



This article is licensed under a  
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0).

DOI: <http://doi.org/10.25358/openscience-10748>

Wolfgang Seidenspinner

## **INDIGENE GEGEN ZIVILISIERTE. ZUR FRAGE NACH DER LEGITIMITÄT DER JAGD IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT UND IHREM VERHÄLTNIS ZUR NATUR UND KULTUR**

Während ihrer jahrelangen Arbeit an dem Dokumentarfilm „Auf der Jagd – Wem gehört die Natur?“ musste die Autorin und Regisseurin Alice Agneskirchner eine überraschende Erfahrung machen. Sie hatte, wie sie in einem Interview 2018 mitteilte, in ihrem Freundes- und Bekanntenkreis zunächst überwiegend Kritik und Missbilligung erfahren, wenn sie von ihrem neuen Projekt, einem Film über Jagd und Jäger, gesprochen hatte. Völlig anders jedoch war dann die Reaktion in ihrem privaten Umfeld, als sie ankündigte, demnächst nach Kanada zu fliegen, um dort mit Algonkin, einem „Indianerstamm“ bzw. First People, zu drehen. Die bisher als Kritiker aufgetretenen Freunde und Bekannten fragten: „Ach, Mensch. Toll! Und was drehst du da?“ Ich sage: ‚Mit denen gehe ich auf die Jagd.‘ ‚Toll, du gehst mit denen auf die Jagd!‘“ (Deutsch 2018, 47).

Hinter dieser Episode, das lässt auch die Stellungnahme der Autorin dazu erkennen, steht die Existenz offensichtlich völlig konträrer Bewertungen der Jagd, wie sie vor allem in den Teilen unserer Gesellschaft entgegentreten, die der Jagd negativ gegenüberstehen. Während diese auf der einen Seite die Ausübung der Jagd in unserer modernen Gesellschaft kritisieren oder gar ablehnen, bejahen sie sie als Lebensform und jahrhundertelange Tradition bei den früher so genannten Naturvölkern, ja schätzen sie offenbar sehr wert, weil sie sie gewissermaßen als natürlich betrachten. Diese Einstellung, prominent und pointiert z. B. von Carlo Consiglio vertreten, dem ehemaligen Professor für Zoologie an der Universität La Sapienza in Rom und bekannten Jagdgegner, beruht auf einer hergebrachten Sichtweise, nach der die Jagd „als Mittel zum Überleben [...] bei den ‚primitiven‘ Völkern zur Nahrungsbeschaffung“ akzeptiert wird, während der angeblich der bloßen Unterhaltung dienende „Jagd-

sport“, ausgeübt von einer „Minderheit bei den ‚entwickelten‘ Völkern“, zu verurteilen sei. Nicht zuletzt wird die Gegensätzlichkeit der Haltung damit begründet, dass „diese Völker auf den Fortbestand ihrer Beutetiere achten“ (Consiglio 2001, 12), mit anderen Worten: dass sie nachhaltig jagen – eine Vorstellung, die sich ziemlich schnell relativiert (vgl. Duerr 2010). Auf der anderen Seite verüben die Jäger in den modernen Gesellschaften angeblich nur zu ihrem Vergnügen „Massaker an fühlenden und wehrlosen Lebewesen“ (ebd., 13), weshalb deren Jagd abzulehnen und abzuschaffen sei. Damit wird die Jagd indigener Völker als legitim angesehen, die Jagd in den entwickelten Gesellschaften jedoch als illegitim. Mit „dem grundsätzlichen Gegensatz von guter Natur und böser Kultur“ (Sahlins 2017, 67) werden also die Indigenen gegen die Zivilisierten, gegen die Jäger in der modernen Gesellschaft in Stellung gebracht, wobei die Kontrastierung noch eine besondere Note dadurch erhält, dass der Jäger der Gegenwart als Barbar (vgl. Nippel 1990), als unzivilisiert vorgestellt wird.

Das Indigenenargument stellt eine aus dem beliebten Denken in Gegensätzen erwachsene Differenzierung dar, die zu hinterfragen ist – grundsätzlich und am besten zunächst am Beispiel der Algonkin. Die Jagd der Algonkin passt, nicht nur so wie sie der Film Agneskirchners zeigt, überhaupt nicht zu diesem romantischen Bild von der Jagd der sogenannten primitiven oder Naturvölker. Und zwar allein schon, weil die heutigen Algonkin kein Naturvolk sind, sondern Teil einer modernen, das heißt überwiegend der kanadischen Gesellschaft. So bedeutet auch die Jagd für sie nicht die bestimmende Lebensform, jedenfalls nicht in ökonomischer Hinsicht, und auch kaum mehr als für den Rest der kanadischen oder der US-amerikanischen Gesellschaft. Natürlich ist davon auszugehen, dass es auch unter den Algonkin den einen oder anderen Jäger gibt, der durch die Jagd zu seinem Lebensunterhalt beitragen kann oder ihn sogar mehr oder weniger durch die Jagd bestreitet. Aber die Jagd ist nicht das Mittel zum Überleben dieser First Nation, weder in größeren Teilen noch in ihrer Gesamtheit. Nach der zur Diskussion gestellten Unterscheidung müsste damit die von den Algonkin in der Gegenwart ausgeübte Jagd als nicht legitim bezeichnet werden.

Aber auch für die historischen Algonkin ergeben sich deutliche Fragezeichen. David Zeisberger, ein Schriftsteller und Missionar der Herrnhuter Brüdergemeine, wirkte schon vor der Mitte des 18. Jahrhunderts mehrere Jahrzehnte insbesondere bei den Irokesen und den Delawaren (Lenni Lenape), die zur Sprachfamilie der Algonkin gehören. Er konnte sich in mehreren Indianersprachen fließend verständigen und verfasste Grammatiken und Wörterbücher, war also ein Kenner dieser Gemeinschaften. Von ihm stammen auch zahlreiche ausführliche Berichte bzw. Tagebücher mit detaillierten Informationen über Leben und Kultur dieser Gruppierungen, die von dem Herrnhuter

Georg Heinrich Loskiel zu einer 1789 erschienenen großen Missionsgeschichte verarbeitet wurden (vgl. Augustin 2001, 13). Zeisbergers Aufzeichnungen kann man entnehmen, dass bei diesen Nations die Jagd als Hauptbeschäftigung der Männer galt, jedoch „anhaltend nur einige Monate im Jahr“ (ebd., 69), während den Frauen die ganze Hauswirtschaft oblag. Nicht zuletzt leistete die Frau auch die überwiegende Feldarbeit, vor allem den Anbau von Mais, Bohnen, Kürbissen und anderen Feldfrüchten, der Mann bot dabei nur geringe Unterstützung.

