

# Schöpfung

Miteinander leben im gemeinsamen Haus

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

## Sumak kawsay.

### Ein Modell aus der Peripherie für die Welt

von Fernán Gustavo Carreras

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts schien die Geschichte mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems an ihr Ende, das heißt am Ziel des westlichen zivilisatorischen Fortschritts (an)ge­langt zu sein. Tatsächlich schienen die Fakten der kapitalistischen Welt recht zu geben. Die USA waren als einzige weltweite Führungsmacht übrig geblieben und der herrschende Neoliberalismus wurde von seinen Theoretikern als das einzig mögliche System interpretiert. Die inneren Widersprüche wurden als zweitrangige Defizite hingestellt, die mit der vollen Entfaltung des Systems beseitigt werden würden. Dennoch wurde der neoliberale Optimismus durch eine Reihe von Ereignissen erschüttert, die seine tiefen Risse offenbarten, unter anderem die explosive soziale Lage überall dort, wo seine Rezepte in orthodoxer Manier angewandt worden waren. Ein Paradebeispiel war Argentinien, wo die soziale und institutionelle Krise im Jahr 2001 ausbrach. Heftige soziale Proteste stürzten die Regierung von Fernando de la Rúa, und im Lauf von nur einer Woche lösten fünf Präsidenten einander ab. Die allgemeine Empörung kam in der Losung zum Ausdruck: „Sie sollen alle verschwinden.“ Damit wandte man sich gegen die politische Kaste und die Führungsebene insgesamt. Dies wurde als die Explosion des neoliberalen Systems wahrgenommen. Dasselbe Phänomen zeigte sich in anderen lateinamerikanischen Ländern. Wo der Neoliberalismus scheiterte, kamen Regierungen an die Macht, die vom Volk getragen waren und die man in der Folge als die „neue lateinamerikanische Linke“ bezeichnete.

Im Jahr 2007 platzte die „Finanzblase“. Die Krise hatte ihren Ursprung in den USA, erstreckte sich bis nach Europa und offenbarte die tiefe Krise des kapitalistischen Systems. Zugleich tauchten neue

Mächte auf, wie etwa die BRIC-Länder, die eine neue, multipolare Weltordnung am Horizont aufleuchten ließen.

Die Krise des Kapitalismus zeigt sich anhand zweier Probleme; diese erweisen sich als dem System selbst innerlich eingeschrieben und können nicht innerhalb des Systems bewältigt werden: zum einen die Armut und zum anderen die Zerstörung des Planeten. Deutlich wird die Notwendigkeit von Alternativmodellen, die es ermöglichen, die Menschheit auf eine gemeinsame Zukunft in mehr Gleichheit hin zu lenken.

Von der Peripherie her, und hier wiederum ausgehend von den am stärksten ausgebeuteten Schichten wie den autochthonen Völkern, kommen Impulse und Vorschläge, die einen Beitrag für die Welt insgesamt leisten wollen. So etwa *sumak kawsay*.

Ich meine, es handelt sich hierbei um eine Vision, die sich noch im Prozess der Entstehung befindet, die sich aber nicht auf die Welt der indigenen Völker unseres Amerika beschränkt. Doch aus ihrer Mitte heraus entsteht sie und von dort her kommen die stärksten Impulse der Erneuerung. Es handelt sich dabei um eine Weisheit, die in ihrer verändernden Kraft alle Bereiche des Lebens betrifft. Ich möchte hier die Philosophie vorstellen, die ihr zugrunde liegt, und hebe dabei die wichtigsten Charakteristika und die ersten politischen Auswirkungen dieses Vorschlags hervor.

## Philosophie der indigenen Völker?<sup>1</sup>

Die Eroberung und die Kolonisierung Amerikas hat uns zu unterworfenen Gesellschaften gemacht, deren Beziehung zu ihrer eigenen Welt und zu ihren eigenen Traditionen zerstört wurde. Während der Kolonialzeit waren einige Missionare, die die Rechte der indigenen

---

<sup>1</sup> Ich betone hier mit Genugtuung, dass der Sammelband Enrique Dussel/ Eduardo Mendieta/Carmen Bohórquez (Hrsg.), *El Pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y „Latino“ (1300–2000)*, o. O. 2009, mit dem Kapitel „Philosophie einiger indigener Völker“ beginnt.

Völker verteidigten, erstaunt über den Reichtum ihrer Weltanschauung und gelangten dazu, von einer wahren indigenen Philosophie zu sprechen.<sup>2</sup> Nach dem Prozess der Unabhängigkeit ergab sich die Notwendigkeit einer geistigen Emanzipation und einer nationalen Philosophie, wie sie Alberdi im Jahr 1837 einforderte (*Discurso en el salón literario und Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*). Erst im 20. Jahrhundert sollte diese Frage systematisch erörtert werden. Die Bücher *Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) des Peruaners Salazar Bondy und *La Filosofía Americana como Filosofía sin más* (1969) des Mexikaners Leopoldo Zea bildeten den Ausgangspunkt der darauf folgenden Debatten. Doch keiner dieser Philosophen rechnete mit der Möglichkeit einer indigenen Philosophie, trotz der wichtigen Pionierarbeiten von Miguel León Portilla. Die Unmöglichkeit einer solchen Philosophie war Teil eines Konsenses unter den Philosophen. Doch die Frage wurde auf intelligente und innovative Weise neu aufgeworfen. Von denen, die sich für die Existenz einer Philosophie bei den indigenen Völkern aussprachen, möchte ich zwei Perspektiven hervorheben und kurz erwähnen. Im Jahr 1956 veröffentlichte Miguel León-Portilla ein Buch mit dem Titel *Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus Fuentes*. Dieser Buchtitel löste eine breite Debatte darüber aus, ob es eine indigene Philosophie gebe und ob eine solche möglich sei. Diese Debatte ist bis heute zu keinem Abschluss gekommen. Portillo vertritt den Standpunkt des westlichen Begriffs von Philosophie. Denen gegenüber, die die Möglichkeit einer indigenen Philosophie bestreiten, vertritt der mexikanische Philosoph seine These mit dem Argument, dass man innerhalb der Nahuatl-Kultur Philosophen begegnet, den sogenannten *Tlamatinime*, das sind „diejenigen, die etwas wissen“. Seine Arbeit konzentriert sich auf den Nachweis, dass in den andinen Gesellschaften philosophische Themen universaler Art aufgeworfen und behandelt wurden. Um

