

Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung¹

Pachamama as Ecosystem Integrity – The Rights of Nature in the Constitution of Ecuador and their environmental ethical justification

STEFAN KNAUß, ERFURT

Zusammenfassung: Die Verfassung von Ecuador (2008) enthält als weltweit erste *Rechte der Natur* (engl. Rights of Nature, „RoN“). Natur wird neben Menschen und Körperschaften als Rechtsträger benannt (Art. 10). Ihr wird ein Recht auf Existenz und Regeneration (Art. 71) zugesprochen, das unabhängig von menschlichen Rechten gilt (Art. 72) und von allen Menschen weltweit eingeklagt werden darf (Art. 73). Die Verfassung stützt sich auf den indigenen Naturbegriff *Pachamama* und erläutert deren Schutzanspruch durch das andine Konzept des *Guten Lebens* (span. *buen vivir*). Die *Umweltethik* (Environmental Ethics) bezeichnet ein holistisches Naturverständnis als „Ökozentrismus“, wenn der Natur als überindividueller Ganzheit ein irreduzibler Schutzstatus zugesprochen wird. Der umweltethische Ökozentrismus der Verfassung von Ecuador lässt sich erfolgreich gegen drei Kritiken verteidigen. Ökozentrische Positionen seien, 1) unvereinbar mit dem methodischen Individualismus der Menschenrechte. Ökosysteme selbst seien 2) „bloß“ vom menschlichen Beobachter abhängige Entitäten, die 3) über kein inhärentes Kriterium für Schädigungen verfügten.

1 Ich danke den beiden anonymen Gutachtern für ihre sehr weitsichtigen, detaillierten und zielführenden Hinweise zu einer ersten Version des Textes. Der durch sie induzierte intensive Lernprozess hat mich hoffentlich zu einer deutlich verbesserten Argumentation vor allem im zweiten Teil des Aufsatzes geführt.

Die Konkretisierung des Ökozentrismus in Bezug auf die Verfassung von Ecuador erlaubt drei Thesen: 1) Der Schutz der Natur als überindividueller Ganzheit darf nicht als alleiniges ethisches Prinzip (monistischer Holismus) missverstanden werden. Innerhalb eines *pluralistischen Holismus* besitzt der Ökozentrismus nicht *per se* Vorrang gegenüber den Interessen individueller Naturwesen und juristischer Personen. 2) Da Ökosysteme im Gegensatz zu individuellen Naturwesen keine ontologisch selbstständigen Entitäten sind, lassen sich deren Rechte nicht analog zu denen natürlicher Personen begründen. Die *Environmental Personhood* (Gordon 2018) ist gemäß der *Association Theory* der Rechtspersönlichkeit als ein menschliches Konstrukt zu verstehen (Miller 2019). 3) Der Maßstab für die Schädigung von Ökosystemen kann nicht als ein der Natur inhärentes, objektives Kriterium „aufgefunden“ werden. Ökologische Schäden an der „Integrität, Stabilität und Schönheit“ (Leopold 1949) der Natur sind vielmehr Schäden an menschlichen Werten. Als solche entspringen sie im Falle der ecuadorianischen Verfassung vor allem nichtinstrumentellen menschlichen Bezugnahmen auf die Natur. Der Natur wird hierbei *eudaimonistischer Wert* und *moralischer Selbstwert* zugeschrieben (Potthast et al. 2007).

Schlagwörter: Rechte der Natur, Umwelt-Konstitutionalismus, Integrität der Natur, Umweltethik, Ökosystemintegrität

Abstract: The constitution of Ecuador (2008) is the first in the world to contain the Rights of Nature (“RoN”). Nature is named as a legal entity next to people and corporations (Art. 10). It is granted a right to existence and regeneration (Art. 71), which applies independently of human rights (Art. 72) and can be claimed by all people worldwide (Art. 73). Although the constitution is based on the indigenous concept of nature pachamama and the well-being of nature is framed within the Andean concept of good life (span. buen vivir), there are great similarities to positions of environmental ethics. The holistic understanding of nature is similar to ecocentrism, as nature as a supra-individual whole is assigned an irreducible protective status. The ecocentrism of the constitution of Ecuador can be defended against the following three criticisms: Ecocentrism seems to be incompatible with the methodological individualism of human rights. Since ecosystems are at least partly dependent on the human observer they lack ontological stability. Furthermore ecosystems don’t provide an inherent criterion for damage.

The concretization of ecocentrism in relation to the constitution of Ecuador allows three theses: 1) The protection of nature as a supra-individual whole must not be misunderstood as the sole ethical principle (monistic holism). Within a pluralistic holism, ecocentrism does not *per se* take precedence over the interests of individual natural beings and legal persons. 2) Since, in contrast to individual natural beings, ecosystems are not ontologically independent entities, their rights cannot be justified analogously to those of natural persons. 3) According to the Association Theory of legal personality (Miller 2019). The environmental personhood (Gordon 2018) has to

be understood as a human construct. The yardstick for the damage to ecosystems cannot be “found” as an objective criterion inherent in nature. Rather, ecological damage to the “integrity, stability and beauty” (Leopold 1949) of nature is damage to human values. As such, in the case of the Ecuadorian constitution, they arise primarily from non-instrumental human references to nature. Eudaimonistic value and moral self-worth are ascribed to nature (Potthast et al. 2007).

Keywords: rights of nature, environmental constitutionalism, integrity of nature, environmental ethics, ecosystem integrity

Einleitung

Der Vorschlag, die Interessen der Natur mithilfe subjektiver Rechte vor Gericht vertretbar zu machen, geht auf Christopher Stone’s Aufsatz *Should Trees Have Standing?* (1972) zurück. Die Forderung des Umweltrechtlers nach einem *Legal Standing* der Natur korrespondiert mit der *Umweltethik*² (Environmental Ethics), die es vereinfacht gesagt aber mit dem *Moral Standing*³ der Natur zu tun hat.

Im ersten Teil des Aufsatzes verfolge ich die rechtsphilosophische Analyse *juridischer Rechte der Natur* mit den Mitteln der Umweltethik. Im Sinne einer ökologischen *Rechtsethik* (Nida-Rümelin & von der Pfordten, 1995) lässt sich nach der umweltethischen Rechtfertigung der konstitutionell verbrieften Rechte der Natur fragen⁴. Entgegen der Behauptung, die Geltung der Verfassung hinge vom indigenen Naturbegriff *Pachamama* ab, wird sich

2 Die *Umweltethik* beschäftigt sich mit den moralischen Implikationen des Mensch-Natur-Verhältnisses. Streng genommen enthält die Bezeichnung „Umweltethik“ schon eine Zuspitzung des Naturbegriffs auf das beobachter-abhängige Konzept der (menschlichen) *Umwelt*. Insofern sind die Bezeichnung *Naturethik* (Krebs 1994), *Ökologische Ethik* (von der Pfordten 1996) und *Ökophilosophie* (Birnbacher 1997) terminologisch offener. Im Anschluss an die US-amerikanischen *Environmental Ethics* wird dennoch auch im Deutschen überwiegend von Umweltethik gesprochen.

3 Der Umweltethik geht es um die rationale Rechtfertigung und Kritik moralischer Rechte und Pflichten im Mensch-Natur-Verhältnis. Dies schließt auch die Analyse des moralischen Stellenwerts der Natur ein.

4 Auch von juristischer Seite wurde vorgeschlagen, die Umweltethik zur Tiefenstrukturanalyse (*Deep Level Enquiry*) zu verwenden, um die begrifflichen Prämissen und Implikationen des Rechts herauszuarbeiten (Emmenegger und Tschentscher 1993).

zeigen, dass die Verfassung *Natur* vielmehr als Ökosystem betrachtet, also als die Verbindung mehrerer Arten (Biozönose) in einem Lebensraum (Habitat oder Biotop). Im Mittelpunkt steht die Fähigkeit natürlicher Ökosysteme, sich selbst zu erneuern (span. restauración). Der Natur wird ein *negatives Recht* zugesprochen, das sie vor der Zerstörung durch den Menschen bewahren soll. Die Nutzung der Natur zum Zwecke des menschlichen Wohlergehens ist legitim, aber auf Fälle beschränkt, die den Ökosystemen eine selbstständige Regeneration erlauben.