„Merkt er bei seiner Frau ein besonders Verlangen nach Fleisch, oder gibt sie es ihm auf eine bedeckte Weise zu verstehen, so geht er gemeiniglich des Morgens nüchtern aus, und kommt nicht gern leer wieder, sollte es auch erst Abends spät sein. Bringt er nun etwa einen Hirsch, so wirft er ihn vor der Türe nieder, geht ins Haus und sagt kein Wort. Die Frau aber hat schon gehört, daß er die Ladung abgeworfen hat, gibt ihm zu essen, hängt seine nassen Kleider zum Trocknen auf, und dann erst holt sie das Fleisch ins Haus. Damit kann sie nun schalten und walten, wie sie will“ (ebd., 74).

Offenbar unterschieden sich die geschilderten Verhältnisse nicht grundlegend von denen, die die Europäer schon bei ihrer Ankunft auf dem Kontinent überwiegend angetroffen hatten. Heike Bungert (2020, 36) fasst den diesbezüglichen Forschungsstand zusammen:

„Meist waren Männer für die Jagd und die Außenbeziehungen zuständig, Frauen für die Zubereitung von Nahrung und Kleidung, für die Kindererziehung sowie für Sammeln bzw. Landwirtschaft, wobei die Männer teils bei körperlich schweren Arbeiten halfen, insbesondere beim Roden“.

Entsprechend werden die Frauen als „Erfinderinnen der Landwirtschaft“ vermutet. Im Hinblick auf die Algonkin ist dabei vielleicht auch noch von Interesse, dass in den „indigenen Gruppen an den Großen Seen [...] Frauen ebenfalls das Fischen und das Herstellen der Netze“ (ebd., 37) übernahmen.

Die einer Differenzierung hinsichtlich der Legitimität der Jagd zugrunde liegende Vorstellung einer Jäger- und Sammlerkultur, das heißt einer angeblich primitiven Steinzeitkultur, in der die Jagd das (wichtigste) Mittel zum Überleben ist, kann aus Zeisbergers Aufzeichnungen, die im Übrigen ein insgesamt bemerkenswert positives Indianerbild um die Mitte des 18. Jahrhunderts entwerfen, nicht gewonnen werden. Allein schon die nicht geringe Bedeutung der Landwirtschaft für Kultur und Lebensweise scheint dafür doch zu groß gewesen zu sein; es handelte sich mithin um eine gemischte Ökonomie mit einem hohen, wenn nicht überwiegenden landwirtschaftlichen Anteil. Die Jagd war nicht Mittel zum Überleben, sondern eine Ergänzung.

Und selbst wenn wir, indem wir die Bedeutung dieses Sachverhalts einfach ignorieren, der Jagd als Teil eines solchermaßen indigenen Lebens im Hinblick auf die zu hinterfragende Gegensätzlichkeit Legitimität zubilligen wollten, führte aus dem 18. Jahrhundert wohl auch keine jahrhundertelange Tradition zu den in unseren Tagen von Agneskirchner besuchten Algonkin und ihrer Jagd, jedenfalls keine ungebrochene. In dem auf dem nordamerikanischen Kontinent vom Königreich Frankreich beanspruchten riesigen Gebiet, das sich von der kanadischen Atlantikküste über den Sankt Lorenz-Strom und die Großen Seen westwärts zum Mississippi und mit ihm bis zum Golf von Mexiko erstreckte, das später Neufrankreich genannt wurde, hatte sich ab etwa 1680 der sogenannte Middle Ground entwickelt, „eine kulturelle Mischwelt zwischen algonkinsprachigen Völkern und französischen Einwanderern. Dabei handelte es sich um eine Kontaktzone, die gleichsam zwischen Kulturen, Völkern und Kolonialreichen lag, von französisierten Indianern und ‚wilden Franzosen‘ bevölkert“ (Mattioli 2020, 45), die sich nicht selten miteinander vermischten. Diese interkulturelle Begegnungszone war geprägt von einem weitgehend friedlichen Neben- und Miteinander. Ihren Höhepunkt erlebte sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hinsichtlich des Verhältnisses der Weißen zu den First Nations unterschied sich der Middle Ground markant von den unter britischer Herrschaft stehenden Gebieten (im Wesentlichen die heutigen Neuenglandstaaten an der Ostküste), in denen die Siedler nicht Handel treiben, sondern sich auf dem Land der Native Americans als Farmer niederlassen wollten. Die primäre ökonomische Basis des Middle Ground bildete dagegen das Interesse der Franzosen an Pelzen, die sie in großen Mengen von den Indigenen eintauschten. Deren deshalb letztlich kommerziell ausgerichtete Jagd kann zwar immer noch als Teil der Primärwirtschaft gesehen werden, war damit aber sicher schon zu jener Zeit von der Jagd als Mittel zum Überleben im eigentlichen Sinn weit entfernt.

Die von den Jagdkritikern gern als wesentlich für die legitime Jagd der Indigenen genannte Bedingung der Nachhaltigkeit, dass die Jäger nämlich „auf den Fortbestand ihrer Beutetiere achten“ (Consiglio 2001, 12) würden, erfüllte die Jagd im Middle Ground jedenfalls auch nicht, da noch eher das Kriterium für den sogenannten Jagdsport bzw. die angebliche Vergnügungsjagd – „Marsaker an fühlenden und wehrlosen Lebewesen“ (ebd., 13). Diese Jagdform konnte vielmehr zur drastischen Dezimierung bis hin zur regionalen Ausrottung vieler Beutetiere führen. Die Biberkriege (1640–1701), in denen die Irokesen andere Nations bekämpften und einige von ihnen, wie die Huronen und Erie, sogar ausrotteten, um aus deren angestammten Jagdgründen die unersättliche Nachfrage der französischen Händler nach Rauchwaren befriedigen zu können, zeigen dies besonders deutlich (vgl. Bungert 2020, 52; Mattioli 2020, 40–41). Wie in anderen Fällen führte auch hier der Zugang zu einem Markt zur

stärkeren Nutzung der Naturressourcen und zu ökonomischem Gewinn durch Tausch der Überschüsse in andere Güter und damit verbunden zur Aufgabe der Nachhaltigkeit, wobei ein wesentlicher Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen nicht von der Hand zu weisen sein dürfte (vgl. Duerr 2010, 268 ff.).

Nicht etwa als einen Einzelfall wie die Biberkriege, sondern als eine grundsätzliche und umfassende Entwicklung beschreibt der junge Franzose Alexis de Tocqueville 1835 diesen Prozess in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“, mit dem er die Amerikawahrnehmung in Europa wesentlich prägte.

