

Konrad Hilpert

Rechte der Natur.  
Zur Problematik der Ausweitung der  
Menschenrechtsfigur auf die Natur

*I. Konzepte und Inhalte*

In der Debatte darüber, was politisch unternommen werden müsse und könne, um die zerstörerischen Wirkungen menschlicher Eingriffe in die Natur wirksam aufzuhalten, die das Fortexistieren des Menschengeschlechts in Frage stellen könnten, ist in den letzten Jahren immer wieder vorgeschlagen worden, der Natur oder Teilen von ihr Rechte zuzuerkennen und diese öffentlich zu kodifizieren. Diese Forderung wurde zum ersten Mal theoretisch ausführlich begründet und praktisch geltend gemacht in der Streitschrift des kalifornischen Juristen Christopher D. Stone 'Should trees have standing?'<sup>1</sup> aus dem Jahr 1974. Mit ihr wollte er der in dritter und letzter Instanz vor den obersten Gerichtshof der USA verhandelten Klage eines Umweltverbandes gegen den Ausbau eines bisher unberührten Gebirgstals zu einem riesigen Ski- und Freizeitzentrum juristisch durchschlagende Kraft geben. Dem Verband war das Recht zu klagen wegen fehlender eigener Betroffenheit bestritten worden. Stone zog daraus die Konsequenz, daß dann eben das Tal selbst als Betroffener ein Klagerecht erhalten müsse und schlug deshalb vor, Wäldern, Meeren, Flüssen usw. Rechte zuzuerkennen.

Die Argumentation Stones wirkte weit über ihren Anlaß hinaus als Anstoß für ähnliche Vorgehensweisen. In der Bundesrepublik wurde erstmals 1988 mitten im großen Robbensterben beim Verwaltungsgericht Hamburg von einigen Umweltverbänden ein Prozeß angestrengt, bei dem Tiere als Hauptkläger auftreten sollten. Der Antrag wurde zwar vom Gericht nicht zugelassen, doch war die öffentliche Resonanz groß.

---

<sup>1</sup>Die Originalausgabe erschien 1974. Dt. Übersetzung unter dem Titel: Umwelt vor Gericht. Die Eigenrechte der Natur, Darmstadt 1987, 2. Aufl. 1992.

Aber auch in der theoretischen Diskussion wirkte der Vorschlag Stones wie eine Bresche, den ungewohnten Gedanken, der Natur einklagbare Rechte zuzuerkennen, weiterzuverfolgen und ihm eine rechtssystematisch überzeugende Fassung zu geben. Einer der ersten, die in der deutschsprachigen Umweltdiskussion diesen Gedanken aufnahmen, war der Naturphilosoph Klaus M. Meyer-Abich, der die Idee einer Rechtsgemeinschaft der Natur entwickelte. Danach sollte anders als im bisherigen bürgerlichen Rechtsstaat, der auf der Voraussetzung einer Unabhängigkeit von Natur- und Rechtsordnung beruhe, der Kreis dessen, was verfassungsmäßig verbürgte Rechte haben kann, über die Menschen hinaus auf Tiere, Pflanzen, Steine, Flüsse und die übrige Natur ausgedehnt werden.<sup>2</sup>

Bildet hier der Mensch als Teil eines Ganzen und seine Verwandtschaft mit den anderen Teilen der Natur den entscheidenden Bezugspunkt des menschlichen Verhältnisses zur Natur, so entwickelten andere Autoren wie Beat Sitter die Idee der Eigenrechte aus einem reformulierten Naturrechtsverständnis. Es begreift die von der klassischen Naturrechts-Tradition übersehene oder ignorierte Verflochtenheit des Menschen mit der Natur (im Sinne all dessen, was „ohne Zutun des Menschen existiert“<sup>3</sup>) als Notwendigkeit, Unbeliebigkeiten nicht nur beim Menschen und bei der Vergesellschaftung mit seinesgleichen zu erkennen, sondern auch bei den nichtmenschlichen Bestandteilen der Natur. Diese Unbeliebigkeiten träten als Verletzlichkeiten und Beeinträchtigungen in Erscheinung. Sie müßten als Grenzen der menschlichen Verfügungskraft erachtet und in der Form unverfügbarer Rechte anerkannt werden.

Auf diesen beiden, teilweise miteinander verschränkten Grundideen – naturgeschichtliche Verwandtschaft und Eingefügtsein des Menschen in eine Ökologie von Unbeliebigkeiten – fußen auch die ausgearbeiteten Vorschläge, die von juristischer Seite vorgelegt wurden und im deutschsprachigen Schrifttum vor allem mit den Namen von Peter Saladin<sup>4</sup>, Jörg Leimbacher<sup>5</sup> und Klaus Bosselmann<sup>6</sup> verbunden sind. Als besonders eng

---

<sup>2</sup> Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München 1984.

