



FAU Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften 8

Arm und Reich

Atzelsberger Gespräche 2016

Herausgegeben von Helmut Neuhaus

FAU
UNIVERSITY
P R E S S

Arm und Reich





Schloß Atzelsberg von Süden

FAU Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften

Band 8

Arm und Reich

Atzelsberger Gespräche 2016

herausgegeben von Helmut Neuhaus

Erlangen

FAU University Press

2017

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnd.d-nb.de> abrufbar.

Frontispiz: Schloß Atzelsberg von Süden (Ausschnitt). Foto: Kurt Fuchs, Erlangen. Entnommen dem Buch „Schloss Atzelsberg in drei Jahrhunderten“, hrsg. von Johann Schorr, Erlangen 2013, Seiten 228-229 (ISBN 978-3-944452-02-9).

Umschlaggestaltung: Stefan Dinter, unter Verwendung eines Ausschnitts aus der Farblithographie „Atzelsberg“ von Gerhard Schmid-Kaler (1950. Stadtarchiv Erlangen, VI.T.a.560).

Wir bedanken uns für die freundliche Unterstützung durch:



Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Die Rechte an allen Inhalten liegen bei ihren jeweiligen Autoren.

Sie sind nutzbar unter der Creative Commons Lizenz BY-NC-ND.

Der vollständige Inhalt des Buchs ist als PDF über den OPUS Server der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abrufbar:
<https://opus4.kobv.de/opus4-fau/home>.

Verlag und Auslieferung:

FAU University Press, Universitätsstraße 4, 91054 Erlangen

Lasersatz: NIELAND, Textverarbeitung, Baiersdorf

Druck: Verlagsdruckerei SCHMIDT, Neustadt/Aisch

ISBN: 978-3-96147-040-2

eISBN: 978-3-96147-041-9

ISSN: 2199-014X

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
UNIV.-PROF. DR. GÜNTER LEUGERING Grußwort des Vizepräsidenten der Friedrich-Alexander- Universität Erlangen-Nürnberg für Internationale Angelegenheiten	13
UNIV.-PROF. DR. KLAUS MOSER Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht	19
UNIV.-PROF. DR. BARBARA POTTHAST Vom „pobre indio“ zum Hüter des „guten Lebens“. Die indigene Bevölkerung in Lateinamerika zwischen Unterdrückung und (neuem) Selbstbewusstsein	31
UNIV.-PROF. DR. DR. KARL HOMANN Arm und Reich – was läuft schief in der Diskussion?	63
Autoren- und Herausgeberverzeichnis	77

Vorwort

„Arm und Reich“ ist zu einem in den Medien immer mehr in den Vordergrund gerückten Thema geworden, längst nicht mehr nur dann, wenn über die jährlich vorgelegten Armuts- und Reichtumsberichte der Bundesregierung oder des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes oder wenn über neueste Forschungsergebnisse großer Wirtschaftsforschungsinstitute zur übergeordneten Frage nach „Gleichheit“ und „Ungleichheit“ sowie die sich daran anschließenden wirtschafts- und sozialpolitischen Diskussionen berichtet wird. Die in diesen Zusammenhängen veröffentlichten Zahlen – stets Ergebnisse unterschiedlicher Berechnungsgrundlagen – münden generell in die Erkenntnis, daß bei wachsendem Wohlstand die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer werde, die Schere immer weiter auseinandergehe. Daten des Statistischen Bundesamtes verdeutlichen dies beispielhaft: Verfügten im Jahr 1998 die reichsten 10 % der bundesdeutschen Haushalte über 45,1 % des Nettovermögens und die untere Hälfte über 2,9 %, so waren es eineinhalb Jahrzehnte später im Jahr 2013 schon 51,9 % des Nettovermögens, über die 10 % der Haushalte verfügten, während für 50 % der Haushalte nur noch 1 % des Nettovermögens blieb.

Aber wer als „arm“, wer als „reich“ gilt, läßt sich nicht generell für die Welt, für Europa oder auch nur für Deutschland beantworten und ist natürlich vor allem eine Frage der theoretischen Annahmen. Nach der generellen Definition der Europäischen Union (EU) gelten Menschen, die über weniger als 60 % des mittleren gesellschaftlichen Einkommens verfügen, als „arm“. In Deutschland gilt als „arm“, wer sich nicht aus eigenen Einkünften hinreichend mit Nahrung, Kleidung, Wohnraum und anderen lebensnotwendigen Mitteln versorgen kann, zu denen auch Teilhabe an Kommunikation und Kultur gehört.

In der Wissenschaft wird das Generalthema unserer 35. Atzelsberger Gespräche seit Jahren sehr grundsätzlich diskutiert. Ich erinnere nur an des französischen Wirtschaftswissenschaftlers Thomas Piketty (geboren 1971) zuerst 2013, ein Jahr später auch in deutscher Sprache erschienenes Buch „Das Kapital im 21. Jahrhundert“, das weit über die Wirtschaftswissenschaften hinaus eine breite Debatte über „Arm und Reich“, Armut und Wohlstand und damit letztlich über Ungleichheit ausgelöst hat. Schon 2012 hatte der US-amerikanische Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Joseph E. Stiglitz (geboren 1943) sein Buch „Der Preis der

Ungleichheit. Wie die Spaltung der Gesellschaft unsere Zukunft bedroht“ vorgelegt und im Jahr 2015 zahlreiche seiner Einzelarbeiten unter dem Titel „Reich und Arm. Die wachsende Ungleichheit in unserer Gesellschaft“ in einer weiteren Publikation zusammengefaßt. Und erst zu Beginn des Jahres 2016 hat Marcel Fratzscher (geboren 1971), der Präsident des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW) in Berlin, seine breit und kontrovers diskutierte Untersuchung „Verteilungskampf. Warum Deutschland immer ungleicher wird“ publiziert, in der die These, Deutschland habe sich zu einem der ungleichsten Länder der industrialisierten Welt entwickelt, im Mittelpunkt steht, die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich die deutsche Wirtschaft schwäche.

Aber nicht nur in den Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften wird unser Generalthema vielfältig erörtert, sondern es bekam 1997 von dem US-amerikanischen Evolutionsbiologen Jared Diamond (geboren 1937) einen kräftigen Impuls durch sein mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichnetes Buch „Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies“, 1999 erstmals unter dem Titel „Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften“ auch in Deutschland erschienen. Darin werden in den geographischen und klimatischen Unterschieden auf den verschiedenen Kontinenten die Hauptursachen für die Verteilung von Armut und Reichtum auf der Welt gesehen. Und neuerdings wendet sich zum Beispiel auch die Geschichtswissenschaft wieder einmal dem Thema zu, wenn unter dem Titel „Arm und Reich“ nach der „gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ungleichheit in der Geschichte“ (hrsg. von Günther Schulz, Stuttgart 2015) gefragt wird, nach „Arm und Reich“ in der politischen Theorie des Spätmittelalters, nach der Wahrnehmung von Armut und Reichtum im 15. und 16. Jahrhundert, nach Pauperismus in der Vormoderne, nach Vermögensverteilung zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Räumen, nach sozialpolitischen Ansätzen zur Begegnung ökonomischer Ungleichheit u.s.w.

Das Verhältnis der Christen zum Reichtum und zu ihrem Umgang mit Ungleichheit hat im Jahre 2012 der aus Irland stammende Althistoriker Peter Brown (geboren 1935) am Beispiel der Spätantike thematisiert. Das bei den Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas überlieferte, mit seinem Kernsatz geradezu sprichwörtlich gewordene Gleichnis Jesu vom Kamel (oder Seil), das durch ein Nadelöhr geht, aufgreifend, hat er in seinem viel gelobten Buch „Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD“ (inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen: Der Schatz im Himmel.

Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des römischen Weltreichs, Stuttgart 2017) zum Schlüssel für das Verständnis für die wirtschaftliche und soziale Umbruchszeit des vierten bis sechsten nachchristlichen Jahrhunderts gewählt.

Und nicht zuletzt ist „Arm und Reich“ – wie gesagt – zu einem großen Thema der Medien geworden, der elektronischen wie vor allem der Printmedien. Am 21. Februar 2016 startete die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung (FAS) zusammen mit der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ) und der digitalen FAZ.net eine in unregelmäßiger Folge – unter eigenem Logo: drei Personen hangeln sich an drei unterschiedlich langen Leitern empor, während eine vierte Person erst eine der Leitern ergreift – publizierte Artikelserie zum Thema „Ungleichheit“, in der prominente Gastautoren kontroverse Standpunkte präsentieren, um, wie es im „Editorial“ hieß, über viele Wochen hinweg „eine seriöse Debatte über Ungleichheit und Gerechtigkeit anzuzetteln“.

„Arm und Reich“ wirft eine Vielzahl von grundlegenden Problemen auf, die unser politisches, gesellschaftliches und wirtschaftliches Leben betreffen. Sie betreffen die politischen Debatten um Erbschaftssteuer, Vermögenssteuer oder Millionärssteuer, sie betreffen den Zusammenhang von Armut und Gesundheit, Reichtum und Lebenserwartung, den Zusammenhang von Ungleichheit und wirtschaftlichem Fortschritt, Ungleichheit und Sicherheit, auch Gefährdung der Demokratie. Ist die ungleiche Verteilung von Reichtum verantwortlich für Terrorismus? Geht der Mittelstand bei zunehmender Armut verloren? Macht immer mehr Ungleichheit immer mehr Umverteilung notwendig? Werden Arme tatsächlich immer ärmer, Reiche immer reicher? Fragen über Fragen!

Die „Atzelsberger Gespräche“ des Jahres 2016 konnten sich nur wenigen Aspekten ihres ebenso umfangreichen wie vielschichtigen Themas zuwenden, da das traditionelle Format der Veranstaltung lediglich vier Vorträge zulässt, um die Diskussion, das Gespräch in Atzelsberg, nicht zu kurz kommen zu lassen. Dem Vorstand der veranstaltenden Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg war es wichtig, mit Herrn Professor Dr. Klaus Moser einen Wirtschafts- und Sozialpsychologen zu Wort kommen zu lassen, der darüber sprach, „Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht“. Dem mittel- und südamerikanischen Kontinent wandte sich die Lateinamerika-Historikerin Frau Professorin Dr. Barbara Potthast in ihrem Vortrag zu: „Vom ‘pobre indio’ zum Hüter des ‘guten Lebens’. Die

indigene Bevölkerung in Lateinamerika zwischen Unterdrückung und (neuem) Selbstbewusstsein“. Über die „Verteilung von Vermögen unter Berücksichtigung von Sozialversicherungsvermögen“ sprach Professor Dr. Carsten Schröder vom Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) in Berlin. Schließlich knüpfte der Wirtschaftsphilosoph Professor Dr. Dr. Karl Homann in seinem Vortrag an die aktuellen Debatten an und fragte „Arm und Reich – was läuft schief in der Diskussion?“

Ich freue mich, daß drei Referenten ihre Beiträge vom 7. Juli 2016 für die Dokumentation der letztjährigen Atzelsberger Gespräche zur Verfügung gestellt haben, die hiermit in gewohnter Form vorgelegt wird und zugleich auch online zugänglich ist. Leider muß aus urheberrechtlichen Gründen auf den Abdruck des Vortrages von Herrn Professor Schröder verzichtet werden, der unsere Veranstaltung sehr aktuell mit jüngsten Erkenntnissen des DIW bereicherte. Die FAZ berichtete einen Tag später darüber unter der Überschrift „Rentenansprüche verdoppeln das Vermögen. DIW-Studie: Die Ungleichheit in Deutschland schrumpft, wenn Rentenanwartschaften einbezogen werden“ (FAZ, Nr. 157, 8. Juli 2016, Seite 17; siehe auch FAZ WOCHE, Nr. 28, 8. Juli 2016, Seiten 40-42).

Dem Vizepräsidenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Herrn Professor Dr. Günter Leugering, danke ich für sein Grußwort, mit dem er namens der Universitätsleitung die 35. „Atzelsberger Gespräche“ eröffnete und das er auch für die Drucklegung zur Verfügung stellte. Während unserer Veranstaltung am 7. Juli 2016 wurde auch Herr Helmut Häberlein mit großem Dank auf eigenen Wunsch verabschiedet, der über 16 Jahre ehrenamtlich für die Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung tätig war. Mit Herrn Jürgen Hubert konnte zugleich sein Nachfolger im Amt des Geschäftsführers der Stiftung begrüßt werden.

Einmal mehr sage ich der EMZ-Hanauer GmbH & Co, Nabburg, und hier insbesondere Herrn Dipl.-Ing. Ernst Hanauer, dem langjährigen Vorsitzenden und heutigen Ehrenvorsitzenden des Stiftungsrates der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung, dem GfK-Nürnberg e.V., Nürnberg, vertreten durch Herrn Vizepräsidenten Professor Dr. Raimund Wildner, und Herrn Diplom-Kaufmann Johann Schorr, Erlangen, dem Eigentümer von Schloß Atzelsberg, herzlichen Dank für die großzügigen finanziellen Zuwendungen zu den „Atzelsberger Gesprächen“ des Jahres 2016. Zusammen mit einer Vielzahl weiterer Spenderinnen und Spender aus dem großen Kreis der Gäste der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung, denen ebenfalls sehr herzlich gedankt sei, ermöglichen sie es, daß die traditionsreiche Veranstaltung

Vorwort

der „Atzelsberger Gespräche“ weiterhin in der Form eines Symposiums durchgeführt werden kann, ohne daß am Förderprogramm der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung Abstriche gemacht werden müssen.

Seit ihrem Beginn im Jahre 1979 sind die „Atzelsberger Gespräche“ in der „Reihe A, Geisteswissenschaften“, der „Erlanger Forschungen“ im Verlag des Universitätsbundes Erlangen-Nürnberg e. V., Erlangen, publiziert worden, betreut von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, zuletzt 2013 – allerdings schon im neuen Erlanger Verlag FAU University Press – als Band 127 die „Atzelsberger Gespräche 2012“ zum Thema „Demokratie – Hoffnung und Krise“. Mit vorliegendem Band wird die Reihe unter dem Titel „FAU Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften“ in neuem Gewand fortgesetzt und darin die Folge der Publikationen der „Atzelsberger Gespräche“.

Ein herzlicher Dank gebührt dem Wissenschaftlichen Beirat der FAU University Press für die Aufnahme auch dieses Bandes der „Atzelsberger Gespräche“ in die noch junge Reihe sowie erstmals Herrn Markus Putnings, dem Leiter des Referats Open Access und FAU University Press der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, für die verlegerische Betreuung. Zu danken habe ich schließlich einmal mehr Frau Ursula Nieland vom Satzbüro Nieland, Baiersdorf-Hagenau, und der Druckerei für die erneut problemlose Zusammenarbeit.

Erlangen, im Mai 2017

Für den Vorstand der
Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung
Univ.-Prof. (em.) Dr. Helmut Neuhaus

Grußwort des Vizepräsidenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen- Nürnberg für Internationale Angelegenheiten

GÜNTER LEUGERING

Sehr geehrter Herr Professor Neuhaus, sehr geehrte Mitglieder des Stiftungsrates und des Vorstandes der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung, sehr geehrte Damen und Herren, liebe Gäste,

im Namen der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) und ihres Präsidenten, Herrn Professor Dr. Joachim Hornegger, darf ich Sie herzlich hier auf Schloss Atzelsberg begrüßen. Wegen seiner vielen Verpflichtungen konnte der Präsident leider nicht selbst kommen. Ich darf aber an dieser Stelle seine herzlichen Grüße ausrichten, verbunden mit den besten Wünschen für diese Veranstaltung und weiterhin gutes Gelingen.

Nun habe ich die besondere Ehre, die heutige Jubiläumsveranstaltung einzuläuten und der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung zu ihren 35. Atzelsberger Gesprächen ganz herzlich zu gratulieren!

Eine Jubiläumsveranstaltung ist immer ein erfreuliches Ereignis, aber auch ein Ergebnis des langjährigen Engagements und vieler „Hände“ Arbeit, die unsere größte Anerkennung verdient. Besonders hervorheben möchte ich Herrn Professor Dr. Helmut Neuhaus, der seit 2004 als Mitglied des Stiftungsvorstands und seit 2009 als dessen Vorsitzender in bewährter Tradition die Veranstaltungen organisiert.

Zur heutigen Jubiläumsveranstaltung gehört natürlich auch ein kurzer Rückblick auf eine über vierzigjährige Erfolgsgeschichte. Als 1975 die erste Veranstaltung der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung zum Thema „Probleme der Wachstumsverlangsamung“ – damals noch in der Aula des Erlanger Schlosses – organisiert wurde, ahnte niemand, noch nicht einmal der Stifter selbst, der das Symposium ins Leben gerufen hatte und sich noch bis 1982 in seiner Stiftung aktiv engagierte, wie erfolgreich diese Veranstaltungsreihe werden sollte. Es war der explizite Wille des Stifters, des aus Böhmen stammenden und schließlich in der Oberpfalz ansässig gewordenen Unternehmers Dr. rer. pol. Alfred Vinzl, dass seine Stiftung –

ergänzend zum Stiftungszweck der Förderung von Lehre und Forschung an der FAU – interdisziplinäre Symposien zu Fragestellungen, die die von der Stiftung zu fördernden Fakultäten (Juristische, Philosophische, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche) beschäftigen, fördert, und er wünschte in der Regel auch eine Beteiligung Schweizer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, was in diesem Jahr ausnahmsweise nicht der Fall ist. Die Dokumentation der Atzelsberger Gespräche in Buchform geht ebenfalls auf den Stifter zurück. Das zweite Symposium fand dann vier Jahre später (1979) erstmals im Schloss Atzelsberg statt, das der Veranstaltung ihren derzeitigen Namen verlieh, danach – mit Unterbrechungen – 1980, 1982, 1984 und von 1987 an jährlich. Inhaltlich werden, meist interdisziplinär konzipiert und aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet, aktuelle Themen aus Politik und Gesellschaft vorgetragen, neue Informationen geboten und Meinungen hinterfragt. Im Laufe der Jahre hat sich das alljährlich stattfindende Symposium mit jeweils mehr als 100 interessierten Zuhörerinnen und Zuhörern zu einem Publikumsmagneten entwickelt. Die Atzelsberger Gespräche sind immer spannend, immer inspirierend – nicht zuletzt dank des einmaligen Ambientes des Atzelsberger Schlosses.

Auch in diesem Jahr geht es um ein aktuelles und höchst kontrovers diskutiertes Thema, das insbesondere im Kontext der aktuellen Zuwanderungen an Brisanz gewonnen hat und die Gesellschaft nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa spaltet und polarisiert. „Arm und Reich“: Dieses Begriffspaar wirft eine ganze Reihe verschiedener Fragen auf und zeigt eine Fülle an unterschiedlichen Perspektiven und Einsichten, die auch Gegenstand unseres heutigen Symposiums sind.

Wie in jedem Jahr ist die Veranstaltung mit hochkarätigen Referentinnen und Referenten aus Wissenschaft und Praxis besetzt: Den Anfang macht der Wirtschaftswissenschaftler und Inhaber des Lehrstuhls für Psychologie, insbesondere Wirtschafts- und Sozialpsychologie, Herr Kollege Klaus Moser.

Aus Köln angereist ist Frau Professorin Dr. Barbara Potthast, die an der Albertus-Magnus-Universität zu Köln die Iberische und Lateinamerikanische Abteilung des Historischen Seminars leitet und eine internationale Perspektive in die Thematik einbringt.

Ich freue mich, dass mit Herrn Professor Dr. Carsten Schröder vom Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung Berlin ein ausgewiesener Experte im Bereich der Finanzwissenschaft gewonnen werden konnte.

Grußwort des Vizepräsidenten

Und schließlich setzt sich Herr Professor Dr. Dr. Karl Homann von der LMU München mit dem Thema „Arm und Reich“ aus wirtschaftsethischer Sicht auseinander.

Ich heiße Sie alle ganz herzlich willkommen!

Zu dem Thema selbst möchte ich (als Mathematiker) an dieser Stelle nicht viel sagen und überlasse das Feld dann doch lieber meinen hochgeschätzten Kolleginnen und Kollegen.

Erlauben Sie mir nur noch folgende Bemerkung:

Während sich Politik und Wirtschaft darüber streiten, wie die Gesellschaft künftig gerechter gestaltet werden kann, setzen sich die Stiftungen seit Jahrhunderten beispielhaft für das Gemeinwohl ein. Sie stiften nicht nur ihr Geld, sondern bringen sich mit ihrem Wissen, ihrem persönlichen Engagement, ihren Erfahrungen und ihren Netzwerken ein. Sie vermitteln dadurch die schönste Form der „Umverteilung“ von Chancen und Möglichkeiten, die man sich in einer (sozialgerechten) Gesellschaft nur wünschen kann.

