

Zeitschrift: Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft Bern
Herausgeber: Geographische Gesellschaft Bern
Band: 61 (2003)

Artikel: Mythos, Lebensalltag und Wissenschaft im Berggebiet : eine Einführung
Autor: Rist, Stephan / Wiesmann, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960321>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Mythos, Lebensalltag und Wissenschaft im Berggebiet

EINE EINFÜHRUNG

STEPHAN RIST, URS WIESMANN



Einleitung

Im Rahmen der Schilderung seiner Lebensgeschichte erzählt der heute 46-jährige Aymarabauer don Facundino, von den Erfahrungen die er machte, als er das traditionelle Amt des Jilakata bekleidete. Er lebt in der Gemeinschaft Japo in den Hochanden Boliviens auf über 4000 m ü.M. Als Jilakata hat er die Oberaufsicht über einen riesigen Sektor im Gemeinschaftsgebiet, in dem der Feldbau aller Gemeinschaftsmitglieder konzentriert ist. Er erzählt folgende Begebenheit:

«Früher musste man als Jilakata den Poncho immer anbehalten, auch zu Hause und während der Nacht. In der Nachbargemeinde mussten die drei Bürgermeister (oberste indigene Autoritäten und Vorgesetzte der Jilakatas) früher sogar zusammen im gleichen Bett und sitzend schlafen! Wir alle, die ein Amt bekleideten mussten auf der Hut sein, denn wenn einer seine Sache falsch macht, dann kann es Hagel oder Frost geben... Nach einer Woche wurden die Bürgermeister dann mit einem Ritual getrennt und ab dann konnten sie wieder zu Hause schlafen... Als ich Jilakata war, hatte der Frost auch zugeschlagen! Traurig haben die Kartoffelfelder danach ausgesehen! Alles schwarz! Klar, schlimm war's; viel habe ich deswegen geweint. Ich ging dann zum Schamanen in unserer Gemeinschaft. Der hat mir sofort gesagt: 'das Einzige was jetzt noch helfen kann, ist das Regenritual'. Zusammen mit anderen Gemeinschaftsmitgliedern haben wir dann das Ritual des Wasserwechsels gemacht... Zuerst holten wir Wasser aus der nie versiegenden Quelle, die dort oben am Pass liegt. Danach brachten wir es ins Anbaugebiet unserer Felder wo der Frost zugeschlagen hatte und leerten es dort in die völlig ausgetrocknete Quelle. Während des ganzen Rituals haben wir intensiv Coca gekaut, gebetet und Pachamama ('der Erde Mutter') um Regen gebeten... Ja, und siehe da! Am nächsten Morgen begann es zu regnen. Die Kartoffelpflanzen haben wieder ausgeschlagen und sich prächtig erholt. Später haben sie schön geblüht und gute Erträge gegeben... in der Erntezeit waren die Leute sehr zufrieden; sie grüssten mich immer freundlich und bedankten sich indem sie sagten ‚Dankeschön, gut hast du uns ernährt!‘» (RIST 1999).

Das Beispiel aus den Anden steht stellvertretend für ähnliche Erlebnisse, die auch von Bewohnern und Bewohnerinnen der Alpen (RENNER 1991) oder der Berggebiete Afrikas oder Asiens (UPAWANSA und WAGACHCHI 1999) stammen könnten.

Das Zitat zeigt sehr anschaulich die Gegebenheiten, mit denen wir uns auseinanderzusetzen haben, wenn es um die Erörterung des Zusammenhangs von Mythos, Lebensalltag und Wissenschaft geht: Kann das sein? Handelt es sich um eine subjektive Erfahrung, deren Wahrheitsgehalt wir von aussen nicht nachvollziehen können? Solche Fragen stellen sich dem aussenstehenden Beobachter sofort.

In diesem Beitrag soll dargestellt werden, welche Perspektiven sich eröffnen, wenn der im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit oft geforderte Dialog zwischen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Wissenssystemen ernst genommen wird. Dabei stützen wir uns auf die konkreten Erfahrungen und Ergebnisse aus der langjährigen Forschungszusammenarbeit zwischen dem Centre for Development and Environment (CDE) des Geographischen Instituts der Universität Bern und dem Zentrum für Agrarökologie (AGRUCO) der Universität Cochabamba in Bolivien.

Aus der Sicht der Wissenschaft führt die Erzählung zu einem Spannungsfeld von Mythos und Realität. Aus der Sicht des Erzählers ist dies jedoch nicht der Fall: wie im weiteren Verlauf der Lebensgeschichte deutlich wird, handelte es sich dabei für don Facundino vielmehr um ein existenzielles Schlüsselerlebnis, das sein Alltagshandeln bis zum heutigen Tag wirkungsvoll prägen sollte.

