

Sehnsucht nach Wildnis?

Landethik und traditionelle Landnutzung bei indigenen Völkern

Theodor RATHGEBER

Vorbemerkung

Die folgenden Aussagen zu Ethik und Nutzung indigener Territorien stellen eine Gesamtschau dar, die einige grundlegende Gemeinsamkeiten vieler dieser Völker skizziert. Besonderheiten einzelner Völker sind als Illustration gedacht und nicht als Aussage, dass diese spezifische Herangehensweise auf alle anderen übertragbar wäre.

1. Wer sind indigene Völker?

Das Unterfangen, indigene Völker definieren zu wollen, kommt einer Gratwanderung gleich und stößt bei den Angehörigen solcher Völker teilweise auf Vorbehalte. Aus gutem Grund: Bisher rührten alle Versuche, ihnen von außen eine Identität zuzuordnen, an existentielle Fragen. Vernichtung, Diskriminierung, Entfremdung und zwangsweise Integration geschahen mit Verweis auf die von kolonialen Mächten vorgegebene Zugehörigkeit. Ebenso gefährden die Zuschreibungen durch Staaten wie den USA, Indien, Burma oder Schweden im Rahmen der Vereinten Nationen die indigene Existenz. Die Regierungen dieser und anderer Staaten wollen eine möglichst restriktive, eng gefasste Bestimmung, wer 'indigen' ist, um den Kreis potentieller Nutznießer von internationalen Rechten möglichst klein zu halten. Würden solche Vorstellungen Realität, stünden vor allem indigene Völker in Asien oder Afrika vor dem offiziell verordneten Aus. Sie kämen trotz leibhaftigem Dasein per definitionem einfach nicht vor, und der Schutz ihrer Lebensweisen bedürfte keiner besonderen Berücksichtigung; insbesondere, wenn es etwa um Entschädigungen für die Vertreibung aus ihrem angestammten Siedlungsgebiet im Zuge eines Staudammbaues geht. Solche Folgen bewegen die meisten indigenen Repräsentanten, an der strikten Ablehnung einer abschließenden Definition zwar festzuhalten, aber gleichzeitig nach einer Arbeitsformel zu suchen, die eine Identifikation von Rechts-subjekten ermöglicht, die ihre Forderungen geltend machen können.

Der international gebräuchlich gewordene und auch von den Vereinten Nationen benutzte Begriff 'indigene Völker' bezeichnet grob gesprochen Ureinwohner. Der Begriff beinhaltet zum einen historische sowie soziale Anhaltspunkte, die u.a. der Weltrat der indigenen Völker (World Council of Indigenous Peoples) in Anlehnung an einen UN-Bericht von

Martínez Cobo aus den 1980er Jahren und die UNO (Vereinte Nationen) zusammentrugen. Angehörige indigener Völker sind demnach Nachfahren der ersten Siedler einer Region, die später von anderen Völkern unterworfen, kolonisiert oder vertrieben wurden. Es liegen mindestens noch Restbestände einer eigenen Sprache, Religion, Kultur und spezifischer Formen der sozialen und politischen (Selbst-)Verwaltung vor. Es müssen nicht alle Elemente vorhanden sein, um den Anspruch auf Anerkennung zu stützen.

Indigene Völker selbst fordern seit Beginn der 1980er Jahre – seit ihrem Auftreten im Rahmen der Vereinten Nationen – vor allem die Selbstidentifikation als Prinzip, um ihre Existenz auszuweisen. Das heißt kurz gesagt, wer sich als Angehöriger oder Angehöriger eines indigenen Volkes empfindet, und dies so äußert, hat Anspruch auf Anerkennung; ein bei der UNO auch sonst gängiges Prinzip. So kommt es, dass Kurden oder Tibeter zwar viele o.a. Kriterien erfüllen würden, sich selbst aber als Nationalitäten bzw. nationale Minderheiten und nicht als indigen bezeichnen. Zur Selbstidentifikation gehört natürlich auch die komplementäre Akzeptanz durch andere. Der Begriff 'Volk' drückt das zentrale Anliegen indigener Völker aus, ihren politischen Status frei wählen zu wollen.

Die Identifikation indigener Völker ist insgesamt eher ein prozesshafter Vorgang denn eine abgeschlossene Definition. So identifizieren sich Angehörige eines indigenen Volkes, etwa in Guatemala, Mexiko oder Kolumbien je nach Gefahrenlage oder drohender Diskriminierung einmal eher als Kleinbauern, das andere mal eher als Ureinwohner. Definitionen mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit würden diese Realität nicht erfassen können.

Die auf 250 bis 300 Millionen geschätzten Angehörigen indigener Völker verteilen sich auf ungefähr 5.000 Völker in 76 Staaten. Den größten Anteil stellen die Adivasi Indiens und indigene Völker in China mit jeweils zwischen 70 und 80 Millionen. Die 'Indianer' in Amerika zählen über 40 Millionen. Die Tuareg in den Sahara-Staaten gehören ebenso dazu, wie Pygmäen im zentralafrikanischen Regenwald, Penan in Malaysia, Bergvölker in Bangladesh und Burma, Ainu in Japan, sibirische Völker in Russland, Maori in Neuseeland, Aborigines in Australien, Bewohner der pazifischen Inseln, Inuit in Alaska, Kanada, Grönland und der GUS oder Saami in Nordeuropa.

2. Leitgedanken der traditionellen Landnutzung indigener Völker

Alle Erfahrungen mit indigenen Völkern fördern das einfach klingende Grundprinzip zutage: Ureinwohner entwerfen ihr Leben nach Werten und Normen, denen zufolge die Zukunft nachfolgender Generationen oberste Priorität genießt. Gemeint ist nicht allein das Überleben der Individuen, sondern die Existenzsicherung für den spezifisch sozialen und kulturellen Verbund – als Gemeinschaft oder Nation – sowie der dazu notwendigen Umwelt.

Entsprechend dieser Vorgaben hat sich geschichtlich eine enge Verwobenheit mit der Natur entwickelt. Sie behandeln Natur mittels ausgeklügelter sozialer Normen und religiöser Gebote und nehmen Rücksicht auf deren Gesetzmäßigkeiten. Es geht nicht nur darum, den Reichtum ihrer natürlichen Umwelt zu erhalten sondern ihn möglichst zu potenzieren. Sie haben vor Augen, dass der Mensch in vielerlei Lebensfunktionen von der – äußeren – Natur abhängt, diese Natur hingegen gänzlich ohne den Menschen auskommt. Vine Deloria (Angehöriger der Lakota, USA) meint, Ureinwohner hätten keine besondere Erleuchtung über den Umgang mit der Welt, außer, sich von der Natur leiten zu lassen und die Verhaltensweisen der anderen Lebewesen nachzuahmen.

Dieser Tatbestand lässt sich bis heute beobachten. Am eindrucksvollsten spiegeln dies Landkarten wider, auf denen etwa zusammenhängende, großflächige Waldbestände in Zentralamerika und die aktuellen Siedlungsgebiete dortiger indigener Völker eingezeichnet sind. Es wird nicht überraschen, dass es sich zu 90 Prozent um dieselben Gebiete handelt. In Regionen wie dem Nordosten Brasiliens können wir diesen Fakt per Augenschein nachvollziehen. Dort leben indigene Gemeinschaften heute noch geradezu auf 'grünen Inseln', umgeben von Industriewüsten oder Plantagen.