Die Stiftungen haben für wissenschaftliche Einrichtungen generell und ganz besonders für die Friedrich-Alexander-Universität eine herausragende Bedeutung. Seit nunmehr über 270 Jahren werden Forschung und Lehre an der FAU (auch) durch Stiftungen gefördert. Die Stiftungen eröffnen im Rahmen ihres jeweiligen Stiftungszwecks für die Universität finanziellen und gestalterischen Freiraum für viele Projekte, die allein durch staatliche Zuweisungen nicht zu bewältigen wären, oder auf Gebieten, denen andere Drittmittel nicht oder noch nicht zugänglich sind. Über 60 Stiftungen und einige Fonds werden aktuell von der FAU verwaltet. Sie gliedern sich in rechtlich selbstständige Stiftungen, in treuhänderische Stiftungen (auch fiduziarische, rechtlich unselbstständige Stiftungen genannt) oder fallen unter das Sondervermögen des Freistaats Bayern.

Der gemeinnützige Stiftungszweck besteht regelmäßig übergeordnet in der Förderung von Forschung und Lehre an der FAU. Dabei stehen die Grundsätze guter Stiftungspraxis (nach den Empfehlungen des Bundesverbandes Deutscher Stiftungen) stets im Vordergrund: die Verpflichtung auf die Stiftungsrichtlinien (Stiftungssatzung) und den Stiftungszweck sowie das Selbstverständnis als Treuhänder fremden Vermögens und die Verpflichtung auf den in den Richtlinien (in der Satzung) formulierten Stifterwillen.

Das bedeutet unter anderem die Umsetzung des Stifterwillens, die Sicherung der nachhaltigen Ertragsfähigkeit, Effizienz des Mitteleinsatzes, angemessener Rahmen von Verwaltungskosten, vollständiges und sachlich richtiges Rechnungswesen, Transparenz und partnerschaftliches Verhalten gegenüber den Fördersuchenden.

Das Kapitalvermögen der Stiftungen beträgt ca. 49 Millionen Euro, hinzu kommt ein Immobilienbestand, der, teilweise denkmalgeschützt, Mehrfamilienhäuser, Einfamilienhäuser und Eigentumswohnungen umfasst. In den letzten drei Jahren betrug die Förderung der Stiftungen an der FAU jährlich circa 1 Million Euro. Die Erträge werden für den internationalen Austausch von Studierenden und wissenschaftlich erfolgreich Tätigen, für Stipendien für bedürftige und besonders leistungsfähige Studierende, für wissenschaftliche Spitzenforschung in verschiedenen Fachbereichen und für die Finanzierung von Stiftungsprofessuren oder Gastprofessuren verwendet. Durch die Verleihung von Preisen werden herausragende Arbeiten und Projekte honoriert.

Die Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung ist nicht nur eine der größten, sondern auch eine der ältesten und auch eine der bewährtesten Stiftungen an unserer Universität.

Die Stiftung verfolgt ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke durch Förderung der Lehre und Forschung an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, der Juristischen Fakultät und der Philosophischen Fakultät. Sie fördert die interdisziplinäre Zusammenarbeit und schafft eine wichtige Plattform für die Vernetzung unterschiedlicher Fach- und Wissensgebiete an unserer Universität.

Auch die Internationalisierung von Forschung und Lehre wird durch die Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung gefördert, indem sie ein besonderes Augenmerk auf die Förderung des Austauschs von Dozenten und Studenten mit der Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften St. Gallen (die heutige Universität St. Gallen) und mit der Universität Bern legt.

Das Engagement der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung ist beeindruckend. Im Namen der FAU und der gesamten Universitätsleitung möchte ich der Stiftung für ihre seit nunmehr über 40 Jahre anhaltende und von Erfolg gekrönte Tätigkeit unseren herzlichen Dank aussprechen.

Herzlich danken möchte ich an dieser Stelle ganz besonders dem langjährigen Vorsitzenden (von 1982 bis 2006) und seit 2007 Ehrenvorsitzenden des Stiftungsrats der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung an der Friedrich-

Grußwort des Vizepräsidenten

Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Herrn Dipl.-Ing. Ernst Hanauer. 25 Jahre lang hat Herr Hanauer die Geschicke der Stiftung maßgeblich begleitet und ist auch nach seinem Ausscheiden ideeller Förderer und erheblicher Sponsor der Stiftung geblieben.

Bleibt nur noch zu sagen: ad multos annos!

Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht

KLAUS MOSER

*„Starke Reizthemen wie die zunehmende Ungleichheit von Arm und Reich ...bergen so viel negative Energie, dass sie sich immer wieder mit Hass und Unmut aufladen können.“
(Giovanni di Lorenzo in: „Die Zeit“ vom 30.Juni 2016)*

Arm und reich

Auch wenn die Begriffe „arm“ und „reich“ eigentlich nur Extrempunkte von Geldvermögen und Einkommen in Gesellschaften beschreiben, werden sie oft kategorial verstanden beziehungsweise betrachtet. Zu den „Reichen“ zu gehören, bedeutet demnach nach landläufiger Auffassung so viel Geld zu haben, dass man es (selbst) in seinem verbleibenden Leben nicht mehr ausgeben kann, während „Arme“ nicht nur einfach weniger haben als Reiche, sondern vor allem in einer bedauernswert schlechten und nach Veränderung verlangenden Situation sind; etymologisch wird „arm“ mit „vereinsamt“, „verwaist“, „verlassen“ in Verbindung gebracht. Die Feststellung, dass jemand reich ist, ist positiv, manchmal aber auch ambivalent. So ist Reichtum in den Augen anderer Menschen oft genug mit einem moralischen Verdachtsmoment ausgestattet, reich zu sein erlaubt es, alles kaufen zu können, unheimliche Macht zu haben. Paradoxerweise kann aber Reichtum auch Gegenteiliges werden, nämlich moralisch unverdächtig zu sein, weil man, da ohnehin reich, nicht käuflich sei.¹ Das Wort „reich“ wird gerne in einem positiven Kontext verwendet, wenn jemand zum Beispiel „ideenreich“ argumentiert, wir über „bereichernde“ Erfahrungen berichten oder Kinderreichtum kommentieren.

Während letztlich Vieles an dem positiv ist, was wir mit „Reichtum“ verknüpfen, scheint umgekehrt „arm“ auch regelmäßig mit negativen Konnotationen verbunden zu sein. Wer „arm dran“ ist, der leidet. Nicht zuletzt mögen wir es als Wissenschaftler nicht besonders, wenn wir

¹ An den Beispielen der Politiker Silvio Berlusconi in Italien und Donald Trump in den USA lassen sich solche paradoxe Argumentationen regelmäßig finden.

Rückmeldungen über unsere Manuskripte erhalten, sie seien „poorly written“. Und die Behauptung, armselig zu argumentieren, ist natürlich eine Beleidigung.

Aber wir kennen auch Ausnahmen. Armut wird im biblischen Gleichnis vom Nadelöhr als Heilsvoraussetzung propagiert: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen! [...] Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mk 10,17-30). Und natürlich kennen wir ein klassisches Beispiel – nämlich Diogenes – dafür, dass Armut kultiviert und sogar öffentlich zur Schau gestellt wurde. Aber auch Diskussionen um Themen wie Konsumverzicht oder Selbstgenügsamkeit, sich also von überflüssigen Bedürfnissen frei zu machen, finden sich nicht nur in der Hippie-Bewegung.

Diese kursorische *kategoriale* Betrachtung mag zunächst genügen, um zu veranschaulichen, dass wir zwar öfter mit „arm“ eher Negatives und mit „reich“ eher Positives verknüpfen, dass es aber eben auch Schattenseiten von Reichtum und positive Seiten von Armut zu geben scheint. Im Folgenden will ich mich diesen beiden Seiten von arm und reich annähern. Natürlich ist zu beachten, dass es unterschiedliche Definitionen von „arm“ gibt. *Absolut* arm ist unter anderem, wer sich die notwendige Ernährung und lebenswichtige Bedarfsartikel nicht mehr leisten kann. Relative Armut wird oft darüber bestimmt, dass Personen deutlich unter dem durchschnittlichen Einkommen in einer Gesellschaft liegen. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass die Frage, wie sich arm beziehungsweise reich zu sein, dadurch untersuchen lässt, dass wir nach den Auswirkungen von Einkommens- beziehungsweise Vermögensunterschieden fragen. An dieser Stelle muss ich allerdings darauf hinweisen, dass sich der Großteil der Forschungsbemühungen auf das Einkommen beziehungsweise auf Einkommensunterschiede konzentriert hat.

Eine einfache Erklärung dafür, warum die Konnotationen von arm und reich so unterschiedlich ausfallen, ist der vermutete Zustand der betreffenden Personen: Sind diese nicht umso zufriedener und glücklicher, je besser sie finanziell ausgestattet sind? – Bevor ich mich hierzu äußern werde, möchte ich zunächst einige Bemerkungen zur Frage machen, was denn eigentlich Glück und Lebenszufriedenheit überhaupt sind beziehungsweise was diese Zustände charakterisiert.

Glück und Lebenszufriedenheit

Untersuchungen zu Glück und Lebenszufriedenheit bedienen sich verschiedenster Konzeptionen und Messmethoden. Im vorliegenden Zusammenhang sollen zwei Ansätze beziehungsweise Erläuterungen ausreichen. Zum einen wird es im Folgenden um Forschungsergebnisse gehen, in denen diese Zustände unmittelbar gemessen wurden, und zwar durch direkte Fragen. Im World Happiness Report 2016 werden beispielsweise die Befragten um eine Einschätzung auf einer Skala (der „Cantrill ladder“) von 0 bis 10 gebeten:

Please imagine a ladder, with steps numbered from 0 at the bottom to 10 at the top. The top of the ladder represents the best possible life for you and the bottom of the ladder represents the worst possible life for you. On which step of the ladder would you say you personally feel you stand at this time?

In anderen Erhebungen wird unmittelbar nach den Konzepten gefragt; man könnte es auch so formulieren, dass man es den Befragten überlässt zu wissen beziehungsweise zu verstehen, was zum Beispiel „Glück“ eigentlich bedeutet, etwa mit Fragen wie:

Wie glücklich sind Sie mit Ihrem Leben? (Skala von 0 – 10)

Wie zufrieden sind Sie mit Ihrem Leben? (Skala von 0 – 10)

Zum anderen kann man es aber auch wagen, „Glück“ inhaltlich zu bestimmen, wie dies Vertreter der sogenannten „Positiven Psychologie“ tun. Glück resultiert demnach aus einer oder mehreren der folgenden Komponenten: (1) Wohlgefühl und Vergnügen, (2) Engagement und Flow-Erleben, (3) gute Beziehungen und Zugehörigkeit, (4) das Erleben von Bedeutung und Sinn sowie (5) das Gefühl, „etwas“ beziehungsweise Ziele *erreicht* zu haben oder erreichen zu können (u. a. Peterson, Park & Seligman, 2005)².

Gibt es jenseits der gewiss nicht unplausiblen Vermutung, Armut gehe mit Unglück einher, konkretere Belege und ernsthafte psychologische Erklärungen dafür? Ein Blick in die Situation arbeitsloser Menschen eröffnet uns hier aufschlussreiche Einsichten.

2 Die vollständigen Literaturangaben finden sich am Schluss des Beitrages.

Armut und Arbeitslosigkeit

Nur auf den ersten Blick macht man es sich zu einfach, Fragen zu den Auswirkungen von Armut dadurch zu beantworten, dass die Situation von Arbeitslosen betrachtet wird. Denn nicht nur dass Armut und Arbeitslosigkeit in historischer Perspektive das Gleiche sind, zählten doch Arbeitslose lange Zeit einfach zum Heer der Armen (Garraty, 1978), sondern auch aktuelle Daten zeigen sehr enge Beziehungen auf. So geht aus einer Erhebung des Statistischen Bundesamts aus dem Jahr 2012 hervor, dass Arbeitslosigkeit der häufigste Auslöser für die Überschuldung von Privatpersonen in Deutschland ist (Datenbasis: Hilfesuchende bei den Schuldnerberatungsstellen). Im Rahmen der von unserer Arbeitsgruppe durchgeführten Nürnberger Längsschnittstudie zu den psychologischen Auswirkungen von Arbeitslosigkeit (Zechmann & Paul, 2016) zeigt sich, dass von über 1000 befragten Arbeitslosen 83 % unter der Armutsgrenze leben, wenn die derzeit in Deutschland als Armutsgrenze geltende Grenze für eine allein stehende Person (Einkommen von 979 EUR monatlich) zugrunde gelegt wird.

Arbeitslosen geht es nicht gut. In unseren Metaanalysen zum Zusammenhang von Arbeitslosigkeit und psychischer Gesundheit (Paul & Moser, 2009) zeigt sich bei Arbeitslosen ein deutlich geringeres Niveau von Lebenszufriedenheit als bei Erwerbstätigen. Arbeitslosigkeit geht mit deutlich negativer psychischer Gesundheit einher. Sind Menschen zudem arbeitslos *und* arm (Zechmann & Paul, 2016), dann weisen sie eine abermals deutlich schlechtere psychische Gesundheit auf. Soweit die deskriptiven Befunde. Worauf ist dies aber genauer zurückzuführen, beziehungsweise was genau ist es, was an geringem Einkommen problematisch ist?

Eine sehr prinzipielle Erklärung besteht im Verweis auf das Stressniveau armer Menschen. Aus Sicht der Theorie der Ressourcenerhaltung (COR – Conservation of Resources; Hobfoll, 1989) streben Menschen danach, Ressourcen zu erhalten, zu schützen und aufzubauen. Bedrohlich und damit stressinduzierend sind entweder der tatsächliche oder der drohende Verlust an (wertvollen) Ressourcen. Ressourcen können verschiedene Objekte (zum Beispiel: Auto, Haus), persönliche Eigenschaften (zum Beispiel: kognitive Fähigkeiten, Selbstwirksamkeit) oder Arbeitsplatzbedingungen (zum Beispiel: Entscheidungs- und Zeitspielraum) sein. Informationen (nach Hobfoll, 1989: „knowledge“), Zeit und Geld sind Energieressourcen, die vor allem deshalb wertvoll sind, weil sie dabei helfen, andere Arten von Ressourcen zu erlangen. Wir können nun

Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht

schlicht und einfach sagen: Armut ist ein fortgesetzter Zustand des Fehlens von Ressourcen, des Erlebens von Ressourcenverlusten oder des *drohenden* Verlusts von Ressourcen.

Indirekte Evidenz dafür, dass bereits die „Drohung“ von Ressourcenverlust ausreicht, findet sich in Studien zur moderierenden Rolle der emotionalen Stabilität auf den Zusammenhang zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit. Proto und Rustichini (2015) zeigen anhand von zwei großen Datensätzen aus Deutschland und dem United Kingdom, dass emotionale Stabilität einen Einfluss auf den Zusammenhang zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit hat (ähnlich auch: Soto & Luhmann, 2013). Während sich für emotional stabile Menschen ein (schwacher) linear-positiver Zusammenhang zeigt, resultiert für emotional labile Menschen ein kurvilinearere Zusammenhang. Genauer gesagt, ist bei geringem Einkommen der Zusammenhang stärker. Man kann dies auf eine höhere Sensibilität von neurotischen Personen für „Verluste“ zurückführen.³

Ein anderer Ansatz zur Erklärung des Unglücks von armen Menschen lautet, auf die genannten fünf Faktoren des Glücks aus der Positiven Psychologie zu verweisen. Wie die folgende Tabelle exemplarisch verdeutlicht, ist armen Menschen das Erleben aller fünf Komponenten erschwert.

Zwar ist es bei genauerer Betrachtung für keine der fünf Komponenten *zwingend* erforderlich, über Einkommen beziehungsweise Vermögen zu verfügen, deren Realisierung ist aber zumindest erheblich erschwert. Dies dürfte selbst beim Flow-Erleben von Bedeutung sein, denn die spielerische Bewältigung von hohen Anforderungen oder ein Zeitvergessen sind für Menschen, die sich Sorgen um Nahrung, Unterkunft oder persönliche Sicherheit machen müssen, kaum vorstellbar.

3 Eine alternative Interpretation hierzu lautet, dass emotional stabile Menschen über persönliche Ressourcen verfügen, die dabei helfen, die Auswirkungen einer materiell schwierigen Situation emotional besser zu bewältigen. Interessanterweise zeigt die gleiche Studie (Proto & Rustichini, 2015), dass neurotische Personen sich über ein hohes Einkommen *weniger* zu freuen scheinen als emotional stabile Personen. Hier kann man auf die geringere Sensibilität neurotischer Personen für Gewinne verweisen oder auf scheinbar paradoxe Effekte höherer Einkommen, wenn dieses dann auch zu höheren Erwartungen beziehungsweise Anspruchsniveaus führt, und damit wiederum zu einer größeren Wahrscheinlichkeit, genau diesen nicht entsprechen zu können.

Komponenten des Glücks	Wenn man kein Geld hat, dann ...
Wohlfühl und Vergnügen	... hat man primär Sorgen, erlebt Frustrationen, kann sich nichts „gönnen“
Engagement und Flow-Erleben	... wird man von Herausforderungen überwältigt, kann man sich nicht einlassen
Beziehungen und Zugehörigkeit	... kann man sich keine sozialen Unternehmungen leisten und niemanden ernähren
Bedeutung und Sinn erleben	... ist man oft für andere nicht wirklich bedeutsam
„etwas“ beziehungsweise Ziele erreicht haben oder erreichen können	... kann man sich nicht entwickeln, nicht bilden, sich nichts Wertvolles leisten

Wenn fehlendes Einkommen (und fehlende Vermögenswerte) die Chancen auf Glück so stark beeinträchtigen, gilt dann im Umkehrschluss, dass man mit Geld das Glück „kaufen“ kann?

Hohes Einkommen: Quelle des Glücks?

Menschen mit höherem Einkommen geht es besser, sie haben unter anderem einen besseren Gesundheitszustand, einen höheren Lebensstandard und eine bessere Wohnsituation (zusammenfassend: Cheung & Lucas, 2015). Auch aus der Tatsache sozialer Vergleichsprozesse ergibt sich, dass Menschen mit höherem Einkommen mit ihrem Leben zufriedener sein sollten, denn für sie wird dieser Vergleich natürlich eher positiv ausfallen (Soto & Luhmann, 2013).

Wir finden empirisch in der Tat auf zwei Ebenen einen Zusammenhang zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit. Reichere Menschen

Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht

sind mit ihrem Leben zufriedener als weniger wohlhabende Menschen (zum Beispiel Diener, 1984), wobei sich dieser Effekt in weniger wohlhabenden Ländern deutlicher zeigt (Howell & Howell, 2008), und Menschen in wohlhabenderen Ländern sind mit ihrem Leben zufriedener als solche in weniger wohlhabenden Ländern (World Happiness Report, 2016).

Dennoch ist der Zusammenhang begrenzt. In einer Metaanalyse (11 unabhängige Stichproben, querschnittliche Studien) finden Howell und Howell (2008) eine durchschnittliche Effektgröße zwischen ökonomischem Status und subjektivem Wohlbefinden von $r = .20$. Dies ist einerseits ein praktisch bedeutsamer Effekt, andererseits ist er aber eigentlich auch nicht besonders groß, wenn man doch weiß, wofür man das „Medium Geld“ alles einsetzen kann.

Eine erste Überlegung ist, dass dieser begrenzte Zusammenhang auf einen Sättigungseffekt von Einkommen zurückgeführt werden könnte. Gibt es aber tatsächlich einen Sättigungspunkt, ab dem weiteres Einkommen keinen zusätzlichen Beitrag zu persönlichem Wohlbefinden liefert? Die Diskussion hierüber ist noch nicht abgeschlossen, teilweise wurde vermutet, dass es von der Art der Messung abhängt. Lebenszufriedenheit scheint ab einem bestimmten Niveau (ca. 75.000 USD p.a.; Kahneman & Deaton, 2010) nicht mehr zuzunehmen, die Werte auf der bereits oben erwähnten „Cantrill ladder“ aber schon, wenn auch nur noch marginal.

Ein zweiter Erklärungsansatz fokussiert darauf, dass nach Bedingungen gesucht wird, unter denen Einkommen eine mehr oder weniger große Bedeutung hat. Beispielsweise zeigt sich, dass der Zusammenhang zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit im Altersbereich zwischen 30 und 50 Jahren stärker ist als früher oder später (Cheung & Lucas, 2015). Möglicherweise liegt dies daran, dass Menschen in dieser Altersphase stärker auf Einkommen angewiesen sind, da sie unter anderem mehr finanzielle Verpflichtungen haben.

Ein dritter Erklärungsansatz untersucht die Rolle weiterer Faktoren für Glück beziehungsweise Lebenszufriedenheit, wobei insbesondere solche aufschlussreich sind, die man „nicht kaufen kann“, beispielsweise soziale Unterstützung durch Freunde oder Verwandte. Der World Happiness Report (2016) nennt insgesamt sechs bedeutsame Faktoren, die Unterschiede im Niveau des „Glücks“ zwischen unterschiedlichen Ländern erklären können. Dies sind neben dem Pro-Kopf-Einkommen die erlebte soziale Unterstützung („Wenn Sie in Schwierigkeiten sind, haben Sie dann Verwandte oder Freunde, auf die Sie zählen können?“), die Erwartung

tung eines gesunden Lebens bei der Geburt, die Soziale Freiheit („Sind Sie damit zufrieden, wie Sie frei wählen können, wie Sie Ihr Leben gestalten?“), Generosität („Haben Sie im letzten Monat Geld für eine gute Sache gespendet?“) und das Fehlen von Korruption sowohl in der Öffentlichen Verwaltung als auch in der Geschäftswelt.