Im zweiten Teil setzte ich mich mit der umweltethischen Position des Ökozentrismus auseinander, indem ich drei wesentliche Kritiken daran in Bezug auf die Rechte der Natur in Ecuador aktualisiere, relativiere bzw. zurückweise. Namentlich betrifft dies den Vorwurf, ein exklusiver Ökozentrismus privilegiere den Schutz der Natur als Ganzer ausnahmslos gegenüber den Ansprüchen individueller Rechtsträger. Angesichts des *pluralistischen Holismus* der ecuadorianischen Verfassungsordnung, die u. a. der Achtung der Menschenrechte verpflichtet ist und dem Menschen ein explizites Eingriffsrecht in die Natur zuschreibt, schließt eine Achtung der holistisch verstandenen Natur keineswegs die Achtung menschlicher Individuen aus. Weiterhin wird die Forderung zurückgewiesen, Ökosysteme müssten „ontisch selbstständige“ Wesenheiten sein, um ihnen rechtlich-moralischen Wert zuzuschreiben. Ein gemäßigter konstruktivistischer Standpunkt bzgl. der Realität von Ökosystemen räumt ein, dass Ökosysteme weder von „der Natur“ eindeutig vorgegeben sind, noch als ein willkürliches menschliches Konstrukt zu betrachten sind. Folglich ist auch die Achtung ökologischer Systeme „um ihrer selbst willen“ nicht vollständig unabhängig von menschlichen Werten. Die Zuschreibung des moralisch-rechtlichen Selbstwertes der Natur ist im Falle der ecuadorianischen Verfassung Teil eines *Eudaimonismus*, der ein glückliches und sinnerfülltes menschliches Leben vom Schutz und der Wertschätzung der Natur abhängig macht. Im Sinne einer umfassenden Vorstellung des *Guten Lebens* (span. buen vivir) wird ein menschliches *Leben in Harmonie mit der Natur* (span. vida en armonía con la naturaleza) angestrebt.

1. Analyse der Verfassung

Der andine Naturbegriff *Pachamama* taucht bereits in der Präambel der Verfassung auf. Im Kapitel 7 „Rechte der Natur“ wird der Natur ein Recht auf „ganzheitlichen Respekt“ (*Integral Respect*) ihrer Existenz, des Fortbestehens und der Regenerierung ihrer vitalen Zyklen zugeschrieben (Artikel 71). Dieses Recht der Natur auf Existenz und Regeneration, darf von jedem Menschen eingeklagt werden. Artikel 72 spezifiziert dieses Recht auf „integrale Restauration“, das sich als Recht auf „ganzheitliche Wiederherstellung“ oder auch „umfassende Erholung“ paraphrasieren lässt. Die Unabhängigkeit dieses Rechts von anthropozentrischen Argumenten wird festgehalten. Artikel 73 benennt mit der Auslöschung von Arten und der nachhaltigen Veränderung natürlicher Kreisläufe (insbesondere Genveränderungen), besondere Problemfelder der humanen Naturmodifikation. Schließlich räumt Artikel 74 ein Nutzungsrecht an der Natur zum Zwecke des menschlichen Wohlergehens ein, das allerdings nicht die vollständige Kommodifizierung der Natur beinhaltet.

1.1 Eigenschaften des Naturbegriffs „Pachamama“

Art. 71. – Die Natur oder Pachamama, wo sich das Leben reproduziert und realisiert, hat ein Recht darauf, dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (*ciclos vitales*), ihre Struktur, Funktion und evolutionären Prozesse ganzheitlich (*integralmente*) respektiert werden.⁵

Im Artikel 71 wird der Naturbegriff der Verfassung mit Inhalt gefüllt. „Natur“ wird mithilfe des Adverbs „wo“ (*span. donde*) als Ort des Lebens ausgelegt, was dem Terminus „Biotop“ innerhalb der Ökosystemtheorie entspricht und die Grundlage für die Verwirklichung und Veränderung des Lebens, der „Biozönose“ bildet. Dadurch wird Natur einerseits vom Dasein und dem Prozess des Lebens unterschieden, andererseits wesentlich in ihrer Funktion benannt, Schauplatz des Lebens zu sein. Folglich sind die abiotischen Elemente der Natur nicht zwingend als solche geschützt, sondern vielmehr in ihrer *lebensermöglichenden Funktion*. Der Natur, verstanden als Leben,

5 Art. 71. – La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

werden dann die Eigenschaften der „Realisation“ und „Reproduktion“ (ihrer selbst) zugeschrieben. Der Natur wird damit jedenfalls eine Form der *Autonomie* zugeschrieben. Im schwächsten Sinne würde es sich dabei um Prozesse handeln, die nicht vom Menschen kontrolliert sind. Bei individuellen Lebewesen, insbesondere bei selbsterhaltungsorientierten Organismen, ließe sich von *biologischen Strebungen* sprechen (von der Pfordten 2000, 47). Davon zu unterscheiden sind Formen der Autonomie, die den *Personenstatus* erfordern, wie selbstständiges Handeln (*Teleologie*) oder moralische Selbstbestimmung (*moralische Autonomie*).

In Bezug auf die Verfassung besteht keine Notwendigkeit, eine personalisierte Interpretation von *Pachamama* als „andine Gottheit“ vorauszusetzen. Natur kann sinnvoll als Biozönose verstanden werden. Wobei „Leben“ als funktionaler Prozess (*Teleonomie*) zu begreifen ist, der einen „zwecksetzenden Geist“ nicht als wirkenden Akteur, sondern lediglich als konstatierenden Beobachter voraussetzt. Spezifiziert man „Realisation“ und „Reproduktion“ der Natur derart, besteht kein Anlass, bei der Zuschreibung juridischer Rechte der Natur eine „neuromantisch[e] Remythisierung der Natur“ zu befürchten (Birnbacher 1995, 65). Schon Kant hielt es für sinnvoll, den Zweckbegriff auf die Natur zu übertragen, um sie zu verstehen. Das bedeutete für ihn aber nicht, sie zu einem handelnden Wesen zu erklären.⁶ Fraglich ist jedoch, ob eine derart schwache Form der Autonomie moralische Relevanz besitzt (Ott 2000, 24; Krebs 2000, 71ff.).

Die Verfassung verlangt keineswegs nur den rechtlichen Schutz lebendiger Individuen (Menschen, Tiere und Pflanzen). Im Fokus steht die Forderung, Natur „*ganzheitlich* zu respektieren“ (span. *que se respete integralmente*). Die Bezeichnung *Holismus* ist innerhalb der Umweltethik doppeldeutig. Das Gleiche trifft auf „*ganzheitlich*“ (span. *integralmente*) zu. *Extensional* verstanden, können damit sämtliche Einzelwesen gemeint sein.

6 Dies entspricht auch Kants Position in der *Kritik der Urteilskraft* (1793). Die „teleologische Beurteilung“ von Naturwesen werde hiernach „mit Recht zur Naturforschung gezogen“. In Kants ausdifferenzierter Terminologie handelt es sich um ein „regulatives Prinzip“ der reflektierenden Urteilskraft „für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne“. Aus dem Umstand, dass Naturelemente widerspruchsfrei als zweckdienlich angesehen werden können, folgt nicht, dass sie auch auf diese Weise kausal erklärt werden müssen. Das hieße für Kant, die Teleologie fälschlicherweise für ein „konstitutives Prinzip“ der „bestimmende[n] Urteilskraft“ zu halten (*Kritik der Urteilskraft* §61, B 269f.).

Intensional aufgefasst, ist von überindividuellen Ganzheiten die Rede. Fraglich ist weiterhin, welcher ontologische Status „Ganzheiten“ wie Ökosystemen und Arten zugeschrieben werden muss. Eine *realistische* Interpretation setzt beobachterunabhängige, für sich bestehende „Ganzheiten“ der Natur voraus. Ökosysteme wären gemäß eines solchen *ontologischen Holismus* tatsächliche Bestandteile der Wirklichkeit, die über ein inhärentes Prinzip der Einheit verfügten. Mithilfe der *Rechte der Natur* würden wir die Integrität von Ökosystemen als rechtlich schützenswert *anerkennen* und besäßen Pflichten *gegenüber* den Natur-Ganzheiten.