Das Auftreten eines Spannungsverhältnisses zwischen Mythos und Realität beinhaltet somit bereits eine erste Wertung: Dem «imaginären» wird ein «realer» Erfahrungsraum gegenüber gestellt. Es zeigt sich eine Grunderfahrung der interkulturellen Kommunikation: Die grundlegenden Muster für die Interpretationen von natürlichen Gegebenheiten, können sich – je nach Gruppe – auf verschiedene oder gar gegensätzliche Rationalitäten und die ihnen zu Grunde liegenden Weltansichten beziehen. Die Überlegung, ob die Wirkung des Regenrituals wohl wahr sein kann, führt zu einer indirekten Verbindung von verschiedenen Weltansichten.

Mythos und Lebensalltag aus naturwissenschaftlicher Sicht

Aus naturwissenschaftlicher Sicht muss festgestellt werden, dass die geschilderte Erfahrung den heute gültigen Grundprinzipien von Physik und Biologie klar widerspricht. Dass das geschilderte Ritual zum Herbeiführen des ersehnten Regens führte, könnte im besten Fall als eine Koinzidenz angesehen werden, die geeignet ist, dem Mythos von *Pachamama* Vorschub zu leisten.

Das Beispiel zeigt, dass die Suche nach Lösungen für konkrete Probleme in einem engen Zusammenhang mit der Weltansicht steht, der sich die Akteure verpflichtet fühlen. Die naturwissenschaftliche Sicht führt im Allgemeinen zu einer Vielzahl von Anforderungen an die Gesellschaft, welche sich implizit auf die Verwirklichung einer wissenschaftlichen Weltansicht beziehen. Die Mythen spielen dabei nur eine subjektive Rolle. In letzter Konsequenz sind sie jedoch nicht notwendig und könnten auch durch ein «rationales Verhalten» ersetzt werden. Die tiefergehende Analyse der Prozesse, die beispielsweise die Entstehung, Verbreitung oder Funktion von Mythen oder die ihnen zu Grunde liegenden Weltansichten untersucht, wird an die Sozial- und Geisteswissenschaften delegiert.

Die sozialwissenschaftlichen Sichten

Wird das Regenritual aus sozialwissenschaftlicher Sicht untersucht, muss festgestellt werden, dass sich auch die Sozialwissenschaften nicht um die Zusammenhänge zwischen der rituellen Handlung und den klimatischen Prozessen kümmern. Sie werden sich vielmehr auf die möglichst akkurate Beschreibung und Analyse der dabei beteiligten sozialen Prozesse konzentrieren.

Bei der sozialwissenschaftlichen Analyse der von don Facundino geschilderten Erfahrungen muss berücksichtigt werden, dass es nicht einen allgemeingültigen Ansatz, sondern eine Vielfalt von Zugängen gibt. Neben den von Levi-Strauss geprägten strukturalistischen Ansätzen finden auch funktionalistische Ansätze (MALINOWSKI 1973) nach wie vor reichliche Anwendung. Trotz ausgeprägter Unterschiede weisen beide Ansätze eine bemerkenswerte Ähnlichkeit auf: sie versuchen, einen naturalistisch-objektivistischen Standpunkt einzunehmen, d.h. sie orientieren sich an einer naturwissenschaftlich geprägten Erkenntnistheorie. Dem gegenüber stehen die hermeneutischen oder interpretativen Ansätze, bei denen sich der Fokus vom «gesellschaftlichen Objekt» zum Subjekt verlagert. In dieser Perspektive steht die subjektive Erfahrungswelt einer ihr im Wesentlichen fremden, materiellen Welt gegenüber, die von den unpersönlichen Beziehungen von Ursache und Wirkungen beherrscht wird (GIDDENS 1995, S. 51).

Um die spezielle Qualität des mit den Mythen verbundenen Denkens vom heutigen «modernen» rationalistisch geprägten Denken abzuheben, wird es häufig als «traditionelles Denken» bezeichnet (BOZONNET 1992). Diese Unterscheidung macht zwar auf die unterschiedlichen Qualitäten des Denkens aufmerksam, hat aber den Nachteil, dass sie suggeriert, es handle sich um «frühzeitliche» oder «vergangene» Denkformen. Deshalb



Foto 1: Über kollektive Rituale kommunizieren die andinen Gemeinschaften mit den Bergen/Ahnen und erbitten die Unterstützung der «Mutter der Erde» zum Gedeihen von Pflanzen, Tieren, Menschen und deren Aktivitäten (AGRUCO, 1997).

wird oft vergessen, dass zentrale Elemente des «traditionellen» Denkens auch heute noch die aktuellen Deutungs- und Orientierungsmuster von vielen Gesellschaften mitgestalten. Diese treffen auf die wissenschaftlich verstandene «Modernisierung», woraus sich eine widersprüchliche, spannungsgeladene Beziehung ergibt, die nicht notwendigerweise zur Substitution «traditioneller» durch «moderne» Werte führt (RIST 2001). Oft entstehen Brüche und Diskontinuitäten. Auf deren Grundlage entsteht eine «Modernisierung» traditioneller Lebensformen, an deren Ende nicht die Modernität steht, sondern vielmehr eine Vielzahl von weiterhin stark «traditionell» geprägten Modernitäten (ARZE und LONG 2000).