Im Wesentlichen dürften es aber vor allem drei weitere, andere Einflussfaktoren sein, die sich beeinträchtigend auf den Zusammenhang von Einkommen und Glück auswirken: Stress, soziale Vergleichsprozesse und Ressourcenverausgabung.

Warum Reichtum keine Quelle des Glücks und oft sogar Quelle des Unglücks ist

Bereits weiter oben wurde ein Ansatz präsentiert, wonach eine wesentliche Quelle von Stress drohende Verluste sind. Das Gefühl einer „Bedrohung“ kann bei Menschen mit höherem Einkommen verschiedene Ursachen haben. Mit „medialer Nervosität“ meine ich dabei all das, was in diversen Medien berichtet wird und als bedrohlich empfunden werden kann: Drohende Wirtschaftskrisen, Flüchtlingswellen, Terroranschläge usw. Mancher Faktor ist sogar erst dann unmittelbar bedrohlich, wenn man Besitz und Vermögen hat, etwa die Einführung einer Vermögenssteuer, der Aufkauf von CDs sogenannter „Steuersünder“ durch die Finanzämter, drohende Schließungen von Investmentfonds oder die Zunahme von Einbrüchen in Einfamilienhäuser. Für manch Wohlhabende haben auch Steuerforderungen durch Finanzämter oder fordernde Freunde und Verwandte ein hohes Bedrohungspotenzial.

Mindestens ebenso bedeutsam für die Erklärung der begrenzten Lebenszufriedenheit sind soziale Vergleiche. Auch wenn es querschnittlich deutliche Zusammenhänge zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit gibt, so verträgt sich dies nur wenig mit einem seltsamen Phänomen: Der Ökonom Richard Easterlin (1974) berichtete, dass US-Amerikaner zwischen 1946 und 1970 nicht glücklicher geworden sind, obwohl dies ein Zeitraum raschen ökonomischen Wachstums war. Dass Veränderungen innerhalb von Gesellschaften und sogar bei vielen Individuen nicht dazu führen, dass sich deren Lebenszufriedenheit merklich verbessert, ist als Easterlin-Paradoxon bekannt geworden. Neuere Studien finden diesen Kontrast zwar nicht mehr ganz so pointiert, es bleibt aber dabei, dass Einkommensunterschiede *zwischen* Personen einen stärkeren Zusam-

menhang mit der Lebenszufriedenheit haben als intraindividuelle Unterschiede (Cheung & Lucas, 2015). Die plausibelsten Erklärungsansätze zu diesem Phänomen verweisen auf die Rolle sozialer Vergleichsprozesse bei der Entstehung von Urteilen über die Lebenszufriedenheit. Dies äußert sich unter anderem darin, dass es einen negativen Einfluss der Existenz reicherer Menschen in der Umgebung auf die eigene Lebenszufriedenheit gibt (zum Beispiel Clark et al., 2008). Einige haben die Wirkweise sozialer Vergleiche auf die Bedeutung eines Referenzeinkommens zurückgeführt, wonach wir unser Einkommen mit dem Durchschnittseinkommen einer „relevanten“ Referenzgruppe vergleichen; wenn es dieses übertrifft, reagieren wir positiv, ansonsten negativ. Ähnlich geht die Rangpositionsannahme davon aus, dass sich Affekte aus der relativen Position in einer Vergleichsgruppe ergeben. Wenn wir uns also im positiven Bereich des Einkommens bewegen, ist unsere Lebenszufriedenheit hoch, ansonsten gering (Boyce, Brown & Moore, 2010). Wenn wir zudem davon ausgehen, dass die Streuung der Einkommen im oberen Bereich der Einkommensverteilung größer ist als im unteren, ergibt sich hieraus, dass eine Verschiebung des Rangplatzes im oberen Bereich schwieriger ist. Dieser Effekt sowie das Phänomen der Regression zur Mitte machen es nicht besonders wahrscheinlich, dass relativ wohlhabende Menschen durch den Versuch einer weiteren Steigerung ihres Einkommens weiteres Glück erfahren können.

Die Diskussion um die Erklärung des Easterlin-Paradoxons ist besonders aufschlussreich, wenn es um die Einschätzung der Auswirkungen von Einkommensungleichheit geht. Oishi und Kesebir (2015) können in der Tat zeigen, dass in solchen Ländern, in denen sich mit der Zunahme des Durchschnittseinkommens zugleich die Einkommensungleichheit verstärkt, *keine* Zunahme der durchschnittlichen Lebenszufriedenheit zu verzeichnen ist. Cheung und Lucas (2016) können für die USA zeigen, dass der Zusammenhang zwischen Haushaltseinkommen und Lebenszufriedenheit in solchen Gegenden stärker ist, in denen die Einkommensunterschiede besonders groß sind. Und weitere Analysen zeigten, dass insbesondere die Zufriedenheit derer, die ein unterdurchschnittliches Einkommen haben, dann stark beeinträchtigt ist. Erneut kann hier auf Parallelen in der Arbeitslosigkeitsforschung verwiesen werden. Auch dort zeigt sich, dass in den Ländern, in denen es eine große Streuung in den Einkommen gibt, die Auswirkungen von Arbeitslosigkeit besonders negativ sind (Paul & Moser, 2009). Wir kennen nicht die genauen Mechanismen, die diesem Phänomen zugrunde liegen, plausibel ist aber, dass die

empfundene Ungerechtigkeit einer solchen Ungleichheit ein starker Treiber sein dürfte.

Drittens schließlich kann der Wunsch beziehungsweise das Streben nach mehr Einkommen eine Eigendynamik entwickeln und zu einem – oft auch ungesunden – Selbstzweck werden beziehungsweise zu einer Ressourcenverausgabung führen. Ein Beispiel hierfür ist das weite Pendeln zur Arbeit, was zwar zu durchschnittlich höherem Einkommen führt, aber negative Effekte auf die Lebenszufriedenheit hat (Pfaff, 2014). Ein anderes Beispiel ist der hohe psychische Aufwand, der von manch einem betrieben wird, um Steuern zu sparen oder Renditen zu optimieren. Ein drittes Beispiel ist der schädliche Einfluss, den es haben kann zu wissen, was die eigene Zeit „wert“ ist. Natürlich können wir sagen, dass es gut ist zu wissen, was man zum Beispiel in einer Stunde bei seiner Arbeit verdient, um dann rational zu entscheiden, einen Auftrag anzunehmen oder abzuwägen, ob man etwas selbst tut oder jemand anderen dafür beauftragt. Diese Rationalität, die letztlich zu einem erhöhten Einkommen beiträgt, hat aber seine Schattenseite. Es zeigt sich nämlich, dass Menschen, die sich genau dessen gewahr sind oder darauf aufmerksam gemacht werden, was ihre Zeit „wert“ ist, weniger dazu bereit sind, sich in Form von Freiwilligenarbeit zu engagieren, also „ihre Zeit zu spenden“ (DeVoe & Pfeffer, 2007). Und wenn es stimmt, dass Generosität ein Beitrag zum persönlichen Glück ist, dann wird auch hiermit ein Mechanismus beschrieben, wie unter bestimmten Bedingungen die Chance auf mehr Einkommen zugleich eine verpasste Chance auf mehr Lebenszufriedenheit bedeutet.

Literatur

- Boyce, C. J., Brown, G. D. A. & Moore, S. C. (2010). Money and happiness: Rank of income, not income, affects life satisfaction. *Psychological Science*, 21 (4), 471-475.
- Cheung, F. & Lucas, R. E. (2015). When does money matter most? Examining the association between income and life satisfaction over the life course. *Psychology and Aging*, 30 (1), 120-135.
- Cheung, F. & Lucas, R. E. (2016). Income inequality is associated with stronger social comparison effects: The effect of relative income on life satisfaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 110 (2), 332-341.
- Clark, A. E., Frijters, P. & Shields, M. A. (2008). Relative income, happiness, and utility: An explanation for the Easterlin paradox and other puzzles. *Journal of Economic Literature*, 46, 95-144.
- DeVoe, S. E. & Pfeffer, J. (2007). Hourly payment and volunteering: The effect of organizational practices on decisions about time use. *Academy of Management Journal*, 50 (4), 783-798.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542-575.
- Easterlin, R. A. (1974). Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence. In: P. A. David & M.W. Reder (Eds.), *Nations and households in economic growth: Essays in honor of Moses Abramovitz* (pp. 89-125). New York, NY: Academic Press.
- Garraty, J. A. (1978). *Unemployment in history: Economic thought and public policy*. New York: Harper & Row.
- Helliwell, J., Layard, R. & Sachs, J. (2016). *World Happiness Report 2016, Update* (Vol. I). New York: Sustainable Development Solutions Network.
- Hobfoll, S. E. (1989). Conservation of resources: A new attempt at conceptualizing stress. *American Psychologist*, 44, 513-524.
- Howell, R. T. & Howell, C. J. (2008). The relation of economic status to subjective well-being in developing countries: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 134 (4), 536-560.

- Kahneman, D. & Deaton, A. (2010). High income improves evaluation of life but not emotional well-being. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107 (38), 16489-16493.
- Oishi, S. & Kesebir, S. (2015). Income inequality explains why economic growth does not always translate to an increase in happiness. *Psychological Science*, 26 (10), 1630-1638.
- Paul, K. I. & Moser, K. (2009). Unemployment impairs mental health. *Journal of Vocational Behavior*, 74, 264-282.
- Peterson, C., Park, N. & Seligman, M. E. P. (2005). Orientations to happiness and life satisfaction: The full life versus the empty life. *Journal of Happiness Studies*, 6, 25-41.
- Pfaff, S. (2014). Pendelentfernung, Lebenszufriedenheit und Entlohnung: Eine Längsschnittuntersuchung mit den Daten des SOEP von 1998 bis 2009. *Zeitschrift für Soziologie*, 43, 113-130.
- Proto, E. & Rustichini, A. (2015). Life satisfaction, income and personality. *Journal of Economic Psychology*, 48, 17-32.
- Soto, C. J. & Luhmann, M. (2013). Who can buy happiness? Personality traits moderate the effects of stable income differences and income fluctuations on life satisfaction. *Social Psychological and Personality Science*, 4 (1), 46-53.
- Zechmann, A. & Paul, K. I. (2016). *Why do individuals suffer during unemployment? Determining the causal role of deprived psychological needs in a six-wave longitudinal study*. Manuscript submitted for publication. Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nürnberg.

Vom „pobre indio“ zum Hüter des „guten Lebens“

Die indigene Bevölkerung in Lateinamerika zwischen Unterdrückung und (neuem) Selbstbewusstsein

BARBARA POTTHAST

Am 1. Januar 1994 überraschte ein bewaffneter Aufstand einer indigenbäuerlichen Bewegung, die sich in Anlehnung an den legendären Bauernführer der mexikanischen Revolution *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) nannte, Mexiko und die Welt. Der Aufstand wandte sich gegen das an diesem Tage in Kraft tretende Nordamerikanische Freihandelsabkommen NAFTA sowie gegen die zwei Jahre vorher wieder erlaubte Privatisierung indianischen Gemeindebesitzes. Der Protest gegen die in den 1990er Jahren in ganz Lateinamerika verbreitete neoliberale Politik war aber auch Ausdruck eines allgemeinen Unbehagens der über Jahrzehnte von den nationalen Regierungen vernachlässigten kleinbäuerlichen Bevölkerung, die durch die Politik der Globalisierung und Modernisierung immer weiter marginalisiert wurde. Im Fall von Chiapas kamen ethnische Diskriminierung und die Misswirtschaft der lokalen Oligarchie hinzu. Ein wichtiger Vermittler in dem sich aus dem Aufstand entwickelnden Konflikt mit der mexikanischen Regierung war Bischof Samuel Ruiz, der 40 Jahre lang (1960-2000) der Diözese San Cristóbal de las Casas vorstand. Er gehörte einer Strömung der lateinamerikanischen Kirche an, die sich in den 1960er Jahren zu Fürsprechern der „Armen“ gemacht hatten und die Strukturen der bis dahin streng hierarchischen katholischen Kirche aufbrachen. Auch der Name der Diözese war Programm: Bartolomé de las Casas (1484/85-1566), der „Beschützer der Indios“ (*Protector de Indios*), war der erste Bischof der Diözese und derjenige, der zu Beginn der spanischen Kolonialherrschaft die Ausbeutung und Versklavung der indigenen Bevölkerung lautstark und wirksam angeprangert hatte.

Am Beispiel des Aufstandes in Chiapas zeigen sich mehrere Punkte, die ich im Folgenden etwas näher erläutern will. Es geht einerseits um Kolonialismus und postkoloniale Strukturen, die in einigen Regionen Lateinamerikas nach wie vor anzutreffen sind, aber auch um den Widerstand dagegen. Die katholische Kirche war und ist in diesem ein wichtiger

Akteur, bei dem diese beiden Aspekte nebeneinander stehen, sich vermischen oder gegeneinander kämpfen. Gerade die Verbindung des Kampfes gegen Armut und Ausbeutung mit ethischen und moralischen Werten sowie deren kulturelle und religiöse Einbettung verweisen aber auch darauf, dass wir den Armutsbegriff weiter als nur im materiellen Sinne auffassen müssen.

Trotz der in der Wissenschaft und der Politik seit längerem dominierenden breiten Definition von Armut gehen wir im Alltag immer noch von einer rein materialistischen aus. Arm ist, wer weniger als einen Dollar pro Tag zum Leben hat oder wer von „Hartz IV“ leben muss. Armut besteht aber auch dann, wenn ein Mensch nicht oder nur eingeschränkt am kulturellen, wirtschaftlichen oder politischen Leben der Gemeinschaft, in der er lebt, teilhaben kann, worauf der indische Ökonom und Philosoph Amartya Sen (* 1933) bereits in den 1980er Jahren hingewiesen hat.¹ Es geht also bei der Armutsbekämpfung nicht nur um die Befriedigung von Grundbedürfnissen, sondern allgemein um die Chance auf gesellschaftliche Teilhabe. So sieht dies inzwischen auch die deutsche Regierung², und eine solche Sichtweise ist postkolonialen Gesellschaften mit starken ethnischen Hierarchien besonders wichtig. Viele, aber nicht alle Indigene sind und waren in Lateinamerika arm im materiellen Sinn, aber zumeist an der Ausübung ihrer Kultur und an der Teilhabe am politischen und kulturellen Leben gehindert. Erst in den letzten Jahrzehnten, vor allem ab den 1990er Jahren, hat sich dies in Lateinamerika geändert und zu politischen Veränderungen wie zum Beispiel der Wahl eines indigenen Präsidenten in Bolivien geführt.

Lateinamerika ist allerdings der Kontinent mit den weltweit größten Einkommensunterschieden sowie regionalen Ungleichgewichten. Etwa 40 % der Bevölkerung müssen als arm bezeichnet werden, 20% als extrem arm. Dem entspricht, dass der Gini-Koeffizient, der die Einkommens-

1 Sen, A.: *The Standard of Living* 1987. [Auf die vollständigen bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis am Ende dieses Beitrages wird verwiesen.]

2 „Kern sozial gerechter Politik ist es, ökonomische und soziale Teilhabe- und Verwirklichungschancen für alle Mitglieder der Gesellschaft zu ermöglichen. Politik, die dazu beitragen will, Armut und soziale Ausgrenzung zu verhindern, kann sich daher nicht in der Sicherung materieller Grundbedürfnisse erschöpfen.“ (Deutscher Bundestag: *Lebenslagen in Deutschland* 2008, S. 12).

verteilung misst, mit durchschnittlich 0,5 wesentlich höher liegt als in den westeuropäischen Staaten (0,3).³

Die indigene bzw. afroamerikanische Bevölkerung befindet sich im Allgemeinen am unteren Ende der Einkommenspyramide. Mitte der 1990er Jahre bezeichnete eine Studie der Weltbank die indigene Bevölkerung Lateinamerikas als „ernstlich benachteiligte Gruppe“, von denen die meisten in „extremer Armut“ lebten.⁴

Wir verfügen allerdings selten über genaue Daten, da die Definition der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat und zudem regionale Unterschiede aufweist. Der Begriff „Indianer“ wird heute in vielen lateinamerikanischen Ländern als diskriminierend empfunden und durch „Indigene“ ersetzt, daher soll das auch in diesem Beitrag geschehen. Der historische Begriff „indio / Indianer“ bedarf aber auch einer näheren Erläuterung und ist alles andere als eindeutig. Unbestritten ist, dass es sich um ein koloniales Konstrukt handelt, das eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Völker unter eine Kategorie subsumiert. Das Wort als solches rührt bekanntermaßen von dem Irrtum des Kolumbus her, der glaubte, den Seeweg nach Indien gefunden zu haben und nicht einen bis dahin unbekanntem Kontinent. In der Kolonialzeit selbst war „indio“ eine rechtliche und fiskalische Kategorie, die einen Stand im Sinne der frühneuzeitlichen Gesellschaftsordnung konstituierte.⁵ In den unabhängigen Republiken des 19. und 20. Jahrhunderts waren die Indigenen dann formell gleichberechtigte Bürger, die Form ihrer Inklusion variierte, wie später noch zu zeigen sein wird. Das Weiterbestehen kultureller Andersartigkeit, gesellschaftlicher Marginalisierung und rassistischer Vorurteile führten aber dazu, dass de facto eine Trennung weiter bestand.

Anthropologen haben lange Zeit einen „indio“ als Mitglied einer indigenen Gemeinschaft definiert, deren Kultur sich von derjenigen der Mehrheitsgesellschaft unterscheidet. Besonders die Sprache wurde dabei

3 CEPAL (Hg.) (2013): *Panorama social de América Latina, 2012. Documento informativo*, Santiago de Chile 2013.

4 Scheuzger, S.: *Die Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen 2007*, S. 198.

5 Magnus Mörner hat dies auf die Kurzformel gebracht, die koloniale „sociedad de castas“ sei die Übertragung der europäischen Ständegesellschaft auf eine multiethnische koloniale Situation: Mörner, M.: *The History of Race Relations in Latin America* 1966; vgl. auch Potthast, B., Büschges, C.: *Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat* 2001, S. 604–608.

zu einem Distinktionsmerkmal, nicht zuletzt, weil sie am leichtesten operationalisierbar und „messbar“ war.⁶ Ab den 1970er Jahren hinterfragten Soziologen und Anthropologen aber zunehmend diese Definition, die eine gewisse Exotisierung mit sich brachte (Tracht, Sprache, Lebensweise) und zudem die in den Städten lebenden Indigenen nicht einbezog. G. Bonfil Batalla definierte dagegen den „indio“ als den Kolonisierten, ein Produkt kolonialer und post-kolonialer Verhältnisse.⁷ Aber auch diese Definition hat ihre Probleme und definiert den „indio“ vor allem als Gegensatz zum Kolonisten, wodurch alte Dichotomien wie diejenigen vom „edlen Wilden“ oder aber vom „Unzivilisierten“ wieder ins Spiel kommen. Daher gehen aktuelle Definitionen zum Beispiel für Zensuszwecke schlicht vom Subjekt aus: ein Indigener ist, wer sich dazu zählt. Dies erklärt auch die Schwankungen und das kontinuierliche Verschwinden und Wiederauferstehen der indigenen Bevölkerung in der Geschichte Lateinamerikas.

Trotz dieser Schwankungen in der Definition und damit in der sozio-ökonomischen Position der indigenen Bevölkerung, kann man eine Macht-Asymmetrie konstatieren, die sich seit der Kolonialzeit etabliert hat und auch durch die Entwicklungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht grundsätzlich aufgehoben wurde. Ein Verständnis der aktuellen Situation ist also ohne eine historische Langezeit-Perspektive nicht möglich. Diese soll im Folgenden anhand einiger Beispiele⁸ erfolgen, auch wenn dabei eigentlich notwendige Differenzierungen entfallen müssen.

6 So zum Beispiel Alfonso Caso, der Leiter der mexikanischen Indianerbehörde in den 1950er Jahren: Caso, A: Definición del indio y lo Indio, in: *La Nueva Democracia* 30 (1950), S. 78–85.

7 Bonfil Batalla, G.: El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial, in: *Anales de antropología* 9 (1972), S. 122.

8 Ich konzentriere mich hier vor allem auf Peru und Bolivien, da diese – neben Guatemala – bis heute über den größten prozentualen Anteil indigener Bevölkerung verfügen und sich die Entwicklung an diesem Beispiel gut darstellen lässt. Mexiko und Guatemala können dagegen nur gestreift werden.

