, In: *Capitalism Nature Socialism*, vol. 13, 2002.

León, Irene, *La tierra, el sumak kawsay y las mujeres*, 2009.

URL: <http://www.fedaeps.org>, letzter Zugriff, 05.07.2010.

León, Magdalena, *El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo*, In: Raúl, Borja (Hrsg.), Quito, ILDIS / La Tendencia, 2008a, S. 136-151.

-, *Después del 'Desarrollo': 'El Buen Vivir' y las Perspectivas Feministas para otro modelo en América Latina*, In: Girón, Alicia / Farah Ivonne, *Segunda reunión del grupo de trabajo Género, desarrollo y políticas públicas*, CLACSO, La Paz, 2008b, S. 37-45.

Macas, Luis, *Discurso de Posesión de la Presidencia de la CONAIE*, In: Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 7, año 70, enero del 2005.

URL: <http://icci.nativeweb.org/boletin/70/macass.html>, letzter Zugriff: 06.07.2010.

Mader, Elke, *Waimiacu. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar*, In: Perrin / Perruchon, *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1977, S. 23-46.

Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Moreno, Hugo, *Introducción a la filosofía indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*, Riobamba, PUCE, 1983.

Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

Proaño, Leonidas, *Aspectos de la filosofía del indio*, Discurso con ocasión de la entrega del doctorado en Filosofía Honoris Causa, por parte de la Universidad de Saarland, Alemania Federal, 1988.

Quijano, Aníbal, *Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina*, In: Lander, Edgardo (Hrg.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, S. 201-246.

Rodas Chaves, Germán, *Partido Socialista casa adentro. Aproximación a sus dos primeras décadas*, Quito, Ediciones La Tierra, 2006.

Tortosa, José María, *Maldesarrollo: entre el "American way of life" y el "sumak kawsay"*
URL:
http://www.iudesp.ua.es/actividades/2009/materialesSK/Tortosa_Maldesarrollo_SK.pdf,
letzter Zugriff, 08.07.2010.

Shiva, Vandana, *Das Geschlecht des Lebens*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1989.

Wagner, Heike, *Menschliche Fähigkeiten und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaums essentialistischer Ansatz einer Entwicklungsethik*, Tübingen, Diplomarbeit. Universität Tübingen, 2000.

-, *Dasein für Andere - Dasein als Andere in Europa: Ecuadorianische Haushaltsarbeiterinnen in Privathaushalten und katholischen Gemeinden Madrids*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, abril, 2008a.

-, *Estado plurinacional e interculturalidad: complementariedad y complicidad hacia el "buen vivir"*, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, mayo, 2008b.

-, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2009.

Wimmer, Franz, *Das Lateinamerikabild deutscher Philosophen*, In: Lateinamerika-Studien, Aspekte, n. 14, Wien, 1992, S. 1-14.

URL: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/la92.html>, letzter Zugriff: 11.07.2010.