Im Vergleich zur naturwissenschaftlichen erweist sich die sozialwissenschaftliche Betrachtungsweise des Mythos als weniger widersprüchlich. Je nach gewähltem theoretischen Bezugspunkt, kann die erwähnte «mythische» Begebenheit als Ausdruck eines spezifischen soziokulturellen Bezugssystems, als Teil der symbolischen Ordnung, als Repräsentation eines bestimmten Verhältnisses von Mensch und Natur, als Glaubenssystem etc. aufgefasst werden. Ein solcher Zugang führt nicht a priori zu einem Widerspruch mit der Wissenschaftlichkeit als solcher. Das Verständnis von Handlungs-, Orientierungs- und Deutungsmustern der indigenen Bevölkerung erfährt somit – im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Analyse – eine wichtige Wertschätzung, die unter dem Stichwort «kulturelle» oder «innere» Dimension von Entwicklung eine immer wichtigere Rolle zu spielen beginnt (ABT 1988; HÖGGER 1993; ZICHE und RIST, 2001).

Bei der Bewältigung der aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen, stehen aus der sozialwissenschaftlichen Perspektive nicht konkrete Lösungsvorschläge im Vordergrund, die – wie im Falle der Naturwissenschaften – als quasi objektive Anforderungen an die Gesellschaft formuliert werden. Es geht vielmehr um die Vertiefung des Verständnisses von sozialen Prozessen, das in Form von wissenschaftlichen Theorien einen Beitrag zum gesellschaftlichen Reflektions- und Interpretationsprozess leistet. Die Ergebnisse einer solchen Analyse haben deshalb einen entscheidenden Einfluss bei der Konfiguration eines Werterasters, auf dessen Grundlage die Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse – d.h. «die Technik» – gesellschaftlichen Sinn bekommen kann.

Die dem naturwissenschaftlichen Standpunkt inhärente Irritation über das Regenritual, macht sich aber auch bei einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung wieder bemerkbar: In der Regel haben sich die Forscher – auch wenn sie aus indigenen Gemeinschaften kommen – während ihres Universitätsstudiums eine wissenschaftlich-materialistische Weltsicht zu Eigen gemacht, gemäss der ein Zusammenhang von Ritual und Klima zwar beschrieben, aber nicht nachvollzogen werden kann. Wichtige Schlüssel-erlebnisse der lokalen Akteure bleiben somit von den «offiziellen» Erklärungen zu Entwicklung ausgeklammert.

Der transdisziplinäre Zugang: Schritte zum Dialog zwischen Wissenssystemen

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass eine konventionelle wissenschaftliche Bearbeitung von Mythos und Lebensalltag zu wichtigen externen Erkenntnissen über die Umwelt, das Sozialsystem und deren Wechselwirkungen führt. Im Rahmen der nachhaltigen Entwicklung werden der wissenschaftlichen Arbeit v.a. durch das Konzept der Transdisziplinarität jedoch neue Rollen zugewiesen (HURNI und WIESMANN 2001, S. 36), welche die konzeptionelle, methodologische und gesellschaftliche Ebene betreffen:

- Der transdisziplinäre Ansatz setzt für das Wissenssystem «Wissenschaft» die Suche nach einem interdisziplinär ausgerichteten Brückenschlag zwischen verschiedenen Einzeldisziplinen der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften voraus. Die praktische Bedeutung der Integration dieser Wissenschaften für eine nachhaltige Regionalentwicklung wurde beispielsweise von WIESMANN (1998) aufgezeigt.
- Ausgangspunkt sind soziale, ökologische oder kulturelle Fragestellungen. Planung, Ausführung, Evaluation und die Interpretation der Ergebnisse werden als ein integraler Kommunikationsprozess verstanden, der alle Beteiligten mit einbezieht. Die Partizipation der nicht notwendigerweise der wissenschaftlichen Weltansicht verpflichteten sozialen Akteure wird aktiv gefördert. Die Beteiligung am Auf- und Ausbau von Plattformen, auf denen der Dialog der Akteure stattfinden kann, ist dabei Teil des methodologischen Vorgehens.
- Transdisziplinäre Wissenschaft versteht sich als Teil eines gesellschaftlichen Lernprozesses. Die Entscheidung darüber, wie und in welchem Ausmass wissenschaftliche Ergebnisse in den Entwicklungsprozess einfließen, bleibt nicht der Wissenschaft selbst vorbehalten. Sie wird als Ergebnis eines gesellschaftlichen Lern- und Aushandlungsprozesses verstanden, welche die Pluralität der Weltansichten und ethischen Grundausrichtungen berücksichtigt.