„Als die Indianer die Wildnis, aus der man sie heute vertreibt, allein bewohnten, hatten sie nur wenig Bedürfnisse; sie stellten ihre Waffen selbst her, das Wasser der Ströme war ihr einziges Getränk, und bekleidet waren sie mit den Fellen der Tiere, deren Fleisch ihnen als Nahrung diente. Die Europäer haben den Eingeborenen Nordamerikas die Feuerwaffen, das Eisen und den Branntwein gebracht; sie haben sie gelehrt, die rohen Gewänder, mit denen sich die indianische Einfachheit bisher begnügte, durch unsere Gewebe zu ersetzen. Mit den neuen Begehren, welche die Indianer übernahmen, lernten diese die Kunst, sie zu befriedigen, nicht, und sie waren auf das Gewerbe der Weißen angewiesen. Der Wilde konnte als Tausch für diese Güter, die er nicht selber herzustellen verstand, nichts anbieten, es sei denn die reichen Felle, die noch in seinen Wäldern verborgen waren. Von diesem Augenblicke an musste die Jagd nicht nur seinem Lebensunterhalt genügen, sondern noch dazu den leichtfertigen Leidenschaften Europas. Er jagte die Tiere der Wälder nicht mehr bloß, um sich zu nähren, sondern um sich die einzigen Tauschgegenstände zu verschaffen, die er uns geben konnte. Während so die Bedürfnisse der Wilden zunahmen, verringerten sich unaufhörlich ihre Mittel zum Leben“ (zit. nach Wasser 2004, 132–133).

Demnach konnte die Jagd der Native Americans unter den Bedingungen der weißen Eroberung des Kontinents nicht mehr der Sicherung ihres Lebensunterhalts genügen. Vielmehr schränkte diese Form der indianischen Jagd (natürlich zusammen mit den Jagdzügen der weißen Jäger) ihre eigene Basis zunehmend ein und sollte letztlich zu ihrer in weiten Teilen vollständigen Zerstörung beitragen – Zerstörung der Grundlage der Jagd und der indianischen Kultur(en) insgesamt. Damit sollte Tocqueville weitgehend recht behalten, wenn er prognostizierte:

„Ich glaube, dass die Indianerrasse Nordamerikas zum Untergang verurteilt ist, und kann mich nicht enthalten zu denken, dass sie an dem Tage, da sich die Europäer an der Pazifischen Küste niedergelassen haben werden, verschwunden sein wird“ (zit. nach ebd., 133).

Nach dem Siebenjährigen Krieg, der in Nordamerika als French and Indian War ausgefochten wurde, fiel Neufrankreich 1763 an das Vereinigte Königreich, ungeachtet der Besitzansprüche der First Nations auf das von ihnen besiedelte Land und ihre Jagdgründe. Siedler aus den britischen Gebieten, die im 18. Jahrhundert eine wahre Bevölkerungsexplosion erlebten, drangen in der Folge auch vermehrt in diese von den Appalachen bis zum Mississippi reichenden ehemals französischen Gebiete vor. Diese unaufhaltsame Ausdehnung der Briten (vgl. Mattioli 2020), die die Verdrängung der indigenen Völker bedeutete, verstärkte sich noch nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776 und der Entstehung der Vereinigten Staaten. In einer kontinuierlichen Abfolge von mehr oder weniger freiwilligen und auch betrügerischen Landverkäufen, Landabtretungen, Verträgen, Enteignungen, Annexionen, kriegerischen Auseinandersetzungen bis hin zu Massakern durch Siedler, Milizen, Soldaten und Staatsorgane führte das ungebremsste und unbegrenzte Expansionsbestreben der nordamerikanischen Siedlerrepublik letztlich bis an den Pazifik, während die zunehmend dezimierten First Nations durch Umsiedlungen und Vertreibungen, durch ethnische Säuberungen in ihre Reservate zurückgedrängt wurden. So verloren sie im Zuge dieser kolonialen Unterwerfung den größten Teil ihrer angestammten Siedlungs- und Jagdgebiete, damit auch ihrer natürlichen Ressourcen, und wurden ihrer Subsistenzbasis weitestgehend beraubt (vgl. Wegener 2005). Die Landwirtschaft auf den der First Nations noch verbliebenen, oft kargen Böden war meist wenig ertragreich, während die Möglichkeit, zu ihrem Lebensunterhalt auch durch die Jagd beizutragen, oft nicht mehr gegeben war. Dies umso mehr, nachdem die US-Armee zur Lösung des „Indianerproblems“ in den 1870er-Jahren im Westen des Landes Millionen von Bisons abgeschossen, sie fast vollständig ausgerottet und die ehemals riesigen Herden den First Nations als verbliebene Nahrungsgrundlage entzogen hatte.

Die Jagd, die damit kaum mehr als Mittel zum Überleben dienen konnte, gehörte somit für die First Nations nicht mehr zur dominierenden Lebensform, was ja auch vorher schon nur für einen Teil der Stämme zugefallen hatte (vor allem für die nomadisierenden Büffeljäger der Great Plains, die unsere Indianervorstellungen ja wesentlich bestimmen). Dieser Effekt einer gründlichen Verdrängung der Jagd sollte noch durch eine forcierte Assimilation verstärkt werden. Zum einen im Sinne einer kulturellen Anpassung, einer Akkulturation, indem sich z.B. einzelne indigene Gruppen als Farmer niederließen und sich mehr oder weniger freiwillig der weißen Mehrheitsgesellschaft anzupassen versuchten. Zum anderen aber durch den – auf einem Denken in Kategorien weißer Superiorität basierenden – Versuch einer Extinktion der traditionellen Indianerkulturen. Denn seit dem späten 19. Jahrhundert setzte die US-Regierung, an frühere Bestrebungen (vgl. Wasser 2004, 134 u.143 ff.) anknüpfend,

ein Sozialexperiment zur Zivilisierung und Amerikanisierung der Native Americans ins Werk, das praktisch den Versuch eines Ethnozids, das heißt die Auslöschung von Kultur, Lebens- und Denkweisen dieser Gruppen bedeutete.

„Die rigide Reformpolitik, welche die USA seit den 1880er Jahren den American Indians gegenüber durchzusetzen begann, ruhte auf drei Säulen: auf der Unterdrückung von unerwünschten Kulturpraktiken, auf einem rigorosen Umerziehungsprogramm für Kinder und auf der Parzellierung und Privatisierung des verbliebenen Reservatslandes“ (Mattioli 2020, 296).

Diese Ereignisse und Maßnahmen wirkten sich alle auf die noch vorhandene jagdliche Tradition aus, am nachhaltigsten wahrscheinlich das Umerziehungsprogramm. Durch dieses Sozialexperiment sollten die Kinder ihrer kulturellen Traditionen entfremdet und der weißen Kultur angepasst werden. Sie mussten ein eigenes Schulprogramm absolvieren, zu welchem Zweck 154 Tagesschulen und 153 Internate eingerichtet wurden,

„davon waren 25 außerhalb der Reservate gelegene Boarding Schools. Mehr als vier Fünftel der insgesamt 21500 indianischen Schüler und Schülerinnen gingen 1900 auf solche Internate. 1920 lebte die Hälfte aller Internatsschüler in Anstalten, die zuweilen weit entfernt von den Reservaten lagen, in denen ihre Familien und Verwandten lebten“ (ebd., 297).