Demgegenüber verlagert eine *antirealistische* Lesart der Ganzheit der Natur bzw. ökologischer Systeme das einheitsstiftende Moment in die menschliche Beobachtung. Es läge hiernach lediglich „im Auge des Betrachters“, die Natur durch überindividuelle „Ganzheiten“ strukturiert zu sehen. Im strengen Sinne wären Ökosysteme dann heuristische Konstrukte eines bloß *methodischen Holismus*, die an und für sich keine realen Bestandteile der empirischen Welt darstellten. Die rechtsethische Folge des methodischen Holismus wäre diese: Mittels der Rechte der Natur würden wir der Natur Integrität lediglich *zuerkennen*. Pflichten besäßen wir streng genommen nicht gegenüber, sondern nur *in Ansehung* der Natur.

Im zweiten Teil des Aufsatzes wird in Hinblick auf die Ökologie untersucht, ob es der Sache nach sinnvoll ist, einen ontologischen oder einen „bloß“ methodischen Holismus zu vertreten, und welche Folgen die jeweilige erkenntnistheoretische Prämisse für den umweltethischen Status von Ökosystemen hat. Hier muss zunächst nur eine hermeneutische Entscheidung in Bezug auf den Verfassungstext getroffen werden. Dabei liegt ein eindeutiges Indiz für den methodischen Holismus vor: Der grammatikalischen Form nach muss „vollständig“ (*integralmente*) als Adverb gebraucht werden, qualifiziert also jedenfalls die menschliche Haltung des Respektierens und nicht die Natur als Gegenstand „an sich“. Für die Autoren der Verfassung scheint also dem Buchstaben nach kein Widerspruch darin zu bestehen, die „Ganzheit“ der Natur (oder einzelner Ökosysteme) als Produkt eines *methodischen Anthropozentrismus* auszuweisen, daraus aber Konsequenzen zu ziehen, die einen *normativen Anthropozentrismus* transzendieren.⁷

7 Vergleichbare Unterscheidungen und Schlussfolgerungen sind in der deutschen Debatte gängig (Gorke 2018, 27; Ott 2000, 20). Es gilt den „epistemischen (begrifflichen, erkenntnistheoretischen oder methodologischen) Anthropozentrismus“ vom „moralischen (oder extensionalen) Anthropozentrismus“ zu unterscheiden (Krebs 1997b, 343). „Falsch ist [...] die Auffassung,

1.2 Normativer Nicht-Anthropozentrismus des Naturschutzes

Art. 72. – Die Natur hat ein Recht auf Restaurierung (Restauracion). Diese Restaurierung (Restauracion) wird unabhängig von der Verpflichtung des Staates und natürlicher oder juridischer Personen sein, Individuen oder Kollektive zu entschädigen, die von den betroffenen natürlichen Systemen abhängen.⁸

Der Artikel 72 hält unmissverständlich fest, dass neben möglichen *indirekten Pflichten* (Pflichten in Ansehung der Natur) jedenfalls *direkte Pflichten* (also Pflichten gegenüber der Natur) bestehen (Ott 2000, 21). Während die *Pflichten in Ansehung der Natur* letztlich auf Verletzungen menschlicher Rechte auf eine intakte Umwelt beruhen, resultieren *Pflichten gegenüber der Natur* aus einem Recht der Natur *selbst*. Die Natur besitzt in der Verfassung lediglich ein *negatives Recht* auf die Unterlassung schädlicher Handlungen, jedoch kein *positives Recht* darauf, dass ihre Potenziale zur Blüte gebracht würden (engl. flourishing).

Die Achtung der Integrität der Ökosysteme verwehrt nicht menschliche Eingriffe *per se* (Art. 74), schränkt sie aber auf ein Maß ein, das der Natur die Möglichkeit geben soll, sich zu regenerieren: „Letztendlich geht es bei diesem Recht um den umfassenden Schutz von Ökosystemen, das heißt, dass sie intakt bleiben, was nicht impliziert, dass bestimmte Bestandteile der Natur nicht zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen verwendet werden können, sondern es ist lediglich darauf zu achten, dass die Nutzung oder der Verbrauch bestimmter Ressourcen den integralen Schutz der Natur insgesamt nicht beeinträchtigt“ (Bedon Garzon 2017, 17). Was lässt sich darunter verstehen, dass die Ökosysteme „intakt“ bleiben, dass sie sich regenerieren können? Ein gebrochener Arm, so führt Natalia Greene, eine Autorin der Verfassung, aus, könne im Normalfall wieder heilen, einem abgehackten Arm aber fehle diese Fähigkeit der Regeneration (Greene 2015).

dass aus dem Umstand, dass jegliche Ethik formal anthropozentrisch ist, dass nur Menschen miteinander kommunizieren können, ein inhaltlicher Anthropozentrismus folgen müsse. Jede physiozentrische Auffassung ist mit der formalen Anthropozentrik verträglich“ (Ott 2010, 117).

8 Art. 72. – La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.

Es ist fraglich, ob Ökosysteme in einem mit dem menschlichen Körper vergleichbaren Sinne organisiert sind. Dagegen spräche, dass einzelne Körperteile wie ein abgetrennter Arm kaum unabhängig vom menschlichen Körper lebensfähig sind, während einzelne Elemente von Ökosystemen gleichwohl in veränderten Konfigurationen weiterbestehen können. Die Forderung des Schutzes von Ökosystemen kann sich somit kaum auf Zustände der Integrität beziehen, die für (menschliche) Organismen typisch sind. Die Rechte der Natur müssen sich daher vielmehr auf vom Menschen definierte Zustände von Naturausschnitten beziehen: „Diese Rechte verteidigen nicht eine unberührte Natur“, führt Alberto Acosta, der Präsident der verfassungsgebenden Versammlung, aus. „Sie verbieten uns nicht das Ernten, die Fischerei oder die Viehzucht. Diese Rechte verteidigen die Aufrechterhaltung von Lebensweisen (*el mantenimiento de los sistemas de vida*), die Verbindungen des Lebens (*los conjuntos de vida*)“ (Acosta 2011, 353).

Die Ablehnung natürlicher Idealzustände von Ökosystemen erfolgt bei Acosta nicht in erster Linie aus den erkenntnistheoretischen Prämissen der modernen Ökologie, auf die wir zurückkommen werden. Sie scheint vielmehr aus der Auffassung zu resultieren, dass die Funktionsweise natürlicher Ökosysteme faktisch von menschlichen Lebensweisen durchdrungen ist. Das *Buen Vivir* setzt einen *eudaimonistischen Rahmen*, innerhalb dessen menschliches und nichtmenschliches Wohlergehen als prinzipiell harmonisierbar betrachtet werden. Durch die subjektiven Rechte der Natur wird aber der Konfliktfall zwischen Mensch und Natur mitgedacht: Zum Schutz der Natur wird eine Art kritischer Schwellenwert für den Erhalt von Naturzusammenhängen angenommen, der durch die humane Bedürfnisbefriedigung nicht unterminiert werden darf. Das Fällen einzelner Bäume wäre für eine solche Position vertretbar, wenn der Wald dabei nicht zerstört wird.⁹ Darin liegt der umweltethische Sinn des negativen Schutzrechts für natürliche Ganzheiten. Hierbei ist die erkenntnistheoretische Frage, ob der Wald

9 Damit müsste man Martin Gorkes Rekonstruktion eines Waldbrandes für unvollständig halten. Dieser sei zwar „ein großes moralisches Übel“, wenn er absichtlich durch menschliche Handlungen verursacht wurde. Der Schaden sei aber nur formal als „Fremdbestimmung eines ganzen Ökosystems“ und auf der Ebene der Individuen als „mutwillige Vernichtung unzähliger Organismen“ auszudrücken. Eine inhaltliche Schädigung des Ökosystems in Gänze sei aber unmöglich, weil man immer auch profitierende Einzelwesen feststellen könne (Gorke 2018, 144).

nur im Auge des menschlichen Betrachters oder als beobachterunabhängige Entität existiert, vermutlich zweitrangig.