1. Die Kolonialherrschaft der Spanier⁹: Ausbeutung, Marginalisierung und Schutz

Die sehr unterschiedlichen Lebens- und Gesellschaftsformen der indigenen Völker Amerikas erfuhren durch die Etablierung der Kolonialherrschaft tiefgreifende Veränderungen im Hinblick auf Kosmvision, soziale Hierarchie und Alltagsleben, die allerdings trotz einheitlicher Strukturen in ihren lokalen Ausprägungen unterschiedlich waren. Allen gemeinsam aber war, dass die indigene Bevölkerung zunächst vor allem als Arbeitskraft begehrt war. Perlenfischerei in der Karibik, die Ausbeutung der reichen Minenvorkommen im mexikanischen und andinen Hochland oder auch die Produktion von Lebensmitteln, all dies konnte nur mit indigener Arbeitskraft geleistet werden. Versklavung und verschiedene Formen der Zwangsarbeit dienten diesem Zweck. Zusammen mit den von den Europäern eingeschleppten Krankheiten, gegen die die Indigenen keine Resistenzen aufwiesen, führte es zu dem, was Historiker die „demographische Katastrophe“ nennen¹⁰ und gegen die der Dominikanerpater Bartolomé de las Casas so vehement zu Felde zog in seiner „Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias“.¹¹ Besonders seinem Einsatz ist es zu verdanken, dass die kastilische Krone 1542 Gesetze zum Schutz der indigenen Bevölkerung erließ. Diese verboten die Versklavung der Indigenen, schränkten die Arbeits- und Tributleistungen ein und festigten die Ständeordnung, indem sie die indigene Selbstverwaltung stärkten. Aufgrund der schonungslosen Ausbeutung seitens der spanischen Siedler hatte Las Casas für eine Trennung von indigener und spanischer Bevölkerung plädiert, die nicht nur dem Schutz der Indianer, sondern auch der Erleichterung der Missionierung dienen sollte. Es entstanden zwei theoretisch getrennte Sphären, diejenige der Spanier und diejenige der Indigenen, die *república de españoles* und die *república de indios*. Dies ermöglichte zwar einerseits die Erhaltung indigener Traditionen, förderte aber auch ihre Marginalisierung. Rechtlich waren die Indigenen freie Untertanen der kastilischen Krone, die aber bestimmten Sonderregelungen unterlagen. Sie mussten den Spaniern Tribut beziehungsweise Arbeitsleistungen zahlen, diese wurden aber weitgehend von indigenen *caziquen*

9 Die portugiesische Kolonialherrschaft beziehungsweise Brasilien muss hier aus Platzgründen außen vor gelassen werden.

10 Pieper, R.: *Die Demographische Entwicklung* 1994, S. 313–327.

11 Las Casas: *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* 1981 [Original 1552].

(„Häuptling“ aus dem Arawak, deutsch: Kazike) organisiert. Die indigenen Gemeinden erhielten kommunale Selbstverwaltungsorgane nach spanischem Vorbild, Land, das gemeinschaftlich bewirtschaftet wurde, und Missionare, die für die Christianisierung zuständig waren. Je nach Lage zahlte man dann Tribut in Form von Naturalien an den spanischen *encomendero*¹² oder aber leistete Arbeitsdienst auf dessen Ländereien oder in den Minen.

Die *caziquen* verfügten als Bindeglied zwischen europäischer und indianischer Gemeinschaft über eine Reihe von Privilegien, und man erkannte ihnen einen Status ähnlich dem des niederen spanischen Adels zu. Diese Art der „indirect rule“ erleichterte oder ermöglichte den Spaniern überhaupt erst, die Kolonialherrschaft aufrecht zu erhalten, führte allerdings auch dazu, dass die Kultur- und Einkommensunterschiede innerhalb der indigenen Gemeinschaften erheblich waren.¹³

Eine gewisse Teilhabe am kulturellen und politischen Leben war den „indios“ somit zumindest auf lokaler Ebene möglich; trotz Christianisierung konnten Teile der eigenen Kultur erhalten bleiben und zumindest die meisten *caziquen* waren im materiellen Sinne nicht arm. Die ständische Segregation, die zumeist auch eine räumliche war, ermöglichte somit neben der Etablierung von Ausbeutungsstrukturen auch einen gewissen Freiraum und Schutz.

Um die Wende zum 17. Jahrhundert setzte dann eine stärkere Vermischung und Akkulturation ein, die auch dazu führte, dass sich indigener Gemeinbesitz und privater Landbesitz vermischten beziehungsweise nebeneinander existierten. Vor allem den indigenen *caziquen* gelang es, sich größere Anteile an Land zu sichern. Gleichzeitig flohen viele Indigene vor dem wachsenden wirtschaftlichen Druck, der durch den Bevölkerungsrückgang ausgelöst wurde, in die Städte. So entstand Brachland, das zunehmend von spanischen Gruppen, die bis dahin eher marginalisiert waren, genutzt wurde. Damit wurde, vereinfacht gesagt, die Grundlage für die Ausbreitung des Großgrundbesitzes (*hacienda, estancia*) gelegt. Vor

12 Das System der *encomienda* (Überantwortung, Kommende) bedeutete rechtlich die Abtretung indigener Tributleistungen seitens der Krone an die Conquistadoren mit der Verpflichtung, die Indigenen zu christianisieren. De facto entwickelte es sich jedoch zu einem System der Zwangsarbeit, das der Kontrolle der indigenen Bevölkerung sowie der Befriedigung der Ansprüche der Conquistadoren auf Belohnung dienen sollte.

13 Pieper, R., Luetjens, I.: *Die Entwicklung der Indianergemeinden* 1994, S. 575–596; Gabbert, W.: *Koloniale und post-koloniale Gewalt* 2005, S. 79–95.

allem in der Nähe der Städte oder der Bergbauzentren begannen die Spanier und Kreolen nun, sich für den Anbau von Lebensmittel oder Viehzucht zu interessieren, und damit für Land. Als dann die Zahl der Indigenen wieder anstieg (18. / 19. Jahrhundert) setzte eine Konkurrenz um den Grundbesitz ein, der sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte immer weiter verstärken sollte. Damit einher ging auch ein Machtverlust der indigenen Eliten, der durch administrative Reformen noch verstärkt wurden.¹⁴

Durch die Schaffung von unabhängigen Republiken zu Beginn des 19. Jahrhunderts begann dann ein schwieriger und langwieriger Übergang von einer komplexen multi-ethnischen Kolonialgesellschaft zu den nach europäischem Vorbild entstandenen und als homogen gedachten Nationalstaaten.

2. Vom Indio zum Bürger (und zurück)

Der Konflikt zwischen Eroberern und Eroberten in der Kolonialzeit war im Wesentlichen einer um die Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft gewesen, dieser verlagerte sich durch die Ausbreitung des Großgrundbesitzes sowie die Veränderung politischer Strukturen und Ideen im Laufe des 19. Jahrhunderts immer stärker auf die Frage des Landbesitzes. Die Landfrage war stets verbunden mit derjenigen der kulturellen Identität. Das Bestreben der indigenen Gruppen oszillierte in der Folge daher zwischen der Bewahrung autonomer Strukturen und dem Wunsch nach Inklusion in die Nation. Dieser „komplexe und widersprüchliche Dialog“¹⁵ hält bis heute an. Überall wurden die Indigenen mit der Gründung der Republiken formal zu freien und gleichberechtigten Bürgern der Nation, de facto jedoch spielte sich die Politik innerhalb einer kleinen weißen, städtischen Elite ab.

Eine der ersten Maßnahmen nach Ausrufung der Unabhängigkeit im heutigen Peru und in Bolivien war die Ausrufung der Gleichheit aller Staatsbürger und die Abschaffung der kolonialen Korporationen gewesen. Auch sollte der Begriff *indio* durch denjenigen des *ciudadano*, Bürger,

14 Ebenda, S. 85 f. Ein gutes Fallbeispiel: Hoekstra, R.: *Two worlds merging. The transformation of society in the valley of Puebla 1570 - 1640* 1993.

15 Mallon, F. E.: *Indigenous Peoples and Nation-States in Spanish America, 1780-2000* 2011, S. 289.

ersetzt werden, denn die Kategorie des *indio* galt als Relikt der Kolonie. Die rechtliche Sonderstellung der indianischen Bevölkerung wurde beseitigt und mit ihr auch der Schutz, den sie gewährt hatte. In Peru und Mexiko wurde der Begriff *indio* von Gesetzes wegen aus dem offiziellen Sprachgebrauch eliminiert, allerdings ohne großen Erfolg. „Zusammengefasst hatten die Maßnahmen [...] das Ziel, alle Spuren der spanischen Herrschaft auf dem Lande zu beseitigen. Der Bruch mit dem korporativen Besitz und der Impuls des Agrarliberalismus bedeuteten das stillschweigende Ende der indianischen Gemeinden sowie des Tributes, den sie entrichteten. In Zukunft sollten auf dem Lande nur noch freie Produzenten existieren.“¹⁶

Die liberalen Politiker des 19. Jahrhunderts gingen davon aus, dass die Indianer durch die Aufhebung ihres rechtlichen Sonderstatus' automatisch zu freien und gleichberechtigten Staatsbürgern werden und in einer als homogen gedachten Nation aufgehen würden. Die Verwandlung der indigenen Landbevölkerung in Kleinbauern fand mitunter tatsächlich statt, in den allermeisten Fällen jedoch verlief die Entwicklung des Landeigentums zu Ungunsten der indigenen Bevölkerung. Der freiwillige, mit Betrug herbeigeführte oder regelrecht erzwungene Verkauf des indigenen Privat- und Gemeindebesitzes kam vor allem den kreolischen oder mestizischen Großgrundbesitzern zu Gute. Ein besonders extremes Beispiel ist die Entwicklung in Zentral- und Südmexiko, wo zu Beginn des 19. Jahrhunderts ungefähr 40 % der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche im Besitz indigener Gemeinden war. Infolge der liberalen Reformgesetze ab 1855 und der darin dekretierten Auflösung des als unproduktiv angesehenen kommunalen Landbesitzes verloren diese jedoch einen großen Teil ihrer Ländereien. Die Schwächung der Kirche, die ebenfalls durch die Reformen eingeleitet wurde, nahm der indigenen Bevölkerung gleichzeitig einen einflussreichen Fürsprecher. Am Vorabend der mexikanischen Revolution zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren nur noch circa 5 % der landwirtschaftlichen Flächen in der Hand indigener Bevölkerung.¹⁷

In Bolivien und Peru änderte sich hingegen für die indigene Bevölkerung nach der Erlangung der Unabhängigkeit wenig. Hier ging man relativ rasch von der Vorstellung ab, die Indianer wie normale Bürger zu

16 Peralta, V.: *Comunidades, Hacendados y Burócratas en el Cusco, Perú, 1826-1854* 1997, S. 56.

17 Katz, F.: *Mexico: Restored Republic and Porfiriato, 1867-1910*, S. 48; Vgl. auch Potthast, B., Büschges, C.: *Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat* 2001, S. 112–120.

behandeln, und kehrte zur kolonialen Praxis der separaten Gemeinschaften zurück. Der neo-koloniale Pakt zwischen Indigenen und kreolisch-mestizischen Eliten beruhte auf der Zahlung von indigenem Tribut, der lange Zeit eine Haupteinnahmequelle des Staates darstellte, gegen Landgarantien. Dies änderte sich erst, als der Staat sich konsolidiert und über Steuern andere Einnahmequellen gesichert hatte.¹⁸

Gleichzeitig lässt sich auch hier ein starker Rückgang der von den indigenen Gemeinden genutzten landwirtschaftlichen Fläche von 50 % (1880) auf 30 % (1930) beobachten.¹⁹ Es war die Zeit des auf Rohstoffexporten basierenden Wirtschaftswachstums, der einem weitgehend ungebrochenen Fortschrittsoptimismus innerhalb der politischen Eliten den Weg ebnete. Dieser führte aber auch dazu, dass die ländliche indigene Bevölkerung zunehmend nur noch als rückständig und hinderlich für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt angesehen wurde.²⁰ Bereits 1852 hatte der argentinische Journalist, Schriftsteller und spätere argentinische Staatspräsident Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) dies auf die einprägsame Formel „Zivilisation und Barbarei“ gebracht.²¹

Die enge Verknüpfung von indianischer Identität und korporativer Dorfstruktur, vor allem hinsichtlich des gemeinsamen Landbesitzes, wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer deutlicher. Der Gemeinbesitz bot nicht nur eine Absicherung der Existenz, sondern auch gewisse sozio-politische Unabhängigkeit. Die Verwaltung des Besitzes durch den Gemeinderat wiederum stärkte den Zusammenhalt sowohl in sozialer als auch in kultureller Hinsicht. Doch dieses Fortbestehen indigen-kolonialer Lebens- und Sozialordnung, das sowohl die zweite Hälfte der Kolonialzeit als auch die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt hatte, geriet immer

18 Vgl. Walker, C. F.: *Smoldering ashes. Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780 - 1840* 1999, und Mallon, F. E.: *Indigenous Peoples and Nation-States in Spanish America, 1780-2000* 2011.

19 Larson, B.: *Trials of nation making. Liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910* 2004, S. 112-120.

20 Poole, D.: *Vision, race, and modernity. A visual economy of the Andean image world* 1997; Mücke, U.: *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert* 1998.

21 Original 1851, deutsche Ausgabe: Sarmiento, D. F.: *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga* 2007. Zwar bezog sich Sarmientos Darstellung auf die mestizisch-indigene Bevölkerung des argentinischen Hinterlandes, letztlich ging es jedoch um alle sozio-kulturell andersartigen und politisch marginalisierten Bevölkerungsgruppen im ländlich geprägten Raum.

stärker unter Druck. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten die meisten lateinamerikanischen Staaten die Kontrolle über die indigenen Territorien und Gemeinden übernommen und waren auch in Regionen vorgedrungen, die bis dahin noch nicht unter europäische Herrschaft gezwungen worden waren. Dies war keine gradlinige Entwicklung gewesen, in der der Verlust politischer Autonomie und der Kontrolle über das Gemeindeland dann das allgemeine wirtschaftliche Elend nach sich gezogen hätte, sondern ein komplexer und oftmals widersprüchlicher und gewaltsamer Aushandlungsprozess zwischen Indigenen und europäisch-kreolischer Bevölkerung. Eroberungsfeldzüge des Staates, durchgeführt von modernen staatlichen Armeen, sowie Aufstände seitens der Indigenen prägten die Situation im ausgehenden 19./ beginnenden 20. Jahrhundert in vielen lateinamerikanischen Staaten. Am Ende stand jedoch fast immer Marginalisierung und Armut der Indigenen. Die Alternative, Integration, konnte letztlich nur durch einen Verlust der eigenen kulturellen Identität erlangt werden. „What both models had in common was that they elided any recognition of indigenous territorial or cultural rights, and made ongoing access to resources – even if in a reduced and impoverished form – contingent on accepting the new postcolonial rules of the game. For indigenous peoples, this meant a difficult choice between equally unacceptable alternatives, a choice that would continue to haunt them well into the twentieth century”.²²

Für Länder mit einer großen oder gar mehrheitlich indigenen Bevölkerung wie Peru, Bolivien, Guatemala oder auch einigen Regionen Mexikos war dagegen nur die verstärkte Integration eine Lösung. Allerdings war diese für die zeitgenössischen Eliten allein auf der Basis unbedingter Assimilation denkbar. So entstanden zu Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedene Varianten einer als *indigenismo* bezeichneten Strömung, die die schlechten Lebensbedingungen der indianischen Bevölkerung und deren Ausbeutung anprangerte, die Lösung allerdings in einer von oben gelenkten Umerziehung zu westlicher Lebensweise und Werten sah. Diese Sichtweise prägte dann auch das Klischee vom „armen Indio“, einem Bild, das bis heute wirkmächtig ist. Letztlich blieb auch die sogenannte „Entwicklungspolitik“ bis in die 1960er und frühen 1970er Jahre bei dieser auf Assimilation ausgerichteten indigenistischen Haltung.

22 Mallon, F. E.: *Indigenous Peoples and Nation-States in Spanish America, 1780-2000* 2011, S. 289.

Besonders kritikbedürftig aus heutiger Sicht ist der patriarchale Grundzug des klassischen Indigenismo. Nicht-Indigene Gruppen wandten sich den von ihnen als rückständig betrachteten Indigenen zu, um diesen dazu zu verhelfen, zu „nützlichen“ und gleichberechtigten Mitgliedern einer modernen Nation zu werden. Gleichzeitig glorifizierten vor allem Künstler und Schriftsteller die indigene Vergangenheit, da so der Nation eine historische Tiefe und ein eigenständiger Charakter zugeschrieben werden konnte. Vor allem in Staaten wie Mexiko und Peru, die vor der Eroberung von einer sogenannten „Hochkultur“ geprägt waren, erlebte diese Strömung eine Blüte. In Mexiko wurde der Indigenismus nach der Revolution zum staatlichen Programm erhoben und gefördert. Künstler wie Diego Rivera (1886-1957) oder David Alfaro Siqueiros (1896-1974) schufen beeindruckende indigenistische Wandgemälde, denen allerdings auch eine für das 20. Jahrhundert typische Spannung zwischen indigener kultureller Identität und marxistisch inspirierten Ideen wie der Klassenfrage anhaftet.²³

In Peru suchte José Carlos Mariátegui (1894-1930) in einer Verbindung von kollektiven indigenen Traditionen und europäischem Marxismus die Lösung der Probleme seines Landes.²⁴ Allerdings hat auch der peruanische Indigenismus die indigene Frage hauptsächlich als ein Klassen- und Landproblem gesehen, und die progressive Militärregierung der 1960er Jahre versuchte – wie schon die Unabhängigkeitskämpfer 150 Jahre zuvor – das „Indioproblem“ dadurch zu lösen, dass man den Begriff „indio“ verbot und durch denjenigen des „campesino“, Kleinbauern, ersetzte.²⁵

Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts wandelte sich in Lateinamerika das politische Klima. Enttäuschung über die Folgen der Modernisierung und der wenig erfolgreichen Industrialisierungsversuche in einigen Ländern, die die grundsätzliche Abhängigkeit vom Ausland nicht hatten überwinden können, führten zu einer Radikalisierung der Lösungsvorschläge sowohl auf intellektueller als auch auf politischer Ebene. Ausdruck hierfür sind die mehr oder weniger erfolgreichen Revolutionen der 1950er Jahre

23 Maihold, G.: *Identitätssuche in Lateinamerika. Das indigenistische Denken in Mexiko* 1986.

24 Dawson, A. S.: *From Models for the Nation to Model Citizens. Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920-40* 1998, S. 279–308; Mariátegui, J. C.: *Revolution und peruanische Wirklichkeit* 1986.

25 Vgl. Spalding, K.: *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* 1974.

(1952 Bolivien, 1954 Guatemala, 1959 Kuba, später Nicaragua). Die Einbeziehung Lateinamerikas in den Ost-West-Konflikt sollten als Kontext allerdings immer bedacht werden.

Ende der 1960er Jahre wurde immer deutlicher, dass die Industrialisierungsstrategie nicht im erhofften Maße Arbeitsplätze geschaffen hatte. Vor allem aber zeigte sich, dass die Industriepolitik mit einer Agrarpolitik hätte einhergehen müssen. Ohne eine Aufhebung der Konzentration des Bodens in den Händen weniger sowie eine Abkehr von Monokulturen mit geringer Produktivität und Problemen der Vermarktung für die kleineren Produzenten war keine nachhaltige Besserung der sozio-ökonomischen Strukturen zu erreichen. Im Gegenteil, die partielle Industrialisierung und die Stagnation im Agrarsektor führte zu vermehrter Landflucht und einer erneuten Marginalisierung der armen ländlichen Bevölkerung, diesmal in den Armenvierteln der Großstädte. Mit dieser Entwicklung konnte aber auch die sozio-kulturelle Benachteiligung großer Teile der Bevölkerung nicht mehr so einfach negiert oder ins „unzivilisierte“ Hinterland verbannt werden.