So sollten ihnen durch eine quasi „kulturelle Dressur“ in diesen Schulen, Wohn- und Arbeitsstätten die spezifisch amerikanischen Werte vermittelt werden.

„Nicht nur Habitus, Alltagsroutinen und Freizeitverhalten, sondern auch moralische Einstellungen und Glaubensüberzeugungen sollten in radikaler Weise umgepolt werden. Den christlichen Pädagogen ging es darum, die kulturelle Identität indianischer Kinder zu zerschlagen, um Platz für eine amerikanische mit ihren christlich-westlichen Werten zu schaffen“ (ebd., 298).

Durch diese weitgehende Entfremdung von ihrer traditionellen Kultur war nun auch die Vermittlung jagdlicher Traditionen an die nächsten Generationen in größerem Umfang nicht oder kaum mehr möglich.

All das muss man wissen, will man Agneskirchners Film, genauer: die darin gezeigte Jagd mit den Algonkin, richtig verstehen und einordnen. Denn die Autorin und Regisseurin führte diese Jagd überraschenderweise nicht mit Männern, sondern mit Algonkin-Frauen durch, und das passt ja nur schwer zu den historischen Fakten, nach denen die Jagd der Native Americans als Domäne der Männer anzusehen ist. Allein daraus kann schon geschlossen werden,

dass beide, die historische Jagd der Algonkin und die heutige Jagd der Algonkin-Frauen, zwar selbstverständlich irgendwie miteinander zu tun haben, dass aber wohl keine Traditionslinie von der einen zur anderen führt. Die im Film vorgestellte gegenwärtige Form ist vielmehr als ein Ergebnis des Versuchs zu sehen, die kulturellen und mentalen Folgen des im späten 19. Jahrhundert angeschobenen Sozialexperiments wieder rückgängig zu machen. Diese Jagd ist keine tradierte und tatsächlich gelebte Lebensform, sondern vielmehr reine Traditionspflege im Sinne eines Rückgriffs auf bzw. der Re-Etablierung eines als wichtig erachteten Elements einer ausgelöschten Kultur. In der Wiederbelebung der indianischen Jagd wird so ein wesentliches Potential gesehen, zur Wiedergewinnung der kulturellen Selbstbestimmung der Algonkin beizutragen.

Ziel ist die von vielen First Nations angestrebte Wiederherstellung ihrer indianischen Identität. Die dafür notwendige Traditionspflege bzw. Kulturarbeit wird heute, wie übrigens ähnlich auch im Natur- und Umweltschutz, in vielen Fällen von den Frauen geleistet, und so haben bei den Algonkin die Frauen offenbar auch die als Kultur- und Identitätsarbeit verstandene Jagd übernommen. Diese Interpretation dürfte auch dadurch eine Bestätigung erfahren, dass in Agneskirchners Film die Jagdszenen mit den Algonkin-Frauen eher noch den Eindruck einer bloßen Darstellung, fast schon einer laienhaften Aufführung von Jagd erwecken.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Begeisterung, die Agneskirchners jagdkritische Freunde der anstehenden Jagd mit den Algonkin entgegenbringen, kaum mehr gerechtfertigt, letztlich noch nicht einmal im Hinblick auf die Algonkin des 18. Jahrhunderts bzw. der frühen Neuzeit. Damit wird aber auch das Indigenenargument an sich bzw. insgesamt problematisch, seine Berechtigung mehr als fraglich. Wollte man es anwenden, müsste nämlich eine Antwort auf die Frage gefunden werden, welchen Anteil die Jagd an der Lebensform bzw. Ökonomie einer Gruppe oder Ethnie haben muss, damit deren Jagd (noch) als legitim angesehen werden kann: vielleicht 30%, 50%, 70%, 90% oder noch mehr? Oder darf man vielleicht überhaupt keine Abstriche machen? Die Formulierungen Consiglios erwecken jedenfalls nicht den Eindruck, als sähe er da großen Spielraum. Sie lassen eher an Jäger und Sammler, an primitive Steinzeitkulturen denken, die noch keinen Landbau treiben. Lebensformen, deren ökonomische Grundlage Jagd und Landwirtschaft gleichermaßen oder gar überwiegend die Landwirtschaft bilden, die also gewissermaßen die „neolithische Revolution“ zur Voraussetzung haben, scheinen von ihm eher nicht gemeint zu sein.

Damit dürfte sich weiter die grundsätzliche Frage stellen, wer bei konsequenter Anwendung der Legitimitätsfestlegung bzw. -konvention heute überhaupt legitim jagen darf. In Frage kommen höchstens indigene Gruppen. Von

ihnen gibt es heute noch mehr als 5000 weltweit, das sind nur etwa 476 Millionen Menschen, was 5% der Weltbevölkerung entspricht (vgl. Habekuss 2022a). In Europa können mit guten Gründen nur die Samen (Lappen) und mit Abstrichen wenige Gruppen in der Russischen Föderation zu den indigenen Völkern gezählt werden, aber auch sie dürften zu einer Bestätigung des Indigenenarguments nur wenig beitragen.

Hatten die Samen, von denen heute schon etwa 60% moderne Berufe ausüben, bereits im 15. Jahrhundert mit der Rentierhaltung begonnen, löste etwa im 17. Jahrhundert die nomadische Rentierwirtschaft die Jagd als Grundlage der Subsistenz ab. Heute wird sie im Sommer mit dem Motocross-Motorrad und im Winter mit dem Schneemobil („Snowmobil-Revolution“), ja inzwischen teilweise schon mit dem Helikopter ausgeübt, sie wird also weiterhin zunehmend industrialisiert und kommerzialisiert (vgl. Larsson & Päiviö Sjaunja 2022). Eine solche Form der Massentierhaltung, die nicht etwa traditionell den eigenen Lebensunterhalt der Bergsamen sichert, sondern den Fleischmarkt beliefert, kann man wohl nicht mehr als Jagd bezeichnen. Und auch die Bekämpfung des Raubwilds, das die großen Rentierherden bedroht, ist wohl kaum als indigene Jagd zu verstehen.

An der Robbenjagd, die früher z.B. auch bei den Küstensamen in Norwegen den wirtschaftlichen Schwerpunkt gebildet hatte (2015 wurde die Robbenjagd in Norwegen eingestellt), lässt sich zeigen, dass die Unterscheidung in eine legitime und eine illegitime Jagdausübung noch aus einer anderen Perspektive problematisch erscheint. Und zwar aus der Perspektive der Indigenen selbst. So wendet sich Greenpeace bezüglich der seit langem in der Kritik stehenden Robbenjagd zwar gegen die Massenschlachtung von Robben, nimmt dagegen aber ganz im Sinne des Indigenenarguments die traditionelle Selbstversorgung der Inuit explizit von der Kritik aus. Vertreter der Inuit weisen eine solche Differenzierung allerdings zurück, so auch der ehemalige Premierminister der kanadischen Arktisregion Nunavut, Paul Okalik, der den Tierschützern eine verzerrte Darstellung der Robbenjagd vorwirft und die tiergerechte Ausübung sowie vor allem die unbedingte wirtschaftliche Notwendigkeit der traditionellen Robbenjagd für die indigene Bevölkerung, die ohnehin große Not leide, betont.