1.3 Pachamama als Rechtsträger?

Nachdem wir uns mit der Binnenkonstruktion der Rechte der Natur innerhalb der Verfassung beschäftigt haben, geht es nun darum, den Stellenwert des indigenen Naturbegriffs *Pachamama* zu bemessen. „Pachamama“ wird oft als eine Gottheit¹⁰ betrachtet, die von den Eingeborenen der Andenvölker Lateinamerikas verehrt wird. Als schillernder Symbolbegriff evoziert *Pachamama* einerseits die Hoffnung, ein außereuropäischer Naturbegriff werde hier rehabilitiert, andererseits steht der Vorwurf im Raum, Begriffe wie dieser führten zu einer „Remythisierung der Natur“ (Birnbacher 1995, 65). Insofern ist es geboten, den argumentativen Stellenwert für die Begründung der Rechte der Natur eigens zu überprüfen.

Die Verfassung von Ecuador verwendet den Begriff überraschenderweise nur zweimal. In der *Präambel* heißt es: „Wir, das souveräne Volk von Ecuador [...] feiern die Natur, die Pachamama, deren Teil wir sind und die existenziell für unsere Existenz ist“ (CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia). Weiterhin taucht der Begriff im bereits explizierten Artikel 71 auf: „Die Natur oder Pachamama, wo sich das Leben reproduziert und realisiert, hat ein Recht darauf, dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (ciclos vitales), ihre Struktur, Funktion und evolutionären Prozesse ganzheitlich (integralmente) respektiert werden.“

Die bloß zweimalige Verwendung von *Pachamama* fällt hinter „Natur“ mit insgesamt 40 Nennungen deutlich zurück. Beide Male wird *Pachamama* zudem als Synonym zu Natur betrachtet. In den unmittelbar anschließenden Passagen werden der Natur inhaltlich keinerlei Merkmale zugeschrieben, die besonders „indigen“ anmuten. Dennoch wurde behauptet, die Vorstellung, die Natur als Ort, „an dem sich das Leben reproduziert und realisiert“, rekurre auf ein Verständnis, das sich „ausschließlich in den Prinzipien der andinen Philosophie“ finde (Manríquez 2011, 491). Es handele sich dabei um das Wissen, „dass der Mensch Teil eines komplexen Netzes von Kooperationsbeziehungen mit seiner Umwelt“ sei, dessen „Prinzipien der Kausalität,

10 Tatsächlich ist höchst unklar, ob eine auch durch den christlichen Monotheismus mitgeprägte personalisierende Vorstellung von *Pachamama* überhaupt angemessen ist. Dieser Problematik kann aber hier nicht nachgegangen werden.

Reziprozität und Komplementarität“ als Elemente einer „kosmologischen Gerechtigkeit“ aufzufassen seien (Manríquez 2011, 491).

Innerhalb der Verfassung selbst gibt es erstaunlicherweise keinerlei Hinweis darauf, dass deren Geltung von der Annahme eines traditionellen Naturglaubens abhinge, der im Gegensatz zu einem säkularen und wissenschaftlichen Weltbild betrachtet werden müsste. Die These, „Pachamama“ bedeute innerhalb der Verfassung im Grunde einfach nur „Natur“, wird durch den Hinweis gestützt, dass nicht einmal die gängige Übersetzung „Mutter Erde“ verwendet wird (Kauffman und Martin 2017, 12). Interviews mit den Autoren der Verfassung haben gezeigt, dass man einerseits eine gewisse begriffliche Offenheit anstrebte, wie dies für Verfassungstexte ja auch üblich ist, andererseits die Absicht verfolgte, die Rechte der Natur als Anspruch sämtlicher Ökosysteme der Erde, auch außerhalb Ecuadors, zu betrachten. Schon allein um der universalen Anwendung der Rechte der Natur nicht im Wege zu stehen, wäre es hiernach nötig, auf eine indigene „Imprägnerung“ der Verfassung zu verzichten. Ein Indiz dafür, dass der offene und mit universalem Geltungsanspruch versehene Naturbegriff in der Praxis trägt, ist eine Klage gegen *British Petroleum* aufgrund der Ölkatastrophe vor der mexikanischen Küste. Obwohl die Kläger keinen Erfolg hatten, wird mit der Bereitschaft, diesen Fall überhaupt zu verhandeln, bewiesen, dass die Geltung der Verfassung nicht durch den indigenen Naturbegriff *Pachamama* eingeschränkt wird (Kauffman und Martin 2017, 21). Es konnte zudem durch eine Analyse der maßgeblichen Verfassungsartikel gezeigt werden, dass hier der Sache nach auf eine ökozentrische Position der Rechte der Natur rekurriert wird. Diese wird im Folgenden untersucht.

2. Ökozentrik

Im Alltag sind ökozentrische Argumente weit verbreitet: Auffassungen wie „Wir sind ein Teil der Natur“ oder „es gelte, das ‚natürliche Gleichgewicht‘ nicht zu gefährden“, entsprechen den Intuitionen vieler Menschen. Der Hinweis auf das „große Ganze“, das einen schützenswerten Zustand des „Gleichgewichts“ aufweise, steht auch am Anfang der Umweltethik. Aldo Leopold schlug den moralischen Grundsatz vor: „A thing is right, when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise (Leopold 1949, 224f.). Leopold wirbt dafür, die „Integrität, Stabilität und Schönheit“ einer als *Lebensgemeinschaft* verstandenen Einheit (Biotic Community) zu schützen. Er schließt dabei termi-

nologisch an einen *organizistischen Holismus* an, der glaubte, überindividuelle Ganzheiten seien als „Superorganismen“ reale Entitäten, die überdies einen Zustand der „Gesundheit“ besäßen. Folglich ist seine *Land Ethic* auf die Bewahrung (engl. conservation) der „Gesundheit“ des Landes (engl. health of the land) ausgerichtet.¹¹

Leopolds Prämissen der ontologischen Selbstständigkeit überindividueller Ganzheiten und des inneren Maßstabs für deren Integrität lassen sich durch die gegenwärtige Ökologie berechtigt in Zweifel ziehen: Während sowohl der *organizistische Holismus* (Clements 1916; 1936; Phillips 1931; 1935) als auch der *kybernetische Holismus* (Odum 1953) einen systemischen Gleichgewichtszustand voraussetzen, gehen Chaos- und Ungleichgewichtstheorien der Ökologie (Gorke 2018, 144) davon aus, dass die natürliche Varianz von Ökosystemen einerseits deren eindeutige Identifikation erschwert, andererseits einen objektiven Maßstab für deren „Schädigung“ ausschließt.

Eine rein naturwissenschaftliche Begründung ökologischer Integrität muss daher scheitern. Recht und Moral sind notgedrungen auf „epistemisch-normative Hybride“ verwiesen (Potthast 2010). Anstelle einer ökologisch fundierten realistischen Ontologie der Ökosysteme ist daher eine juristisch informierte Theorie der *Umwelt-(Rechts-)Persönlichkeit* (engl. environmental personhood) zu setzen (Gordon 2018). In Analogie zu Kooperationen weist dieses Konzept Ökosysteme als bloß heuristische Ganzheiten aus, die sich stets auf individuelle Interessenträger zurückführen lassen (Miller 2019). Die Integrität von Ökosystemen wird als ökologisch unterstellte immanente Gesundheit missverstanden und sollte sich daher am Rechtsbegriff des *Naturschadens* orientieren (Potthast et al. 2007). Insbesondere die Kategorie *moralischer Naturschäden* entspringt dabei einer nichtinstrumentellen Bezugnahme auf Natur, die deren rechtliche Vertretbarkeit als Selbstwert setzt, um menschliche Verantwortung zu begründen (Knauß 2018).