---

<sup>2</sup> Ich beziehe mich hier auf Fray Bernardino de Sahagún, der eine umfangreiche Zusammenstellung der indigenen Traditionen leistete und dies mit der Absicht verband, dass die Weisheit dieser Völker für die Zukunft bewahrt werden möge.

dies nachzuweisen, erforschte er die schriftlichen Quellen der Nahuatl und analysiert die darin enthaltenen theologischen, anthropologischen und pädagogischen Fragen sowie auch verschiedene Denkrichtungen, die den Lebensweisen jener Gemeinschaften Orientierung gaben. Er schließt mit der Behauptung, er habe nachgewiesen, dass es bei den Nahuatl eine Philosophie gegeben hat, die wenigstens das Niveau der griechischen Vorsokratiker erreichte.

Josef Estermann vertritt in seinem Aufsatz *Filosofía Quechua*<sup>3</sup> die Auffassung, dass „die universitäre Philosophie, wenn sie sich auf die indigenen Philosophien allgemein oder auf die andine Philosophie bezieht, dazu tendiert, diese Art von Philosophie als Denken, Ethnophilosophie, Weltanschauung oder einfach Weisheit zu charakterisieren [...]; dennoch handelt es sich aus einer interkulturellen Perspektive betrachtet um ein philosophisches Denken, das sich von der herrschenden westlichen Tradition unterscheidet“<sup>4</sup>. Im Unterschied zu León-Portilla bemängelt dieser Philosoph nicht das Fehlen von Individuen, die die Rolle von Philosophen ausüben, von schriftlichen Texten, logischem Denken, einem strengen Sprachgebrauch, einer Methode oder der systematischen Darstellung von Problemen. All dies entspreche den Kriterien der westlichen Philosophie. Allein die Philosophie, wie sie sich innerhalb der westlichen Tradition entwickelt hat, würde diesen Anforderungen gerecht. Innerhalb der interkulturellen Perspektive Estermanns geht es darum, folgende Fragen zu beantworten: Was ist die Philosophie? Gibt es eine andine Philosophie? Was sind die Quellen dieser Philosophie? Wer sind die philosophierenden Subjekte?

Für die interkulturelle Philosophie ist die westliche Philosophie nur eine der vielen Ausdrucksgestalten von Philosophie innerhalb der Geschichte und in den unterschiedlichen Weltregionen, doch auf keinen Fall die einzige. In diesem Sinne kann man das, was Phi-

---

<sup>3</sup> Josef Estermann veröffentlichte ein Buch mit dem Titel: *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Quito 1998.

<sup>4</sup> Josef Estermann, „La Filosofía Quechua“, in: Enrique Dussel/Eduardo Mendieta/Carmen Bohórquez (Hrsg.), a. a. O., S. 36.

losophie ist, nicht monokulturell definieren, sondern nur im interkulturellen Dialog beziehungsweise Polylog. Wenn man das, was Philosophie ist, innerhalb der Parameter einer einzigen Kultur festlegt, dann können die Ausdrucksformen anderer Kulturen nicht in diese Definition mit einbezogen werden. Diese Anmaßung entspricht einem monokulturellen Modell, das die eigene Kultur in eine überlegene, eine Superkultur verwandelt. „Es handelt sich hierbei um die Verabsolutierung der okzidentalen Denkweise derart, dass diese die *philosophia perennis* im Sinne eines philosophischen Gehalts darstellt, der über (supra) jeglicher kulturellen Bestimmtheit angesiedelt ist.“<sup>5</sup>

Die interkulturelle Philosophie besteht darauf, dass jede philosophische Ausdrucksform eine besondere kulturelle Prägung aufweist. Dieser Standpunkt ermöglicht die Anerkennung der „Philosophien“, die sich andernorts entwickelt haben. Wir können sagen, dass jede Philosophie einen „ihr zugrunde liegenden Mythos“ fraglos voraussetzt, eine bestimmte gelebte Erfahrung der Wirklichkeit, die nicht anders begrifflich gefasst werden kann als durch ein philosophisches Bemühen. In diesem Sinne ist „die andine Philosophie ein Ensemble von Begriffen, Modellen, Gedanken und Kategorien, wie sie aus dem andinen *Runa*<sup>6</sup> hervorgehen, das heißt: aus der konkreten und kollektiven Erfahrung des andinen Menschen innerhalb seines Universums. Innerhalb dieser Erfahrung sind die philosophischen Begriffsbildungen praktologisch und implizit. Sekundär und im abgeleiteten Sinne ist die andine Philosophie die systematische und methodische Reflexion dieser kollektiven Erfahrung. Es handelt sich hierbei um eine explizite und begriffliche Darstellung dieser andinen Volksweisheit (als symbolisches Universum), die implizit und auf einer vorbegrifflichen Stufe im alltäglichen Handeln und in der Weltanschauung des andinen Runa bereits vorhanden ist“<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Josef Estermann, *Filosofia Andina*, a. a. O., S. 34.

<sup>6</sup> *Runa* ist ein Wort der Quechua-Sprache und bedeutet „Mensch“ oder kollektiv verstanden „Volk“; Anm. d. Übers.

<sup>7</sup> Josef Estermann, *Filosofia Andina*, a. a. O., S. 63.