Es ist die hier wünschenswert deutlich zum Ausdruck kommende Perspektive der Indigenen selbst, die das Indigenenargument entlarvt. Diese Haltung von Tierschützern, den Indigenen die Jagd zur unmittelbaren Subsistenzsicherung zwar zuzugestehen, die weitere Nutzung des Tierbestands in ihren traditionellen Jagdgebieten jedoch zu untersagen, ist als „eine Form von Neokolonialismus“ (Habekuss 2022b) anzusehen. Diese neokolonialistische Haltung gibt sich auch in den Bestrebungen von Prominenten und verschiedenen Tier-

rechtsorganisationen zu erkennen, die Trophäenjagd z.B. in Namibia und weiteren afrikanischen Staaten sowie die Einfuhr von Trophäen nach Europa zu verbieten. Für die Afrikaner, die in und von der sie umgebenden Natur leben, stellt die Trophäenjagd kein Problem dar. Die sehen sie völlig richtig nur als ein Problem der Europäer, und zwar als ein emotionales. Zum Beispiel Namibia:

„Namibia ist doppelt so groß wie Deutschland, aber es leben nur 2,5 Millionen Menschen dort. Das Land ist eines der wenigen weltweit, das den Schutz von Lebensräumen und natürlichen Ressourcen in seiner Verfassung aufführt. Mitte der Neunzigerjahre entwickelte die Regierung die Idee, dass sich lokale Communities, etwa Dorfgemeinschaften oder indigene Gruppen, selbst organisieren können, um die natürlichen Ressourcen auf ihrem Land zu nutzen. Sie können Touristen-Unterkünfte errichten, traditionelle Handwerksprodukte anbieten, Wälder forstlich nutzen – und auch Jagdlizenzen für Tiere verkaufen, die auf ihrem Land leben. Alles in Abstimmung mit der Regierung. Die Idee ist einfach: Wer mit der Natur und wilden Tieren lebt, soll von ihnen profitieren. Gut ein Fünftel der Landesfläche Namibias ist heute auf diese Weise geschützt“ (ebd.).

Der Schutz, den die jagdkritischen Europäer dagegen anstreben, zielt auf eine unberührte und unantastbare (also auch nicht bejagbare) Natur. In den westlichen Gesellschaften ist dies inzwischen fast schon eine traditionelle Sichtweise, die auch ideengeschichtlich gut nachvollziehbar ist. Damit tun die Zivilisierten, die alten Kolonialherren, den Indigenen aber einmal mehr Gewalt an, beanspruchen sie doch die Verfügungsgewalt über deren Land, üben letztlich Herrschaft über sie aus. Maxi Pia Louis, eine Namibierin, die gegen eine Beschneidung der Rechte der Indigenen eintritt, hat das Problem der Europäer mit der Jagd in Afrika sehr genau erkannt und konstatiert: „Ihr mögt die Jagd nicht. Aber das gibt euch nicht das Recht, die Lebensgrundlage von Menschen zu zerstören. Das ist eine Form von Neokolonialismus“ (Habekuss 2022b). Und dass eine derart regulierte jagdliche Praxis nicht nur in Namibia und anderen afrikanischen Staaten, sondern z.B. auch in asiatischen Ländern wie Tadschikistan, die Populationen bedrohter Tierarten teilweise sogar stark wieder anwachsen lässt, nicht zuletzt, weil die durch die Trophäenjagd erzielten Einnahmen zum Teil wieder in Schutzmaßnahmen für die Tiere investiert werden, spricht ja auch für die Jagd.

Mit all dem kommen wir nur schwer an der Feststellung vorbei, dass eine Anwendung des Indigenenarguments nicht nur in Europa bzw. im Westen letztlich nicht möglich ist. Auch im außereuropäischen Raum bzw. im Globalen Süden bereitet eine solche Differenzierung Schwierigkeiten, wie sich auch andernorts zeigt. Der Amazonasregenwald ist als eine der Weltregionen bekannt, in denen noch verschiedene mehr oder weniger ursprünglich lebende indigene

Völker beheimatet sind. Eines dieser Völker sind die Tenharim. Der Journalist und Autor Thomas Fischermann hat die in einem Reservat im südlichen Amazonasgebiet lebenden Tenharim seit 2014 mehrfach besucht und sich vor allem von dem jungen Madarejúwa Tenharim mit deren Kultur vertraut machen lassen (vgl. Tenharim & Fischermann 2018). Obwohl sie schon seit Jahrzehnten immer wieder Kontakt mit Weißen haben, auch kriegerische Auseinandersetzungen wegen des Vordringens der Weißen in den Urwald, wird der aus nur etwa 900 Individuen bestehende Gemeinschaft eine noch erstaunlich ursprüngliche Lebensweise attestiert. Allerdings führen nur noch wenige Familien tatsächlich das herkömmliche Leben als Jäger und Sammler im Urwald, weitgehend ohne Kontakt mit der Außenwelt. Der Großteil der Tenharim lebt dagegen in Siedlungen und ist durchaus schon mit den Segnungen der Moderne vertraut. Auch der junge Indianerkrieger Madarejúwa. Nur wenige Monate im Jahr zieht der als letzter Herr und Beschützer des Waldes dargestellte Krieger, traditionell gekleidet und den Körper nach den alten Überlieferungen bemalt, mit seiner Familie nomadisierend durch den Wald. In dieser Zeit nur sichert er seine Nahrung durch Fischen und Jagen. Angesichts der ungeheuer schnell voranschreitenden weiteren Abholzung des Amazonasgebiets steht zu befürchten, dass in absehbarer Zeit auch diese reduzierte Form einer jagdlichen Lebensweise nicht mehr möglich sein wird, während gleichzeitig den letzten verbliebenen Indigenen immer mehr von ihrer ehemaligen Lebensgrundlage, dem Wald, genommen wird.