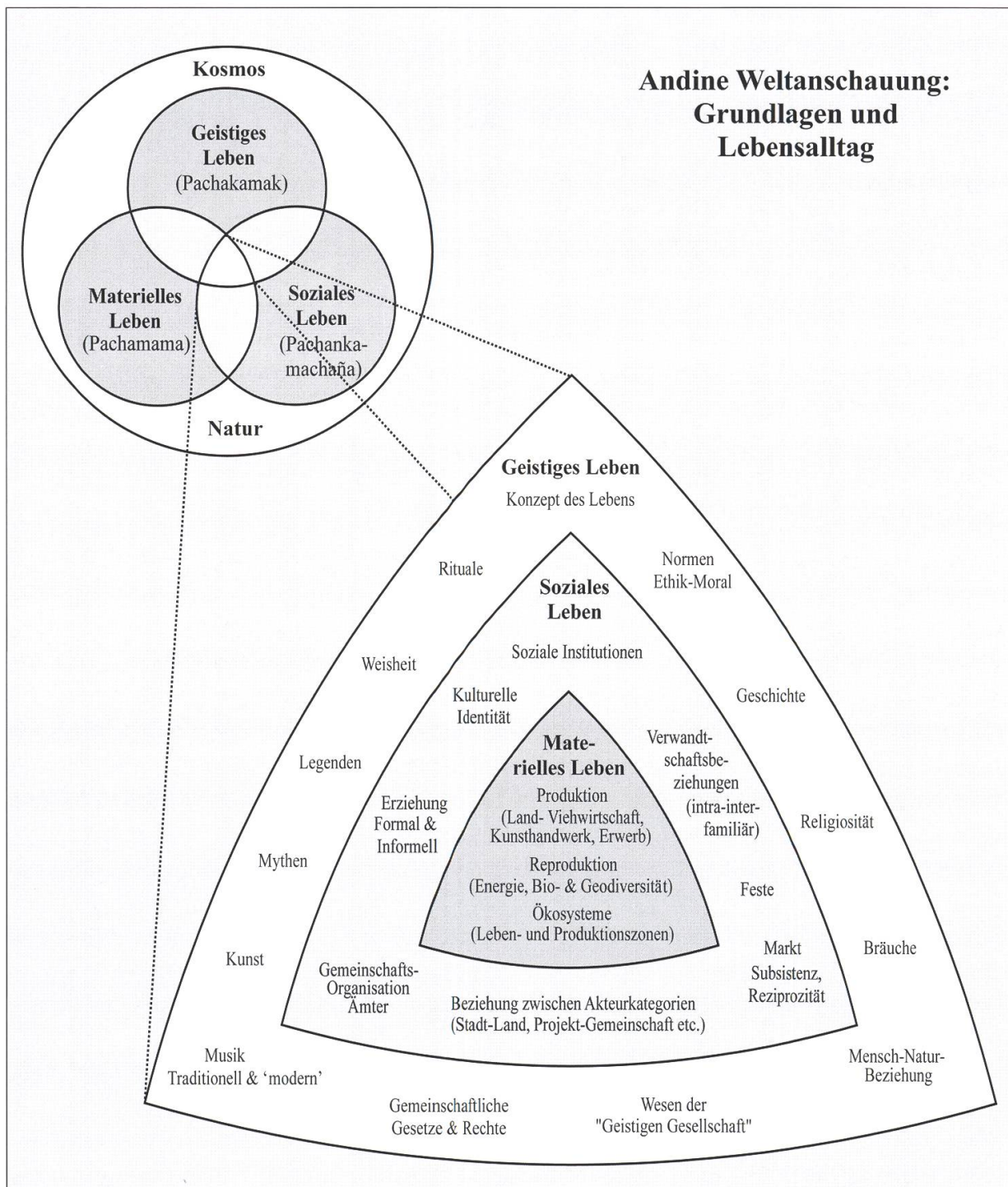
Trotz der unbestreitbaren Vorteile des transdisziplinären Vorgehens, zeigte der Dialog mit don Facundino, dass der von ihm ins Spiel gebrachte Zusammenhang von Ritual und Naturprozessen mit einem konventionellen wissenschaftlichen Zugang nicht richtig zu fassen ist. Bei der Beantwortung der von ihm geäußerten Frage über die Art der Wirksamkeit der Rituale bleibt er aus wissenschaftlicher Sicht «alleine gelassen». Damit diese zentralen Fragestellungen seitens eines wissenschaftlich orientierten Programms aufgenommen werden können, ist die Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Dimension des Dialogs der Wissenssysteme unerlässlich.