Im Zuge dieser Überlegungen erläutert Estermann, dass wir innerhalb des Prozesses der Herausbildung einer andinen Philosophie vier Ebenen unterscheiden können: 1. Die raue Wirklichkeit als objektive Voraussetzung. Im andinen Kontext entspricht dies den geografischen, topografischen, klimatischen, kosmologischen und biologischen Faktoren diesseits von deren Wahrnehmung durch den *Runa*. 2. Die gelebte Erfahrung dieser Wirklichkeit durch den *Runa*. Der *Runa* erfährt seine reale Umgebung mittels einer kulturellen Verschlüsselung, die physischen und sozialen Bedürfnissen entspricht und eine bestimmte Wertigkeit in eine nichtaxiomatische Welt einführt. Diese ursprüngliche Erfahrung als signifikative (hermeneutische) Interpretation ist das, was wir Weltanschauung nennen können. Eine bestimmte Anordnung des Kosmos als reale Andersheit mittels anthropologischer (und sogar anthropomorpher) Parameter, aber nicht zwangsläufig im begrifflichen, logischen, rationalen Sinne.<sup>8</sup> 3. Die begriffliche und systematische Interpretation dieser gelebten Erfahrung. Dies ist die Ebene der philosophischen Reflexion. Es ist ein zweites Wort, das nach und auf der Grundlage der ursprünglichen Deutung gesprochen wird, die von dem *Runa* selbst mittels der gelebten Erfahrung vorgenommen wird. Folglich könnte andine Philosophie als „explizite Weltanschauung“ oder rationale Deutung der gelebten Erfahrung der Welt definiert werden. Die andine Philosophie im spezifischen Sinne ist die systematische (begriffliche und rationale) Deutung der gelebten Erfahrung des *Runa* vom ihn umgebenden Kosmos. 4. Die historische Reflexion und Deutung dieser ursprünglichen Philosophie. Dies ist die Ebene, auf der die Philosophie zur Philosophiegeschichte wird. Auf die andine Philosophie ist diese Ebene praktisch nicht anwendbar. Deshalb sind die Ebenen zwei und drei von grundlegendem Interesse, das heißt die gelebte (aber bereits gedeutete) Erfahrung der „transzendenten“ Wirklichkeit durch den *Runa* und die philosophische Interpretation erster Ordnung dieser Erfahrung (die eine Interpretation zweiter Ordnung ist). Die Quelle und der hauptsächlichste hermeneutische Bezugspunkt für die andine Philosophie sind gerade diese gelebte Erfahrung des an-

---

<sup>8</sup> Vgl. Ebenda, S. 68.

dinen Volkes und deren implizite (wenn auch nicht begriffliche) Deutung des *Kosmos* in seinen vielfältigen Aspekten.

Zum Subjekt der Philosophie: Während innerhalb der abendländischen Tradition Philosophieren eine Tätigkeit von konkreten, identifizierbaren Personen ist, gibt es in der andinen Tradition nicht nur keine philosophischen Texte, sondern es gibt auch keine Individuen, die man als Philosophen bezeichnen könnte.<sup>9</sup> Das andine Subjekt allgemein ist ein kollektives oder gemeinschaftliches Subjekt; dies gilt auch für die Philosophie. Das wahre Subjekt der Philosophie ist der anonyme und kollektive *Runa*, der andine Mensch mit seinem lebendigen, unbewussten kollektiven Erbe, die große Kollektivität von Menschen, die in Zeit und Raum durch eine gemeinsame Erfahrung und Deutung in Beziehung zueinander stehen. Der Berufsphilosoph ist nur das Sprachrohr oder der Geburtshelfer für dieses Volk ohne Stimme, der Interpret und Systematiker der Erfahrung des *Runa*. Es gibt einen hermeneutischen Zirkel zwischen diesen beiden Ebenen: Der Philosoph deutet und übersetzt die Reflexion, die in diesen vielfältigen Gestalten konkret vorhanden ist, mittels einer systematischen Begriffsbildung, und der *Runa* deutet angesichts des hermeneutischen Horizonts der gelebten Erfahrung wiederum diese Philosophie, die in geordneter Begrifflichkeit ausgeprägt ist. In diesem Sinne – so fügt Estermann in einer Fußnote hinzu – könnte die andine Philosophie niemals eine im engeren Sinne akademische Angelegenheit sein. Das Zusammenleben mit und die Beziehung zwischen dem deutenden Philosophen zur andinen Bevölkerung selbst ist von entscheidender Bedeutung. Ohne Zweifel ist dies seine eigene Erfahrung als interkultureller Philosoph.<sup>10</sup> Er meint, dass die Voraussetzung einer interkulturellen Philosophie eine gelebte Interkulturalität ist, das heißt ein Zusammenleben über einen ausreichenden Zeitraum und der Dialog von Angesicht zu Angesicht mit den Mitgliedern der anderen Kultur.

---

<sup>9</sup> Josef Estermann formuliert einen ganzen Abschnitt, in dem er sich ausdrücklich von der Sichtweise León-Portillas distanziert.

<sup>10</sup> Im Vorwort zu seinem Buch sagt Josef Estermann, dass dieses Buch das Ergebnis von acht Jahren Zusammenleben mit dem andinen *Runa* sei.