Madarejúwa jedenfalls lebt in einer Welt des Übergangs, das heißt zwischen Indigenität und moderner Zivilisation, in der bei konsequenter Auslegung der Differenzierungsfestlegung das Jagen eigentlich nicht mehr legitim wäre. Aber wollte man ihm in seiner Zwischenwelt – oder anderen Indigenen, die noch weniger oder noch weiter in die Zivilisation eingetaucht sind – das Jagen tatsächlich verbieten? Und mit welchen guten Gründen? Ganz offenbar handelt es sich bei der von Madarejúwa praktizierten Jagd nicht mehr um eine angeblich ursprüngliche oder natürliche Jagd bzw. Kultur, denn sie steht selbstverständlich bereits zu einem bestimmten Grad unter dem Einfluss der Zivilisation. Aber welcher Grad an Zivilisation müsste eigentlich erreicht sein, damit die Jagd der Indigenen nicht mehr als legitim angesehen werden kann? Eine solche Festlegung wäre in höchstem Maße willkürlich, kaum schlüssig zu begründen und natürlich in keiner Weise zu rechtfertigen. Schließlich würde sie den Indigenen doch nur ein weiteres Mal Gewalt antun, ihnen ihr Selbstbestimmungsrecht nehmen.

Mehr noch erinnert Madarejúwas Jagd – ähnlich wie die der Algonkin-Frauen – durch ihren Aufführungscharakter an Phänomene, die früher vor allem in der deutschen volkskundlichen Forschung als Folklorismus bezeichnet wurden, als Volkskultur aus zweiter Hand (vgl. Kaschuba 1999, 173–176). Die

mit einer solchen Etikettierung zunächst verbundene Geringschätzung und Abwertung von Kultur, vor allem von Bräuchen, hat sich im Verlauf der Forschungen und Diskussion jedoch als nicht gerechtfertigt erwiesen. Denn sie verkennt völlig den Eigenwert der Kulturphänomene, ignoriert ihre Funktionen und Bedeutungen. Auch die mit dem Folklorismuskonzept verbundene Vorstellung von Ursprünglichkeit, das heißt für unseren Zusammenhang, dass es einmal eine ursprüngliche bzw. natürliche Jagd gegeben habe und diese dann auch noch gleichermaßen bei den verschiedensten Völkern ausgeübt worden sei, und es sie auch heute noch bei bestimmten Gruppen gebe, dass sie also in hohem Maße statisch und immer gleich wäre, verkennt völlig den Prozesscharakter von Kultur. Eine solche falsche Vorstellung kann eigentlich nicht das Kriterium dafür sein, ob Jagd als legitim angesehen werden kann. Wie Kultur im Ganzen ist auch Jagd immer in unterschiedliche Kontexte eingebunden und hat sich aus und mit ihnen entwickelt und verändert, hat immer verschiedene Funktionen und Bedeutungen, gleichzeitig und nacheinander, für den Einzelnen und für die Gemeinschaft.

So hat die Jagd auch bei Madarejúwa bzw. den Tenharim, ähnlich wie bei den Algonkin, ganz offenbar auch – und heute vielleicht zuerst – eine grundsätzliche und unverzichtbare Bedeutung für die Gemeinschaft. Ihre wirkliche Relevanz bezieht sie nämlich weniger daraus, dass die Jagd Voraussetzung für die Subsistenzsicherung der Indigenen wäre, das ist sie wohl kaum noch, jedenfalls nicht allein. Vielmehr bewahrt die Jagd als Teil des überkommenen und weiter zu tradierenden Umgangs der Indigenen mit der Natur den Tenharim, dem Volk wie dem Einzelnen, seine Identität und stärkt diese. Damit dient sie in hohem Maße der Vergewisserung des Kollektivs, dem Erhalt bzw. der Wiedergewinnung der kulturellen Selbstbestimmung. Diese kulturelle, psychisch und sozial bedeutsame Dimension der Jagd, die vom Individuum wie der Gemeinschaft als integraler Bestandteil der Natur praktiziert und vor allem auch so verstanden und eingesetzt wird, geht damit deutlich über den Faktor Ökonomie als Fundament der Differenzierungsfestlegung hinaus. Mit der Ökonomie als alleinigem Kriterium erscheint das Indigenenargument nach den bisherigen Darlegungen jedenfalls nicht praktikabel. Sollte diese Konvention daher vielleicht auf eine breitere, nicht nur wirtschaftliche Basis gestellt werden, um überhaupt erst einmal Anwendbarkeit zu gewinnen?

Klarheit darüber, wo eine Grenze der Legitimität der Jagd verlaufen könnte, dürfte aber auch eine solche Verbreiterung der Argumentationsbasis nicht wirklich versprechen. Denn das Problem ist grundsätzlich schon darin zu sehen, dass das Indigenenargument auf einem binären Muster aufbaut, auf der vorgeblichen Dichotomie von Indigenität und Zivilisation oder, wie man früher eher gesagt hätte, von Naturvölkern und Kulturvölkern. Dahinter steckt die

altbekannte Dualität von Natur und Kultur, die oft als eine sich gegenseitig ausschließende Gegensätzlichkeit gedacht wird, was aber letztlich nur eine Setzung ist, ein Denkbild zur Erklärung und Ordnung der Wirklichkeit. Diese Dualität ist nicht die Realität. Denn Natur und Kultur gehören in Wahrheit zusammen, sind die zwei Seiten einer Medaille (vgl. Seidenspinner 2020, 155 ff.; Seidenspinner 2022, 154–155). Kultur ist eine Bedingung für Menschsein, alle Menschen vereinen in sich Natur und Kultur, auch der Indigene, der angebliche Naturmensch, auf welcher denkbaren Entwicklungsstufe er auch immer stehen mag.

Wenn sich also gewissermaßen nur Ja und Nein, Gut oder Böse, Schwarz und Weiß gegenüberstehen, lassen sich mit einer solchen Festlegung die vielfältigen tatsächlichen Verhältnisse nicht entsprechend einordnen – sie kann der Wirklichkeit in keiner Weise gerecht werden. Denn die je verschiedenen Realisierungen von Natur und Kultur, von Indigenität und Zivilisation aller Regionen und Zeiten, die nie in der Reinform der einen oder der anderen, sondern immer nur in einer Verbindung von beiden vorkommen, sind doch nur zwischen diesen beiden imaginären Polen zu finden, sind die unzähligen Graubereiche aller möglichen Schattierungen, die für die tatsächlichen Lebenswelten der Vergangenheit und Gegenwart stehen. Das heißt, alle Realitäten, alle Jagdkulturen können nicht die Pole selbst sein, sondern befinden sich zwischen diesen. Die Frage könnte daher nur lauten: Auf welcher Kulturstufe, an welchem Zivilisationsgrad endet die Legitimität der Jagd? Aber auch hier muss wieder gelten: Eine solche Festlegung wäre in höchstem Maße willkürlich, kaum schlüssig zu begründen und in keiner Weise zu rechtfertigen und würde den Indigenen doch nur ein weiteres Mal Gewalt antun. Damit muss sich sowohl die Trennung zwischen Indigenen und Zivilisierten zwangsläufig aufheben wie auch die daran geknüpfte Differenzierung hinsichtlich einer Legitimität der Jagd.