Auch die Vereinten Nationen erkennen diesen Naturzugang der indigenen Völker an. In der uns zugänglichen Sprache wird formuliert, es handle es sich um traditionelle Fähigkeiten 'zur Regelung komplexer ökologischer Systeme' oder eine 'nachhaltige Nutzung'. Der „Brundlandt-Report“ von 1987 (Our Common Future) führte aus: „Indigene Gemeinschaften stellen eine Quelle umfassenden traditionellen Wissens und Erfahrung dar, das die Menschheit mit ihren Ursprüngen verbindet. Ihr Verschwinden bedeutet einen Verlust auch für die übrige Gesellschaft, die von den traditionellen Fähigkeiten zur Regelung komplexer ökologischer Systeme noch eine Menge lernen könnte.“ Ebenso fordert die Agenda 21 aus dem Jahr 1992 die Regierungen auf, Ureinwohner stärker in die Bemühungen um den Fortbestand seltener Tier- und Pflanzenarten einzubeziehen.

Um einem Missverständnis vorzubeugen: Indigene oder 'Naturvölker' sind gleichwohl keine Umweltheiligen. Eine solche Verzerrung der Realität würde sie nicht zuletzt ihrer Menschlichkeit, ihrem An-

spruch auf Fehler und Irrtum berauben. So berichten archäologische Funde und anthropologische Studien von Massentötungen in der vorkolonialen Vergangenheit Nordamerikas. Erst und vor allem der Vergleich zur abendländischen Gesellschaft weist die traditionsgeleiteten, indigenen Gemeinschaften als Quelle spezifischen Wissens aus, mit jahrhundert- oder jahrtausendealten Erfahrungen zur Pflege und Anpassung von Fauna und Flora an ihre Bedürfnisse sowie mit ausgeklügelten Produktionssystemen, die an den geoklimatischen und topographischen Raum angepasst wurden. Im Rahmen der Diskussion um nachhaltiges Wirtschaften erfahren diese Systeme eine Renaissance als Bezugspunkte für Konzeptionen zu alternativen Entwicklungsansätzen auch in industriellen Gesellschaften.

2.1 Historische Beispiele

Jüngere Forschungen über den Regenwald im Amazonasbecken legen den Schluss nahe, dass indianische Gemeinschaften entlang ihrer Wanderrouen systematisch bestimmte Pflanzen, z.B. Heilpflanzen, aussäten und damit ihre Umgebung an ihre Bedürfnisse anpassten. Der dortige 'Urwald' kam also keineswegs allein naturbelassen zustande. Die hohe Anpassungsfähigkeit, Umweltintegration oder Umweltkontrolle vorkolumbischer Kulturen in Amerika an natürliche Bedingungen ersehen wir auch bei der Nutzbarmachung und Kanalisierung großer Wassermassen, etwa im Überschwemmungsgebiet des Sinú-Flusses (Nordwest-Region Córdoba in Kolumbien), beim Titicaca-See (Peru/Bolivien), oder beim Texcoco-See (Mexiko). Die natürliche Umwelt wurde jeweils so verändert, dass die jährlichen Überschwemmungen zwar nicht verhindert, aber ein größtmöglicher Nutzen daraus gezogen werden konnte; d.h. die Ablagerungen der für Garten und Landwirtschaft wichtigen Sedimentstoffe wurden durch Kanalsysteme auf bestimmte Gebiete gelenkt bzw. der Anbau unterschiedlicher Pflanzen wurde dem jahreszeitlich schwankendem Feuchtigkeitsgrad angepasst.

Sinnbild für die Anpassung und Nutzbarmachung sind die früheren 'Schwimmenden Gärten' (Chinampas) in Mexiko. Es handelte sich um floßähnliche Gestelle, auf denen Erde schräg ansteigend angehäufelt wurde. Je nach Bedarf wurden die Pflanzen entweder nahe am Wasser oder eher oben angebaut, um eine hohe Produktvielfalt am selben Ort zu erzielen. Es wurden ebenso Pflanzen berücksichtigt, die Nährstoffe an das Wasser abgaben und damit die Fische anlockten. Wasser und Boden wurden also gleichzeitig in Produktion genommen. Bis zur Ankunft der europäischen Kolonisatoren war die Anpassung technologisch so komplex entwickelt worden, dass – in unserer heutigen Sprache – eine integrierte biologische Wildkraut- und Schädlingsbekämpfung möglich wurde.

Im andinen Raum (Anden-Gebirge in Südamerika) sind vor allem die Bewässerungs- und Terrassensysteme im Inka-Reich bekannt geworden. Der Inka, der

Herrscher, musste z.B. eine langwierige Ausbildung durchlaufen, um genügend Wissen ansammeln zu können und entsprechend den Mondphasen die Schieber für die Bewässerung zum richtigen Zeitpunkt betätigen zu lassen. Eine Anpassung an klimatische Verhältnisse stellte die sog. Waru-Waru-Methode dar. Es handelte sich um Hügelbeete mit dazwischen verlaufenden Kanälen. So konnten Überschwemmungen, Trockenperioden und Fröste kontrolliert werden.

Da im Anden-Gebirge allein schon aufgrund der klimatischen Bedingungen kaum eine Produktvielfalt am gleichen Ort hergestellt werden kann, mussten auch soziale Regeln dafür sorgen, dass die Existenz gesichert werden konnte. So glich die Selektion des 'Inka-Weizens' (Quinoa), eine eiweißreiche Getreideart (dem hiesigen 'Fuchsschwanz' ähnlich), den auf über 4.000 Höhenmetern herrschenden Ernährungsmangel nicht aus. Es musste ein Austausch über verschiedene Öko-Regionen, Wärme- und Höhenstufen, eine Infrastruktur zur Kompensation von Mängeln und jahreszeitlichen Schwankungen organisiert werden. Gemüse und Obst aus den milderen Teilen wurden etwa gegen Fleisch, Leder oder Wolle bzw. Wollprodukte getauscht. Die Inkas schufen weite Handelsrouten, um nicht zuletzt die Lebensmittel in die entstehenden, urbanen Zentren mit relativ dichter Besiedlung zu bringen. Mit Hilfe von Vorratsspeichern konnten sie eine von Jahreszeiten relativ unabhängige Mindestversorgung (zumindest für die Eliten) sichern und Hungerkatastrophen vorbeugen.

Die Beschreibung der ökologischen Anpassungsleistungen soll nicht zur Idealisierung verführen. So floss der aus dem Handel abgeschöpfte Gewinn dem Inka-Adel zu, was zu sozialer Ungerechtigkeit und auch immer wieder zu Aufständen führte. Es lohnt sich aber zweierlei festzuhalten: die Anpassungsleistung und die Entwicklungsmöglichkeit dieser Systeme.

2.2 Kontinuitäten

Solche traditionellen Nutzungsformen von Land und Ressourcen finden sich noch heute etwa in den schon genannten Regenwäldern; in Amazonien oder bei den Maya-Nachfahren im mexikanischen Yucatán. Fruchtfolgen, Brachesysteme, selektiver Holzschlag, Garten- und Obstanbau in Systemen mit mehreren Stockwerken sowie durch Tabus belegte Wildreservoirs nutzen und schützen gleichzeitig den traditionellen Lebensraum. So versagen sich die Tukano im Nordosten des Amazonasbeckens Ackerbau und Rodungen an den Flussufern und sperren Flussabschnitte, die den Fischen zum Laichen dienen. Sie halten ein Gleichgewicht zwischen Fischvorkommen und Fischfang.