## Pachasofia

Als Mitglied von NOAA (Nationale Behörde für die Ozeane und die Atmosphäre) interessiert mich insbesondere die Weisheit, die sich innerhalb der andinen Tradition entwickelt hat und einen so großen Einfluss auf unsere ursprünglichen Völker ausgeübt hat. Um diese Philosophie darzustellen, greift Estermann auf die Bezeichnung *Pachasofia* zurück. Dabei handelt es sich um einen interkulturellen Begriff, der die andine Rationalität zu erläutern versucht, die sich rund um den Begriff *Pacha* aufgebaut hat. Dieser Ausdruck enthält eine Vielfalt von Bedeutungen, und er hat kein Äquivalent in unserer Sprache, mithilfe dessen man ihn übersetzen könnte. Philosophisch gesehen meint er das „in raumzeitliche Kategorien gefasste Universum“. Doch nicht nur im physikalischen und astronomischen Sinn, sondern darin einbezogen ist auch die Welt der Natur, der auch der Mensch angehört. Man könnte eine Entsprechung zum Ausdruck *Sein* bilden. In diesem Sinne ist *Pacha* das, was ist, die Wirklichkeit. Es beinhaltet das Sichtbare und das Unsichtbare, das Materielle und das Immaterielle, das Irdische und das Himmlische, das Heilige und das Profane. Es beinhaltet ebenso die Zeitlichkeit wie die Räumlichkeit. Es beinhaltet den *Hanaq pacha* (den oben befindlichen Raum), den *Kay pacha* (den Bereich des Hier und Jetzt) und den *Uray pacha* (den unten befindlichen Raum). Es handelt sich hierbei nicht um voneinander unterschiedene Welten, sondern um Bereiche ein und derselben Wirklichkeit, die in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen. Von daher schlägt Estermann vor, *Pacha* mit „wechselseitigem Aufeinanderbezogensein von allem“ zu übersetzen. In diesem Sinne ist Pachasofia „die andine philosophische Weisheit in Bezug auf das geordnete und auf bestimmten Leitprinzipien beruhende Universum“<sup>11</sup>. Diese Prinzipien sind konkret:

- Prinzip der *Relationalität*: Die grundlegende Kategorie ist nicht das Seiende als Seiendes wie in der abendländischen Philosophie, sondern die Beziehung. Für die abendländische Philosophie ist

---

<sup>11</sup> Josef Estermann, *Filosofia Quechua*, a. a. O., S. 38.

das Erste die Substanz, das heißt zuerst gibt es die Seienden, und diese sind in akzidenteller Weise, nachträglich, miteinander verbunden. Für den andinen *Runa* ist das Universum vor allem ein System von Beziehungen, die voneinander abhängig sind. Es gibt keine für sich selbst bestehenden und sich selbst genügenden Seinsformen, sondern jedes Seiende ist in einem System von Beziehungen gebildet. Das heißt, dass es keine Seienden ohne Beziehungen gibt (negative Formulierung), dass im Gegenteil jedes Seiende, jedes Ereignis, jeder Bewusstseinszustand eingetaucht ist in vielfache wechselseitige Beziehungen zu anderen Seienden, Bewusstseinszuständen, Ereignissen und Möglichkeiten. Die Wirklichkeit ist wie ein Ensemble von Seinsformen und Ereignissen, die wechselseitig miteinander in Beziehung stehen. Dies wäre das unbewusste Axiom der andinen Philosophie, von dem sich andere Prinzipien herleiten:

- Prinzip der *Entsprechung*: Dieses Prinzip besagt, dass es ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, zwischen dem Großen und dem Kleinen, gibt. Die kosmische Ordnung der Himmelskörper, die Jahreszeiten, der Kreislauf des Wassers, die Klimaphänomene, ja auch das Göttliche haben ihre Entsprechung (das heißt sie finden eine korrelative Antwort) im Menschen und seinen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Beziehungen.
- Prinzip der *Komplementarität*: Jedes Seiende und jedes Ereignis haben als Gegenstück eine Ergänzung als notwendige Bedingung, um vollständig zu sein und existieren zu können. Die Komplementarität auf kosmischer Ebene stellt sich als Ordnung in den Gegensätzen von linker und rechter Seite dar, was wiederum in der Begrifflichkeit des Geschlechterunterschieds erfasst wird: Die linke Seite entspricht dem Weiblichen und die rechte dem Männlichen. Himmel, Erde, Sonne, Mond, Tag, Nacht sind keine Gegensätze, die einander ausschließen, sondern notwendige Ergänzungen, um eine höhere und integrale Wirklichkeit auszusagen.
- Prinzip der *Reziprozität*: Die Prinzipien der Komplementarität und der Entsprechung finden auf pragmatischer und ethischer

Ebene ihren Ausdruck im Prinzip der Reziprozität. Jeder Handlung entspricht als ergänzender Beitrag eine reziproke Handlung.<sup>12</sup> Dieses Prinzip herrscht in allen wechselseitigen Beziehungen: in den Beziehungen der Menschen untereinander, zwischen dem Menschen und der Natur, zwischen dem Menschen und der Gottheit. Es ist eine kosmische Pflicht, die eine universale Ordnung widerspiegelt, der der Mensch als Teil angehört. Im Grunde handelt es sich um eine Gerechtigkeit des Güteraustauschs.

### Das Universum als Haus

Diese Prinzipien wurden in einer Skizze veranschaulicht, die Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua für den Hauptaltar von Qorikancha entworfen hat.<sup>13</sup>

Die grafische Darstellung des Universums (siehe Seite 256) hat die Form eines Hauses, was auf die andine Überzeugung hinweist, dass alle und alles ein und derselben Familie angehören und unter einem Dach wohnen. Außerhalb des Hauses gibt es nichts, und im Haus ist alles mittels besonderer Achsen miteinander verbunden: oben – unten; links – rechts. Im oberen Teil (*Hanaq pacha*) der vertikalen Achse können wir ein eiförmiges Gebilde mit der Inschrift sehen: *Wiraqocha Pachayachachiq*, das heißt: Gott, der Macher des Universums. Man achte darauf, dass er ein Teil des Universums ist, er ist diesem gegenüber nicht transzendent. Die Eiform bezieht sich auf den Ursprung. Schließlich muss man darauf hinweisen, dass es sich um eine christianisierte Deutung der Gottheit *Wiraqocha* durch Pachacuti Yamqui handelt, die an sich keinen Bezug zur Schöpfung hat. Wörtlich bedeutet der Name der Gottheit: Der, der die *Pacha* zu erkennen gibt. Unten (*Kay pacha*) sehen wir ein Menschenpaar: rechts den Mann und links

<sup>12</sup> Ebenda, S. 39.

<sup>13</sup> Das Original findet sich im Band 3169 der Nationalbibliothek in Madrid. Von den „Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Pirú“, zu denen diese kosmogonische Zeichnung gehört, gibt es mindestens sieben Ausgaben.