Mit Hilfe der UNESCO und der „Allianz für den Fortschritt“ der USA versuchte man, dem Problem durch verstärkte Alphabetisierungs- und Bildungsangebote beizukommen. Die Arbeit mit der marginalisierten Bevölkerung führte vielen Intellektuellen allerdings auch die Realität ihres Landes vor Augen, und diese ließ sich, in den Augen vieler, nur mit umfassenderen Maßnahmen ändern. So entwickelte der brasilianische Erziehungswissenschaftler Paulo Freire (1921-1997), der ab 1947 in einer Alphabetisierungskampagne gearbeitet hatte, ab den 1950er Jahren die „Pädagogik der Unterdrückten“ (1970 als Buch erschienen). Deren Anliegen war neben der konkreten Vermittlung von Fähigkeiten vor allem die Bewusstseinsbildung der marginalisierten Bevölkerung und eine Demokratisierung der Gesellschaft. Ähnliches beabsichtigte das zeitgleich ebenfalls in Brasilien entwickelte „Theater der Unterdrückten“ von Augusto Boal (1931-2009).²⁶

In derselben Zeit begann auch die 1948 von der UNO gegründete CEPAL (*Comisión Económica para América Latina*)²⁷ von ihrer zunächst propagierten Strategie der Entwicklung durch Industrialisierung abzurücken; andere Ökonomen und Sozialwissenschaftler setzten, aufbauend

26 Freire, P.: *Pädagogik der Unterdrückten* 1971; Boal, A.: *Theater der Unterdrückten* 1979.

27 Bodemer, K.: *CEPAL, Cepalismo, Neocepalismo* 2013, S. 56–57.

auf ihren Ansätzen, zu einer Neuinterpretation der politischen und ökonomischen Lage sowie der historischen Beziehungen von Zentrum und Peripherie an. Der von ihnen formulierten Dependenztheorie zufolge führte die Abhängigkeit der Länder des „Südens“ in der internationalen Arbeitsteilung zu Asymmetrien im Welthandel und damit zu Unterentwicklung. Die Länder des „Südens“ hätten daher nicht einen wie auch immer gearteten „Entwicklungsrückstand“ aufzuholen, sondern eine Lösung konnte nur durch das Durchbrechen der dem Kapitalismus inhärenten Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Zentrum und Peripherie erreicht werden.²⁸ Der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano (1940-2015) machte diese Sichtweise in seinem Buch „Die offenen Adern Lateinamerikas“ weltweit populär.²⁹

Auch die katholische Kirche entwickelte sich in diesen Jahren von einer mit der traditionellen Oberschicht verbundenen konservativen Institution zu einem aktiven Akteur des politischen Wandels.³⁰ Die Gründe hierfür liegen sowohl in den allgemeinen politischen Veränderungen, als auch in der verstärkten Aufmerksamkeit, die die Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in ihren Sozialenzykliken dem Thema „Armut und Unterentwicklung“ widmeten.³¹

Einen entscheidenden Einschnitt stellt dabei die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín 1968 dar, auf der sich die Kirchenvertreter mit der „Option für die Armen“ eindeutig positionierten. In der Folge kam es zur Formulierung einer spezifisch lateinamerikanischen theologischen Ethik, der „Theologie der Befreiung“, die Christsein nicht mehr nur als

28 Dies ist allerdings nur eine sehr grobe und undifferenzierte Darstellung einer theoretischen Linie, die kein in sich geschlossenes Konstrukt darstellt, sondern verschiedene Ausprägungen hat, deren radikalere mit dem Namen André G. Frank verbunden ist: Frank, A. G.: *Capitalism and underdevelopment in Latin America. Historical studies of Chile and Brazil* 2009 [1967]; während eine differenziertere Sicht 1969 von Fernando Henrique Cardoso (später Präsident Brasiliens) und Enzo Faletto unter dem Titel „Dependencia y Desarrollo“ vorgestellt wurde: Cardoso, F. H., Faletto, E.: *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika* 1976. Siehe auch Kay, C.: *Latin American theories of development and underdevelopment* 1989.

29 Galeano, E.: *Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents* 2009 (Originaltitel: *Las venas abiertas de America Latina*, Montevideo 1971). Die erste deutsche Auflage erschien 1983, seither zahlreiche Neuauflagen.

30 König, H.-J.: *Kleine Geschichte Lateinamerikas* 2006, S. 686-706, sowie Prien, H.-J.: *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* 1978.

31 König, H.-J.: *Kleine Geschichte Lateinamerikas* 2006, S. 695 f.

eine persönliche Angelegenheit ansah. Christsein bedeute auch mitzuhelfen, Ausbeutung und Ungerechtigkeit („soziale Sünde“) zu überwinden. Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez (* 1928) verwandte hierfür den Begriff der „Theologie der Befreiung“.³² Weitere bekannte Befreiungstheologen sind der in Deutschland bei Karl Rahner (1904-1984) promovierte Leonardo Boff (OFM) (* 1938), dem 1985 vom Vatikan die Lehrbefugnis entzogen wurde, sowie der 1966 von Militärs erschossene kolumbianische Priester Camilo Torres (1929-1966), der so weit ging, die bewaffnete Revolution als christlichen Imperativ zu bezeichnen und forderte, sich der Guerilla anzuschließen.

Es blieb aber nicht bei theoretischen Anstrengungen, sondern viele lateinamerikanische Staaten versuchten ganz konkret, zwischen den 1950er und 1970er Jahren, die „Unterentwicklung“ Lateinamerikas und die damit verbundene Armut zu beseitigen. Hierzu mussten, den damaligen Vorstellungen zufolge, vor allem die sozialen Strukturen verändert und die wirtschaftliche und politische Abhängigkeit vom Ausland überwunden werden. Ersteres war nicht ohne eine grundlegende Veränderung der Agrar- und Besitzstrukturen³³ zu erreichen, doch genau hier lag das Problem, denn Landbesitz war und ist auch für die Reichen in Lateinamerika mehr als nur eine Einkommensquelle. Er bedeutet darüber hinaus Sicherheit und Ansehen, oft auch Macht. Daher sahen viele Lateinamerikaner und Lateinamerikanerinnen den einzigen erfolgversprechenden Weg zu einer grundlegenden Veränderung der Agrar- und Sozialstrukturen in einer Revolution. Aber auch verfassungsmäßige, reformerische Wege wurden eingeschlagen. Überall wurde diese Frage allerdings vor allem auf der Basis von ökonomischen Vorstellungen und Klassenbeziehungen thematisiert, so dass die indigene Bevölkerung lediglich als Arbeiter, Kleinbauern oder marginalisierte Slumbewohner in den Blick kamen. Als Beispiele eines revolutionären wie auch eines sozialreformerischen Weges

32 So der Titel seines 1971 (1973 auf Deutsch) erschienenen Buches: Gutiérrez, G.: *Theologie der Befreiung* 1992. Prien weist allerdings darauf hin, dass der Begriff schon 1968 von einem brasilianischen Presbyterianer in Princeton eingeführt wurde, der Verleger jedoch den Titel abgelehnt hatte: Prien, H.-J.: *Geschichte des Christentums in Lateinamerika* 1978, S. 407.

33 Vgl. hierzu Fleer, P.: *Mangel im Überfluss. Agrarstruktur und ländlicher Raum in Lateinamerika seit dem späten 19. Jahrhundert* 2007, S. 67-90.

sollen im Folgenden die Entwicklungen in den Andenstaaten Peru und Bolivien kurz erläutert werden.³⁴

Weniger bekannt als die kubanische Revolution von 1959 ist die, letztlich gescheiterte, Revolution in Bolivien, wo 1952 ein Putsch die oligarchische Herrschaft brach. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Reichtum Boliviens im Bergbau durch die Produktion von Zinn erwirtschaftet, die in den Händen dreier „Zinnbarone“ (Patiño, Aramayo und Hochschild) lagen. Zwar boten die Bergwerke auch Arbeit, doch nur für circa 5% der Erwerbstätigen. Die weitaus größte Zahl der Bolivianer, von denen mehr als die Hälfte indigener Herkunft war, lebten auf dem Lande, entweder als Subsistenzbauern und / oder als zwangsweise verpflichtete Landarbeiter der Haziendas. Die Besitzverhältnisse waren extrem ungleich. 8% der landwirtschaftlichen Betriebe verfügten über 95% der bearbeiteten Fläche, während 60% der Landbesitzer nur 0,4% der Fläche zur Verfügung standen. Die Notwendigkeit von Reformen wurde zunehmend auch von der Mittelschicht und einigen Militärs erkannt, die sich mit organisierten Arbeitern zu einem Bündnis zusammen schlossen, dem *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR). Dass aus diesem Zusammenschluss eine breite soziale Bewegung wurde, die tatsächlich revolutionäre Maßnahmen einleiten konnte, war wesentlich den gewerkschaftlich organisierten indigenen Bergarbeitern und Campesinos zu verdanken. Diese drängten in der Folge darauf, dass die weitgehend analphabetische indigene Bevölkerung (und die Frauen) das Wahlrecht erhielten und eine Agrarreform durchgeführt wurde. Während die neue Regierung zunächst die Enteignung und Nationalisierung der Zinnbergwerke in Angriff nahm, besetzten indigene Kleinbauern eigenmächtig Haziendas und verjagten die Großgrundbesitzer, bis 1953 ein Agrarreformgesetz die Enteignung aller Latifundien mit mehr als 800 Hektar dekretierte, die unbezahlten Dienstleistungen verbot und die Verteilung des Landes regelte. Die Millionen Hektar, die in den kommenden Jahren verteilt wurden, konnten sowohl als Privat- als auch als Gemeinschaftsbesitz eingetragen werden. Die Indigenen des Hochlandes wählten in der Regel den Privatbesitz, was zur Entstehung prekärer Minifundien führte, während im östlichen Tiefland vor allem Großbetriebe entstanden, allerdings nicht in Form von

34 Vgl. zu den folgenden Ausführungen sowie zum allgemeinen Kontext von Reform und Revolution sowie Diktaturen, König, H.-J.: *Kleine Geschichte Lateinamerikas* 2006, S. 629-633 und 666-676., sowie Puhle, H.-J.: *Zwischen Diktatur und Demokratie. Stufen der politischen Entwicklung in Lateinamerika im 20. Jahrhundert* 2007, S. 15-33.

Kooperativen, wie es die Regierung eigentlich vorgesehen hatte. Hierfür wurden keine Mittel bereitgestellt, denn die Regierung konzentrierte sich, wie ihre Vorgänger, auf die für die Exportwirtschaft wichtigen Minen. Es blieb aber auch kaum eine andere Wahl, denn die USA erzwangen die Entschädigung der enteigneten Bergbauunternehmen, was nur durch den vermehrten Export geleistet werden konnte. Der Reformeifer ebte angesichts der Probleme ab, bis 1964 ein Staatsstreich der Militärs die Revolution endgültig beendete.

Peru ging dagegen einen anderen Weg, der letztlich aber auch nicht erfolgreicher war. Dort hatte es ab den 1950er Jahren ebenfalls eine links gerichtete (sich selbst als revolutionär bezeichnende) Partei³⁵ an die Macht geschafft. Diese musste jedoch immer wieder dem Druck des Militärs weichen, bis dieses von 1968 bis 1980 selbst ein revolutionäres Programm durchzusetzen versuchte.³⁶ Voraus gegangen war eine vermehrte Investition US-amerikanischer und westeuropäischer Konzerne im Bergbau- und Erdölsektor sowie im großflächigen Zuckerrohr- und Baumwollanbau. Auch die für Peru wichtige Fischindustrie war 1968 zu 80% in Besitz US-amerikanischer Firmen. Dies führte Anfang der 1960er Jahre zu Unruhen und zur Entstehung revolutionärer Bewegungen. 1964 begann die APRA-Regierung eine Landreform, die allerdings bis zur zweiten Reform 1969 unter den Militärs nur 8 % der gesamten Betriebsfläche enteignet hatte. Doch auch die zweite Reform, die bis 1976 durchgeführt wurde, hatte weniger die Bedürfnisse der weitgehend indigenen Kleinbauern des Hochlandes zum Ziel, als vielmehr die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion. Daher wurde ein großer Teil der Betriebe denn auch in Genossenschaften unter staatlicher Kontrolle überführt.

Diese beiden Beispiele zeigen, wie weit verbreitet die Überzeugung war, der Armut und Ausbeutung großer Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung, von denen viele indigener Abstammung waren, sei nur durch grundlegende Veränderungen der sozio-ökonomischen Strukturen zu begegnen. Die Reformversuche müssen allerdings auch mit dem Einfluss des „Kalten Krieges“ und der Angst der Wohlhabenden vor kommunistischem Umstürzen in Lateinamerika in Verbindung gebracht werden. Andererseits sind sie aber auch Folge eines in intellektuellen und kirch-

35 APRA: *Alianza Popular Revolucionaria Americana*.

36 Auch in Ecuador war von 1972 bis 1976 eine sozialreformerische Militärregierung an der Macht.

lichen Kreisen weit verbreiteten Denkens, das Lateinamerika in dieser Zeit zu einer Avantgarde und einem Vorbild für viele Linke werden ließ, gleichzeitig aber auch eine Polarisierung hervorrief, die zur Verbreitung von Guerilla-Aktivitäten und schließlich zum Putsch der Militärs und der anschließenden brutalen Unterdrückung der Bevölkerung in den meisten Staaten führen sollte.³⁷

Als die Militärdiktaturen in den 1980er Jahren sukzessive abgelöst wurden und in Lateinamerika in den meisten Staaten eine Phase des Übergangs zur Demokratie (Transition) einsetzte³⁸, erstarkten auch die indigenen Forderungen nach Land wieder, diesmal aber in Verbindung mit sozialer, kultureller und politischer Anerkennung. Besonders manifest wurde dies zu Beginn der 1990er Jahre. Im Mai 1990 blockierten verschiedene indigene Gruppen überall in Ecuador die Straßen, die Hauptstadt Quito wurde von der Versorgung abgeschnitten und das wirtschaftliche Leben kam für mehr als eine Woche zum Erliegen. Im September desselben Jahres marschierten Vertreter von Ethnien aus dem ostbolivianischen Tiefland in einem Aufsehen erregenden Marsch über 700 Kilometer in die auf mehr als 4000 Höhenmetern gelegene Hauptstadt La Paz, um ihren Anliegen Gehör zu verschaffen. Auch die Weltöffentlichkeit und -politik nahm von diesen Ereignissen Kenntnis. 1992, dem Jahr der 500. Wiederkehr der „Entdeckung“ Amerikas, wurde der guatemalteken Maya-Aktivistin Rigoberta Menchú Tum (* 1959) der Friedensnobelpreis verliehen; ein Jahr später proklamierten die Vereinten Nationen das „Jahr der indigenen Völker“, und im Januar 1994 machte die indigene Guerilla-Organisation des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) in Chiapas von sich reden. Gut zehn Jahre später, im Jahr 2006, führte diese neue politische Sichtbarkeit und Aktivität indigener Völker in Lateinamerika zur Wahl des ersten indigenen Präsidenten in Südamerika³⁹, Evo Morales (* 1959) in Bolivien, der inzwischen zwei Mal mit großer Mehrheit wiedergewählt wurde.

Seit den 1990er Jahren hat sich die politische Bedeutung von Ethnizität in Lateinamerika grundlegend gewandelt, was sich auch daran ablesen

37 Diese Aussage ist naturgemäß sehr verkürzt, kann aber an dieser Stelle nicht weiter differenziert und vertieft werden.

38 Vgl. Puhle, H.-J.: *Zwischen Diktatur und Demokratie* 2007.

39 Mexiko hatte mit Benito Juárez (1806-1872) im 19. Jahrhundert bereits einen indigenen Präsidenten, jedoch spielte damals seine ethnische Herkunft keine entscheidende Rolle. In Bolivien hatte es zuvor bereits einen indigenen Vizepräsidenten gegeben.

lässt, dass die meisten lateinamerikanischen Staaten, die im Zuge der Demokratisierungsbestrebungen neue Verfassungen erarbeiteten, die Fiktion einer homogenen Nation, die mit ein Grund für die kulturelle Marginalisierung der indigenen Bevölkerung war, aufgegeben haben und sich nun als plurikulturelle, multiethnische Staaten definieren.⁴⁰

Am Ende des 20. Jahrhunderts ist, wie bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ein Prozess der Revitalisierung ethnischer Identitäten zu beobachten. Auch in diesem Fall stand der Prozess in Zusammenhang mit allgemeinen, diesmal globalen politischen Entwicklungen wie der Enttäuschung über die Möglichkeiten der Modernisierung nach westlichem Vorbild, der wachsenden Umweltzerstörung sowie intellektuellen Strömungen des Post-Strukturalismus und des Post-Kolonialismus. So wie Landprivatisierung oder Landreform für weiße und mestizische Intellektuelle und Politiker lange Zeit Schlüssel zur Modernisierung und Homogenisierung einer als „mestizisch“ verstandenen Nation gewesen waren, so wurde die Beibehaltung beziehungsweise Rückkehr zum Gemeindeland seit den 1980er Jahren zu einem Hauptanliegen des Neo-Indigenismus, der nicht mehr auf Assimilierung, sondern auf die Bewahrung einer als anders betrachteten indianischen Kultur innerhalb eines Vielvölkerstaates ausgerichtet ist.

Während vielerorts im Lateinamerika der 1960er und 1970er Jahre Indigene ihre Kämpfe noch innerhalb der Bauern- und Landarbeiterschaft entlang der Linien der Klassenidentität austrugen – und somit ethnisch unsichtbar blieben –, formulierten Gruppen in der Amazonas-Region bereits Forderungen nach Territorien (statt nach Land) und nach politischer Autonomie. Dort gründete sich 1964 mit der *Federación de Centros Shuar* die erste einflussreiche Indianerorganisation „neueren Typs“. Die im ecuadorianischen Amazonasgebiet lebenden Shuar, die bis dahin noch wenig mit dem Staat und westlicher Zivilisation in Kontakt gekommen waren, sahen ihrer Lebensweise durch die Entdeckung und Förderung von Erdöl in ihrer Region sowie die zunehmende Kolonisation der östlichen Andenabhänge bedroht. „Die Zerstörung ihres Lebensraumes durch Verschmutzung der Böden und Flüsse tat ein Übriges, um die Probleme sichtbar zu machen und die Notwendigkeit eines effektiv organisierten Widerstandes vor Augen zu führen.“⁴¹ Die politische Organisation der Shuar, die

⁴⁰ Als Vorreiter fungierte Kolumbien (1991), es folgten Mexiko (1992), Peru und Paraguay (1993), Bolivien (1994) und Ecuador (1998).

⁴¹ Potthast, B., Büschges, C.: *Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat* 2001, S. 616.

anfangs noch stark von dem Einfluss der bei ihnen lebenden Salesianerpatres geprägt war⁴², ist mit ihren Forderungen exemplarisch geworden für andere lateinamerikanische indianische Bewegungen. Beispielhaft ist auch die seit der Eroberung zu beobachtende Formierung und Veränderung ethnischen Bewusstseins in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen konkreten Umwelt.

Die *Federación* definierte die Selbstbestimmung innerhalb eines pluralistischen ecuadorianischen Staates als ihr wichtigstes Ziel.⁴³ Diese Position teilte sie mit der seit den 1970er Jahren bestehenden landesweiten Dachorganisation der indigenen Gruppen Ecuadors, der *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, die in den 1990er Jahren mit Streiks, Straßensperren und Informationsveranstaltungen von sich reden machten. Seit Mitte der 1980er Jahre entstanden in praktisch allen lateinamerikanischen Ländern indigene Bewegungen, die jedoch, entsprechend der unterschiedlichen nationalen und regionalen Kontexte, ein breites Spektrum an Programmatiken, Strategien und ideologischer Grundlagen aufweisen.

Im Zentrum der strukturellen Ursachen für das Aufkommen indigener ethnischer Bewegungen standen jedoch die wirtschaftlichen Probleme des allergrößten Teils der indigenen Bevölkerungen und, damit verbunden, deren untergeordnete, marginale gesellschaftliche Position. Diese wurde noch verstärkt durch die in den 1990er Jahren in vielen lateinamerikanischen Ländern implementierten neoliberalen Strukturanpassungsprogramme. Diese führten zu einem – vielfach ungeordneten – Rückzug des Staates, und die damit einhergehenden wirtschaftlichen Veränderungen, vor allem die Liberalisierung der Märkte, stellten für zahlreiche Indigene eine ernsthafte Bedrohung dar. „Überkommene korporatistische Strukturen, die einen gewissen Schutz geboten hatten, lösten sich auf. Insbesondere indigenes Land geriet durch Privatisierungsgesetze unter noch stärkeren Druck.“⁴⁴

Aufgrund bisheriger Erfahrungen machte man sich keine Hoffnungen mehr auf Unterstützung seitens traditioneller linker Parteien oder Gewerkschaften, die ethnische Forderungen oft mit dem Hinweis ablehnten, diese brächten die Einheit der Bewegung in Gefahr. Aber die neuen ethni-

42 Hendricks, J.: *Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar* 2001, S. 53–71.

43 Ebenda, S. 68.

44 Scheuzger, S.: *Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen* 2007, S. 201.

schen Bewegungen begnügen sich eben nicht mit rein ökonomischen Forderungen, sondern sie fordern eine umfassendere Unabhängigkeit und Selbstbestimmung in wirtschaftlicher, politischer und kultureller Hinsicht. Wie diese miteinander verwoben sind, hatte sich ja bereits in den vergangenen Jahrhunderten bei der Landproblematik gezeigt, und die enge Verbindung von Identität und Land ist den meisten indigenen Völkern bis heute eigen. Die zentrale Forderung nach Land beziehungsweise Territorien dient somit nicht nur dem materiellen Überleben, sondern auch demjenigen als kulturell und sozial eigenständige Gruppe.

„Dieser Vorstellung einer kollektiven Beziehung der indigenen Gruppen zu ihrer physischen Umwelt wurde ab den achtziger Jahren verstärkt politischer Ausdruck verliehen, indem in den Diskursen indigener Organisationen neben die Forderungen nach Boden (*tierra*) immer vernehmbarer die nach eigenen Gebieten (*territorios*) trat. Damit wurden meist historisch begründete Ansprüche auf die Anerkennung indigener Siedlungsräume gestellt. Grundlegende Problembereiche, die mit den angestrebten Autonomielösungen verbunden waren, betrafen in der Regel die Bewahrung sozialer Organisationsformen, die Anerkennung indigener Autoritäten und des praktizierten Gewohnheitsrechts, die Gestaltung der Schulbildung oder die Kontrolle der natürlichen Ressourcen.“⁴⁵

Die zentrale Verbindung von Mensch und Natur, wie sie die indigenen Bewegungen vertraten, stellt aber gleichzeitig einen Konnex zu allgemeinen globalen politischen Problemen her, und zu Beginn des 21. Jahrhunderts kann man eine neue Form der Kooperation von indigenen und nicht-indigenen Bewegungen ausmachen. Diese Allianzen sind es denn auch, die dem Thema eine Bedeutung und den Bewegungen Erfolg verschaffen. Die Forderungen der Indigenen und ihre Rolle innerhalb der nicht-indigenen Gesellschaften betten sich ein in globale Diskussionen um Ökologie und Globalisierung, Demokratie und Menschenrechte und radikalisieren einige der globalen Forderungen.