Ähnliche Regeln leiten die San ('Buschmänner' im südlichen Afrika), die sich auferlegen, von ihren Beutetieren weder Weibchen noch Junge zu töten. Keine Frau wurde normalerweise in Dürrezeiten

schwanger; um weder den Fötus noch die Lebensmittelbasis der anderen Familien- oder Clan-Mitglieder zu gefährden. In Australien kooperieren Naturschutzbehörden inzwischen wieder mit Aborigine-Gemeinschaften, die aufgrund religiöser Regeln in der Umgebung ihrer Siedlungen über Jahrhunderte lang Feuer legten. Die weißen Siedler sahen dies als Umweltfrevel an, ließen es untersagen oder vertrieben sogar die Aborigines. Wissenschaftler stellten inzwischen fest, dass dieses Vorgehen der Aborigines seltene Arten erhielt und Pufferzonen für unkontrolliert auftretende Brände bildete. In den Nagarhole-Wäldern (Südindien) leben Adivasi („erste Siedler“) von den Früchten des Waldes – Knollen, Pilze, Bambussprossen, Honig – fangen Fisch, jagen, bauen Yams, Bohnen oder Bananen an und vermeiden es, große Bäume zu fällen oder größere Flächen zu roden. Einmal im Jahr rufen sie die im Wald wohnenden Ahnengeister an, um sie über die Zukunft ihrer Gemeinschaft zu befragen. Mit Fug und Recht gelten sie als Hüter des Waldes. Ohne Wechselbeziehung mit dem Wald überleben sie nicht als eigenständige Kultur.

Die Rolle der Religion bei der Gestaltung der Umwelt – wir würden sagen: der rituelle Schutz für Wild- oder Pflanzenreservoirs – lässt sich am leichtesten dort nachvollziehen, wo noch weitgehend traditionell lebende Gemeinschaften von Ureinwohnern überlebt haben. Die Birhors in der Region Chotanagpur (Bundesstaat Jharkhand, Indien), traditionelle Jäger und Sammler, tragen vor dem Beginn einer Jagdexpedition die Netze und Werkzeuge der Jäger an einem heiligen Orte außerhalb ihrer Siedlungen und opfern den Göttern etwa Hühner. Solche heiligen Orte sind durch ein oder mehrere, oft markante Bäume oder Steine gekennzeichnet und dienen als Sitz der Geister für die Jagd oder für andere Schutzgeister des Stammes. Kehrt die Jagdgemeinschaft zurück, wird dort die Beute geteilt und zubereitet. Die Birhors glauben, dass alles, was sie umgibt, belebt ist durch einen Geist oder eine geistliche Macht. Jedes Lebewesen besitzt eine Seele, ist Subjekt und dem Menschen gegenüber gleichberechtigt. Sie sprechen von 'beseelter Natur'. Sie glauben, die Welt ist eine riesige Arena, in der Mensch und Geist ständig in einem stillen Kampf miteinander ringen. Dementsprechend respektvoll und vorsichtig wird diese äußere Natur behandelt.

Die auf Gleichheit beruhende Mensch-Tier-Beziehung kommt auch in der Magie der Jagd zum Tragen. Die Ainu (Japan) spenden dem erlegten Bären eine Zeremonie, die dem Gedenken an einen verstorbenen nahen Verwandten gleich ist. Es ist also insgesamt kein Zufall, dass viele Regionen mit den höchsten Anteilsraten an biologischer Vielfalt gleichzeitig diejenigen sind, die eine hohe Präsenz indigener Völker und Gemeinschaften aufweisen; so der WWF (World Wildlife Fund) in seiner auf der EXPO 2000 (Hannover) vorgelegten Studie. Alles ist darauf an-

gelegt, die Ressourcen auf die Zukunft der Nachfahren hin konservierend zu gebrauchen. Wobei die Orientierung an ökologischen Abläufen für indigene Völker nie statisch war, sondern eine sich dynamisch entwickelnde Vielfalt und auch Veränderung der Landschaften hervorbrachte.

Aus der Summe dieser wenigen Beobachtungen und Erfahrungen lassen sich bereits die wesentlichen Leitideen bei der Nutzung natürlicher Ressourcen und mithin von 'Land' benennen:

- ein enger Naturbezug, eine enge Verbindung Mensch – Natur;
- die Natur hat Subjektcharakter, sie ist gleichberechtigt zum Menschen; das menschliche Leben kann nur in der Einbettung und dem Zulassen der anderen Lebensformen gedeihen (ganzheitliche Weltanschauung);
- eine weitreichende Kenntnis ökologischer Zyklen durch langjährige Beobachtungen;
- die Natur ist auch sozialer Lebensraum; d.h. ein komplexes soziales System steht in Wechselwirkung mit der Natur;
- es gibt ökologische, soziale, kulturelle und religiöse Normen zur Aufrechterhaltung des Lebensraums; indigene Territorien sind kulturelle Kartographien.

3. Ethische Grundsätze zum 'Land'

Mit dem Stichwort 'Religion' klang bereits an, dass die Leitideen mehr sind als die Summe biologisch funktionaler Bezüge zur Natur. In einem Interview im Jahr 1992 beschrieb José Gualinga (Ecuador) seine Region Pastaza wie folgt: „Dass wir noch einen Wildbestand haben, hängt mit unseren Traditionen zusammen. Wir haben heilige Gebiete, in denen es durch die Schamanen untersagt ist - und sie wachen eifersüchtig über ihr Verbot - mit Gewehren zu jagen. Der Lärm würde die letzten Tiere verscheuchen, wie es in anderen Jagdgebieten bereits passiert ist. Diese heiligen Gebiete beherbergen oft auch Lagunen, d.h. die Tiere versorgen sich hier mit Wasser. Solche Gebiete sind tiefer im Wald gelegen. Dort leben und vermehren sich noch Boas, große Raubkatzen und andere seltenere Tiere, die von dort aus wiederum in die anderen Jagdgebiete ziehen und sie bevölkern. Aufgrund unserer Lebensumstände [Vordringen von Erdölkonzernen; T.R.] steht uns jedoch nicht mehr soviel Wild zur Verfügung, und wir betreiben in Anfängen Tierzucht mit einer Art Meerschweinchen. Die Äcker und Gärten unserer Gemeinschaften befinden sich in der Nähe des Hauses. Darüber hinaus gibt es eine eiserne Reserve, weiter vom Haus entfernt, ca. bis zu 10 km, an der wir die Samen ein zweites Mal ausstreuen. Wir pflegen diesen Teil kaum, würden aber in der Not über Nahrungsmittel und Saatgut verfügen.“ Die Weisheit dieser Weltanschauung entspricht in zentralen Fragen den religiösen Vorgaben, kommt aus den langfristigen Beobachtun-

gen der inneren und äußeren Natur des Menschen; und nicht allein aus der intellektuellen Erkenntnis.

3.1 Die Rolle der Spiritualität oder 'Kosmvision'

Insbesondere in den traditionellen Lebenszusammenhängen sind die spirituellen Normen diejenige Instanz, die das Verhältnis zu Natur und Kosmos sowie zwischen dem Sinn des Lebens und der Rolle der Arbeit vermittelt; im Sinne des lateinischen 'religere', zurückverbinden. Indigene Völker bevorzugen den Begriff Kosmvision, weil ihnen der Begriff 'Religion' im Kontext der Kolonialisierung mit entsprechendem Herrschaftsanspruch begegnete.