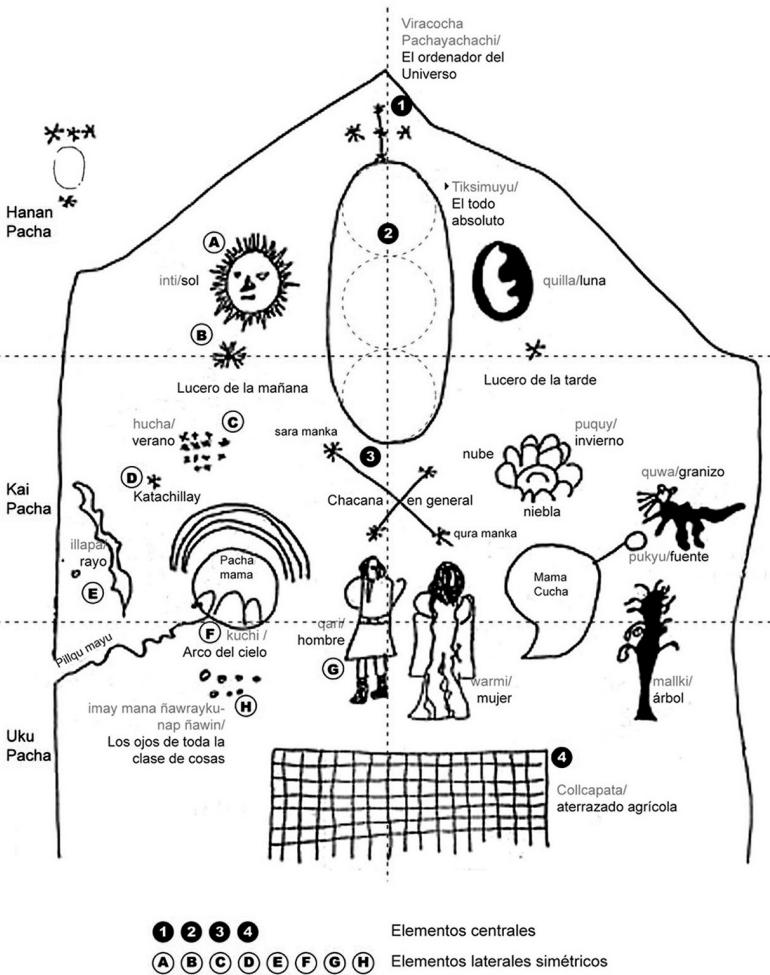


Abb. 1

die Frau. Ebenso taucht *Inti* oder die Sonne auf der rechten Seite auf und *Killa* oder der Mond auf der linken; sie entsprechen jeweils dem Mann und der Frau. Man kann erkennen, dass es ein Entsprechungsverhältnis zwischen den Elementen oben und unten und Komplementarität zwischen den Elementen gibt, die sich links und rechts von der vertikalen Achse befinden. In den Zwischenräumen findet sich die

Vielfalt der Seinsformen, die als *chakanas* oder Übergangsphänomene betrachtet werden. Man kann Übergangsphänomene auf horizontaler Ebene (Komplementarität) und auf vertikaler Ebene (Entsprechung) unterscheiden. Am Kreuzungspunkt der beiden Achsen befindet sich ein spezielles *chakana*, das die Funktion hat, alles miteinander in Beziehung zu setzen. Auf der Skizze sieht dieses *chakana* wie eine Formation von vier Sternen aus, die miteinander ein Kreuz bilden. Auf einem der Sterne kann man die Inschrift lesen: *Kuka mama* (Mutter Koka). Dies weist auf die Bedeutung hin, die Koka für die Beziehung hat. Es bildet die Brücke zwischen den vier Extremen oben, unten, links und rechts. Die hauptsächlichen *chakanas* der Entsprechung zwischen *Hanaq pacha* und *Kay pacha* sind die vielfachen Wetterphänomene wie Regen, Sonnenstrahlen, Donner und die Berggipfel (besonders die schneebedeckten) sowie einige Tiere wie der Kondor, das Vikunja<sup>14</sup>, das Alpaka, der Fuchs und der Hirsch. Unter den Übergangsphänomenen zwischen *Kay pacha* (der Welt des Hier und Jetzt) und *Uray pacha* (der Welt des Unten, oder Infrawelt) haben wir an erster Stelle die *Pachamama*, aber auch die Quellen, die Höhlen, die Felsen und einige Tiere des Übergangs, unter ihnen die Schlangen, die Kröten und den Puma.

Diese Darstellung des Universums als Haus mit seinen organisch angeordneten und miteinander in Beziehung stehenden Elementen bezeugt eine Weisheit, die Estermann von einer *Ökosophie* sprechen lässt. Er betont, dass Ökosophie und Pachasophie im Grunde dasselbe sind. Der Ausdruck Ökosophie betont die wechselseitigen Beziehungen, die der *Runa* mit seiner unmittelbaren Umgebung auf der Ebene der *Kay pacha* unterhält. Die Ökosophie setzt voraus, dass das Haus ein einziges Haus ist und alle in sich bergen muss. Es gibt hier keinerlei Platz für eine Rationalität des Profits und der Akkumulation. Man muss für das Haus Sorge tragen, um das für das Leben notwendige Gleichgewicht aufrechtzuerhalten. Der Mensch im Haus ist kein Produzent und Konsument, sondern vor allem „Hüter“. Die einzige Kraft, die etwas hervorbringt („produziert“), ist die Pachamama, und der Mensch ist lediglich der Gestalter (Verwandler)

<sup>14</sup> Ein höckerloses Kamel; Anm. d. Übers.

und derjenige, der diese Produktion ermöglicht, die den Grundprinzipien der Pachasofia entspricht.