Die wichtigsten erkenntnistheoretischen Merkmale der andinen Weltanschauung sind in der Figur 1 dargestellt. Die Elemente der Alltagswelt der Aymara-Indios gliedern sich grundsätzlich in die Bereiche des sozialen, geistigen und naturhaft-materiellen Lebens (SAN MARTIN 1997).

Die andine Weltansicht stellt keine grundsätzliche Limitation für einen Dialog mit der wissenschaftlichen Weltansicht dar. Das Alltagsleben kann im Sinne der Untergliederung als Ökologie, Ökonomie, Soziologie, Pädagogik etc. angesprochen werden. Der Unterschied

zur wissenschaftlichen Sicht bezieht sich auf das grundlegende Deutungsmuster der «Realität»: Soll ein natürliches, ökonomisches oder soziales Phänomen aus der andinen Weltansicht verstanden werden, muss es als Ergebnis der Interaktion der sozialen, natürlich-materiellen und geistigen Lebensbereiche untersucht werden.

Die praktischen und theoretischen Konsequenzen die sich aus einer solchen Sicht ergeben, können anhand der unterschiedlichen Deutungsmuster des Auftretens von Hagel besonders gut veranschaulicht werden (siehe Tabelle 1).



Figur 1: Erkenntnistheoretische Grundlagen und Lebensalltag der andinen Weltanschauung (nach SAN MARTIN 1997)

Wissenschaftliche Weltsicht	Andine Weltsicht
<p>Erklärungsansatz: Hagel bildet sich in bis zu 10 km Höhe hinaufreichenden Kumulonimbus-Wolken mit kräftigen Auf- und Abwinden. Eis- und Schneekristalle werden wiederholt zwischen den tieferen und höheren Schichten hin und her bewegt und stossen dabei mit unterkühlten Wassertropfen zusammen und lagern diese an. Ein Hagelkorn von 3 cm Durchmesser erreicht die Erdoberfläche mit 100 km/h und kann grosse Schäden anrichten...</p> <p>Hagel tritt selten flächendeckend auf, er ist ein typisch lokales Ereignis. Voraussagen sind mit grossen Unsicherheiten behaftet.</p>	<p>Erklärungsansatz: «Die Mutter Erde produziert nach Art des Verhaltens des Menschen ihr gegenüber. Wenn wir sie gut behandeln, gibt es gute Erträge und Schutz für alle. Wenn wir sie schlecht behandeln, gibt es deswegen Naturkatastrophen. Darunter leidet die Produktion oder fällt gar ganz aus...»</p> <p>«Wenn an einem Ort gewaltsam Blut vergossen wird, gibt es Hagel... Mit Ritualen müssen wir zusammen mit den Verursachern versuchen, die Pachamama wieder zu beruhigen...».</p>

Tabelle 1: Andine und wissenschaftliche Sicht von Hagel (nach BERG VAN DEN 1990; MALBERG 2002)

Die naturwissenschaftliche Sicht behandelt vor allem das *WIE* der Entstehung und des Ablaufs des Hagelphänomens. Zu den Gründen des Auftretens von Hagel an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, kann aus der Logik der Naturwissenschaft heraus – ausser dem Verweis auf die Zufälligkeit – keine weiterführende Antwort gegeben werden. Der Schutz vor Hagel wird in dieser Perspektive als Schutz des Menschen vor den Prozessen der Natur verstanden.

Aus andiner Sicht steht nicht der Prozess der Entstehung, sondern das *WARUM* oder die Gründe für das Auftreten von Hagel im Vordergrund. Diese werden mit den ethischen Verfehlungen der Menschen im Umgang miteinander und mit der Natur in Verbindung gebracht. Die Suche nach Schutz vor Hagelschlag wird deshalb als eine ethische Herausforderung im Sinne einer ganzheitlichen Mensch-Naturbeziehung verstanden. Auf die Frage, wie das Blutvergiessen auf die klimatischen Abläufe Einfluss nehmen kann, sind aus andiner Sicht keine expliziten Erklärungen erhältlich. Die vorherrschende Antwort, die auch für die meisten Bauern nicht mehr befriedigend ist, lautet: «Das können wir nicht so genau sagen; es war seit jeher so; das ist halt einfach so!»