Die Bedeutung der Kosmvision bzw. Spiritualität wird nicht zuletzt daran deutlich, dass die traditionellen Normen und Werte auch unter schwierigsten äußeren Bedingungen – Kolonialisierung, Verfolgung, Diskriminierung – aufrecht erhalten und zur Modalität des Überlebens wurden. In den Untersuchungen zum Synkretismus – d.h. grob gesprochen der Überlappung von traditioneller Kosmvision und katholischer Religion – kommt diese Energie und Kraft eindrücklich zum Tragen. So fanden Anthropologen in Guatemala heraus, dass die Maya-Nachfahren das Bild des Heiligen Georg mit dem Drachen nicht allein aufgrund ihres 'Katholizismus' anbeteten, sondern im Drachen einen 'Ersatz' für ihre traditionelle Fruchtbarkeitsgottheit (Schlange) sahen. Bei den Chiquitanos in Bolivien wechselte die Gesichtsfarbe eines im 17. Jahrhundert aus Spanien importierten Christuskindes zwischen weiß und bronze, je nachdem, welcher Anteil des Glaubens durch die äußeren, politischen und sozialen Umstände möglich war. Es wurde offensichtlich mit ungeheurer Energie um die eigenen Vorstellungen und gegen eine feindliche Umgebung gerungen, um die eigene Identität aufrecht zu erhalten.

Bis heute dient der Bezug zur eigenen Spiritualität bzw. Kosmvision, um sich gegen Entwicklungsmodelle und -parameter zu wehren, die als lebensfeindlich erachtet werden. Demonstrativ durch die „großen Brüder der Kogi“ oder die U'wa (beide Völker leben in Kolumbien), die Mby'a Guaraní (Brasilien), die Lakota oder die San Carlos Apachen (beide in den USA), die sich beispielhaft für viele jeweils auf ihre Weise gegen die Profanisierung ihrer heiligen Stätten und Missachtung ihrer spirituellen Lebensführung durch eine weltliche, im umfassenden Sinne zerstörerische Nutzung ihrer Territorien zur Wehr setzen. Weniger ostentativ, aber nicht weniger nachdrücklich in internationalen Konferenzen über den Erhalt der biologischen Vielfalt, zu Patentrechten oder zum Schutz des Klimas, wo indigene Völker sich mit ihren Erfahrungen nachdrücklich für eine Konzeption von Entwicklung einsetzen, die ihnen Luft und Raum zum Überleben lässt und der 'modernen Zivilisation' einen Spiegel vorhält.

3.2 Spirituelle Grundzüge

In einer von kolonialen und imperialen Epochen durchdrungenen Welt ist es schwierig, im engeren Sinne authentische Wurzeln freizulegen. Frühe Aufzeichnungen ebenso wie heutige Selbstzeugnisse sind immer auch vom Aufprall zweier Kulturen und der Herrschaft der einen über die andere gefärbt. Gleichwohl lässt sich einiges herauschälen, das für viele Ureinwohner gelten kann. Gott (nicht immer ein einziger Schöpfergott) hat alles Leben auf der Erde geschaffen. Demzufolge sind auch alle miteinander verwandt; nicht im gleichen Grad, aber verwandt. Natur ist außerdem in einer auch dem Menschen zugänglichen Weise lebendig. Bäume 'singen', wenn der Wind durchfegt; Wasser 'singt', wenn es über Kiesel fließt oder gegen Felsen schlägt. Indigene Völker, die etwa im engen Austausch mit dem Wald leben, begleiten Verwandlungsprozesse des Waldes (der Jahreszeiten) mit Liedern und Gesängen, in denen sie das Geschehen beschreiben, oder begehen zeremoniell Tod und Auferstehung, parallel zum Vorgang des pflanzlichen und tierischen Sterbens und Wiederaufstehens (das von christlichen Kirchen gefeierte Osterfest). Einige Völker, wie die Adivasi in Indien, sprechen von 'beseelter Natur' und empfinden sich als integralen Bestandteil dieser Natur. Durch die Zerstörung der natürlichen Umwelt – z.B. Abholzung – wird nicht nur der Lebensraum entseelt. Auch die dort lebenden Menschen verlieren ihre Seele, d.h. werden entmenschlicht.

Der Tod bedeutet nicht nur Ende, sondern auch der Beginn einer anderen Reise. Die Materie, das Blut, die Muskeln hören auf zu existieren, gehen zur Erde zurück, aber der Geist macht sich auf die Reise, um sich mit den anderen zu vereinen, die ebenfalls 'oben', im Universum sind. Mond, Sonne, Sterne gehören zur Schöpfungsgeschichte des Menschen, stellen Gottheiten mit bestimmten Eigenschaften dar und befinden sich im Kontakt mit den – sterblichen – Resten der Erde (so etwa das Totenfest bei den Pécecs im Süden Kolumbiens oder Allerseelen in Mexiko. Bei den Aché (im Osten Paraguays) begießen laut Mythologie die Tränen der Frauen beim Tod eines Verwandten die Pflanzen, an denen die Seele des Verstorbenen sich später in die Baumwipfel schwingen kann. Dort muss sie hin, um eine Reihe von Verwandlungen durchzumachen, um schließlich in Gestalt eines bei einer rituellen Jagd getöteten Tieres wieder in einen Menschen überzugehen. Ebenso stellt die Anrufung der Vorfahren bei der Jagd eine Kommunikation mit Tieren und Pflanzen dar.

Im Schoße des Ursprungs wirken die Verstorbenen als Mahner weiter. So verwundert es nicht, dass bei indigenen Völkern eine hohe Identifikation mit ihren Vorfahren zu beobachten ist; insofern auch mit der Natur und ihren Regelkreisläufen. Das Wissen und die Erfahrungen der Vorfahren spielt bei allen Entscheidungen eine entscheidende Rolle; nicht zuletzt beim Streit über Landzuteilungen. Nimmt z.B. eine

Familie in einem traditionell besiedelten Gebiet an Größe zu und erhebt Anspruch auf ein weiteres Stück Land, so hängt es zunächst von ihrer Arbeitskraft ab, wie groß oder klein das Land wird. Erhebt eine andere Familie ebenfalls Anspruch auf dieses Land, dann entscheiden die Ältesten im Dorf, wer die Rechte auf diesen Acker hat. Deren Erinnerung, wer als erster den Anspruch anmeldete, und die Anrufung der Ahnen entscheidet über den Zuschlag. Der formal zuständige Gemeindevorsteher des Staates hat hier nichts zu sagen.

Dieses Wissen ist unseren Enzyklopädien gleichbedeutend und wird den Nachgeborenen mittels Mythen, Legenden, Ritualen, Zeremonien und Festen zugänglich gemacht. Dort verbinden sich die Welten (und realen Erfahrungen sowie Erkenntnisse) der Vorfahren mit den Welten der im Heute Lebenden. Über die Rückvermittlung mit den Ahnen begeben sich die Nachfahren unter die Obhut der 'Mutter Erde' und lernen, ihre Lehren und Regeln zu verstehen. Die Ahnen erlegen den Lebenden wiederum die Pflicht auf, die Erde zu pflegen und zu schützen. So ist das Land Subjekt, die 'Mutter Erde' - mit 'Vater Himmel' als bipolarem Gegenstück.