### „Buen vivir, vivir bien“ – das erfüllte Leben

Diese alte Weisheit wurde von den indigenen Völkern der Anden in unserem Amerika nicht nur erforscht, sondern sie haben sie sich wieder angeeignet. Es gibt indigene Bevölkerungsgruppen, in denen diese Weltanschauung unbeeinträchtigt weiter besteht. Diese Menschen sind lebendige Zeugen einer alten Vergangenheit. Bei anderen Bevölkerungsgruppen gibt es gesellschaftliche und kulturelle Praktiken, die uns auf diese Wurzeln verweisen. Innerhalb dieses Kontextes ist das wahrhaftig Neue das Entstehen von indigenen Bewegungen, die diese Philosophie als Weisheit einer Lebensweise entschlossen etablieren – als Alternative zum kapitalistischen Modell, das als das einzig mögliche Modell weltweit durchgesetzt wurde. Auf diese Weise eignen sich die indigenen Völker wieder eine Rolle als politische Subjekte an, die das Recht haben, ihren Traditionen entsprechend zu leben. Zahlreiche indigene Organisationen haben ihre Überlegungen unter dem Schlagwort *buen vivir* oder *vivir bien* systematisiert.<sup>15</sup>

Ich möchte hier zwei praktische Erfahrungen hervorheben: die von Bolivien und die von Ecuador. Diese Länder griffen diese Philosophie politisch auf und integrierten sie in ihre jeweilige Verfassung. Ich beziehe mich hier auf zwei Denker: den Bolivianer Fernando Huanacuni Mmani und den Ecuadorianer Alberto Acosta<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Im deutschen Sprachraum wurde dies vor allem innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung lebhaft rezipiert. Hier hat sich die Übersetzung „erfülltes Leben“ eingebürgert, da „gutes Leben“ allzu sehr an ein Wachstum des bloß materiellen Wohlstands erinnert. Im Titel dieses Aufsatzes wird der entsprechende Terminus aus der Quechua-Sprache, *sumak kawsay*, benutzt; Anm. d. Übers.

<sup>16</sup> Der Wirtschaftswissenschaftler Alberto Acosta war unter anderem Minister für Energie und Bergbau und wurde international vor allem durch seine

Beide verfolgen das Ziel, den Begriff „buen vivir“, der uns auf die Weltanschauung der indigenen Völker verweist, zu klären, und sie empfinden dabei die Notwendigkeit, ihn vom „besseren Leben“ zu unterscheiden, der ihm nur scheinbar entspricht, jedoch ein Bestreben zum Ausdruck bringt, das für die kapitalistischen Gesellschaften typisch ist.

Bei den indigenen Völkern gab es und gibt es immer noch keinen Begriff für „Entwicklung“ im Sinne eines linear verlaufenden Prozesses, der einen Schritt von einem Weniger zu einem Mehr bedeuten würde. Es gibt keine Auffassung von einer „Unterentwicklung“, die überwunden werden müsste, und ebenso wenig ein Stadium der „Entwicklung“, das man erreichen müsste. Auch den Begriff „Armut“ im Sinne des Fehlens von materiellen Gütern beziehungsweise den Begriff „Reichtum“, der deren Überfluss bedeutet, gibt es nicht. Diese Begriffe sind der westlichen kapitalistischen Gesellschaft eigentümlich, die das Leben individualistisch als aufsteigende Linie begreift und deren Lebensstrukturen hierarchisch und vom alle Unterschiede einebnenden Wettbewerb gekennzeichnet sind. In dieser Auffassung und Lebensweise hat das „besser leben“ das Geld und die materiellen Güter als höchsten Wert. „Das bessere Leben ist Antriebskraft für den Konsumismus, den Wettbewerb und ein ständiges Gefühl des Unbefriedigtseins, für von Ungleichheit geprägte Gesellschaften, für die Ausrottung vieler Arten und die Verschlechterung des Lebens insgesamt.“<sup>17</sup> Dies führt dazu, dass man die Situation der globalisierten Welt als ein Stadium der allgemeinen „Fehlentwicklung“ bezeichnen kann. Dieses Stadium umfasst die sogenannten entwickelten Länder selbst. „Die Funktionsweise des heutigen weltweiten Systems führt zur ‚Fehlentwicklung‘ [...]. Der Grund dafür ist leicht einzusehen. Es ist ein System auf der Grundlage der Effizienz, die ein maximales Ergebnis erzielen will, Kosten reduzieren und eine wachsende

---

Initiative bekannt, gegen internationale Ausgleichszahlungen keine Erdölförderung im Yasúni-Nationalpark zuzulassen; Anm. d. Übers.

<sup>17</sup> Fernando Huanacuni Mamani, „Vivir Bien/BuenVivir“, in: Ders. u. a., *Conjunto de Visiones sobre la Posmodernidad*, Bolivien 2012, S. 25.

Kapitalakkumulation erreichen will [...]. Mit anderen Worten: Das weltweite System ist aufgrund seiner ihm eigenen Logik fehlentwickelt, und auf diese Logik gilt es die Aufmerksamkeit zu richten.“<sup>18</sup>

Die Grenzen dieser Konzeption werden immer deutlicher und immer besorgniserregender. Die natürlichen Ressourcen können nicht als Basis für das Wirtschaftswachstum betrachtet werden. Alberto Acosta erinnert daran, dass in der weiter zurückliegenden Vergangenheit die Natur eine Bedrohung und Gefahr für das menschliche Leben dargestellt hat, und dass es geboten war, sie zu beherrschen. Deshalb entstand jene Sichtweise, die den Menschen über die Natur emporhebt und diese zu einem Objekt macht, das man beherrschen, manipulieren und aus dem man Profit schlagen soll. Aus all dem leitet sich die Auffassung von der Natur als einer wirtschaftlichen Ressource und einer unerschöpflichen Quelle von Reichtümern her. Dieselbe Auffassung von Herrschaft diente als Rechtfertigung für die Eroberung Amerikas, welche mit einem Genozid an den indigenen Völkern und der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen in großem Stil einherging, um Reichtümer für die Krone anzuhäufen. Später, nach der Unabhängigkeit, beuteten die lateinamerikanischen Länder unsere natürlichen Ressourcen weiter aus, um sie zu exportieren. Diese Auffassung von der Herrschaft über die Natur ist heute noch, gleichsam unausrottbar, am Werk. „Die Natur wird als ‚natürliches Kapital‘ aufgefasst, das bezwungen, ausgebeutet und natürlich in Ware verwandelt werden muss. Man ist weiterhin dem naiven Glauben verfallen, dass der Extraktivismus zu einem Entwicklungspfad wird.“<sup>19</sup>