Ich möchte dies im Folgenden kurz am Beispiel einer Bewegung darstellen, die indigene lateinamerikanische Wurzeln hat, in den letzten Jahren aber auch in Europa und den USA viel Beachtung gefunden hat. Es handelt sich um die Bewegung des „*buen vivir*“, des „guten Lebens“. Diese geht auf eine wissenschaftliche, politische und zivilgesellschaftliche Debatte in den 1990er Jahren in Bolivien über das Konzept „Entwicklung“

45 Ebenda, S. 205.

zurück. Um diese „Entwicklung“ auch in die indigenen Gemeinschaften zu tragen, wurde versucht, sie in deren Sprache zu übersetzen. Dabei stellte man fest, dass in den indigenen Sprachen das Wort „Entwicklung“ gar nicht existierte. Man suchte daher nach Äquivalenten und kam auf den Begriff des „guten Lebens“, was auf Aymara *Suma Qamaña* heißt, auf Quechua/Kichwa (Peru / Ecuador) *Qhapaq Ñan* beziehungsweise *Sumak Kawsay*. Aus den Diskussionen hierüber, verbunden mit den oben skizzierten Prozessen der politischen und kulturellen Ethnisierung entwickelte sich eine neue Denkrichtung, die mit dem Begriff des „guten Lebens“ eine Alternative zu westlichen Entwicklungsmodellen und vor allem zu (neo)liberalen Wirtschaftsmodellen suchte. Basierend auf indigenen Lebensmodellen und Vorstellungen wird hier neben den Menschen auch der Natur ein eigenes Recht zugestanden. *Buen vivir*, das gute Leben, bedeutet Leben im Einklang mit der Natur beziehungsweise einer Perspektive, die den Menschen als Teil der Natur versteht. Es soll sich hier um ein „gutes“ Leben handeln, nicht um ein vermeintlich „besseres“. Übertragen und erweitert beinhaltet dies dann auch „westliche“ Vorstellungen von Umweltbewusstsein, Umweltschutz, Menschenrechten, Gleichstellung der Geschlechter, etc.⁴⁶

Die Anhänger des *buen vivir* weisen kapitalistische Kategorien wie Moderne, Fortschritt, Wachstum und Entwicklung zurück. Mit der Ablehnung des herkömmlichen linearen Entwicklungsmodells und damit auch des Konzeptes von Unterentwicklung reiht man sich ein in die Globalisierungs- und Wachstumskritiker, geht aber darüber hinaus, indem man materielle Güter komplementiert durch immaterielle wie Wissen und Erfahrungen, soziale und kulturelle sowie ethische und spirituelle Werte in der Beziehung zwischen Gesellschaft und Umwelt. Kritiker werfen der Bewegung daher vor, rückwärtsgewandt und naiv zu sein, ein Vorwurf, den die Verfechter vehement zurückweisen.

46 Acosta, A.: *Buen vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben* 2015; Gudynas, E.: *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*; Walsh, C.: *Development as Buen Vivir. Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements* 2010, S. 15-21; Bretón Solo de Zaldívar, V.: *Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir'. Reflexiones críticas en perspectiva histórica*, in: *ERLACS* 2013, S. 71-95.

Allerdings gibt es auch hier wieder verschiedene Strömungen⁴⁷, die das *buen vivir* unterschiedlich interpretieren und andere Schwerpunkte setzen: Für Neo-Indigenisten geht es vor allem um eine Alternative zur herkömmlichen „Entwicklung“, für Sozialisten ist es ein Gegenentwurf zu Neoliberalismus und Kapitalismus (postnational, postkapitalistisch), und steht für die Suche nach einer modernen Form der Marxismus. Die Postwachstums-Bewegung wiederum betont ebenfalls die Ablehnung des westlichen Entwicklungskonzeptes, verbindet diese aber mit der Suche nach einem multiplen, heterogenen Ansatz für gesellschaftliches Zusammenleben. Diese verschiedenen Strömungen zeigen sich auch, wenn man sich die wichtigsten Vertreter der Bewegung und ihre politische beziehungsweise berufliche Herkunft anschaut. Einer der auch in Deutschland, wo er promoviert wurde, bekanntesten Vertreter ist der ecuadorianische Wirtschaftswissenschaftler und Politiker Alberto Acosta Espinosa (* 1948) sowie ein ehemaliger Vorsitzender des ecuadorianischen Indigenen-Verbundes CONAIE, Luis Macas (* 1950). Hinzu kommen Intellektuelle und Wissenschaftler unterschiedlicher regionaler und politischer Herkunft wie Eduardo Gudynas, Aníbal Quijano (* 1928) oder Catherine Walsh, aber auch bekannte „Befreiungstheologen“ wie Leonardo Boff und Enrique Dussel (* 1934) gehören zu den Anhängern des *buen vivir*.

Doch das Konzept ist mehr als ein theoretischer Gegenentwurf zu klassischen Entwicklungsvorstellungen. Zwei lateinamerikanische Staaten haben es in ihre Verfassungen aufgenommen und damit zum Staatsziel erklärt. Am weitesten ist dabei zeitweise Ecuador gegangen:

Als sich dieses Land 2007/08 eine neue Konstitution gab, wählte man den eben genannten Alberto Acosta Espinosa zum Präsidenten der Verfassungsgebenden Versammlung und nahm das Konzept des *buen vivir* an zentraler Stelle (Präambel und Artikel 3) als Staatsziel in der Verfassung von Ecuador auf. Damit wurden unterschiedliche Rechte, wie das Recht auf Ernährung, auf eine gesunde Umwelt, Wasser, Kommunikation, Bildung, Unterkunft, Gesundheit etc. festgeschrieben. In der neuen Verfassung von Ecuador wird die Natur als Rechtssubjekt konzipiert, wodurch Wasser als fundamentales Menschenrecht definiert und seine Privatisierung verhindert wird. Hier werden ein neues Naturverständnis und der Übergang von einer anthropozentrischen zu einer biozentrischen Per-

47 Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L., Domínguez-Gómez, J. A.: *El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el ecologismo y el socialismo* 2014, S. 27–58.

spektive sichtbar. Allerdings hat sich die Umsetzung dieses Konzeptes in der Praxis als schwierig erwiesen, und Kritiker werfen der aktuellen Regierung in Ecuador inzwischen vor, das Konzept zu Unrecht zu benutzen.

Die Probleme und Chance der Umsetzung zeigten sich besonders an dem zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Ecuador konzipierten „Yasuní-Projekt“. Im Kontext einer auch vom indigenen Aufbruch getragenen Umbruchsituation konzipierten verschiedene Gruppen und politische Akteure die Idee, ein großes Erdölvorkommen, das unter dem südlichen Teil des Yasuní-Nationalparks lagerte, zum Schutz der Natur und der in der Region lebenden Völker im Boden zu belassen. Reiche Länder des Globalen Nordens, bei denen Ecuador verschuldet war, sollten im Gegenzug auf ihre Forderungen verzichten und somit einen Ausgleich für ihre starke Umweltverschmutzung leisten. Weitere Gelder sollten in einen von der UNO kontrollierten Treuhandfonds eingezahlt und für soziale und Umweltprojekte verwandt werden. Die von der „Alianza País“, einem breiten Bündnis sozialer Bewegungen angeführte neue Regierung Ecuadors machte sich das Projekt ab 2007 zu Eigen. Zunächst erhielt sie weltweit große Unterstützung, nicht nur durch Umweltverbände und globalisierungskritische Organisationen, auch die Vereinten Nationen, die OPEC und auch die Bundesrepublik Deutschland unterstützten das Projekt. Deutschlands Bereitschaft, an dem Projekt mitzuwirken, war ein wichtiges Signal, es änderte seine Meinung jedoch 2010 unter einem neuen Bundesentwicklungsminister, und auch die ecuadorianische Regierung rückte allmählich von dem Programm ab, bis Präsident Rafael Correa (* 1963) es im August 2013 beendete. Dennoch hat das Konzept viel Beachtung erfahren und ähnliche Bewegungen in anderen Kontinenten inspiriert.⁴⁸

Kurz nach der Verfassung von Ecuador fand das Konzept des „guten Lebens“ als *suma qamaña* auch Eingang in die Verfassung Boliviens von 2009 (1. Teil, Titel I, Zweites Kapitel, Artikel 8). Dort werden aber ethisch-moralische Grundsätze in direkten Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Organisationsform gesetzt, das heißt, es geht vor allem um ein plurales Wirtschaftsmodell mit dem Ziel der Verbesserung der Lebensqualität (Artikel 306) sowie um eine solidarische Wirtschaftsordnung mit gerechter Umverteilung der erzielten Überschüsse durch unterschiedliche

48 Siehe die Schilderung bei Alberto Acosta, der als Umweltminister maßgeblich beteiligt war: Acosta, A.: *Buen Vivir. Vom Recht auf gutes Leben* 2015, S. 17-31, sowie Acosta, A.: *Die ecuadorianische Yasuní-ITT-Initiative* 2013.

soziale Maßnahmen. Auch in Bolivien gibt es einen Fokus auf den Umgang mit der Umwelt. Allerdings hält Bolivien an traditionellen Entwicklungsvisionen fest und unterwirft den Umweltschutz im Konfliktfall dem Abbau der natürlichen Ressourcen.

Die Umsetzung des *buen vivir* scheiterte somit bisher in den Staaten, die das Konzept in ihren Verfassungen verankert haben, aber es ist nach wie vor für viele attraktiv, denn Wirtschaftswachstum auf Kosten der Umwelt und der traditionellen Landwirtschaft sowie der damit verbundenen Lebensweise beeinträchtigen oder bedrohen das Leben der bäuerlichen Bevölkerung in vielen Regionen der Welt. Projekte großer Bergbaukonzerne in den vorwiegend von indigenen Kleinbauern bewohnten peruanischen Anden haben in den letzten Jahren mehrfach zu Protesten und gewaltsamen Auseinandersetzungen geführt, brasilianische Indigene und Umweltschützer wehren sich gegen die Abholzung des Amazonaswaldes, die Verunreinigung der Flüsse durch Goldsucher sowie gegen Megastaudamm-Projekte.⁴⁹ Wie dramatisch diese Konflikte gerade in Lateinamerika sind, zeigte kürzlich eine Pressemitteilung der Organisation *Global Witness* auf. Umweltschützer (und hierzu gehören viele Indigene) werden zunehmend Opfer von Verbrechen. 2015 wurden allein 185 von ihnen ermordet, Tendenz steigend. Rund zwei Drittel dieser Morde geschehen in Lateinamerika. Die Liste der insgesamt 16 genannten Länder wird angeführt von Brasilien (50 Morde), es folgen die Philippinen und Kolumbien, Peru und Nicaragua. Honduras, wo im vergangenen Jahr Berta Cáceres (1973-2016), die Koordinatorin des honduranischen Rates der indigenen Völker und Umweltschützerin, ermordet wurde, verzeichnet die höchste Opferrate gemessen an der Bevölkerung.⁵⁰

3. Fazit

Der „arme Indio“ war nicht immer arm im materiellen Sinne, und das Klischee stammt auch nicht von den Indigenen selbst. Die patriarchalische, auf materiellen Wohlstand und kultureller Assimilation ausgerichtete Haltung des klassischen Indigenismus ist heute einem selbstbewussten, von den Indigenen selbst mitgetragenen Neo-Indigenismus gewichen.

49 Vgl. hierzu die das Themenheft der Heinrich-Böll-Stiftung: *Jenseits des Raubbaus. Lateinamerikanische Alternativen zum Extraktivismus* 2015 (online unter www.boell.de/perspectivas-lateinamerika).

50 Neue Zürcher Zeitung vom 22.Juni und 12.Juli 2016.

Aber Lateinamerika ist nach wie vor der Kontinent mit den größten ökonomischen und sozialen Ungleichheiten weltweit, unter denen die indigene und die afroamerikanische Bevölkerung am meisten zu leiden hat. Lateinamerika zeichnet sich aber auch durch einen langen und vielfältigen Kampf gegen eben diese Ausgrenzung und Marginalisierung aus. Dies hat vor allem im 20. Jahrhundert dazu geführt, dass auf dem Kontinent eine Reihe von theoretischen und praktischen Ansätzen zur Überwindung von Armut und Ungleichheit formuliert wurden, die auch in Deutschland einflussreich waren, beziehungsweise in denen sich europäische-, US-amerikanische und lateinamerikanische Strömungen miteinander verbanden, so zum Beispiel in der „Theologie der Befreiung“ oder neuerdings in der Bewegung des *buen vivir*. Die jeweiligen Ansätze stehen aber immer in enger Beziehung mit allgemeinen, das heißt globalen politischen und sozialen Themen. Nur so lassen sich ihre Verbreitung und ihr „Erfolg“ erklären. Las Casas griff im 16. Jahrhundert mit seiner Kritik an der Ausbeutung der indigenen Bevölkerung ein christliches Unbehagen an der Kolonisation auf, hinzu kam aber auch das für die spanische Krone gewichtige Argument, dass die schlechte Behandlung der Indianer seitens der Spanier die Missionierung erschwere. Die „Theologie der Befreiung“, die Dependenztheorie und die Pädagogik der Unterdrückten fielen in eine Zeit, in der auch in der „ersten“ Welt die Versprechungen der Industrialisierung und der Entwicklung nach westlichem Vorbild hinterfragt wurden. Heute spricht das Konzept des „*buen vivir*“ unsere Sorgen über die Zerstörung der Natur und die Veränderungen durch eine forcierte Globalisierung an. Nicht zuletzt aufgrund dieser Verbindungen übt der mittel- und südamerikanische Kontinent bis heute eine solche Faszination auf viele europäische Intellektuelle aus.

Die indigene Bevölkerung Lateinamerikas spielt im Rahmen dieser Diskussionen und der Suche nach möglichen Lösungen eine wichtige Rolle, nicht nur, weil man an ihrer sozialen und politischen Stellung allgemeine Probleme und Entwicklungen besonders markant studieren kann, sondern auch, weil indigene Bewegungen bereits im 19. Jahrhundert die Verbindung von materiellen und sozio-kulturellen Aspekten sowie von Land und Identität deutlich gemacht haben. Damit haben sie – wenn auch nicht bewusst – den modernen Armutsbegriff, der eben mehr umfasst als materielle Armut, vorweg genommen. Die aktuelle Bewegung des *buen vivir* verweist zudem darauf, auf welch tönernen Füßen unser materieller Reichtum beruht, und ist daher auch für uns relevant, auch wenn,

wie ein wichtiger Vertreter dieser Bewegung sagt, das *buen vivir* eine Utopie darstellt.⁵¹

Literatur

- Acosta, Alberto (2013): Die ecuatorianische Yasuní-ITT-Initiative: Perspektiven und Blockaden für eine Politik jenseits des Neo-Extraktivismus. In: Hans-Jürgen Burchardt, Kristina Dietz und Rainer Öhlschläger (Hg.): Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos (Studien zu Lateinamerika, 20), S. 109–120.
- Acosta, Alberto (2015): *Buen vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben*. Dt. Erstausg. München: Oekom. Online verfügbar unter http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=5099594&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.
- Acosta, Alberto (2015): Nach den Plünderungen: Wege aus dem Post-Extraktivismus, in: *Perspectivas Lateinamerika*, Ausgabe 1. September 2015, S. 12-15. (auch online unter www.boell.de/perspectivas-lateinamerika).
- Boal, Augusto (1979): *Theater der Unterdrückten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp). Online verfügbar unter http://opac.nebis.ch/objects/pdf/z01_3-518-10987-1_01.pdf.
- Bodemer, Klaus (2013): CEPAL, Cepalismo, Neocepalismo. In: Silke Hensel und Barbara Potthast (Hg.): *Das Lateinamerika-Lexikon*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 56–57.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972): El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial. In: *Anales de antropología* 9, S. 105–124. Online verfügbar unter http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf_647.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2013): Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’. Reflexiones críticas en perspectiva histórica. In: *ERLACS* (95), S. 71–95. Online verfügbar unter <http://www.erlacs.org/articles/abstract/10.18352/erlacs.9231/>.

⁵¹ Acosta, A.: *Nach den Plünderungen: Wege aus dem Post-Extraktivismus* 2015, S. 15 (auch online unter www.boell.de/perspectivas-lateinamerika).

- Cardoso, Fernando Henrique; Faletto, Enzo (1976): *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 841).
- Caso, Alfonso (1950): *Definición del indio y lo indio*. In: *La Nueva Democracia* 30 (1), S. 78–85.
- CEPAL (Hg.) (2013): *Panorama social de América Latina, 2012*. Documento informativo. Santiago de Chile: Naciones Unidas; CEPAL (Informes Anuales).
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia; Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Domínguez-Gómez, José Andrés (2014): *El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el ecologismo y el socialismo*. In: *Reforma y Democracia* (60), S. 27–58. Online verfügbar unter <http://siare.clad.org/fulltext/0076600.pdf>.
- Dawson, Alexander S. (1998): *From Models for the Nation to Model Citizens. Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920-40*. In: *Journal of Latin American Studies* 30 (2), S. 279–308. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/158527>.
- Deutscher Bundestag (2008): *Lebenslagen in Deutschland. Dritter Armuts- und Reichtumsbericht*. Unter Mitarbeit von Deutscher Bundestag. Drucksache 16/9915. Berlin: Bundestag (Unterrichtung durch die Bundesregierung). Online verfügbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/16/099/1609915.pdf>.
- Fleer, Peter (2007): *Mangel im Überfluss. Agrarstruktur und ländlicher Raum in Lateinamerika seit dem späten 19. Jahrhundert*. In: Walther L. Bernecker, Martina Kaller-Dietrich, Barbara Potthast und Hans-Werner Tobler (Hg.): *Lateinamerika 1870 - 2000. Geschichte und Gesellschaft*. [Überarb. und erw. Aufl.]. Wien: Promedia-Verl (Edition Weltregionen, 15), S. 67–90.
- Frank, André Gunder (2009 [1967]): *Capitalism and underdevelopment in Latin America. Historical studies of Chile and Brazil*. rev. ed. New York, London: Monthly Review Press.
- Freire, Paulo (1971): *Pädagogik der Unterdrückten*. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag. Online verfügbar unter <http://www.ub.unibas.ch/tox/GBV/027450384/PDF>.

- Gabbert, Wolfgang (2005): Koloniale und post-koloniale Gewalt. Die indigene Bevölkerung Lateinamerikas, 1492-1870. In: Friedrich Edelmayer, Bernd Hausberger und Barbara Potthast (Hg.): Lateinamerika 1492-1850/70. Wien: Promedia (Edition Weltregionen, Bd. 12), S. 79-95.
- Galeano, Eduardo (2009): Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents. Unter Mitarbeit von Angelica Ammar [Übers.]. Neuauflage. Wuppertal: Peter Hammer. Online verfügbar unter <http://www.peter-hammer-verlag.de/buchdetails/die-offenen-adern-lateinamerikas-broschierte-ausgabe/>.
- Gudynas, Eduardo: Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum. URL: https://www.rosalux.de/fileadmin/ls_uploads/pdfs/Analysen/Analyse_buenvivir.pdf.
- Gutiérrez, Gustavo (1992): Theologie der Befreiung. 10., erw. u. neubearb. Aufl. München, Mainz: Kaiser, Grünwald (Welt der Theologie). Online verfügbar unter <http://www.ub.unibas.ch/tox/IDSLUZ/000150036/PDF>.
- Heinrich-Böll-Stiftung (2015): Jenseits des Raubbaus. Lateinamerikanische Alternativen zum Extraktivismus. Unter Mitarbeit von Heinrich-Böll-Stiftung. Berlin (Perspectivas Lateinamerika). Online verfügbar unter https://www.boell.de/sites/default/files/perspectivas_lateinamerika_jenseits_des_raubbaus.pdf.
- Hendricks, Janet (2001): Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar. In: Greg Urban und Joel Sherzer (Hg.): Nation-States and Indians in Latin America. 2nd ed. Tucson: Hats Off Books, S. 53-71.
- Hoekstra, Rik (1993): Two worlds merging. The transformation of society in the valley of Puebla 1570 - 1640. Amsterdam: CEDLA (Latin America studies, 69).
- Katz, Friedrich (1986): Mexico: Restored Republic and Porfiriato, 1867-1910. In: Leslie Bethell (Hg.): The Cambridge History of Latin America, Bd. 5. 11 Bände. Cambridge: Cambridge University Press (The Cambridge History of Latin America), S. 3-78.
- Kay, Cristóbal (1989): Latin American theories of development and underdevelopment. 1. ed. London: Routledge.