11 „A land ethic, then, reflects the existence of an ecological conscience, and this in turn reflects a conviction of individual responsibility for the health of the land. Health is the capacity of the land for self-renewal. Conservation is our effort to understand and preserve this capacity.“ (Leopold 1949, 186)

2.1 Normative Prämisse: Die notwendige Einbettung in einen pluralistischen Holismus

Als umweltethische Konzeption schreibt die Ökozentrisk Ganzheiten wie Ökosystemen und Arten intrinsischen Wert zu und betrachtet sie als direkt moralisch relevant. Während Anthropozentrisk, Pathozentrisk und Biozentrisk einzelne Wesen in den Fokus rücken (methodischer Individualismus), blickt die Ökozentrisk auf das Wohl von Ganzheiten (methodischer Holismus). Wird die Ökozentrisk als einziges ethisches Prinzip vertreten, bietet sich die Terminologie *monistischer Holismus* an: Die Privilegierung von (ökologischen) Ganzheiten räumt sämtlichen Individuen nur eine abgeleitete Bedeutung ein und widerspricht damit dem *normativen Individualismus*¹². Wird hingegen der normative Individualismus mit Ausschließlichkeit vertreten, kann es keine direkten Pflichten gegenüber Körperschaften wie Staaten geben. Für einen konsequenten normativen Individualisten wäre somit die Pflicht zur Gesetzestreue aufgehoben, wenn durch eine Gesetzesübertretung kein Individuum geschädigt wird. Da sowohl der monistische Holismus als auch der monistische Individualismus elementaren normativen Phänomenen widersprechen, scheint nur eine Ethik konsequent vertretbar, die sowohl Individuen als auch Ganzheiten moralische Bedeutung zuspricht. Eine solche Position ist als *pluralistischer Holismus*¹³ zu bezeichnen (Dierks 2016, 169) und vertritt die Kernthese, „dass *alle* Naturwesen und überorganismischen Ganzheiten als Mitglieder der ‚Moralgemeinschaft‘ anzusehen seien“ (Gorke 2018, 17).

12 So urteilt Ott: „Der Ökozentrismus ist die Naturethik, die den normativen Individualismus aufgibt und natürliche Ganzheiten als solche priorisiert. Er handelt sich dafür Konsequenzen ein, die als ‚ökofaschistisch‘ bezeichnet werden, da der moralische Status von Individuen stark relativiert wird. Der Vorrang von Ganzheiten ist mit dem normativen Individualismus unvereinbar“ (Ott 2017, 159f.).

13 Streng genommen wird *Holismus* hier in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: Der monistische Holismus schreibt ausschließlich *Ganzheiten* moralische Relevanz zu, während der pluralistische Holismus die *Gesamtheit* ethischer Positionen bezeichnet, die neben der Ökozentrisk auch individualistische Ansätze beinhaltet.

2.2 Deskriptive Prämissen

Die Ökozentriz bezieht sich auf deskriptive Prämissen der Ökologie und koppelt sie mit normativen Prämissen aus dem Bereich der Ethik. Ein unmittelbarer Übergang von den deskriptiven Prämissen der Ökologie zu den normativen Prämissen der Ethik wäre ein *naturalistischer Fehlschluss*. Dennoch müssen Beschreibungen und Wertungen miteinander „kompatibel“ sein. Diese Kompatibilität wird auf einer elementaren begrifflichen Ebene¹⁴ untersucht: Erlauben es die Annahmen bzgl. a) des ontologischen Status und b) der Funktionalität von Ökosystemen überhaupt, den normativen Begriff der *Schädigung* auf Ökosysteme anzuwenden? Auf der elementaren begrifflichen, von der zeitgenössischen Ökologie informierten Ebene wird sich zeigen, dass die rechtlich und moralisch unterstellte Integrität von Ökosystemen nicht (mehr) auf die von Leopold unterstellte „Integrität, Stabilität und Schönheit“ der *Biotic Community* setzen kann. Wir wenden uns nun der Ökologie zu, um den ontologischen Status von Ökosystemen sowie die Bedingungen, unter denen diesen sinnvoll Funktionen zugeschrieben werden können, zu ermitteln.

Innerhalb der Ökologie besteht eine schon als „klassisch“ zu bezeichnende Auseinandersetzung zwischen holistischen und individualistischen Standpunkten (Trepl und Voigt 2011). Umstritten ist dabei vor allem das Anwendungsgebiet des *Prinzips der Emergenz*: „Das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile“. Diese Problematik verschärft sich durch die *vitalistische Deutung* des Emergenz-Prinzips, die Kant etwa bei individuellen Organismen für unverzichtbar hält: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine“, denn es besäße „eine sich fortpflanzende, bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann“ (Kritik der Urteilskraft, §65, B 292f.). Während die Anwendung eines vitalistisch gedeuteten Emergenz-Prinzips auf der Ebene des individuellen Organismus u.U. akzeptabel erscheint, wird aber heftig darum gestritten, *ob* auch überindividuellen Ganzheiten emergente Eigenschaften zuzuschreiben sind und wenn ja, *wie* diese zu verstehen seien.

14 Die Verbindung zwischen darstellenden und wertenden Aspekten der Ökozentriz lässt sich darüber hinaus auch auf der Ebene grundsätzlicher Paradigmen der Naturwissenschafts- und Gesellschaftstheorie aufweisen (Trepl und Voigt 2011, 68, 73). Während der methodische Individualismus eine Nähe zum *Liberalismus* besitzt, lässt sich der Holismus ideengeschichtlich mit konservativen Strömungen, aber auch der *Deep Ecology* (Naess 1973) und der *New-Age-Bewegung* (Capra 1982) in Verbindung bringen.

Der *organizistische Holismus* hält Ganzheiten für reale, von Natur aus bestehende Wesenheiten. Diese Gemeinschaften (*Biotic Communities*) ließen sich gleichsam als „Superorganismen“ verstehen, da sie auf der systemischen Ebene Eigenschaften aufwiesen, die physikalisch nicht hinreichend zu beschreiben seien. Der Zusammenhang zwischen Teil und Ganzem müsse daher auch auf der überindividuellen Ebene nach dem Paradigma eines lebendigen Organismus verstanden werden. Dies wäre dann der Fall, wenn den einzelnen organischen und anorganischen Elementen in Bezug auf das Ganze eine *Funktion* zukäme. Eine solche systemimmanente Funktionalität wäre dann die deskriptive Grundlage dafür, um ethische Begriffe wie „intrinsischen Wert“, „Wohl“ oder „Interesse“ in Anschlag zu bringen. Einem solchen Wesen würde man *Schaden* zufügen, wenn seine systemimmanente Funktion von außen gestört wird.

Der *reduktionistische Individualismus* hält hingegen nur individuelle Organismen für reale, von Natur aus bestehende Entitäten. Ganzheiten seien allenfalls innerhalb eines *methodischen Holismus* als fiktive, durch den menschlichen Beobachter erzeugte, Gebilde anzunehmen. Diese bloß heuristischen Systeme fokussieren auf Wechselwirkungen von an sich unverbundenen Lebewesen untereinander und mit ihrer Umgebung. Die Bezeichnung Ökosystem (engl. eco system) selbst ist schon polemisch gegen den organizistischen Holismus von Clements und Phillips gerichtet (Tansley 1935). Zwar bestünden Tansley zufolge emergente Eigenschaften des Ganzen, diese seien aber von der Physik hinreichend zu beschreiben. Es sei daher angemessen, von einem *System* zu sprechen, nicht jedoch von einem komplexen Organismus (complex organism) oder einer Lebensgemeinschaft (biotic community) (Tansley 1935, 299). Folgerichtig wiesen die einzelnen Elemente keinen – über die Physik hinausgehenden – Bezug auf das Ganze auf. Systemische Funktionen würden nur aus Sicht des Menschen erfüllt, nicht aber aufgrund einer internen Bezogenheit der einzelnen Teile auf das Ganze.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Tansleys Bezeichnung „Ökosystem“ ist ein konzeptionelles Angebot, um eine überschwängliche These des organizistischen Holismus zu vermeiden: auf der überindividuellen Ebene auftretende Emergenz-Effekte sind hiernach nicht vitalistisch, sondern mechanistisch zu interpretieren. Dieser auf die Physik begrenzte Holismus ist zudem rein methodischer Natur. Er ist mit dem reduktionistischen Individualismus vereinbar, da er nur Individuen als Organismen emergente Eigenschaften des Lebendigen zuschreibt. Vom diesem Standpunkt aus lassen sich zwei Linien der Kritik am ökozentrischen Integritätsbegriff konkre-

tisieren. Der Schutzstatus der Integrität müsse 1) die reale Existenz und 2) einen objektiven, immanenten Maßstab der Schädigung von Ökosystemen voraussetzen.