Das „erfüllte Leben“ ist in diesem Sinne eine neue Weise, die Welt zu sehen und die Überwindung des herrschenden Systems konkret zu leben. Dabei setzt es eine Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Mensch und Natur voraus – genau jene Beziehung, die in-

---

<sup>18</sup> José María Tortosa, zitiert von Alberto Acosta in: *El Buen Vivir en el camino del Postdesarrollo. Una lectura desde la constitución del Monte Cristi*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Policy Paper 9, Oktober 2010, S. 9.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 18.



nerhalb des okzidentalen Paradigmas zerstört wurde. Letzteres ist ein individualistisches Lebensmodell, während das „erfüllte Leben“ ein gemeinschaftliches Modell darstellt. Diese Sichtweise korrigiert anfänglich den Anthropozentrismus, indem sie davon ausgeht, dass wir uns nicht über der Natur befinden, sondern Teil der *Pacha* sind. Darin ist alles Leben von Bedeutung und verdient Respekt.

Die andine Weltanschauung verfügt über eine Logik der Gemeinschaft, die sich von der westlichen individuellen Logik unterscheidet. Innerhalb der andinen Weltanschauung geht man von zwei Kräften, zwei Energien aus: Eine Energie kommt vom Himmel und die andere von der Erde. *Pachamama* (Mutter Erde) ist die tellurische, irdische Energie und *Pachakama* oder *Pachata* (Vater Kosmos) ist die kosmische Energie: Alles, was existiert, ging aus der Begegnung von *Pachamama* und *Pachakama* hervor. Wir sind Kinder der Mutter Erde und des Vaters Kosmos. Wir entsprangen der Interaktion zweier Kräfte, einer weiblichen und einer männlichen. Alles, was existiert, geht hieraus hervor und ist mit allem wechselseitig verbunden.

Die westliche Weltanschauung ist individualistisch und desintegriert, denn sie begreift den Menschen als neben der Natur Stehenden. Dies war der Ausgangspunkt dafür, dass sie vielen Spezies geschadet hat, die Teil desselben Gewebes, des Lebensnetzes, sind.

Die andine Weltanschauung hingegen ist „gemeinschaftlich“. Das Wort „Gemeinschaft“ selbst muss genauer bestimmt werden, denn im Westen bezieht es sich grundlegend auf die gesellschaftlichen Beziehungen, in der andinen Weltanschauung und der anderer indigener Völker hingegen umfasst es auch den Berg, den Fluss, den Baum, die alle Teil der Gemeinschaft sind. *Ayllu* wird vom Sichtbaren gebildet, das heißt von Menschen, Tieren, Pflanzen, Flüssen, Bergen, von all dem also, was wir sehen und spüren können. Doch die Gemeinschaft umfasst auch das Unsichtbare: die Vorfahren, die Geister und all das, was jenseits dessen ist, was wir sehen und kennen. „*Ayllu* wird also als Einheit und Struktur des Lebens übersetzt und verstanden.“<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Huanacuni Mamani, a. a. O., S. 65.

Dies ist ein Blick auf die Natur, der frei ist von Warenbeziehungen und der die Erhaltung des Gleichgewichts des Lebens zum ethischen Imperativ hat.

Diese Philosophie fand Eingang in die Verfassung von Montecristi, in der man die Natur zum „Subjekt von Rechten“<sup>21</sup> gemacht hat. Das heißt, dass man sie nicht länger als Objekt betrachtet, sondern als Subjekt von Rechten innerhalb eines Prozesses, im Verlauf dessen die Subjekte in einem weiteren Sinne aufgefasst werden. Genau so, wie es seinerzeit in Bezug auf die Entwicklung der Menschenrechte der Fall war, ist dies für jene undenkbar, die am herrschenden Paradigma festhalten.

Es handelt sich um einen Prozess der Befreiung der Natur, der tiefgreifende Veränderungen bewirkt. Unter anderem bewirkt er den Übergang von Anthropozentrismus zum Biozentrismus oder auch zum „Soziobiozentrismus“. Dies führt zu einer Unterscheidung von „Menschenrechten“ und „Rechten der Natur“.

Bei den Menschenrechten bildet die menschliche Person den zentralen Bezugspunkt. Mit der Definition der individuellen Rechte gesteht man dem Individuum einige Rechte zu, die dem Staat selbst vorausliegen, mit den zivilen Rechten gesteht der Staat der Gesamtheit der Staatsbürger diese Rechte als Teil einer individualistischen und individualisierenden Auffassung von Staatsbürgerschaft zu. Mit den wirtschaftlichen, kulturellen und ökologischen Rechten anerkennt man das Recht, dass sich die Bürger gesellschaftlicher Bedingungen der Gleichheit und einer gesunden Umwelt erfreuen. Daraus entspringen drei Aspekte des Begriffs Gerechtigkeit: Gerechtigkeit als Unparteilichkeit (wir sind alle gleich vor dem Gesetz), distributive oder soziale Gerechtigkeit und ökologische Gerechtigkeit, die der Gesellschaft das Recht auf eine gesunde Umwelt zubilligt.