Vom Dialog der Wissenssysteme zur interkulturellen Zusammenarbeit

Ein Vergleich des andinen und wissenschaftlichen Weltbildes lässt somit das heuristische Potenzial des Dialoges zwischen Wissenssystemen zum Vorschein kommen. Während sich für die konventionelle wissenschaftliche Sicht die Frage nach der Gültigkeit der Verneinung der geistigen Dimension der Wirklichkeit stellt, steht für die andine Weltanschauung die Frage nach dem *wie* des Zusammenhangs von Geist, Materie und Gesellschaft im Vordergrund. Auf dieser Grundlage lassen sich gemeinsame Fragestellungen identifizieren, welche die Weiterentwicklung und Vertiefung von beiden Sichtweisen implizieren. Diese ermöglichen die Überwindung des blossen Dialoges zwischen Wissenssystemen in Richtung einer interkulturellen Zusammenarbeit.

Die Geosophie als Beispiel der Erweiterung der Wissenschaften

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass ein Dialog der Wissenssysteme an eine Erweiterung der konventionellen wissenschaftlichen Zugänge geknüpft ist und insbesondere die erkenntnistheoretische Ebene betrifft. Eine doppelte Integration von Sozial- und Naturwissenschaft einerseits, und dieser mit den Geisteswissenschaften andererseits, wird somit zur grundlegenden Herausforderung an die Wissenschaft. Damit stellt sich die Frage, ob es innerhalb der Wissenschaften Ansätze gibt, die es erlauben, diese wichtige Voraussetzung für die interkulturelle Zusammenarbeit zu erfüllen.

Aus der Geographie bietet sich hierzu die Geosophie an, die sich in ihrer heutigen Form vor allem mit den geographischen Kenntnissen verschiedener sozialer Gruppen befasst. Das ursprüngliche Konzept geht auf die naturphilosophischen Arbeiten des Arztes und Naturwissenschaftlers Lorenz Oken (1779-1851) zurück. Die Geosophie stellte eine wichtige Grundlage der romantisch-idealistischen Erdwissenschaften dar, bei der es letztlich um die Klärung des Verhältnisses von Geist und Materie ging (FRITSCHER 1999, S. 65). Auch wenn die damals diskutierten Sachverhalte aus heutiger Sicht als überholt gelten, kann der ganzheitliche Ansatz doch auch für die heutige Zeit wichtige Impulse für die Erneuerung der Wissenschaften liefern.

Davon zeugt eine aktualisierte Form des geosophischen Ansatzes, die von FRIEDRICH BRAND (1978) vorgelegt wurde. Ausgehend von den – damals wie heute – aktuellen Bedrohungen (Nuklearkriege, starkes globales Gefälle zwischen Norden und Süden, Umweltbelastung und Ressourcenverknappung) und der Vermittlerrolle der Geographie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, wurde der geosophische Ansatz auf eine neue Grundlage gestellt. Es wurde eine geosophisch orientierte Wissenschaft formuliert



Foto 2: Wie kann die partizipative Feldforschung als Teil eines transdisziplinären Prozesses zur interkulturellen Kooperation erweitert werden? (AGRUCO, 1992)

«die sich bemüht um eine Erziehung des Menschen, die Rationalität und Humanität miteinander verbindet» (BRAND 1978, S. 57). Über die Integration von Beiträgen von Herder, Humboldt und Theilhard de Chardin zum Verhältnis von Erde, Mensch und Kosmos wird eine Erweiterung der geographischen Wissenschaften vorgeschlagen. Es wird aufgezeigt, wie die durch den Rationalismus des 18. Jahrhunderts verursachten und teils heute noch wirksamen Grenzziehungen zwischen dem Organisch-Anorganischen einerseits, und der organischen Natur und dem Geist andererseits, überwunden werden können.

Auch unter Berücksichtigung der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen in den Naturwissenschaften, kann der geosophische Ansatz weiter aktualisiert werden. Im Vordergrund steht dabei die Überwindung der dualistischen Sichtweise von Geist und Materie oder von Innen- und Umwelt. Seit der Anerkennung der wichtigsten – philosophisch und nicht empirisch begründeten – Postulate von Kants «Kritik der reinen Vernunft» als erkenntnistheoretische Grundlage der modernen Wissenschaften, wird dem menschlichen Bewusstsein die Möglichkeit des Erkennens der «wahren Natur» der Außenwelt aus grundsätzlichen Überlegungen heraus abgesprochen. Dabei handelt es sich jedoch keineswegs um die einzig mögliche Erkenntnistheorie, sondern sie stellt lediglich diejenige dar, welche dem bisherigen Verständnis von «Fortschritt» am besten entspricht und deshalb über eine entsprechend hohe Akzeptanz verfügt.