Ohnehin muss das Indigenenargument sehr anfechtbar erscheinen, steht es doch – wie im Verlauf der Ausführungen schon deutlich geworden ist – in einem Zusammenhang mit Kolonialismus, Rassismus, Gewalt und weißem Superioritätsdenken. Zwar kann man es durchaus auch dahingehend interpretieren, dass es für die Rechte der Indigenen eintritt, aber das ist keineswegs sein Ziel. Dieses Ziel ist vielmehr darin zu sehen, die Jagd an sich als in unserer Zeit nicht mehr akzeptabel darzustellen, als nicht mehr legitim zu brandmarken. Und für dieses Ziel greift es also auf ein heute als höchst problematisch wahrgenommenes Denken zurück, das sich beispielhaft auch an Thomas Jefferson (1743–1826) aufzeigen lässt. Jefferson, einer der Gründerväter der Vereinigten Staaten, hauptsächlicher Verfasser der Unabhängigkeitserklärung von 1776 und dritter Präsident der Vereinigten Staaten von 1801 bis 1809,

gerne als American Sphinx charakterisiert, zeichnete sich insbesondere hinsichtlich seiner Einstellung zu den Ureinwohnern Amerikas durch eine ausgeprägte Ambivalenz aus (vgl. Axelrod 2001; Peterson 1975). Zeit seines Lebens interessierte er sich brennend für die Indigenen, für ihre Geschichte und Kultur, ihre Sprachen, Einstellungen, brachte ihnen Hochachtung entgegen und bewunderte geradezu das indianische Wesen. Sie waren ihm edle Wilde, den Weißen grundsätzlich ebenbürtig und gleichwertig, mit schöpferischer Kraft und Geistesgaben (vgl. Wasser 2004, 132 ff.). Das war jedenfalls die Theorie, Jeffersons Indianerphilosophie, deren Fragwürdigkeit aber allein schon darin zum Ausdruck kommt, dass er den Schwarzen gegenüber ganz offenbar eine andere Einstellung hatte.

Die Praxis aber sah anders aus. Wenn es um Bodenspekulation, um indianische Landansprüche und Landerwerb durch die Weißen, auch durch ihn selbst, ging, zeigte Jefferson sein anderes Gesicht. Vor allem wenn aus dem Vorgehen der Weißen, dem Zurückdrängen der Native Americans und der Beanspruchung des „unbesiedelten“ Landes an den sich immer weiter nach Westen vorschiebenden Grenzen blutige Auseinandersetzungen entstanden, ließ auch er sich zu Hasstiraden gegen die angeblich erbarmungslosen indianischen Wilden, die Männer, Frauen und Kinder niedermetzeln und skalpieren, hinreißen. Teil seiner Indianerpolitik war es auch, dass er als Gouverneur von Virginia Milizeinheiten gegen aufständische Cherokees ins Feld schickte, die der Aufständischen aber nicht habhaft werden konnten und die daher in mit den Aufständischen befreundeten Dörfern schlimme Gräueltaten verübten (vgl. Wasser 2004, 139 ff.). Als Maxime von Jeffersons Indianerpolitik besonders in seiner Zeit als Gouverneur von Virginia fasst einer seiner Biographen treffend zusammen: „Divide and rule, aid the friendly in peace, exterminate the incorrigibles – this was Jefferson’s Indian policy“ (Peterson 1975, 193). Diese Haltung bildet auch die Grundlage seines besonders in seiner Zeit als Präsident immer stärker hervortretenden Paternalismus, in dem das Wohlwollen immer mit der Drohung einherging. So predigte er den First Nations Anpassung als einzige Chance zu überleben angesichts der Überlegenheit der Weißen. Beispielhaft warnte er 1803 Repräsentanten der Choctaws: „Wenn wir miteinander in Frieden leben, können wir uns helfen und einander fördern, wenn wir gegeneinander Krieg führen, können wir wechselseitig viele von uns töten oder ruinieren“ (Wasser 2004, 143–144). Nach der anschließenden Versicherung, dass man nicht daran denke, ihnen etwas wegzunehmen, was ihnen gehöre, lobte er sie:

„Es freut mich, Brüder, von Euch zu hören, dass Ihr plant, für den Unterhalt Eurer Familien Landwirtschaft zu betreiben. Seid versichert, dass Ihr sie besser und mit weniger Aufwand ernähren werdet, wenn Ihr Vieh züchtet und Getreide anbaut [...], als wenn Ihr weiterhin der Jagd nachgeht. Ein

kleines Stück Land zu kultivieren und ein wenig einschlägige Arbeit zu leisten, wird Euch größere Vorteile bringen als die erfolgreichste Jagd; und eine Frau wird durch Spinnen und Weben mehr Kleidung herstellen, als ein Mann dies durch Jagen vermöchte“ (Wasser 2004, 144).

Die Absicht, den Native Americans auch die Jagd zu nehmen, weil die Weißen ihr Land wollten, erweist sich damit schon hier als durchaus programmatisch. Nahm man ihnen die Jagd, nahm man ihnen gleichzeitig auch das Land.

Vor allem deutet sich hier aber auch schon an, dass die Jagd – gemeinsam mit den sie Ausübenden – eindeutig mit einer niedrigeren Kulturstufe in Zusammenhang gesehen wird, ja mehr noch, dass sie eben diese niedrige Kulturstufe definiert und ausmacht, was Jefferson wenige Jahre vor seinem Tod in einem gern zitierten Modell anschaulich machte:

„Lassen wir einen philosophischen Beobachter eine Reise von den Wilden der Rocky Mountains ostwärts zu unserer Atlantikküste hin beginnen. Erste würde er im frühesten Stadium der Gemeinschaft erblicken, unter keinem Recht als dem der Natur, ihre Subsistenz und Kleidung mit dem Fleisch und den Fellen wilder Tiere bestreitend. Als nächstes würde er jene an unserer Siedlungsgrenze antreffen, die sich noch im Hirtenstadium befinden, welche schon Haustiere züchten, um den Mangel an Jagdbeute auszugleichen. Daran schließen sich unsere eigenen halb-barbarischen Bürger an, die Pioniere zivilisatorischen Fortschritts, und indem er so weiter voranschreitet, würde er auf die verschiedenen Schattierungen der Vervollkommnung stoßen, bis er schließlich in unseren Hafenstädten auf Menschen der höchsten Stufe trafe. Dies entspricht tatsächlich einer Zeitreise des Fortschritts, den die Menschheit von ihrem Kindheitsstadium bis zur heutigen Gegenwart zurücklegte“ (zit. nach Mattioli 2020, 101; diese Übersetzung erscheint mir prägnanter als die von Wasser 2004, 145–146).