Bei den Rechten der Natur bildet die Natur, die auch den Menschen umfasst, den Bezugspunkt. Die Natur hat einen Wert an sich,

---

<sup>21</sup> Zahlreiche Artikel der ecuadorianischen Verfassung entfalten diese Konzeption konkret, unter anderem die Artikel 14, 74, 250, 258. Was die bolivianische Verfassung betrifft, verweise ich auf die Artikel 9, I. 6.

unabhängig vom Nutzen für den Menschen oder vom Gebrauch, den der Mensch von ihr macht. Diese Rechte verteidigen keine unberührte Natur (wo es beispielsweise verboten wäre zu fischen); was sie schützen, sind die Systeme des Lebens. „Ihre Aufmerksamkeit richtet sich auf die Ökosysteme, auf die Kollektive, nicht auf die Individuen. Man kann beispielsweise Fleisch, Fisch und Feldfrüchte essen, solange man sicherstellt, dass das Funktionieren der Systeme mit ihren natürlich vorhandenen Arten weiter gewährleistet wird.“<sup>22</sup> In diesem Fall geht es darum, die Gerechtigkeit, das Weiterbestehen der Arten und Ökosysteme als Gesamtheiten, als Lebensnetze, sicherzustellen. Diese Rechte tauchen in der Verfassung Ecuadors als Umweltrechte und in der bolivianischen Verfassung als Rechte der Natur auf.

Aus den Rechten der Natur leiten sich wichtige Entscheidungen her. So wird beispielsweise in der Verfassung Ecuadors das Wasser als fundamentales Grundrecht und als strategisches nationales Erbe aufgefasst, das für den öffentlichen Gebrauch bestimmt ist, als unveräußerliche Domäne des Staates ohne jegliche zeitliche Befristung, was seiner möglichen Privatisierung einen Riegel vorschiebt. Ein anderer Artikel der Verfassung hat seine Grundlage in der „Nahrungsmittelsouveränität“. Hier wird der Schutz des Bodens und der angemessene Umgang mit dem Wasser zugunsten der Tausende von Kleinbauern mit einbezogen. Bei all dem ist das „buen vivir“, das „erfüllte Leben“, im Spiel, die Grundlage des viele Nationen umfassenden Staates in enger Verbindung mit den Rechten der Natur.

Eine andere Errungenschaft, die Eingang in die Verfassung gefunden hat, hat mit der Änderung der wirtschaftlichen Blickrichtung zu tun. Im Kontext des „erfüllten Lebens“ ist der grundlegende Wert der Wirtschaft die Solidarität. Die kapitalistische Wirtschaft ist individualistisch, auf den Wettbewerb abgestellt und fördert die Finanzspekulation. Die Verfassung Ecuadors hingegen beschreibt eine soziale und solidarische Wirtschaft<sup>23</sup>, mittels derer man „Beziehungen der Produktion, des Austauschs und der Kooperation aufbauen will, die

---

<sup>22</sup> Huanacuni Mamani, a. a. O., S. 20.

<sup>23</sup> Vgl. die Artikel 283, 290/2 und 319.

(mehr als für die Effizienz) für die Suffizienz und die entsprechende Qualität sorgen und von Solidarität getragen sind.“ Man spricht dagegen von systemischer Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit, deren Maßstab Fortschritte der Allgemeinheit und von Individuen sind, die oftmals in willkürlicher Weise zusammengefasst werden.<sup>24</sup>

### Vom Entstehen zur politischen Umsetzung

Im Kontext einer Welt, die sich in unaufhörlichem Wandel befindet, und aus einer lateinamerikanischen Perspektive habe ich versucht, die Prozesse aufzuzeigen, die sich im universitären Bereich und in den sozialen Kämpfen der indigenen Völker vollzogen haben. Im akademischen Bereich nahm ausgehend von der interkulturellen Philosophie ein Bemühen um Anerkennung, der Wiedergewinnung und der Erforschung einer alten Weisheit ihren Anfang, die in Vergessenheit geraten und von der hegemonialen westlichen Rationalität verleugnet worden war. Dieselbe Rationalität bestimmte die Grundlagen unserer Verfassung: „Der Wilde ist besiegt: In Amerika hat er keinerlei Herrschaft inne. Wir Europäer sind der Rasse und der Zivilisation nach die Herren Amerikas.“<sup>25</sup> Dennoch gab es innerhalb dieses herrschenden diskursiven Universums klarsichtige Beobachter, die dazu fähig waren, das lebendige Fortbestehen jener Weisheit im Leben unserer kleinbäuerlichen Gesellschaften und bei den indigenen Völkern anzuerkennen, die immer noch ihren alten Wurzeln entsprechend leben und sich organisieren.

Diese Völker sind es, die sich nach Jahren der Demütigung und des Widerstandes inmitten eines von Krisen geprägten Weltsystems voller Risse erheben und einen Richtungswechsel vorschlagen: die Änderung unseres Lebensstils. Sie kämpfen für eine mögliche andere Welt. Sie laden uns ein, die Harmonie und das Gleichgewicht des Le-

---

<sup>24</sup> Vgl. Huanacuni Mamani, a. a. O., S. 23.

<sup>25</sup> Juan Bautista Alberdi, Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la Republica Argentina, Buenos Aires 1996, S. 85.

bens wiederherzustellen. Das Universum ist unser gemeinsames Haus, und in ihm verdient alles Leben, und nicht nur der Mensch, Beachtung und Respekt. Josef Estermann formuliert den kategorischen Imperativ des „erfüllten Lebens“. Handle stets in bestmöglicher Übereinstimmung mit dem, was die Garantie eines menschlichen Lebens in Würde (Befriedigung der Grundbedürfnisse, gesellschaftliche, politische und kulturelle Selbstbestimmung; Respekt und Chancengleichheit) für alle Menschen in Gegenwart und Zukunft erfordert und was zugleich das Überleben des Planeten Erde sicherstellt. Und das bedeutet, dass eine entsprechende Politik und Wirtschaft vereinbar sein müssen mit dem Kosmos, den künftigen Generationen, der spirituellen und religiösen Welt und vor allem mit den Armen.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. Josef Estermann, *EcoSofia Andina. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien*, FAIA, Bd. II, Nr. IX–X, 2013.