2.2.1 Argument der notwendigen ontologischen Selbstständigkeit

Wenn Ökosysteme keine realen, unabhängig vom Menschen bestehenden Entitäten seien, könne ihnen kein normativer Schutzstatus zukommen. „Ontologische Selbstständigkeit“ ist eine Bedingung *sine qua non* für moralische Relevanz.¹⁵ Nur unabhängig von der menschlichen Beschreibung bestehenden Wesen wie Tieren und Pflanzen könne daher moralische Relevanz zugesprochen werden. Dieses Argument wirkt auf den ersten Blick plausibel, muss aber auf zwei Ebenen kritisiert werden. Auf einer grundlegenden Ebene, die den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Ontologie betrifft, ist eine holzschnittartige Unterscheidung zwischen „konstruierten“ und „realen“ Entitäten kaum haltbar. Der zugrundeliegende wissenschaftstheoretische Realismus ist selbst fragwürdig. Setzt man eine trennscharfe Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Wesen voraus, so muss die „Künstlichkeit“ einer Entität im Recht kein Grund dafür sein, dem Wesen Rechte abzuspochen. Unternehmen, Staaten und andere Körperschaften sind als Träger von Rechten etabliert, obwohl sie bloß künstliche Ganzheiten sind.

Zunächst zur Forderung nach ontologischer Selbstständigkeit: Der Logiker Willard Van Orman Quine hält die Vorstellung, etwas existiere entweder real oder es sei lediglich eine heuristische Fiktion, für eine unangemessene Vereinfachung. „We can improve our conceptual scheme, our philosophy, bit by bit while continuing to depend on it for support; but we cannot detach

15 Die Position vertritt u. a. Kirchhoff: „Eine notwendige Voraussetzung dafür, Ökosystemen absoluten Selbstwert zuschreiben zu können, ist, dass Ökosysteme im Sinne eines ontologischen Realismus als beobachterunabhängig existierende Entitäten begriffen werden, also als natürliche Einheiten innerhalb der Biosphäre, die vom Wissenschaftler zu entdecken sind, und nicht als beobachterabhängige Entitäten, also als künstliche Einheiten, die vom Wissenschaftler innerhalb der Biosphäre gemäß bestimmten Fragestellungen, Interessen etc. abgegrenzt werden. Denn nur Entitäten, deren Existenz *nicht* relativ zu einem Beobachter ist, können überhaupt dafür infrage kommen, ihnen absoluten Selbstwert zuzuschreiben“ (Kirchhoff 2020, 198). „Eine Entität aber, die keine ontische Eigenständigkeit besitzt, kann nicht einmal als Kandidat für ein moralisch anzuerkennendes Subjekt fungieren“ (Kirchhoff 2020, 205).

ourselves from it and compare it objectively with an unconceptualized reality. Hence it is meaningless, I suggest, to inquire into the absolute correctness of a conceptual scheme as a mirror of reality“ (Quine 1950, 632). Laut Quine kommen wir schlicht niemals in die ideale Beobachtersituation, in der wir eine „nichtbegriffliche Realität“ unserem „Begriffsschema“ (engl. conceptual scheme) gegenüberstellen können. Forderungen nach der „beobachterunabhängigen Existenz“ bestimmter Entitäten scheinen unzulässigerweise einen begriffsunabhängigen Zugang zur Realität vorauszusetzen. Räumt man ein, dass „Realität“ notgedrungen sprachlich vermittelt ist, gelangt man zu einem gradualistischen Realitätsbegriff, der auch in der Ökologie fruchtbar gemacht werden kann. So vertritt Kurt Jax im Hinblick auf den Ökosystembegriff einen ähnlichen, gemäßigt-konstruktivistischen Standpunkt: Das Ökosystem sei weder von „der Natur“ eindeutig und allgemein vorgegeben, noch sei es ein willkürliches menschliches Konstrukt. Die adäquate Füllung des Begriffs spiele sich vielmehr im Wechselspiel zwischen „künstlicher“ Systemdefinition und realer Natur ab (Jax 2004, 138).

Über diese Kritik am wissenschaftstheoretischen Realismus hinaus schließt eine wie auch immer geartete *Beobachterabhängigkeit von Ökosystemen* keineswegs deren Schutz mittels subjektiver Rechte aus. Auch anderen „künstlichen“ Wesen wie Unternehmen, Staaten und „der“ Kirche schreiben wir normative Bedeutung zu, obwohl deren Existenz von Menschen abhängt. Unsere Welt wäre undenkbar, wenn wir nicht *unabhängig* von den immer auch mit-betroffenen Individuen davon sprechen könnten, dass bestimmte Maßnahmen einem Unternehmen oder einem Staat „schadeten“. Der zumindest teilweise heuristische Charakter der Ganzheit von Ökosystemen schließt also nicht *per se* aus, dass normativ relevante Fragestellungen in deren Interesse verhandelt werden.

Im Recht wird diese Interessenperspektive von Ökosystemen als *Environmental Personhood* (Gordon 2018) bezeichnet. Hiernach ist die Rechtspersönlichkeit der Natur analog zum Status von *Cooperations* zu verstehen. Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der wir Kooperationen als Rechtsträger akzeptieren, wird vorgeschlagen, auch der Natur eine derartige Rechtspersönlichkeit einzuräumen (Gordon 2018, 50). Auf konzeptioneller Ebene handelt es sich in beiden Fällen um „konstruierte“ Entitäten, deren Funktionen nicht unabhängig von menschlicher Zuschreibung bestehen. Dieser rechtliche Persönlichkeitsstatus erfordert daher keineswegs die ontologische Selbstständigkeit individueller natürlicher Personen. Während wir Kooperationen beinahe selbstverständlich als rechtlich gegeben betrachten,

behandeln wir etwa eine Filiale der Kette Starbucks im Alltag keineswegs wie eine natürliche Person. Bei Ökosystemen neigen viele von uns intuitiv zu einer umgekehrten Sichtweise: Unter bestimmten Umständen betrachten wir Naturwesen wie Wälder und Ozeane als beobachterunabhängige Entitäten, wir scheuen uns aber davor, ihnen als bloß heuristische Gebilde einen Rechtsstatus zuzuschreiben (Gordon 2018, 70f.). Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall, wie Kooperationen müssen Ökosysteme als *juristische Fiktionen* betrachtet werden, denen allenfalls auf subsystemischer Ebene der individuellen Lebewesen ontologische Selbstständigkeit zukommt. Folglich dürfen Ökosysteme nicht mit natürlichen Personen verwechselt werden. Zu Recht wird daher vorgeschlagen, die Begründung der Ganzheit nicht in den naturwissenschaftlich ausweisbaren ontologischen Eigenschaften zu suchen, sondern im sozialen Interaktions- und Deutungsraum der Menschen: „How easily will we be able to imagine nature as rights holder in each regime, and how will that imaginatory space energize the will to protect nature by means of these varied rights arguments?“ (Gordon 2018, 91).

Richtet man den Blick auf den notwendigen methodischen Anthropozentrismus bei der Begründung der *Environmental Personhood*, so lässt sich hier noch differenzierter unterscheiden: Drei wichtige Theorien für *Legal Personhood* sind die Zuschreibungstheorie, die Wesenstheorie und die Verbandstheorie (Miller 2019, 362ff.). 1) Die *Zuschreibungstheorie* (Grant Theory) definiert Rechtsträger allein in Abhängigkeit der Rechte und Pflichten, die ihnen von staatlicher Seite attribuiert werden. 2) Die *Wesenstheorie* (Natural Entity Theory) betrachtet Rechtspersonen vermittelt der im Gericht anwesenden Rechtsvertreter als natürliche Wesen. 3) Die *Assoziationstheorie* (Association Theory) deutet Rechtspersonen als Aggregate der Interessen individueller Wesen. Ein stichhaltiges Konzept der *Umwelt-Persönlichkeit* würde eine Theorie der Rechtspersönlichkeit erfordern, die für Kooperationen wie für Naturwesen gleichermaßen überzeugt.