Solche Vorstellungen finden sich durchaus auch in Großreligionen wie dem Hinduismus oder Buddhismus. Auch die Katholische Kirche durchläuft mittlerweile einen intellektuellen Erkenntnisprozess, der die unmittelbare Verbindung des Menschen mit der Schöpfung wieder ins Bewusstsein rücken will. So rief Papst Johannes Paul II. im November 2000 die Bauern in aller Welt zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der Natur auf. Bei einem zweitägigen Empfang der Berufsgruppe in Rom lobte der Papst die traditionelle Arbeit der Landwirte und forderte sie gleichzeitig auf, nie zu vergessen, dass Gott den Menschen das Land anvertraut habe. Sie dürften nicht „den Versuchungen der Produktivität und des Profits“ erliegen, mahnte das Oberhaupt der katholischen Kirche bei einem Gottesdienst auf dem Petersplatz, zu dem Zehntausende Bauern und Familien gekommen waren. Ebenso warnte er vor einem unkontrollierten Einsatz von Biotechnologien. Eine unverantwortliche Beherrschung der Natur mit verheerenden ökologischen Folgen würde nicht Gottes Plan entsprechen. Johannes Paul II. forderte rigorose wissenschaftliche und ethische Kontrollen in der Landwirtschaft, „um Katastrophen für die Gesundheit der Menschen und die Zukunft der Erde“ zu verhindern. Dieser Appell klinge überzeugender, wenn die Kirche genauso deutlich etwas dazu sagen würde, wie die Bedingungen gesellschaftlich so zu organisieren sind, damit sich dieser Anspruch realisieren lässt.

3.3 Zeit- und Raumverständnis

Zumindest einen Denkanstoß bieten indigene Völker auf die zuletzt aufgeworfene Frage durch ihre Konzeptionen zu Raum und Zeit. Sie verstehen das Sein,

die Reise, die Bestandteile des Zyklus' Mensch-Tier-Pflanze-Erde-Gestirne als komplementär, sich gegenseitig ergänzend. Das zyklische Zeitverständnis misst den Eingriffen in die gesellschaftliche und natürliche Umwelt per se auch die Bedeutung einer Störung zu. Wenn die Zukunft also keineswegs nur Besseres bringt, sondern voraussehbar auch Katastrophen beinhalten kann, dann bekommt die Gegenwart und das Handeln darin eine unmittelbar erfahrbare Bedeutung. Im Unterschied zur Vorstellung des chronologischen Ablaufs abendländischer Gesellschaften, der eine lineare, ansteigende Entwicklung im Sinne eines per se besseren Morgen verspricht. Indigene Völker 'wissen' daher - als Kollektiv, nicht unbedingt jedes einzelne Individuum - um die Folgen ihres Tuns gerade auch in Gegenden mit einer prekären Balance zwischen Nutzen und Pflege natürlicher Ressourcen: Die Zerstörung der Lebensräume richtet sich gegen ihre kulturell bestimmte Lebensweise.

Zum Zeitbudget indigener Völker gehört die Einsicht und Erfahrung, dass soziale Beziehungen und Feste bewusst zu pflegen sind, dass ein gemeinschafts- und identitätsstiftendes Bewusstsein, ein Zugehörigkeitsgefühl immer wieder neu zu entfalten ist. Dafür braucht es Zeit und einen Ort, an dem sich diese Vermittlung vollziehen kann. Die westlich geprägten Gesellschaften dagegen tendieren dazu, Zeit immer mehr zu verdichten, auch soziale Abläufe zusehends zu beschleunigen. Komplementär dazu verschieben abendländisch geprägte Zukunftsvisionen die Ausichten auf Glück und Erfüllung ins 'Jenseits', die sozialen und ökologischen Kosten der Entwicklung bevorzugt nach außen, an den geographischen wie seelischen Rand unserer Gesellschaft. Die christlich geprägte Gesellschaft betreibt geradezu den Ausstieg aus der Gegenwart und verlegt das Glück in eine nachirdische Zeit.

Ebenso verstehen indigene Völker ihr Territorium als den spezifischen, unverwechselbaren Ort ihrer Kultur und ihrer religiösen Rückverbindung zwischen Sinn des Lebens und Arbeit. Dieser 'Raum' formt ihre Lebensweise. Die dort entstandenen Mythen, sozialen und ethischen Normen, die Gräber der Ahnen, die spirituelle Verwurzelung mit der Umgebung verleihen ihnen eine eigene, nicht von anderen abhängige Geschichte und Identität. Darin enthalten sind auch eigene Institutionen der politischen Willensbildung, Entscheidungsfindung und Repräsentanz sowie die Orte und Institutionen zur gemeinsamen sozialen Gestaltung, der Orientierung und der Perspektiven.

Demgegenüber lehren unsere Gesellschaften, dass Räume zu 'erobern' sind, selbst in entfernteste Bereiche hinein. Die Eroberung der Meeresböden, der Mikrostrukturen (Gen-Technologie) oder der Planeten gerät dabei schlicht zur Verlagerung ungelöster Konflikte; etwa in Fragen sozialer (Verteilungs-)Gerechtigkeit oder – ethischer – Grenzen wissenschaft-

licher Forschung. Ebenso betrachten wir Land überwiegend als Produktionsmittel, als Objekt der Bewirtschaftung mit industrieller Kapazität, die eine von den Schwankungen der Natur weitgehend unabhängige Grundversorgung der Bevölkerung verspricht. Die Folgen für Mensch und Natur sind inzwischen greifbar. Die BSE-Krise ist nur eines von mehreren Beispielen. Für indigene Völker bedeutet derartiger Fortschrittsglaube und kommerzielle Zurechtung der Welt unmittelbar Landraub, Ressourcenvernichtung, Vertreibung – durch Staudämme, die Ausdehnung von Viehfarmen oder Plantagen – und die Privatisierung von Grundelementen wie Wasser. Nur zögerlich erfassen wir die nicht nur funktionale Verbindung von Natur und Schutz des Lebensraumes. So spricht der Entwurf für eine europäische Bodenkonvention auch von der 'Schönheit' der Heimat als ein Ziel für die Bewahrung der 'Natur' und meint das Zusammenspiel von Natur-, Umwelt-, Sozial- und Kultur-Politik. Dieser Ansatz verlässt das verkürzte Verständnis von nachhaltigem Management der Naturressourcen.

3.4 Reziprozität

Ein für das Verständnis indigener Völker weiteres, zentrales Leitbild ist die Reziprozität; die Gegenseitigkeit. Die auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung zwischen Mensch, Tier, Pflanze, Erde und Kosmos bildet eine grundlegende Regel zum Erlernen sozialer Verantwortung in der stofflichen Verarbeitung der Natur und im Bewahren der Lebenschancen für zukünftige Generationen. Manche indigenen Völker projizieren ihre 'Planungsvorgaben' und 'Folgenabschätzung' für den Zeitraum von Sieben Generationen. Auch die Willensbildung und Entscheidungsfindung bei indigenen Völkern findet in reziproker, d.h. enger Verbindung von politischen Führern und Gemeinschaft statt; und ist daher mit einem anderen Zeithorizont verbunden. Der reziproke Ausgleich wurde – wie schon erwähnt – auch funktional eingesetzt (z.B. bei den Inka), um stoffliche Mängel zwischen Regionen auszugleichen oder Güter und Arbeitsleistungen auszutauschen.