Hans Peter Dürr, langjähriger Direktor des Werner Heisenberg Instituts am Max Planck Institut für Physik und Astrophysik und Träger des alternativen Nobelpreises von 1987 zeigt, dass die gängigen dualistischen Ansichten über Geist und Materie aus der Sicht der neueren Physik nicht mehr haltbar sind: «Wenn wir die Materie immer weiter auseinander nehmen, bleibt am Ende nichts mehr übrig, was uns an Materie erinnert. Am Schluss ist kein Stoff mehr, nur noch Form, Gestalt, Symmetrie, Beziehung. Materie ist nicht aus Materie zusammengesetzt! ... Am Grund bleibt nur etwas, was mehr dem Geistigen ähnelt – ganzheitlich, offen, lebendig: Potenzialität... In dieser Potenzialität gibt es keine eindeutige Ursache-Wirkungs-Beziehung mehr. Die Zukunft ist im wesentlichen offen» (DÜRR 2002, S. 49).

Das Beispiel zeigt stellvertretend, dass sich auch innerhalb der Naturwissenschaft erkenntnistheoretische Erneuerungen finden lassen, welche den bisher gültigen Dualismus von Geist und Materie radikal in Frage stellen. Werden diese Erkenntnisse in die geosophische Perspektive gesetzt, ergibt sich die Möglichkeit, die neuen erkenntnistheoretischen Einsichten mit den heutigen globalen Umweltproblemen in Beziehung zu setzen und sie somit auch für die Fragen einer nachhaltigen Nutzung natürlicher Ressourcen oder der nachhaltigen Entwicklung nutzbar zu machen.

Wird Materie im Sinne Dürrs als «materialisierter Geist» verstanden scheint es aus grundsätzlichen Überlegungen heraus nicht mehr unmöglich, dass Zusammenhänge zwischen dem Praktizieren eines Rituals – im Sinne einer geistigen Aktion – und den natürlichen oder sozialen Prozessen gefunden werden können. Wie und unter welchen Bedingungen das geschieht, wären dann Fragestellungen, die im Rahmen einer interkulturellen Zusammenarbeit von geosophischer Wissenschaft und indigenen Wissenssystemen bearbeitet werden könnten. Eine Erklärung die sich ausschliesslich auf eine Kette von Ursache und Wirkung beruft, ist dabei nur noch als eine Möglichkeit unter anderen zu betrachten.

Die gesellschaftliche Relevanz der Kooperation zwischen Wissenssystemen zeigt sich, wenn Wissenschaftszweige berücksichtigt werden, die bereits auf eine längere Tradition der interkulturellen Zusammenarbeit zurückblicken können. In der «modernen» Medizin führte die Nachfrage der Bevölkerung – beispielsweise in der Schweiz – dazu, dass seit 1999 die «wissenschaftlichen» Heilmethoden durch entsprechende Verfahren aus vier nicht-materialistischen Wissenssystemen ergänzt werden können. Dies bezieht sich sowohl auf die Abgeltung dieser Leistungen durch die obligatorische Grundversicherung als auch auf die systematische Integration der Komplementärmedizin in Lehre und Forschung, wie sie beispielsweise an der Universität Bern im Rahmen der «Kollegialen Instanz für Komplementärmedizin» (KIKOM) erfolgreich praktiziert wird.

Die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Wissenssystemen legte auch den Grundstein für die Entwicklung des Biologischen Landbaus. Seine Konzepte gehen zurück auf den biologisch-dynamischen Landbau, der auf einer 1924 abgehaltenen Vortragsreihe Rudolf Steiners, dem Gründer der Anthroposophie, basiert. Aus der transdisziplinären Zusammenarbeit von Bauern, Agronomie, Biologie und Ökologie entstanden die verschiedenen Formen des «biologischen» oder «ökologischen Landbaus» die heute weltweit zu den nachhaltigsten Landnutzungssystemen gezählt werden.

Eine solchermassen erweiterte Wissenschaft kann den von den meisten indigenen Völkern gesuchten Kontakt mit der wissenschaftlichen Weltsicht sinnvoll in die – aus eigenem Bedürfnis entstandene – Frage nach dem Realitätscharakter der geistigen Dimension ihres Lebensalltags einordnen. Ein geosophischer Ansatz verbessert die Möglichkeiten einer Reintegration der wissenschaftlichen Fachkräfte in den Kontext ihrer eigenen Gemeinschaften. Sie können sich so von der oft ungewollten Rolle als Akteure einer zunehmenden Schwächung traditioneller Lebens- und Produktionsformen befreien und zu wichtigen Verbindungsstellen zwischen dem wissenschaftlichen und indigenen Wissenssystem werden.