Die Zuschreibungstheorie (Grant Theory) scheidet dabei aus. Sie bezieht sich ausschließlich auf bereits gewährte juristische Rechte und erfordert entsprechende positivrechtliche Bestimmungen. Derartige Kodifizierungen sind im Falle der Rechte der Natur bisher aber nur in Ansätzen zu finden. Sowohl die Wesenstheorie (Natural Entity Theory) als auch die Assoziationstheorie (Association Theory) der Rechtsträgerschaft lassen eine Begründung vor-staatlicher, moralischer Rechte zu, da sie von den ontologischen Eigenschaften der Entitäten auf deren Rechtsfähigkeit schließen. Die Wesenstheorie interpretiert Rechtsträger in Analogie zum menschlichen Körper pau-

schal als natürliche Personen, was sowohl in Bezug auf Ökosysteme als auch auf Kooperationen irreführend ist. Die Assoziationstheorie erlaubt hingegen die Rückführung des überindividuell zugeschriebenen Rechtsstatus auf individuelle Interessenträger. Wie wir gesehen haben, lassen sich Ökosysteme gemäß dem *methodischen Holismus* als Aggregate individueller Interessen ausweisen. Dies betrifft einerseits ihre Identifikation durch menschliche Beobachter, andererseits ihre Zusammensetzung aus nicht zwingend menschlichen Lebewesen.

2.2.2 Argument des notwendigen immanenten Maßstabs für die Schädigung Schaden lässt sich allgemein als die Verschlechterung des Zustands einer Entität verstehen. Diese setzt voraus, dass es einen „objektiven, das heißt der Entität innewohnenden Maßstab dafür gibt. Ein solcher liegt nur bei Entitäten vor, die zielgerichtet (teleologisch bzw. teleonom) verfasst sind, also bei Lebewesen und vom Menschen zu bestimmten Zwecken hervorgebrachten Gegenständen“ (Gorke 2018, 121). Weiterhin seien bei Lebewesen *innere Zwecke* wie Selbsterhalt, Wohlbefinden und Fortpflanzung zu unterstellen, während bei Maschinen *von außen gesetzte Zwecke* für den Menschen anzunehmen sind (ebd.). „Für unbelebte Naturwesen und natürliche Gesamtsysteme, für die kein solches Telos angenommen werden kann, ist das Nicht-Schaden-Prinzip nicht sinnvoll“ (Gorke 2018, 121). An anderer Stelle heißt es: „Einer Entität, die keine echte Zielgerichtetheit, keinen Normalzustand, keine Einrichtung zum Selbsterhalt und damit – ebenso wie die Art – keine Interessen hat, kann man auch keinen Schaden zufügen“ (Gorke 2018, 143). Dementsprechend sei der Begriff ökologischer Schäden zu vermeiden, da er einen Schaden an einem „objektiv zu ermittelbaren Sollzustand *des Ökosystems*“ suggeriere, obwohl es sich in Wahrheit lediglich um Schäden „für den Menschen“ handele (Gorke 2018, 143, FN 61). Dennoch darf nicht vom methodischen Anthropozentrismus auf einen moralischen Anthropozentrismus geschlossen werden: „Zu unterscheiden ist [weiterhin] zwischen Perspektiven, bei denen Ökosystemprozesse und das ‚Funktionieren‘ der Systeme rein auf der Ebene des Ökosystems betrachtet werden, und solchen, die deren Konsequenzen für das menschliche Wohlergehen im Blick haben“ (Jax 2016, 42).

Fraglich ist daher vor allem, ob wir in der Lage sind, einen gehaltvollen Begriff des ökologischen Schadens zu explizieren, der sich mit dem notwendigen methodischen Anthropozentrismus vereinen lässt. Ein ökologischer Schaden erscheint zunächst als „die unerwünschte Zerstörung oder

schwerwiegende Veränderung bestehender ökologischer Systeme in ihrer Zusammensetzung, Struktur, Funktion und Dynamik“ (Potthast et al. 2007, 253). Dieses Verständnis suggeriert jedoch einen menschenunabhängig existierenden „inneren Maßstab“ der Schädigung von Ökosystemen. Es ist fraglich, auf welchen Zustand des Systems sich der Schutz beziehen soll. Wenn noch dazu der stetige Wandel und nicht das Streben nach Gleichgewicht als Eigenschaft von Ökosystemen zu verstehen ist, scheint es nahezu unmöglich, einen systemimmanenten Zustand als Gradmesser der Schädigung zu veranschlagen. Daher ist es dringend notwendig, „Schäden an Schutzgütern von Natur und Umwelt sowie deren Vermeidung, Kompensation und Sanktionierung im Rechtskontext zu präzisieren“ (Potthast et al. 2007, 253).

Will man die im englischsprachigen Bereich u. a. auf Leopold zurückgehenden Begriffe „Ecosystem Health“ und „Ecosystem Integrity“ auf Grund der „metaphorischen Geladenheit“ im deutschen Sprachraum vermeiden, besteht eine besondere Schwierigkeit, Umweltschäden, jenseits unmittelbar ökonomischer Nützlichkeit, zu erfassen (Potthast et al. 2007, 255). Als sinnvoll erscheint folglich der Vorschlag, eine Reihe *nichtinstrumenteller Naturbezüge* auszuweisen, deren Axiologie offenzulegen und analog dazu Schäden zu definieren. Sämtliche ökologische Schäden sind hiernach als Schäden an Werten zu verstehen. Werte werden zwar von menschlichen *Autoren* zugeschrieben, betreffen aber als *Adressaten* nicht zwingend Menschen. Trotz des notwendigen methodischen Anthropozentrismus bei der Definition von Schutzgütern kann folglich ein ausschließlicher inhaltlicher Anthropozentrismus der zu schützenden Güter vermieden werden. Natürliche Schutzgüter lassen sich entsprechend in Wertkategorien beschreiben, die von unmittelbaren *Gebrauchswerten* (engl. use values), *Potenzial-Werten* (engl. option values) für einen möglichen zukünftigen Gebrauch bis hin zu *Selbstwerten* (engl. non-use values oder existence values) reichen.

Die Kategorie der *Selbstwerte* schreibt der Natur Bedeutung aufgrund ihres Daseins bzw. unabhängig von ihrer Nützlichkeit für den Menschen zu. Neben dem ästhetischen *Wert*, der die Schönheit und Eigenart von Natur schätzt, sind hier auch *eudaimonistische Werte* zu verorten, die Natur als „kulturellen und sozialen Indikationsraum [...] für ein gutes und sinnerfülltes Leben“ auffassen (Potthast et al. 2007, 257). Eine vollständige Nomenklatur umfasst dabei auch *moralische Werte*, die die Existenz von Naturwesen als ethisch bedeutsam betrachten. Eine solche Axiologie erlaubt eine Differenzierung und Präzisierung ökologischer Schäden aus einem gesellschaftlichen Blickwinkel, der nicht auf die Ontologisierung von Ganzheiten

oder die Zuschreibung innerer Maßstäbe angewiesen ist. Dementsprechend lassen sich schwerwiegende Veränderungen an natürlichen Schutzgütern, die auch das körperliche und geistige Wohlergehen von Menschen betreffen, als „eudaimonistische Naturschäden“ klassifizieren. Ein Schaden an Naturwesen, denen moralischer Selbstwert zugesprochen wird, stellt einen „moralischen Naturschaden“ dar (Potthast et al. 2007, 256).

Die Attraktivität insbesondere *eudaimonistischer Werte* besteht dabei darin, dass sie den schroffen Gegensatz zwischen anthropozentrischen und nicht anthropozentrischen Positionen innerhalb der Umweltethik abmildern: „Aus der Perspektive der *Ethik des guten Lebens* leuchtet es nicht ein, das Glück des Menschen gegen eine gesunde und nachhaltig bewirtschaftete Natur auszuspielen. [...] Das gute Leben des Menschen und eine intakte Natur sind wie zwei Pole eines Zusammenhanges, der positiv bewertet wird“ (Kallhoff 2015, 40). Ein über die ästhetische Naturerfahrung erschlossenes, „nicht gespaltenes Verhältnis zur Natur“ könne so gedacht werden, „dass die Natur sich für den Menschen als etwas Unverfügbares erweist, das ihm nicht einfach gegenübersteht, sondern dessen Teil er ist, und dass im Anerkennen dieser Beziehung ein Fundament für ein glückliches Leben (individuell sowie kollektiv) zu sehen ist“ (Schloßberger 2015, 25). Es liegt natürlich besonders nahe, die Rechte der Natur innerhalb der Verfassung von Ecuador vor dem Hintergrund ihrer Einbettung in das *Buen Vivir*, der andinen Spielart des guten Lebens, zu betrachten.