Unterschiedlicher dazu könnten die vorherrschenden Leitmuster unserer Gesellschaft nicht sein. Die Wahrnehmung von Partikularinteressen, die individuelle Entfaltung gilt schon fast unwidersprochen als uneingeschränkte Wahrheit. Die Suche nach einer individuellen Identität soll allerdings bevorzugt über den Markt umgesetzt werden; wobei sich der Genuss der neuen Freiheit natürlich nur dort einstellt, wo Kaufkraft vorhanden ist. Die moderne Wirtschaft schafft ohne Zweifel Wohlstand; für einige zumindest. Gemeinschaft und Sinn stiftet sie jedoch nicht, zumindest nicht automatisch. Eher beobachten wir einen merkbaren Verlust von Zusammenhalt und Solidarität.

Demgegenüber betonen die Konzeptionen indigener Völker die Notwendigkeit, Erfahrungsräume zu-

gänglich zu machen und immer wieder systematisch zu organisieren, in denen gesellschaftlich notwendiges Wissen vermittelt werden kann. Öffentliche Räume, in denen eine auf die Gemeinschaft bezogene Kommunikation stattfinden kann. Dort erfahren auch Individuen noch Rückmeldungen auf ihre gesamte Person, wenn es etwa um die Auswahl der politischen Repräsentanten einer Dorfgemeinschaft geht. Im Unterschied dazu geben Individuen in unserer Gesellschaft häufig nur noch jeweils gefällige Einzelbereiche ihrer Persönlichkeit (ihres Verhaltens) nach außen zu erkennen. Sie müssen sich anderen nicht mehr vermitteln. In Ländern wie Brasilien steigern sich solche Prozesse ins Extrem: Die über Geld und Macht verfügenden, abgeschottet lebenden Eliten haben kaum noch Interesse an der Ausgestaltung öffentlicher Räume; und sei es das städtische Transportsystem in São Paulo. Warum auch; diese Eliten nehmen weder die Stadt, noch öffentliche Plätze, noch das Transportsystem wahr, weil sie letzteres überhaupt nicht mehr benutzen.

Es muss also nicht verwundern, wenn indigene Gemeinschaften etwa in Lateinamerika, durch ihre traditionellen Formen sozialer, partizipativer Regelung zu den wenigen gehören, die Gemeinschaftlichkeit und Sozietät bewusst gestalten und nicht allein den Marktkräften überlassen. Sie gehören zu den wenigen, die in ihrer alltäglichen Praxis demokratische Prozesse von der Basis her in Gang setzen. Bei indigenen Völkern steht also ein Lernpotential zur Verfügung, das in Fragen der Dezentralisierung, Basisdemokratie, Partizipation und Selbstorganisation durchaus tragende Elemente und Erfahrungen für den Kernbereich sozialer Organisation auch in Industriegesellschaften bereit hält. Sie könnten ebenso erkenntnisleitend dafür sein, dass die – ökologische – Vielfalt eine elementar wichtige Innovationsquelle für Biologie und Landwirtschaft darstellt.

Selbstverständlich denken auch in abendländischen Gesellschaften einige über das Schaffen von Sozietät und Gemeinsinn nach. In der jüngeren Geschichte schrieb etwa der Ökonom John Maynard Keynes dem Staat die Rolle zu, solche Rahmenbedingungen zu setzen, damit die Bürger soziale Kohäsion lernen. Solche Überlegungen lagen auch sozialistischen Modellen zugrunde, die sich im praktischen Teil jedoch in aller Regel ins Gegenteil, in staatliche Bevormundung verkehrten. Der Soziologe Ralf Dahrendorf postulierte in jüngere Zeit wieder die Notwendigkeit, Dialoge und Foren zu organisieren, um frei gewählte Bindungen, um Solidarität in einer modernen Gesellschaft unter möglichst großer Beteiligung zu ermöglichen. Er erwähnte die Option des tschechischen Schriftstellers und momentanen Staatspräsidenten Václav Havel. Darüber nachdenkend (in den „Sommergedanken 1992“), wie neue Formen sozialer Bindung entstehen könnten, fielen Havel zwei Gasthäuser in einer Straße ein.

4. Exkurs zur 'Wildnis' und zu 'Nachhaltigem Wirtschaften'

Die Regeneration von Fauna und Flora als einen von Menschen entleerten Raum, d.h. den Schutz der 'Wildnis' zu organisieren, erscheint uns sinnvoll, da der Mensch in unserem industriellen Kontext zumeist als Störenfried auftritt. Dieses Leitbild verdrängt jedoch den Menschen aus der äußeren Natur. Historisch kommt dieses Leitbild aus dem Westen der USA und hat eigentlich allenfalls dort seinen Sinn. In Deutschland und in den meisten anderen Ländern gibt es schon lange keine unberührten Landschaften mehr, so dass das Konzept einer vom Menschen unbeeinflussten Bewahrung von Natur und Umwelt ins Leere läuft. Dem Ansatz indigener Völker steht diese Vorstellung diametral entgegen. Selbst in tabuisierten Zonen etwa im Amazonas ist ihrer Auffassung nach der Mensch gegenwärtig und insofern gestaltend.

Die Wildnis schützen zu wollen, gerät außerdem schnell in den Geruch der Bevormundung. Nicht alle sind so radikal wie die Wildlife Conservation Society in New York: „Der einzige Weg, Nationalparks zu schonen, ist, die Stammesvölker hinauszuerwerfen.“ Gemeint waren Ureinwohner in Indien. Allein dort wurden über 600.000 Ureinwohner aufgrund der Einrichtung von Naturschutzzonen 'umgesiedelt' oder, genauer gesagt, vertrieben. In Brasilien wurden 1998 Pläne von Regierung und Weltbank bekannt, zehn Prozent des Amazonasbeckens als Schutzgebiete ohne menschliche Siedlungen auszuweisen. Ob sie sich jemals gefragt hatten, wie der Wald bis dato unter Anwesenheit der lokalen Bevölkerung fortbestehen konnte?

Um auf den Ausgangspunkt der Überlegungen zurückzukommen: die ethischen und religiösen Normen und Tabus zur Gestaltung von Zeit und Raum, von Natur und sozialem Ort regulieren das gesamte Leben der indigenen Gemeinschaften. Das heißt, Land, Territorium, Natur und Umwelt sind immer soziale Lebensräume; ohne die integrale, kreative Existenz des Menschen nicht denkbar.

Viele Ureinwohner-Völker stecken gleichwohl in einem zunehmenden Dilemma. Es existieren kaum noch indigene Gemeinschaften, die ihren traditionellen Tätigkeiten unberührt nachgehen können. Mit 'Geld' kommt außerdem ein neues Element ins Spiel, das nicht zuletzt notwendig ist, um etwa einen Zaun zum Schutz des Gartens vor Viehfraß zu ziehen. Ein solcher Zaun besteht nicht mehr nur aus Hecken, sondern aus Maschen- oder Stacheldraht. Medikamente, Öl, Kerosin und andere Stoffe müssen ebenfalls per Geld erworben werden. Ebenso wollen indigene Gemeinschaften ihre soziale Armut überwinden. 'Viel Geld' verleitet allerdings auch Ureinwohner, schafft zuvor unbekannte Konflikte, und Bedürfnisse mutieren nun ebenfalls zu einer individuellen Konsummöglichkeit. Natürlich kann Geld auch positiv wirken. Indigene Völker brauchen ganz drin-

gend Geld für die Demarkierung von Land oder zur Entschädigung für vergangenes Unrecht. Wenn es dafür eingesetzt würde, wäre es nach Meinung indigener Repräsentanten akzeptabel. Wenngleich sie betonen, dass es den meisten an Erfahrung fehlt, um Geld perspektivisch, d.h. die nächsten Generationen bevorteilend anzulegen.