Ausgehend von einer geosophischen Position zeichnen sich Möglichkeiten für einen erweiterten Ansatz ab. Unter Berücksichtigung von grundlegenden Fortschritten in Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften stellt dieser vorerst eine Plattform für den Dialog mit indigenen oder anderen lokalen Wissenssystemen dar. In einem zweiten Schritt kann er zu einer interkulturellen Zusammenarbeit führen, in deren Zentrum die Erneuerung der Mensch-Naturbeziehung steht und so zur Neuausrichtung der Prinzipien einer nachhaltigen Entwicklung beitragen. In ihrer angewandten Form könnte der Ansatz die Grundlage für eine «komplementäre Ressourcennutzung» bilden, die – auf der Basis des Dialoges der Wissenssysteme und der interkulturellen Zusammenarbeit – für alle Beteiligten akzeptable philosophische Gesichtspunkte mit sozialen und natürlichen Prozessen verbindet.

In beiden Schritten kommt den Mythen und Riten eine besondere Rolle als Quelle von lokalen und indigenen Deutungsmustern zu, wodurch sie eine grundlegende Bedeutung für den Dialog zwischen den Wissenssystemen und die interkulturelle Zusammenarbeit erlangen. In diesem Rahmen bekommt die Vertiefung des Verständnisses von Mythen und Lebensalltag, die durch die in diesem Teil der vorliegenden Publikation versammelten Beiträge ermöglicht wird, eine Bedeutung, die auch die Erweiterung der wissenschaftlichen Grundlagen betrifft, auf denen sie entstanden sind.

Literatur

- ABT, T. 1988: Fortschritt ohne Seelenverlust. Hallwag, Bern.
- ARZE, A. und LONG, N. 2000: *Anthropology, Development and Modernities. Exploring discourses, counter-tendencies and violence.* Routledge.
- BERG VAN DEN, H. 1990: *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos.* Hisbol – UCB/ISET, La Paz, Bolivia.
- BOZONNET, J.-P. 1992: *Des Monts et des Mythes – L'imaginaire social de la montagne.* Presses Universitaires de Grenoble.
- BRAND, F. 1978: Geosophische Aspekte und Perspektiven zum Thema Mensch – Erde – Kosmos. *Westfälische Geographische Studien* 35, 57-82.
- DÜRR, H. P. 2002: *Für eine zivile Gesellschaft.* Deutscher Taschenbuch Verlag.
- FRITSCHER, B. 1999: Bemerkungen zu einer historischen Epistemologie der romantisch-idealistischen Erdwissenschaft am Beispiel der "Geosophie" Lorenz Oken. *Zeitschrift für geologische Wissenschaften* 27, 61-69.
- GIDDENS, A. 1995: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung.* Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- HÖGGER, R. 1993: *Wasserschlange und Sonnenvogel – die andere Seite der Entwicklungshilfe.* Waldgut, Frauenfeld.
- HURNI, H. und WIESMANN, U. 2001: Transdisziplinäre Forschung im Entwicklungskontext: Leerformel oder Notwendigkeit? In: *Schweizerische Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften (Hrsg.): Forschungspartnerschaft mit Entwicklungsländern – Eine Herausforderung für die Geistes- und Sozialwissenschaften,* Bern.
- MALBERG, H. 2002: *Meteorologie und Klimatologie. Eine Einführung.* Springer.
- MALINOWSKI, B. 1973: *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften.* Humboldt Verlag, Wien, Stuttgart.
- RENNER, E. 1991: *Goldener Ring über Uri.* Ammann Verlag, Zürich.
- RIST, S. (1999): *Collección de 13 historias de vida del Ayllu Majasaya Mujlli de la Provincia Tapacarí, Departamento de Cochabamba en Bolivia,* Cochabamba.
- RIST, S. 2001: Wenn wir guten Herzens sind, dann gibt's auch Produktion. *Entwicklungsverständnis und Lebensgeschichten bolivianischer Aymarabauern: Wege bei der Erneuerung traditioneller Lebens- und Produktionsformen und deren Bedeutung für eine Nachhaltige Entwicklung.* Margraf Verlag, Weikersheim.
- SAN MARTIN, J. 1997: *En la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible – Uk'amäpi. Así nomás es pues.* AGRUCO – UMSS – CSUDE / IC, Cochabamba, Bolivia.
- UPAWANSA, G. K. und WAGACHCHI, R. 1999: Activating all powers in Sri Lanka agriculture. In: *Food for Thought – Ancient Visions and New Experiments of Rural People – COMPAS (Hiemstra, B. H. a. W. ed.).* Zed Books.
- WIESMANN, U. 1998: *Sustainable Regional Development in Rural Africa: Conceptual Framework and Case Studies from Kenya,* Bern.
- ZICHE, J. und RIST, S. 2001: «Die seelisch-geistige Innenseite von Entwicklung.» *Land-Berichte – Halbjahresschrift über ländliche Regionen* IV(2): 122-132.

Adresse der Autoren

Dr. Stephan Rist, Prof. Dr. Urs Wiesmann, Centre for Development and Environment (CDE),
Geographisches Institut der Universität Bern, Steigerhubelstrasse 3, CH-3008 Bern