Die Renaissance der Glücksargumente innerhalb der Umweltethik sollte allerdings nicht dazu führen, deren kategorische Verschiedenheit zu Gerechtigkeitsargumenten zu übersehen. Während die Glücksargumente auf zum Teil empirischen Annahmen über die menschliche Natur beruhen, fordern Gerechtigkeitsargumente die rationale Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien. Die Behauptung des moralischen Eigenwerts rekurriert letztlich auf Ideale wie Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Menschen, die „der Natur aus moralischer Einsicht einen eigenen Wert zuerkennen, werden [...] darauf beharren, dass sie dies *primär um der Natur willen* tun und nicht, um dadurch selber glücklicher zu werden. Eine Funktionalisierung ihres Altruismus zugunsten des Selbstinteresses würden sie nicht als hilfreiches Zusatzargument, sondern als Verfehlung des Themas, wenn nicht als dessen Untergrabung verstehen“ (Gorke 2015, 105). Insbesondere die Sprache des Rechts etabliert eine Perspektive der Natur „um ihrer selbst willen“, die es bei allen wünschenswerten Konvergenzen mit menschlichen Interessen vor allem erlauben muss, Interessenkonflikte zu thematisieren. Hier ist Gorke

zuzustimmen, dass es „nicht Sinn der Ethik sein kann, bestimmte Aspekte der Wirklichkeit einfach auszublenden, nur damit der Handelnde mit möglichst wenigen Problemen konfrontiert wird“ (Gorke 2015, 104). Will man diese strukturellen Konfliktlinien rechtlich und moralisch transparent machen, ist es sinnvoll, innerhalb eines pluralistischen Holismus wenigstens die *Relationen* zwischen 1) Individuen, 2) Individuum und Gesellschaft und 3) Mensch und Natur abzubilden. Auch wenn Leopolds Schlüsselbegriffe „Integrität, Stabilität und Schönheit“ der durchgeführten Revision bedürfen, so teilt gerade die Debatte der *Rechte der Natur* ein Grundanliegen seiner *Landethik*: „There is yet no ethic dealing with man’s relation to land and to animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus’ slave-girl, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations“ (Leopold 1949, 203).

Literatur

- Acosta, A. 2011. „Los Derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia“. In *La Naturaleza con Derechos: De la filosofía a la política*, Abya-Yala, Quito.
- Bedon Garzon, R. 2017. „Application of the rights of nature in Ecuador“. *Veredas do Direito*, 14 (28): 13–32.
- Birnbacher, D. 1995. „Juridische Rechte für Naturwesen – Eine philosophische Kritik“. *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, 63–74.
- Capra, F. 1982. „The Turning Point: Science, society and the rising culture“. *Physics Today* 35: 76.
- Clements, F. 1916. „Plant succession: an analysis of the development of vegetation“. *Carnegie Institution of Washington*, Nr. 242.
- Clements, F. 1936. „Nature and structure of the climax“. *Journal of ecology* 24.1: 252–284.
- Dierks, J. 2016. „Ökozentrisk“. *Handbuch Umweltethik*, 169–177. Stuttgart: JB Metzler.
- Emmenegger, S., und A. Tschentscher. 1993. „Taking nature’s rights seriously: the long way to biocentrism in environmental law“. *Georgetown International Environmental Law Review* 6: 545–592.
- Gordon, G. J. 2018. „Environmental Personhood“. *Columbia Journal of Environmental Law* 43: 49–91.
- Gorke, M. 2015. „Leben wir anders, wenn wir der Natur einen eigenen Wert zuerkennen?“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 102–105.

- Gorke, M. 2018. *Eigenwert der Natur – Ethische Begründung und Konsequenzen*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Greene, N. 2015. „The politics of rights of nature in Ecuador“. *Webinar sponsored by the Yale Center for Environmental Law and Policy*, New Haven.
- Jax, K. 2004. *Haben Ökosysteme eine Eigenart? Gedanken zur Rolle des Eigenart-Begriffs in naturwissenschaftlich geprägten Naturschutzdiskussionen*. Hamburg University Press.
- Jax, K. 2016. „Ökologie“. *Handbuch Umweltethik*, 37–43. Stuttgart: JB Metzler.
- Kant, I. 1900ff. „Kritik der Urteilskraft (AA 05)“. *Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin.
- Kallhoff, A. 2015. „Naturethik als Ethik des guten Lebens“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 40–42.
- Kauffman, C., und P.L. Martin. 2017. „Comparing Rights of Nature Laws in the US, Ecuador, and New Zealand: Evolving Strategies in the Battle Between Environmental Protection and ‚Development‘“. *International Studies Association Annual Conference, Baltimore, Md.*
- Kirchhoff, T. 2020. „‚Ökosystemintegrität‘ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip? / ‚Ecosystem integrity‘ – an appropriate principle for environmental ethics?“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* [zur Publikation angenommen, erscheint voraussichtlich im Heft 7 (2)].
- Knauß, S. 2018. „Conceptualizing human stewardship in the anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (6): 703–722.
- Krebs, A. 2000. „Das teleologische Argument in der Naturethik“. In *Spektrum der Umweltethik*, 67–80. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Krebs, A. 1997a. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krebs, A. 1997b. „Naturethik im Überblick“. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, 337–379, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leopold, A. 1949. *A sand county almanac and sketches here and there*. New York: Oxford University Press.
- Manríquez, M.A.T. 2011. „Reseña de ‚La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política‘ de Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores)“. *POLIS, Revista Latinoamericana* 10.29.
- Miller, M. 2019. „Environmental Personhood and Standing for Nature: Examining the Colorado River case“. *The University of New Hampshire Law Review* 17.2: 13.
- Naess, A. 1973. „The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary“. *Inquiry* 16.1–4: 95–100.

- Nida-Rümelin, J., und D. v. d. Pfordten. 1995. *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*. Baden-Baden, Nomos.
- Odum, E. P. 1953. *Fundamentals of ecology*, Philadelphia, Pennsylvania und London, England: W.B. Saunders Co.
- Ott, K. 2000. „Umweltethik – Einige vorläufige Positionsbestimmungen“. In *Spektrum der Umweltethik*, 13–39. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Ott, K. 2010. *Umweltethik zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Ott, K. 2017. „Verantwortung im Anthropozän und Konzepte von Nachhaltigkeit“. *Nachhaltigkeit und Transition: Konzepte Transition écologique et durabilité: Concepts: Sozio-ökologische Transformation aus deutsch-französischer Perspektive Regards franco-allemand sur le changement socio-écologique*: 141–188.
- Phillips, J. 1931. „The biotic community“. *The Journal of Ecology*: 1–24.
- Phillips, J. 1935. „Succession, development, the climax, and the complex organism: An analysis of concepts: Part III. the complex organism: Conclusions“. *Journal of Ecology* 23.2: 488–508.
- Potthast, T., R. Piechocki, K. Ott und N. Wiersbinski. 2007. „Vilmer Thesen zu ökologischen Schäden“. *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes*: 253–261.
- Potthast, T. 2010. „Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung“. *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*: 173–191.
- Pfordten, D. v. d. 2000. „Eine Ökologische Ethik der Berücksichtigung anderer Lebewesen“. In *Spektrum der Umweltethik*, 41–66. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Quine, W. V. 1950. „Identity, ostension, and hypostasis“. *The Journal of Philosophy* 47 (22): 621–633.
- Schloßberger, M. 2015. „Möglichkeiten der Begründung bzw. Plausibilisierung von Glücksargumenten für den Naturschutz“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 23–26.
- Stone, C. D. 1972. „Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects“. *Southern California law review* 45: 450.
- Tansley, A. G. 1935. „The use and abuse of vegetational concepts and terms“. *Ecology* 16 (3): 284–307.
- Trepl, L., und A. Voigt. 2011. „The classical holism-reductionism debate in ecology“. *Ecology Revisited*. Dordrecht: Springer, 45–83.