Wie also weiter verfahren mit den naturbezogenen religiösen Werten und der früheren Ordnung der natürlichen Umwelt? Der Begriff Nachhaltigkeit bietet auch indigenen Völkern eine gedankliche Stütze, um eine in Einzelteile zerfaserte Welt wieder zu einem Ganzen zu formen, neue komplexe Pläne für die Regulierung der Produktion und Organisation der Umwelt zu entwerfen und zu artikulieren. Der Erde muss wieder zurückgegeben werden, was ihr z.B. durch den Bergbau oder großflächiges Abholzen entnommen wurde. Bergbau ist eigentlich der Inbegriff für die Ausbeutung von Bodenschätzen, deren Rückgabe in unmittelbarer Form gar nicht mehr möglich ist. Also muss die Gemeinschaft auf andere Weise den natürlichen Reichtum und die Vielfalt erhalten und potenzieren.

In Dorf Puracé (Kolumbien, Departement Cauca) haben die Páeces eine Mine übernommen und bauen dort seit zwei Jahren Schwefel in eigener Regie ab. In einer benachbarten Region besteht die Möglichkeit, Marmor zu gewinnen. Nachhaltigkeit im Kontext indigener Leitbilder heißt hier, aus den Überschüssen der Schwefel- oder Marmorvermarktung eine 'Rückgabe' an die Erde in der Form zu leisten, indem früher verseuchte Flächen saniert, Gärten angelegt und mit einheimischen Baumarten aufgeforstet werden soll. Die Anlage eines Gartens bedeutet: größere Vielfalt der Anbaukulturen (verschiedenste Arten von Bohnen, Mais, Wurzelgemüse), Stabilität der Ernährung, Vermeiden von zusätzlichem Kauf von Lebensmitteln, Austausch der Gartenprodukte zwischen Klimazonen sowie die Organisation der Vermarktung. Eine Gartenbewirtschaftung hat es immer schon gegeben. Aufgrund der veränderten Bedingungen wird sie zum strategischen Konzept. Die gängige Alternative bestünde darin, Viehweiden zu schaffen oder mit schnell wachsenden Baumarten aufzuforsten. Außerdem wollen die Páeces in Puracé nicht nur Schwefel als Rohstoff liefern, sondern Zwischenprodukte herstellen. Sie brauchen dafür neben anderem know how und Maschinen und sie sind deswegen auf Partnersuche unterwegs. Auch das ist die Zukunft indigener Völker.

Mit kybernetischen Organisationsmodellen versuchen die Lil'Wats (British Columbia, Kanada) eine Fabrik zur Herstellung von Holz-Bauelementen für den Hausbau aufzubauen, um sowohl für den Markt konkurrenzfähig produzieren, als auch ihr traditionelles Zeitbudget für das soziale Leben in ihrer Gemeinschaft aufrecht erhalten zu können. Die – nachhaltige – Nutzung des Waldes durch indigene Völker in Brasilien umfasst im wesentlichen die Nutzung

von Nicht-Holzprodukten: Extrakte von Heilpflanzen, Früchte und Beeren (Saftkonzentrate, Marmelade), Nüssen (Para auch für den Export), Duftstoffen, Ölen, Harzen, Gummi oder Honig. Der Wert der Nicht-Holz-Produkte aus dem Wald läge im Durchschnitt sogar um ein Vielfaches über dem Ertrag aus der reinen Holznutzung. Die nachhaltige Nutzung umfasst auch den Schutz von sauberem Trinkwasser (Pflege des Baumbestandes im Quellgebiet). So denken indigene Vertreter in Kolumbien darüber nach, Verträge zwischen Stadtverwaltungen und Wasserwerken abzuschließen, in denen sie sich verpflichten und entlohnen lassen, um mit ihren erprobten Methoden die Quellgebiete zu schützen.

5. Fazit

Wenngleich vieles nur angedeutet werden konnte, ist wohl deutlich geworden, dass bei indigenen Völkern ein vielfältiges Nachdenken darüber stattfindet, wie sie unter den Bedingungen moderner Zivilisation ihr Leben nach eigenen Vorstellungen und mit eigenen Mitteln gestalten. Die allerwenigsten denken dabei an Wildnis, sondern vor allem, ganz traditionell, an die soziale Gestaltung der Beziehungen zu anderen Menschen und zur umgebenden Natur. Damit die Chance auf Umsetzung besteht, benötigen indigene Völker die schlichte Bereitschaft unsererseits zum Dialog und zur Erkenntnis, dass es vielfältige, alternative Denk- und Handlungsansätze für Entwicklung gibt, auch für industrialisierte Länder. Im Dialog mit indigenen Völkern könnten wir – wieder – lernen, dass Ökonomie kein brauchbarer Sinngeber für die Beziehung zur äußeren und inneren Natur des Menschen darstellt. Das Wiedergewinnen unserer eigenen, vielfach verschütteten, spirituellen Leitbilder und ethischen Normen zur Bewertung von Natur könnte uns zumindest dagegen warnen, dass die Verkümmern unserer Sinne nicht schneller voranschreitet als die Zerstörung unseres Lebensraumes.

Was für Europa oder Nordamerika als intellektuelle Herausforderung erscheint, ist jedoch für manche indigene Völker und Gemeinschaften eine akute Existenzfrage. Das Worldwatch-Institut in Washington stellte 1992 fest, dass die Gier nach Ressourcen und die Suche nach grenzenlosem Marktgeschehen die Lebensräume und Lebensweisen aller Ureinwohner gefährdet. Ein Viertel ihrer Gemeinschaften und Völker ist von der Vernichtung bedroht. Wir müssten sie dringend als integralen Teil auch unserer Zukunft wahrnehmen und fördern.

Literatur

- ALTVATER, E. (1987):
Ökologische und ökonomische Modalitäten von Zeit und Raum. In: PROKLA Heft 67, 17. Jg. Nr. 2, Berlin, S. 35-54.
- ALTVATER, E. & B. MAHNKOPF (1996):
Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster.

AP-MELDUNG vom 12. November 2000.

BODLEY, J.H. (1983):

Der Weg der Zerstörung. Stammesvölker und die industrielle Zivilisation. München

DAHRENDORF, R. (2000):

Zwei Gasthäuser in jeder Straße. In: DIE ZEIT Nr. 41, Hamburg, S. 15.

GLIGO, N. & J. MORELLO (1983):

Zur ökologischen Geschichte Lateinamerikas – Conquista und Kolonialzeit. In: Lateinamerika. Analysen und Berichte Band 7, Hamburg, S. 28-44.

GROH, D. (1987):

Strategien, Zeit und Ressourcen. Risikominimierung, Unterproduktivität und Mußpräferenzen – die zentralen Kategorien von Subsistenzökonomie. In: PROKLA Heft 67, 17. Jg. Nr. 2, Berlin, S. 7-34.