- König, Hans-Joachim (2006): Kleine Geschichte Lateinamerikas. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe, Bd. 583).
- Larson, Brooke (2004): *Trials of nation making. Liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910.* Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.
- Las Casas, Fray Bartolomé de (1981 [Original 1552]): *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder.* Frankfurt am Main: Insel.
- Maihold, Günther (1986): *Identitätssuche in Lateinamerika. Das indigenistische Denken in Mexiko.* Saarbrücken: Breitenbach (Forschungen zu Lateinamerika, 5).
- Mallon, Florencia E. (2011): *Indigenous Peoples and Nation-States in Spanish America, 1780-2000.* In: José C. Moya (Hg.): *The Oxford Handbook of Latin American History.* New York: Oxford University Press, S. 281–308.
- Mareátegui, José Carlos (1986): *Revolution und peruanische Wirklichkeit.* Frankfurt am Main: isp-Verl. (Ausgewählte politische Schriften).
- Mörner, Magnus (1966): *The History of Race Relations in Latin America. Some Comments on the State of Research.* In: *Latin American Research Review* (3), S. 17–44. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/pdf/2502424.pdf>.
- Mücke, Ulrich (1998): *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert.* Münster: Lit (Hamburger Ibero-Amerika-Studien, 11).
- Peralta, Víctor (1997): *Comunidades, Hacendados y Burócratas en el Cusco, Perú, 1826-1854.* In: Leticia Reina (Hg.): *La reindianización de América. Siglo XIX.* México, D.F: Siglo Veintiuno Ed; CIESAS, S. 53–69.
- Pieper, Renate (1994): *Die Demographische Entwicklung.* In: Walther L. Bernecker, Horst Pietschmann, Raymond Th. Buve, John R. Fisher und Hans-Werner Tobler (Hg.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Bd. 1. 3 Bände.* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 313–327.
- Pieper, Renate; Luetjens, Iris (1994): *Die Entwicklung der Indianergemeinden.* In: Walther L. Bernecker, Horst Pietschmann, Raymond Th. Buve, John R. Fisher und Hans-Werner Tobler (Hg.): *Handbuch der*

- Geschichte Lateinamerikas, Bd. 1. 3 Bände. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 575–596.
- Poole, Deborah (1997): *Vision, race, and modernity. A visual economy of the Andean image world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press (Princeton studies in culture/power/history).
- Potthast, Barbara; Büschges, Christian (2001): Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat. Ethnisches Bewusstsein, soziale Identität und politischer Wandel in der Geschichte Lateinamerikas. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 52 (10), S. 602–620.
- Prien, Hans-Jürgen (1978): *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Puhle, Hans-Jürgen (2007): Zwischen Diktatur und Demokratie. Stufen der politischen Entwicklung in Lateinamerika im 20. Jahrhundert. In: Walther L. Bernecker, Martina Kaller-Dietrich, Barbara Potthast und Hans-Werner Tobler (Hg.): *Lateinamerika 1870 - 2000. Geschichte und Gesellschaft*. [Überarb. und erw. Aufl.]. Wien: Promedia-Verl (Edition Weltregionen, 15), S. 15–33.
- Sarmiento, Domingo Faustino (2007 [Original 1845]): *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*. Limitierte Erstausg., 1. - 5. Tsd. Frankfurt am Main: Eichborn (Die andere Bibliothek, Bd. 271).
- Scheuzger, Stephan (2007): Die Re-Ethnisierung gesellschaftlicher Beziehungen. Neuere indigene Bewegungen. In: Walther L. Bernecker, Martina Kaller-Dietrich, Barbara Potthast und Hans-Werner Tobler (Hg.): *Lateinamerika 1870 - 2000. Geschichte und Gesellschaft*. [Überarb. und erw. Aufl.]. Wien: Promedia-Verl (Edition Weltregionen, 15), S. 191–211.
- Sen, Amartya (1987): *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press (Tanner Lectures in Human Values).
- Spalding, Karen (1974): *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: IEP (Historia andina, 2).
- Walker, Charles F. (1999): *Smoldering ashes. Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780 - 1840*. Durham, NC, London: Duke Univ. Press.

Vom „pobre indio“ zum Hüter des „guten Lebens“

Walsh, Catherine (2010): Development as Buen Vivir. Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements, in: Development 53, S. 15-21.

Arm und Reich – was läuft schief in der Diskussion?

KARL HOMANN

Einleitung

25 Jahre nach der Implosion des Sozialismus haben wir nicht nur in Deutschland eine neue Systemdiskussion. Die Marktwirtschaft ist in die Defensive geraten. Die Kritiker des Systems haben die Deutungshoheit im öffentlichen Diskurs gewonnen und erzielen zunehmend Wirkung in der Politik. Interessant ist, dass die Kritik an der Marktwirtschaft nicht nur aus dem linken, sondern – mit anderen Akzenten freilich – auch aus dem konservativen Lager kommt. Das uns heute beschäftigende Problem „Arm und Reich“ wird allerdings eher von sozialdemokratischen und sozialistischen Wortführern adressiert, so dass ich mich auf diesen Zweig der Kritik konzentrieren werde. Der Leitbegriff dieser Kritik ist die „soziale Gerechtigkeit“, an der es in unserer nationalen Gesellschaft, in der EU und im globalen Rahmen fehle.

Ich will mich in meinem Beitrag nicht mit den eher technischen und statistischen Fragen beschäftigen – etwa ob die etablierte Armutsdefinition sinnvoll ist, welche Vergleichsgrößen aussagekräftig sind und wie sie sich im Zeitverlauf entwickelt haben und anderem mehr. Meine Aufgabe als Philosoph und Ökonom sehe ich darin, *die impliziten Hintergrundvorstellungen des Diskurses aufzudecken*, weil diese den Diskurs leiten und in beträchtlichem Ausmaß vorentscheiden.

1. Die Vorstellung einer „Schere“ zwischen Arm und Reich

Die Kritik an der Einkommens- und Vermögensverteilung¹ zwischen Arm und Reich wird gerne so formuliert: Die „Schere“ habe sich weit geöffnet beziehungsweise öffne sich immer weiter. Ein anderes bei den Kritikern beliebtes Maß hebt darauf ab, dass das reichste eine Prozent der Weltbevölkerung über mehr als die übrigen 99 Prozent verfügt oder dass die

¹ Die grundlegende Unterscheidung zwischen Markteinkommen, verfügbarem Einkommen und Vermögen kann für meine Fragestellung vernachlässigt werden.

reichsten 62 Personen so viel besitzen wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung zusammen.²

In meinem Beitrag geht es nun nicht darum, ob diese Zahlen stimmen. Mir geht es vielmehr um die Frage, welche Implikationen es hat, wenn wir die Frage nach dem *Verhältnis* von Arm und Reich stellen, welche Fragen wir mit einem solchen Vergleich abdunkeln oder ganz ausblenden. Anders gesagt: Was haben wir mitgekauft, wenn wir das Problem der Armut der Armen *im systematischen Verbund mit dem Reichtum der Reichen* diskutieren? Welche Therapieansätze werden aus dieser Problemsicht abgeleitet, und können diese Therapien das moralische Problem der Armut wirklich lösen?

Die Grundlage der Kritik an der Einkommens- und Vermögensverteilung ist *durchweg normativer Natur*: Die Verteilung sei „ungerecht“. Wirklich gerecht sei demgegenüber eigentlich nur die Gleichverteilung. Aus dem Postulat der Gleichheit, die in Bezug auf die Freiheit und Würde des Einzelnen, seinen Status als Rechtssubjekt und als Bürger in einer Demokratie zumindest in der westlichen Welt unstrittig ist, wird zusätzlich abgeleitet, dass die Menschen *auch ökonomisch gleichzustellen seien*. Und wenn das empirisch offenkundig nicht der Fall ist, dann sei diese ökonomische Gleichheit *durch Umverteilung politisch herzustellen*. Man denkt Politik in diesem Sektor im Modell des heiligen Martin und verlangt solcher Art Teilen von den Einzelnen, von den Unternehmen und von den Staaten. Den Verfechtern der Gleichheit ist natürlich nicht verborgen geblieben, dass eine Marktwirtschaft mit den Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben von der Ungleichheit – der Begabungen, der Fähigkeiten, der Präferenzen, der historischen, geographischen, kulturellen Gegebenheiten und nicht zuletzt des Glücks – lebt und unser Wohlstand auf solchen Unterschieden beruht. Sie reagieren darauf, indem sie einerseits Rabatte auf das strikte Gleichheitspostulat gewähren, sich also mit einer *weitgehenden* Gleichheit begnügen, und andererseits eine anwachsende Umverteilungsmaschinerie mehr oder weniger ultimativ fordern und ins Werk setzen. Die entsprechende Forderung gilt gleichermaßen im nationalstaatlichen beziehungsweise EU-Kontext und im Verhältnis zu den Entwicklungsländern.

² So etwa die Zahlen von Oxfam.

Ich muss mich in meinem Vortrag auf diese holzschnittartige Darstellung beschränken und wende mich jetzt der Diskussion dieser Denk- und Argumentationsweise zu.

2. Kritik am Postulat der ökonomischen Gleichverteilung

Zunächst ist zu dem Axiom der Gleichheit aller Menschen festzuhalten, dass dies keine Naturbestimmung „des Menschen“ darstellt. Der Mensch wird nicht frei und gleich geboren, sondern hilflos und ungleich. Die Gleichheit aller ist erstens eine kulturelle Erfindung und gilt zweitens nur sehr selektiv, nur in ganz bestimmten Hinsichten – wie Würde, Rechtsstatus, Bürgerstatus –, wohingegen es in den allermeisten anderen Hinsichten bei der Ungleichheit bleibt oder die Ungleichheit, Diversität, sogar kultiviert wird. Erfunden wurde dieser selektive Gleichheitsstatus, um bestimmte Probleme zu lösen; auch die Würde jedes Einzelnen resultiert nicht aus einem zeitlos geltenden Naturrecht, sie ist eine Erfindung, um grundlegende Probleme des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Rassen, Religionen und so weiter friedlich lösen zu können.³

Die Rechtfertigung des Postulats ökonomischer Gleichheit bedarf daher eines plausiblen Nachweises, welche Probleme dadurch gelöst werden können. In der strengen moralischen Variante der Kritik soll offenkundig das Problem der Armut vieler Menschen adressiert werden. Nun beruht aber der Wohlstand der Menschen, die in Marktwirtschaften leben, auf der Ungleichheit, und weil niemand ernsthaft auf diesen Wohlstand verzichten will, wird dieses Postulat aufgeweicht, gemildert und abgeschwächt – etwa zu einer diffusen „sozialen Gerechtigkeit“, mit der die SPD jetzt ihre Wahlchancen wieder erhöhen will. Als *Ideal*, dem man sich asymptotisch anzunähern hat, bleibt Gleichheit allerdings bestehen⁴ – mit der Forderung nach massiver Umverteilung national wie international. Die Gegenargumente in aller Kürze: (1) Wegen der unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten werden insbesondere den Leistungsträgern, aber auch den qualifizierten Mitarbeitern die Anreize genommen, sich anzustrengen, was den Prozess weiterer Wohlstandssteigerungen bremst und vielleicht sogar zum Stillstand bringt. (2) Auch kann eine ökonomische Gleichverteilung nur zu einer Nivellierung nach unten führen. (3)

3 So – mit Emphase – der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber am 18. April 2016 in einer Podiumsdiskussion im Roman Herzog Institut e.V. in München.

4 Klassisch etwa John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1979.

Ökonomische Gleichheit ist in einer dynamischen Wirtschaft nicht möglich und ethisch sogar nicht wünschenswert: Nur durch Steigerung von Effizienz und Wachstum sowie durch Innovationen werden wir den jetzt sieben, bald neun Milliarden Menschen die Chance zu einem gelingenden Leben eröffnen können.

Wie bei der Darstellung des Postulats der Gleichheit habe ich mich auch bei meiner Kritik auf die paradigmatischen Züge dieses Denkens beschränken müssen. Ich fasse das Ergebnis, wie ich es für die weiteren Ausführungen brauche, noch einmal zusammen.

Die Marktwirtschaft, der wir unseren Wohlstand im weitesten Sinn, klassisch also unsere Eudaimonia, verdanken, beruht auf einem hochkomplexen *Zusammenspiel von Gleichheit und Ungleichheit*, das sich als Resultat von Jahrhunderte währenden Erfahrungs- und Lernprozessen und begleitet von kritischer Reflexion herausgebildet hat. Dabei kann dieses Zusammenspiel empirisch viele Varianten aufweisen, abhängig etwa von historisch, kulturell, geographisch, ökonomisch unterschiedlichen Bedingungen und von unterschiedlichen Präferenzen der Bevölkerungen. Auch ist der Prozess keineswegs abgeschlossen. Aber fest steht, dass die generelle Forderung nach Herstellung von ökonomischer Gleichheit die Bedingungen unseres Wohlstands untergraben und den Millionen armen Menschen so gut wie gar nicht helfen würde.

Selbst wenn ich bis hierher ganz plausibel argumentiert habe, werden Sie sich fragen – und frage auch ich mich –, ob man mit diesem Ergebnis schon zufrieden sein kann. Ich jedenfalls bin es nicht. Daher wende ich mich jetzt der Frage zu, wo die Ursache für solches Unbehagen liegt.

3. Das offene Problem: Armut

Bei meiner Kritik an der moralischen Forderung nach einer Gleichverteilung von Einkommen und Vermögen bleibt ein Problem ungelöst: das Problem der Armut weiter Kreise der Bevölkerung, und zwar national wie global. Es gibt zahllose Menschen, die nicht genug haben, um ein gelingendes Leben führen zu können. Im Unterschied zum Reichtum der Reichen, der als solcher kein moralisches Problem ist, ist die – teils bitterste – Armut der Armen in der Tat *ein moralischer Skandal*.

Jetzt kann ich den Grund für das Unbehagen formulieren: Er besteht meines Erachtens darin, dass wir mit der Forderung nach ökonomischer Gleichverteilung gemeinhin *die Erwartung verknüpfen, durch Umvertei-*

lung Armut bekämpfen zu können. Die Frage lautet also: Ist *Armutsbekämpfung durch Umverteilung* eine sinnvolle Strategie? Oder anders gefragt: Was hat die Armut der Armen mit dem Reichtum der Reichen zu tun?

Der amerikanische Philosoph Harry Frankfurt antwortet in seinem soeben in Deutsch erschienenen Essay „Ungleichheit“ lapidar: gar nichts.⁵ Ich würde das gern folgendermaßen erläutern. Armut *hätte* mit Ungleichverteilung *nur dann* etwas zu tun, wenn der Reichtum der Reichen *ursächlich* auf der Ausbeutung der Armen beruhen würde. Das ist ganz offenkundig die unausgesprochene – und nicht selten auch offen ausgesprochene – Hintergrundvorstellung derer, die Armut durch Gleichverteilung bekämpfen wollen. Diese Vorstellung denkt wirtschaftliche Prozesse im *Nullsummenparadigma*, bei dem der eine nur das gewinnen kann, was der Andere verliert, so dass die Summe von Gewinnen und Verlusten immer gleich Null ist. Wenn man Wirtschaft, auch die Marktwirtschaft, in diesem Paradigma denkt, dann ist es nur konsequent, die Armut durch Umverteilung bis hin zur Gleichverteilung beseitigen zu wollen. Diese Hintergrundvorstellung ist es, die die unter Menschen mit hohem Bildungsstand ziemlich verbreitete moralische Forderung nach Gleichverteilung insgeheim leitet.

So verbreitet diese Vorstellung auch ist, sie ist für die Marktwirtschaft schlicht und einfach falsch. Eine Marktwirtschaft lässt sich nun mal nicht im Nullsummenparadigma beschreiben und analysieren. In der Marktwirtschaft spielen wir keine Nullsummenspiele, sondern Positivsummenspiele. Die Folge ist, dass aus der besseren Nutzung der Ressourcen – das ist der entscheidende Faktor für die enorme Steigerung des Wohlstands – Arme und Reiche *gleichzeitig* besser gestellt werden können. Die mit der moralischen Forderung nach Gleichverteilung verbundene Erwartung, wir könnten den Armen durch umfangreiche Umverteilung im nationalen und auch globalen Maßstab helfen, verliert damit ihre Plausibilität. Im Gegenteil: Den Armen in der Welt wird es nur dann besser gehen, wenn es auch den Reichen besser geht. Die Begründung: Armut wird beseitigt durch Investitionen, und investieren werden Kapitalgeber nur, wenn sie eine vernünftige Rendite erwarten können. Dies wird empirisch auch durch die Ineffizienz der nach dem Zweiten Weltkrieg geleisteten mone-

5 Harry G. Frankfurt: Ungleichheit. Warum wir nicht alle gleich viel haben müssen, übersetzt von Michael Adrian, Berlin 2016.

tären „Entwicklungshilfe“ bestätigt: 5000 Milliarden Dollar haben so gut wie gar nichts gebracht, und die größten Fortschritte in der Armutsbekämpfung haben Länder gemacht, die nur wenig oder gar keine „Entwicklungshilfe“ erhalten haben wie Indien und China.

Als erstes Ergebnis können wir festhalten: Das Nullsummenparadigma, das hinter der Forderung nach Gleichverteilung steht, ist falsch.

4. Ansätze zu einer erfolgreichen Armutsbekämpfung

Eine Diskussion über Gleichheit und Gerechtigkeit wäre in meinen Augen unvollständig, wenn nicht wenigstens in den Grundzügen gezeigt würde, wie man die mit der moralischen Forderung nach Gleichverteilung verbundene Erwartung, Armut zu bekämpfen, besser realisieren könnte als durch Umverteilung. Dazu will ich in gebotener Kürze wenigstens folgendes sagen.

Im nationalen Rahmen wird Armut durch eine umfassende Sozialpolitik mit Transfers, durch Bildung und Ausbildung, durch Gewährung einer zweiten Chance und dergleichen mehr wirksam bekämpft. Im globalen Rahmen, der heute im Fokus der Diskussion um Arm und Reich steht, verlangt eine erfolgreiche Strategie der Armutsbekämpfung insbesondere folgende Maßnahmen: An erster Stelle Good Governance, also gute Regierungsführung; diese schließt ein Rechtsstaatlichkeit, gesicherte, staatlich garantierte Eigentumsrechte, funktionierende Märkte, ein effizientes und transparentes Steuersystem, Bildung und Ausbildung nachwachsender Generationen, ein flächendeckendes Gesundheitssystem, Korruptionsbekämpfung und anderes mehr. Nur auf diese Weise wird ein selbsttragender, nachhaltiger wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklungsprozess in Gang kommen, was etwa in dem bekannten Grundsatz „Hilfe zur Selbsthilfe“ zum Ausdruck gebracht wird.

Ich will an einem Beispiel zeigen, dass wir uns damit in einer ganz anderen Welt als der befinden, die von Gleichheitsaposteln und -ideologen mit ihrer gedankenlosen und billigen Forderung nach Umverteilung grundverschieden ist. Der peruanische Sozialwissenschaftler Hernando de Soto, der ideologisch dem sozialistischen Lager zuzurechnen ist, hebt besonders die Rolle von Katastern und staatlich gesicherten Privateigentumsrechten hervor. Warum? Ein Grundstück mit einem Haus nützt einmal dem „Besitzer“, der in dem Haus wohnt und das Grundstück vielleicht noch zur Selbstversorgung nutzt. Ist er aber auch „Eigentümer“ und

im Kataster eingetragen, kann er sein „Eigentum“ einer Bank als Sicherheit zur Verfügung stellen für einen Kredit, den er dann für die Gründung und den Betrieb eines Unternehmens einsetzt. Im Unterschied zum bloßen „Besitz“ oder „Vermögen“, von dem es nach de Soto in den angeblich so armen Entwicklungsländern unendlich viel gibt, erlaubt „Eigentum“ *eine zweite Verwendung*, als Sicherheit nämlich für Kredite einer Bank zum Zweck einer Unternehmensgründung. Die wirtschaftliche Entwicklung ganzer Länder kommt so nach de Soto durch staatlich garantierte private Eigentumsrechte in Gang. Er belegt dies detailliert an dem enormen Wirtschaftsaufschwung der Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert, der auf genau diesem Mechanismus beruhte.⁶ Da Banken ohne Sicherheiten keine Kredite begeben können, kann eine wirtschaftliche Entwicklung auf breiter Front ohne gesicherte Eigentumsrechte nicht in Gang kommen.

Um einen anderen weltbekannten Forscher zu zitieren, den letztjährigen Nobelpreisträger Angus Deaton, Fachmann für Entwicklungspolitik und entschiedener Kritiker der „Entwicklungshilfe“: „Ich sage, dass die Zahl der von Armut betroffenen Menschen in nur drei Jahrzehnten von zwei Milliarden auf eine Milliarde gesunken ist. Das ist ein Resultat des Kapitalismus, der Globalisierung, der Ausbreitung von Märkten. Das ist kein Scheitern [des Kapitalismus, K.H.], sondern einer der größten Erfolge der Menschheitsgeschichte.“⁷

Als zweites Ergebnis ist festzuhalten: Erfolgreiche Armutsbekämpfung hat mit Umverteilung und ökonomischer Gleichverteilung nichts zu tun.