Jefferson also sieht sich und die Bewohner der Ostküste, vor allem natürlich deren Eliten, als Krone der Schöpfung und der kulturellen Evolution an, als die vollkommenen Menschen. Diese Zivilisationsstufe wird als das große Ziel ausgegeben, darauf soll die Entwicklung hinauslaufen: von der Barbarei zur höchsten Form der Zivilisation. Auch wenn er den indianischen Kulturen, wie oben ausgeführt, Gleichwertigkeit grundsätzlich zugestehen will, müssen in seinen Augen deren Kulturen überwunden, das heißt auch notfalls ausgelöscht werden, um dieses Ziel zu erreichen – und als ein wichtiger Teil dieser Kulturen muss eben auch die Jagd verschwinden, die geradezu für die verachteten niederen, für die zu überwindenden Kulturstufen steht, welche ja angeblich vor allem durch die Jagd charakterisiert bzw. definiert werden.

Auch aus diesem Geist von Ethnozentrismus, Überheblichkeit und Intoleranz speist sich das im gegenwärtigen Kampf um die Jagd gern genutzte Indigenenargument. Es bedeutet die kritiklose Weiterführung einer kolonialistischen Tradition, geprägt von Superioritätsdenken und Machtstreben. Diese Attitüde gibt – mit ihrer Betrachtung der Jagd als natürlich – Wertschätzung gegenüber Indigenen zwar vor, stellt sich letztlich aber einer offenen Haltung gegenüber anderen Kulturen und Lebensweisen entgegen. So kann das Indigenenargument von einem immer noch üblichen Blick und einer Behandlung von oben herab zeugen, die sich als die moderne Art zu erkennen geben, den Indigenen zu sagen, dass sie Barbaren sind – zugegeben eine Interpretation, die man in dieser Schärfe nicht unbedingt und in jedem Fall teilen muss, die man aber vielleicht doch bedenken sollte. Denn eine gesellschaftlich tief verankerte Sichtweise, in der die Indigenen nach wie vor den wohlfeilen Kontrast zu Zivilisation und Fortschritt bilden, lässt sich als Ingredienz einer ethnozentrischen Vorurteilswelt offenbar nicht so leicht überwinden.

Nach all dem kann abschließend nur festgehalten werden, dass das Indigenenargument sich nicht als ein valides Argument bestätigt hat. Nicht nur zeugt es von Intoleranz und der Tendenz bestimmter Gruppen, sich selbst für moralisch gut und tugendhaft, für überlegen zu halten und eine Abweichung von den eigenen bzw. persönlichen kulturellen Werten als zumindest negativ anzusehen, wenn nicht gar als nicht legitim abzulehnen. Vielmehr dient es auch nach wie vor der Durchsetzung und Legitimation von Superiorität und Herrschaft. Besonderheiten, Werte und Vorstellungen der eigenen Gruppe werden über die anderer Gruppen gestellt, wobei es gar noch gelingt, dieses Gebaren durch die vorgebliche interkulturelle Toleranz, das heißt durch die zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung der Indigenen zu camouflieren. Das Argument sollte sich also auch von daher verbieten. Widerspricht es doch vehement einem einzig adäquaten polyzentrischen Ansatz, der die Einzigartigkeit und Eigenständigkeit aller Kulturen anerkennt.

Schließlich ist die Jagd mehr oder weniger, das heißt in teilweise sehr verschiedener Ausprägung, in den meisten Gesellschaften und Gemeinschaften, der Gegenwart wie der Vergangenheit, in ihrer je spezifischen Form und Relevanz kulturell vermittelt und erfüllt für alle diese, für ihr Selbstverständnis und ihre Identität, wichtige Funktionen. Eine gemeinsame Kultur ist die Basis jeder Gesellschaft, jeder Gemeinschaft, jeder Gruppe. Diese Kultur mag sich durch neue Gegebenheiten und Einwirkungen immer wieder verändern und neuen Vorstellungen und Werten angepasst werden. Sie wird dadurch aber nicht ihre Bedeutung und Berechtigung verlieren. Und als ein kleinerer oder auch größerer, jeweils mehr oder weniger bestimmender Teil dieser Kultur wirkt die Jagd.

## Literatur

- Augustin, Siegfried (<sup>2</sup>2001). *Die Welt der Indianer in Augenzeugenberichten. „Malt ihm das Gesicht an mit rötlicher Farbe“*. München.
- Axelrod, Alan (2001). *The Life and Work of Thomas Jefferson*. Indianapolis.
- Bungert, Heike (2020). *Die Indianer. Geschichte der indigenen Nationen in den USA*. München.
- Consiglio, Carlo (2001). *Vom Widersinn der Jagd*. Frankfurt a.M.
- Duerr, Jana (2010). *Von Tierhütern und Tiertöttern. Mythos und Ethik der Jagd im kulturhistorischen Vergleich* (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, 189). Bonn.
- Kaschuba, Wolfgang (1999). *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München.
- Larsson, Jesper & Päiviö Sjaunja, Eva-Lotta (2022). *Self-Governance and Sami Communities. Transitions in Early Modern Natural Resource Management*. Cham.
- Mattioli, Aram (<sup>3</sup>2020). *Verlorene Welten. Eine Geschichte der Indianer Nordamerikas 1700– 1910*. Stuttgart.
- Nippel, Wilfried (1990). *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a.M.
- Peterson, Merrill D. (1975). *Thomas Jefferson and the New Nation. A Biography*. London.
- Sahlins, Marshall (2017). *Das Menschenbild des Abendlandes – ein Missverständnis? Gedanken zur langen Geschichte von Hierarchie, Gleichheit und der Sublimierung der Anarchie im Abendland, mit vergleichenden Anmerkungen zu anders gelagerten Konzepten der *Conditio humana**. Berlin.
- Seidenspinner, Wolfgang (2020). Jagd – Natur – Kultur. Annäherung an ein vernachlässigtes Forschungsfeld. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 36, 147–169.
- Seidenspinner, Wolfgang (2022). Der Jäger, der authentische Mensch? Zum Spiel von Natur / Kultur im Menschen. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 37, 144–165.
- Tenharim, Madarejúwa & Fischermann, Thomas (2018). *Der letzte Herr des Waldes. Ein Indianerkrieger aus dem Amazonas erzählt vom Kampf gegen die Zerstörung seiner Heimat und den Geistern des Urwalds*. München.
- Wasser, Hartmut (2004). *Die große Vision: Thomas Jefferson und der amerikanische Westen*. Wiesbaden.
- Wegener, Bernd (2005). *Indianer in den USA zwischen dem Ende der Indianerkriege und heute*. Rostock.

## Quellen

Deutsch, Markus (2018). Wem gehört die Natur? Interview mit Alice Agneskirchner. *Wild und Hund*, 8, 42–47.

Habekuss, Fritz (2022a). Es geht nicht ohne sie. *DIE ZEIT*, Nr. 13, 24.03.2022, 31.

Habekuss, Fritz (2022b). Tiere jagen, um sie zu schützen. *DIE ZEIT*, Nr. 24, 09.06.2022, 30.