MÜLLER-PLANTENBERG, C. (1989):

Eine andere Ökonomie: Nachhaltiges Wirtschaften in Amazonien. In: Lateinamerika. Analysen und Berichte Band 13, Hamburg, S. 110-143.

PETERS, S. & M. HILDEBRANDT (1998):

Zerstörung ohne Entdeckung. Die Tradition der Nichtwahrnehmung angepasster Nutzungsformen in Amazonien. LADOK-Reihe/Gesamthochschule Kassel Nr. 34.

RATHGEBER, T. (1999):

Forstmanagement durch Indigene Völker. Projekte nachhaltiger Waldnutzung und Förderprogramme europäischer Länder. In: H. Seifert et al. (Hg.); Stabilisierung und nachhaltige Entwicklung land- und forstwirtschaftlicher Systeme in den Tropen. Göttinger Beiträge zur Land- und Forstwirtschaft in den Tropen und Subtropen, Heft 133, Göttingen, S. 321-328.

————— (2000):

Die Weisen der Wildnis. Indigene Völker besitzen den Schlüssel zum Erhalt der biologischen Vielfalt. In: WWF Journal 3/2000. Frankfurt/Main, S. 18-22.

STEGER, H.-A. (1989):

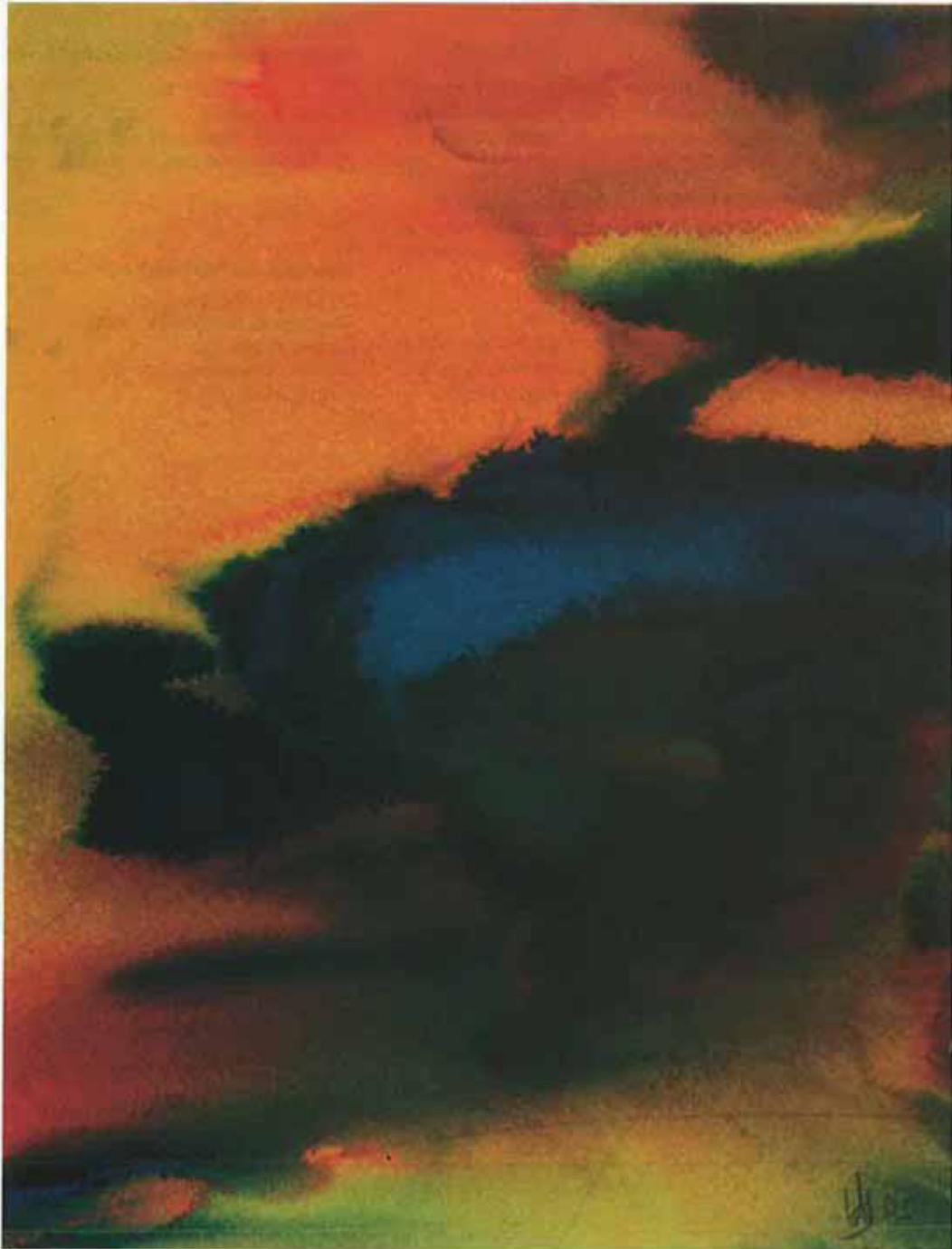
Weltzivilisation und Regionalkultur. Eberhard-Verlag, München.

SUESS, P. (1986):

Indianisches Anderssein und Befreiung. In: Lateinamerika: Analysen und Berichte Band 10, Hamburg, S. 82-101.

Anschrift des Verfassers:

Dr. Theodor Rathgeber
Gesellschaft für bedrohte Völker
Düstere Straße 20a
D-37073 Göttingen
e-mail: info@gfbv.de



Berichte der ANL

25 (2001)

Herausgeber:

Bayerische Akademie für Naturschutz
und Landschaftspflege (ANL)
Seethaler Str. 6
D - 83406 Laufen
Telefon: 0 86 82 / 89 63 - 0
Telefax: 0 86 82 / 89 63 - 17 (Verwaltung)
0 86 82 / 89 63 - 16 (Fachbereiche)
E-Mail: poststelle@anl.bayern.de
Internet: <http://www.anl.de>

Die Bayerische Akademie für Naturschutz
und Landschaftspflege ist eine dem
Geschäftsbereich des Bayerischen Staatsministeriums
für Landesentwicklung und Umweltfragen
angehörnde Einrichtung.

Beiträge des vorliegenden Jubiläumsbandes
gesammelt von:

Manfred Fuchs, Dr. Christoph Goppel,
Dr. Josef Heringer, Dr. Christof Thron

Schriftleitung und Redaktion:
Dr. Notker Mallach, ANL

Für die Einzelbeiträge zeichnen die
jeweiligen Autoren verantwortlich.

Die Herstellung von Vervielfältigungen
– auch auszugsweise –
aus den Veröffentlichungen der
Bayerischen Akademie für Naturschutz
und Landschaftspflege sowie deren
Benutzung zur Herstellung anderer
Veröffentlichungen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung unseres Hauses.

Erscheinungsweise:
Einmal jährlich

Bezugsbedingungen:
Siehe Publikationsliste am Ende des Heftes

Satz: Christina Brüderl (ANL)
Druck und Bindung: Lippl Druckservice, Tittmoning

Druck auf Recyclingpapier (100% Altpapier)

ISSN 0344-6042

ISBN 3-931175-62-6

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Berichte der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege \(ANL\)](#)

Jahr/Year: 2001

Band/Volume: [25](#)

Autor(en)/Author(s): Rathgeber Theodor

Artikel/Article: [Sehnsucht nach Wildnis? Landethik und traditionelle Landnutzung bei indigenen Völkern 121-129](#)