5. Kritik am zugrunde liegenden Verständnis von Moral

In diesem Abschnitt will ich herausarbeiten, dass und warum unsere Diskussion um Arm und Reich noch in einer weiteren Hinsicht schief liegt: Ihr liegt ein Verständnis von Moral zugrunde, das die Strukturen einer modernen Gesellschaft mit Marktwirtschaft und ihren Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben der Unternehmen verfehlt und deswegen keine wirksame Hilfe in der Bekämpfung von Armut zu bieten

6 Vgl. Hernando de Soto: Freiheit für das Kapital! Warum der Kapitalismus nicht weltweit funktioniert, übersetzt von Hainer Kober, Berlin 2002.

7 Angus Deaton: „Das ist nichts anderes als Kolonialismus“. Interview, in: Neue Zürcher Zeitung vom 17. Juni 2016, S. 11.

vermag. Im Gegenteil: Unser Verständnis von Moral und Nächstenliebe *behindert* eine wirksame Armutsbekämpfung.

Wie bereits gesagt, wird das Problem der Armut im öffentlichen Diskurs mit Recht als *moralisches* Problem adressiert. Wer sich auch nur einen Rest moralischen Empfindens bewahrt hat, den müssen die Perspektivlosigkeit zahlreicher Menschen innerhalb der reichen Gesellschaften, vor allem aber Hunger, Armut, Flucht und das tägliche mehrtausendfache Sterben von Kindern infolge von Unterernährung in den armen Ländern mit Empörung und Wut erfüllen. Diesen Menschen muss geholfen werden – *unbedingt, sofort und wirksam* – es geht schließlich um Leben und Tod. Teilen à la heiliger Martin und Umverteilen scheinen auf den ersten Blick diese Hilfe zu bieten, wohingegen die vorher präferierte Strategie der Armutsbekämpfung den jetzt Lebenden und vor allem den jetzt Sterbenden sicher nicht mehr hilft. Deswegen sind es gerade moralisch sensible, von Mitgefühl erfüllte Menschen, für die diese Strategie nicht akzeptabel ist und die deswegen für Armutsbekämpfung durch Teilen und Umverteilen so empfänglich sind. Armutsbekämpfung gemäß de Soto und Deaton durch Kapitalismus, Globalisierung und Ausbreitung von Märkten widerspricht in besonders zwei Punkten den Vorstellungen von Moral, in denen wir in Elternhaus, Kindergarten, Schule, Religionsgemeinschaften und NGOs sozialisiert sind und die von der wissenschaftlichen Ethik unter Berufung auf Immanuel Kant theoretisch untermauert werden.

Zum ersten:⁸ Das *Problem* für das moralische Handeln des Einzelnen oder des einzelnen Unternehmens in der Marktwirtschaft mit dem Systemimperativ Wettbewerb besteht darin, dass moralisch motivierte freiwillige Vor- und Mehrleistungen, die mit Kostensteigerungen verbunden sind, aber vom Markt nicht honoriert werden, von den weniger morali-

8 Es folgt eine knappe Zusammenfassung der wirtschaftsethischen Konzeption des Verfassers; eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Karl Homann, Christoph Lütge: Einführung in die Wirtschaftsethik, 3., überarbeitete Auflage, Münster 2013. Eine systematische Darstellung sowie eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik und insbesondere mit Immanuel Kant ist zu finden in: Karl Homann: Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral, Wien 2014; eine Kurzfassung dieses Buches und eine Erweiterung um Hirnforschung und Psychologie in: Karl Homann: Das Können des moralischen Sollens, in: *Ethica* 23, 2015, S. 243-259 und 291-314; zu den Gründen für den Theorieaufbau: Karl Homann: Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode, in: Dominik van Aaken, Philipp Schreck (Hrsg.): Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik, Berlin 2015, S. 3-49.

schen Konkurrenten *ausgebeutet werden können*. Dies hat zur Folge, dass gerade die moralischen Akteure in Wettbewerbsnachteil geraten können und am Ende vielleicht sogar aus dem Markt ausscheiden müssen. Wie ich in nun fast drei Jahrzehnten entwickelt habe, besteht die klassische *Lösung* dieses systematischen Problems für die individuelle Moral in einer Marktwirtschaft darin, die Konkurrenten denselben Moralstandards zu unterwerfen. Das geschieht durch *sanktionsbewehrte Regeln und Institutionen*; die Sanktionen dienen dabei dazu, unmoralisches Handeln so zu verteuern, dass es sich nicht mehr lohnt, dass es also schon aus purem Eigeninteresse unterlassen wird. So nutzen wir den so produktiven Wettbewerb in den *Spielzügen* und sichern die Moral durch die alle Akteure gleichermaßen bindenden *Spielregeln* – ganz wie im Fußball der Wettbewerb in den Spielzügen stattfindet und die Fairness grundlegend durch die Spielregeln und den Schiedsrichter gewährleistet wird. Die Moral wird – wenn auch nicht allein, so doch grundlegend – von den Regeln, von der Rahmenordnung getragen. Unter den marktwirtschaftlichen Bedingungen des Systemimperativs Wettbewerb müssen die Akteure *zwangsläufig auf ihren eigenen Vorteil aus sein* – nicht aus „Gier“, sondern um sich gegen die – mögliche oder wirkliche – Ausbeutung durch weniger moralische Konkurrenten zu schützen. Ihr Gewinnstreben wird durch die Rahmenordnung so kanalisiert, dass es allen Konsumenten zum Vorteil gereicht. Gewinnstreben dient also – unter einer geeigneten Rahmenordnung natürlich – der Solidarität aller. Dabei fallen die Vorteile für die Allgemeinheit über die ganz normalen Austauschprozesse auf Märkten an. Dies ist der Sinn des berühmten, in der ökonomischen Literatur am meisten zitierten Satzes von Adam Smith: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von deren Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Menschenliebe, sondern an ihre Eigenliebe und sprechen ihnen nie von unseren eigenen Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.“⁹

Für unseren Zusammenhang ist nun entscheidend, dass wir unter den Bedingungen der modernen Marktwirtschaft eine Moral denken müssen, in der die Handlungen der Akteure von ganz anderen Motiven, von eigeninteressierten Motiven, gelenkt werden. Das ist also eine *Moral ohne moralische Handlungsmotive*. Dies widerspricht nun aber diametral unserem

9 Adam Smith: Untersuchungen über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker, übersetzt von Monika Streissler, hrsg. und eingeleitet von Erich Streissler, Tübingen 2005, S. 98.

Verständnis von Moral: Ist diese Moral ohne moralische Motive wirklich Moral? Für Immanuel Kant in der Mainstream-Interpretation ist die Antwort ein eindeutiges Nein. Aber lassen wir uns aus berufenen Munde belehren: Die Rahmenordnung, die soziale Ordnung, „ist der institutionelle – wir können auch sagen politische – Weg der Nächstenliebe, der nicht weniger tauglich und wirksam ist als die Liebe, die dem Nächsten unmittelbar, außerhalb der institutionellen Vermittlungen der Polis entgegen kommt“.¹⁰

Nun zum zweiten Punkt, in dem Armutsbekämpfung à la de Soto und Deaton unserer intuitiven Moralvorstellung widerspricht. Angesichts der lebensbedrohlichen Lage von Millionen Menschen in armen Ländern oder auf der Flucht drängen uns unsere moralischen Intuitionen, unmittelbar und sofort zu helfen – wie der barmherzige Samariter oder der heilige Martin, die nicht ohne Grund zu den paradigmatischen Vorbildern von Moral und Nächstenliebe geworden sind. Dieses stark auf die unmittelbare Hilfe abstellende Moralverständnis insinuiert Umverteilung in großem Stil, weil sich diese – bei „gutem Willen“ – schnell realisieren lässt und weil außerdem ja genug da ist, um alle überleben zu lassen. Im Gegensatz dazu würde eine langfristige strategische Entwicklung die Menschen und besonders die Kinder, die aktuell von Verzweiflung und Tod bedroht sind, ihrem Schicksal überlassen, was uns in schwere Gewissenskonflikte stürzt oder stürzen müsste.

Es ist der *Faktor Zeit*, der für die Fragen der Armutsbekämpfung eine zentrale Rolle spielt: Es ist die Dauer von Jahrzehnten oder gar Generationen, die solche Entwicklungsprozesse beanspruchen, die angesichts der dramatischen Not der Menschen unser moralisches Empfinden provoziert. Dennoch müssen wir uns der Realität stellen, dass unsere Gestaltungsmöglichkeiten begrenzt sind. Vielleicht hilft die Besinnung auf unsere eigene Geschichte: Wir haben in Europa für die Entwicklung des Rechts- und Verfassungsstaates mit Menschenrechten und Demokratie 800 Jahre gebraucht – der Beginn wird auf die Magna Charta 1215 datiert, deren 800-jähriges Jubiläum wir im vergangenen Jahr begangen haben –, und für die Errichtung der kapitalistischen Wohlfahrtsstaaten haben wir 200 Jahre benötigt. Die oben skizzierte Strategie der Armutsbekämpfung durch Kapitalismus, Globalisierung und Ausbreitung von Märkten wird

¹⁰ Ich begnüge mich hier mit der Zitation einer Autorität: Benedikt XVI: Enzyklika „Caritas in veritate“, 2009, Zi. 7; für eine detaillierte Diskussion vgl. die in Fußnote 8 angegebene Literatur.

Jahrzehnte beanspruchen, aber anders wird die Armut nicht nachhaltig zu überwinden sein.

Was haben diese beiden Überlegungen zum Problem der Moral in der Moderne mit unserem Problem Arm und Reich zu tun? Unsere Diskussion über Arm und Reich lebt von der moralischen Empörung über die Lage der Armen, ihre Perspektivlosigkeit, ihr von Hunger und Tod bedrohtes Leben. Nach Auffassung der Protagonisten für ökonomische Gleichheit und Umverteilung in großem Stil verhalten wir uns diesen Menschen gegenüber verantwortungslos, wenn wir nicht ihnen unmittelbar, sondern erst ihren Kindern und Kindeskindern helfen würden. Bei so unspektakulären, ja schnöden Dingen wie dem Aufbau von Märkten, der Etablierung eines Rechtsstaats und der Einrichtung eines Katasters kommen unsere moralischen Gefühle nicht auf ihre Kosten, weil Erfolge dieser Strategie nicht auf personale moralische Motive zurechenbar sind. Oder mit den Worten des großen österreichischen Ökonomen Joseph Schumpeter gesagt: „Die Börse ist ein armseliger Ersatz für den Heiligen Gral.“¹¹

Als drittes Ergebnis ist festzuhalten: Moral ohne moralische Handlungsmotive und ohne moralische Befriedigung und moralische Anerkennung widersprechen unserer intuitiven Vorstellung von Moral.

6. Resultat

Ich versuche, ein Resümee zu formulieren. Wenn wir das Problem der Armut der Armen *im Verbund* mit dem Reichtum der Reichen diskutierten, wovon ich ausgegangen bin, dann liegen wir schief. Wir liegen theoretisch und politisch schief, weil wir immer wieder ins Nullsummenparadigma und in die Umverteilungssemantik verfallen, wodurch die Weichen für eine nachhaltige Armutsbekämpfung, die das wirkliche moralische Problem darstellt, falsch gestellt werden. Das liegt im wesentlichen daran, dass diese Diskussion die beiden Herausforderungen, die sich generell für die Moral in der modernen Welt stellen – also die Moral ohne unmittelbar handlungsleitende moralische Motive und die zeitliche Dauer von tief arbeitsteiligen gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen –, schlicht und einfach ignoriert. Oder anders gesagt: Diese Denkweise hat nicht realisiert, dass sich die Entwicklung moderner Gesellschaften nicht nach dem handlungstheoretischen Modell mit seiner dominanten Stellung der

¹¹ Joseph A. Schumpeter: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Einleitung von Edgar Salin, 3. Auflage, München 1972, S. 223.

bewusst moralischen Intentionalität der Akteure lenken lassen, dass sie sich vielmehr erstens *nur in engen Grenzen* und zweitens *nur über die Gestaltung der Bedingungen* des Handelns der Akteure – *in Verbindung mit deren eigensinniger Intentionalität*¹² – steuern lassen.

Es mag sein, dass eine erfolgreiche Politik der Armutsbekämpfung *im Ergebnis* zu einer Nivellierung der Einkommens- und Vermögensverteilung führt – das kann so sein, muss es aber nicht, denn es gibt eine erhebliche Toleranzbreite in der Frage der Einkommensverteilung. Auf jeden Fall falsch aber ist, die Nivellierung der Einkommens- und Vermögensverteilung *als Instrument* zur Armutsbekämpfung zu empfehlen und politisch einzusetzen: Das hieße, das Pferd vom Schwanz her aufzäumen.

Schluss

Ich will Sie am Schluss mit einigen Anregungen zum Weiterdenken entlassen. Ich formuliere sie in Form von Fragen.

Wenn die Diskussion von Arm und Reich im Verbund für das wirkliche moralische Problem der Armutsbekämpfung kontraproduktiv ist, warum diskutieren wir weiter in dieser Form? Oder anders: *Wer hat ein Interesse an einem solchen Diskurs?*

Wenn man diese Frage stellt, muss man dann nicht an NGOs wie Oxfam und andere denken, die sich im hart umkämpften Markt um mediale Aufmerksamkeit und Spendengelder permanent profilieren müssen? Oder vielleicht an die Mitarbeiter in Sozialverbänden und in den zahllosen Entwicklungshilfe-Organisationen, die sich bei Erfolg der Armutsbekämpfung selbst überflüssig machen würden? Wie steht es mit politischen Parteien, die sich die „soziale Gerechtigkeit“ auf ihre Fahnen geschrieben haben? Ist es nicht vielleicht das Dilemma der SPD, dass ihre Politik in über 100 Jahren so erfolgreich war, dass ihr traditionelles Wählerpotenzial auf circa 20 % zusammengesmolzen ist und dass sie deshalb immer mehr Menschen einreden muss, sie seien „arm“ – was *nur durch den Hinweis auf die Reichen und Superreichen plausibel wird?* Spielt nicht Sahra Wagenknecht in ihrem neuen Buch „Reichtum ohne Gier“ auf derselben

12 Die Parenthese enthält die Kurzformel für den Gedanken, dass gesellschaftliche Prozesse und Ergebnisse nicht durch gleichgerichtete Intentionen der einzelnen Akteure erklärt werden können, sondern als nichtintendierte Ergebnisse eigeninteressiert intentionaler Handlungen – etwa gemäß dem obigen Adam-Smith-Zitat.

Klaviatur, wenn sie Ressentiments gegen die leistungslosen Einkommen und den Luxus reicher Erben schürt, ohne sich um die Fragen der politischen Umsetzung ihrer Ideen in demokratischen Gesellschaften ernsthaft zu kümmern?¹³ Sind nicht alle intellektuellen Fundamentalkritiker der Marktwirtschaft nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Planwirtschaft dann, wenn es um die Grundzüge einer alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung geht, durchweg blank? Gewinnen diese Kritiker nicht gerade dadurch so viele gutmeinende, idealistische Unterstützer besonders in Kreisen mit hohem Bildungsstand, dass sie immer nur hehre Ideale wie die Gleichheit aller Menschen propagieren, aber insgeheim fürchten und fürchten müssen, dass alle konkret möglichen Schritte einer Annäherung an diese Ideale diese verwässern würden und ihre Strahlkraft verblassen ließen?

Ich denke, wir alle, mich eingeschlossen, haben genügend Stoff zu weiterem Nachdenken.

¹³ Vgl. Sahra Wagenknecht: Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten, Frankfurt/New York 2016.

Autoren- und Herausgeberverzeichnis

KARL HOMANN, Universitätsprofessor (em.) Dr. phil. Dr. rer. pol., ehemaliger Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie und Ökonomik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Anschrift: Glockenblumenstraße 36, D-80935 München.

E-Mail: karl.homann@wcge.org

GÜNTER LEUGERING, Universitätsprofessor Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Angewandte Mathematik II an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und deren Vizepräsident für Internationale Angelegenheiten.

Anschrift: Schlossplatz 4, D-91054 Erlangen.

E-Mail: guenter.leugering@fau.de

KLAUS MOSER, Universitätsprofessor Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Psychologie, insbesondere Wirtschafts- und Sozialpsychologie, Fachbereich Wirtschaftswissenschaften der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Anschrift: Lehrstuhl für Psychologie, insbesondere Wirtschafts- und Sozialpsychologie
Lange Gasse 20, D-90403 Nürnberg.

E-Mail: klaus.moser@fau.de

HELMUT NEUHAUS, Universitätsprofessor (em.) Dr. phil., ehemaliger Inhaber des Lehrstuhls für Neuere Geschichte I, Department Geschichte der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, und Vorsitzender des Vorstandes der Dr. Alfred-Vinzl-Stiftung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Anschrift: Fichtestraße 46, D-91054 Erlangen.

E-Mail: Helmut.Neuhaus@fau.de

BARBARA POTTHAST, Universitätsprofessorin Dr. phil., Inhaberin des Lehrstuhls für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte am Historischen Institut der Universität zu Köln.

Anschrift: Universität zu Köln, Historisches Institut, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung,
Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln.

E-Mail: barbara.potthast@uni-koeln.de

Im Rahmen der ERLANGER FORSCHUNGEN sind seit 2003 erschienen:

Atzelsberger Gespräche 2003

Der Mensch in der globalisierten Welt,

hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2004.

Reihe A Band 107

Atzelsberger Gespräche 2004

Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2005.

Reihe A Band 108

Atzelsberger Gespräche 2005

Stiftungen gestern und heute. Entlastung für öffentliche Kassen?,

hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2006.

Reihe A Band 109

Atzelsberger Gespräche 2006

Die Rolle des Unternehmers in Staat und Gesellschaft,

hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2007.

Reihe A Band 113

Atzelsberger Gespräche 2007

Angst, hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2008.

Reihe A Band 115

Atzelsberger Gespräche 2008

Gesellschaft ohne Zusammenhalt?,

hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2009.

Reihe A Band 118

Atzelsberger Gespräche 2009

60 Jahre Bundesrepublik Deutschland,

hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2010.

Reihe A Band 121

Atzelsberger Gespräche 2010
Jugendkriminalität – eine neue Herausforderung?,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2011.
Reihe A Band 123

Atzelsberger Gespräche 2011
Brauchen wir eine neue Ethik?,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2012.
Reihe A Band 126

Atzelsberger Gespräche 2012
Demokratie – Hoffnung und Krise,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2013.
Reihe A Band 127

Im Rahmen der FAU Forschungen sind zuletzt erschienen:

Atzelsberger Gespräche 2013
Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2014.
Reihe A Band 1

Atzelsberger Gespräche 2014
Datenschutz – aktuelle Fragen und Antworten,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2015.
Reihe A Band 3

Atzelsberger Gespräche 2015
Zuwanderung nach Deutschland,
hrsg. von Helmut Neuhaus, Erlangen 2016.
Reihe A Band 6

Bestellungen erbeten an:
FAU University Press
Universitätsstraße 4, 91054 Erlangen
Tel. 09131/85-22155 Fax 09131/85-29309
Email: university-press@fau.de

„Arm und Reich“ ist zu einem in den Medien immer mehr in den Vordergrund gerückten Thema geworden, längst nicht mehr nur dann, wenn über die jährlich vorgelegten Armuts- und Reichtumsberichte der Bundesregierung oder des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes oder wenn über neueste Forschungsergebnisse großer Wirtschaftsforschungsinstitute zur übergeordneten Frage nach „Gleichheit“ und „Ungleichheit“ berichtet wird.

„Arm und Reich“ wirft eine Vielzahl von grundlegenden Problemen auf, die unser politisches, gesellschaftliches und wirtschaftliches Leben betreffen: die politischen Debatten um Erbschafts-, Vermögens- oder Millionärssteuer, den Zusammenhang von Armut und Gesundheit, Reichtum und Lebenserwartung, Ungleichheit und wirtschaftlichem Fortschritt, Ungleichheit und Sicherheit, auch Gefährdung der Demokratie. Ist die ungleiche Verteilung von Reichtum verantwortlich für Terrorismus? Geht der Mittelstand bei zunehmender Armut verloren? Macht immer mehr Ungleichheit immer mehr Umverteilung notwendig? Werden Arme tatsächlich immer ärmer, Reiche immer reicher?

Solche Fragen bestimmten die 35. Atzelsberger Gespräche der Dr. Alfred-Vinzi-Stiftung im Juli 2016 und wurden u. a. in den Vorträgen thematisiert, die hier zum Abdruck kommen. Nach dem Grußwort des Vizepräsidenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU), Herrn Univ.-Prof. Dr. Günter Leugering, widmet sich Herr Univ.-Prof. Dr. Klaus Moser, Inhaber des Lehrstuhls für Psychologie, insbes. Wirtschafts- und Sozialpsychologie der FAU, der Frage, „Warum Armut unglücklich und Reichtum nicht wirklich glücklich macht“. Den konkreten Kampf gegen Armut und Ausbeutung sowie deren kulturelle und religiöse Ausprägungen greift die Historikerin Frau Univ.-Prof. Dr. Barbara Potthast, Universität zu Köln, am Beispiel der indigenen Bevölkerung in Lateinamerika auf. Herr Univ.-Prof. (em.) Dr. Dr. Karl Homann, LMU München, beleuchtet abschließend aus wirtschaftsethischer Sicht, was aktuell in der Debatte über Arm und Reich fehl läuft und wie Ansätze zu einer erfolgreicherer Armutsbekämpfung aussehen könnten.