<sup>3</sup> B. Sitter, Plädoyer für das Naturrechtsdenken. Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur, (BZSR 3) Basel 1984, 29.

<sup>4</sup> P. Saladin/J. Leimbacher, Mensch und Natur: Herausforderung für die Rechtspolitik – Rechte der Natur und künftiger Generationen, in: H. Däubler-Gmelin/W. Adlerstein (Hg.), Menschenrecht. 6. Rechtspolitischer Kongreß der SPD vom 20. bis 22. Juni 1986 in Essen, Heidelberg 1986, 195–219.

<sup>5</sup> S. außer dem unter Anm. 4 genannten Titel: J. Leimbacher, Die Rechte der Natur, Basel 1988; ders., Die Rechte der Natur, EvTh 50 (1990), 450–459; ders., Rechte der Natur. Argumente für eine Ökologisierung des Rechts, in: M. Schneider/A. Karrer (Hg.), Die Natur ins Recht setzen: Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens, Karlsruhe 1992, 37–66.

<sup>6</sup> K. Bosselmann, Wendezeit im Umweltrecht. Von der Verrechtlichung der Ökologie zur Ökologisierung des Rechts, KJ 18 (1985), 345–361, KJ 19 (1986), 1–22; ders., Im Namen der

und geradezu logisch zwingend wird der Zusammenhang zwischen dem Wissen um das ökologische Angewiesensein des Menschen auf natürliche Umwelt und der Anerkennung von Rechten der Natur von Saladin und Leimbacher dargestellt: „Der Mensch, der seine Einbindung in mitmenschliche und natürliche Umwelt wahrnimmt, kann, will er konsequent sein, entsprechend nicht anders, als den Mitmenschen und der Umwelt Rechtssubjektivität zuzuerkennen. Die Rechtsordnung muß davon absehen, Natur zu ‘versachlichen’ oder zu ‘vermenschlichen’. Sie darf die Beziehung von Mensch und Natur nicht als reines Herrschaftsverhältnis fassen. Sie darf die Rechte der Natur aber auch nicht einfach als ‘übertragene’, ‘delegierte’ konzipieren, die zurückzunehmen im jederzeitigen Belieben des menschlichen Gesetzgebers läge. Sie hat ihre Rechte als ‘vorgegebene’ anzuerkennen, ebenso wie die Menschen-Rechte erkannt und bekannt werden wollen [...] und vom Gesetzgeber, sieht man von den Rechten juristischer Personen ab, nicht erst zu schaffen sind. Die Natur beansprucht ihre Rechte kraft ‘eigenen Rechts’: aus sich selber und damit auch für sich selber und nicht (nur) in ihrem Dienst am Menschen.“<sup>7</sup> „Naturalität“ erscheint hier als eine der Sozialität parallele Grundbestimmung menschlicher Existenz, für deren Schutz exakt dasselbe Instrumentarium für geeignet und nötig gehalten wird wie für die Sicherung eines freien Daseins in der Gesellschaft der Mitmenschen, nämlich verfassungsmäßig verbürgte Grundrechte.<sup>8</sup> Nicht ganz so weit geht Bosselmann, der zwar ebenfalls für eine „Ökologisierung“ der Verfassung plädiert, aber gleichzeitig Vorbehalte gegenüber einer bloßen Fortschreibung der Liste subjektiver Rechte durch Rechte der Natur äußert.<sup>9</sup> Statt dessen will er das Recht der freien Entfaltung der Persönlichkeit und die darauf basierenden Grundrechte, vor allem die des Eigentums und der Gewerbefreiheit, durch Aufnahme eines Existenzrechts der Natur unter eine generelle ökologische Grundpflicht stellen.<sup>10</sup>

Am nachdrücklichsten erhoben wurde die Forderung nach Anerkennung von Eigenrechten in der Diskussion über den Tierschutz, die parallel und bisweilen verflochten mit diesen Überlegungen seit den 70er Jahren stattfand. Sie richtete sich einerseits gegen die Qualifizierung der Tiere als

---

Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat, Bern u.a. 1992. – Weitere Rechtswissenschaftler, die die Anerkennung von Rechten der Natur diskutieren, nennen G. Stutzin, Die Natur der Rechte und die Rechte der Natur, Rechtstheorie 11 (1980), 344–355, und D. v.d. Pfordten, Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, Reinbek 1996, 291–303.

<sup>7</sup> P. Saladin/J. Leimbacher, Mensch und Natur (Anm. 4), 203. Noch zugespitzter: J. Leimbacher, Die Rechte der Natur (Anm. 5), 481.

<sup>8</sup> So ausdrücklich P. Saladin/J. Leimbacher, Mensch und Natur (Anm. 4), 204–207.

<sup>9</sup> K. Bosselmann, Im Namen der Natur (Anm. 6), 205.

<sup>10</sup> A.a.O., 205–214.

Sachen im traditionellen Recht und opponierte andererseits gegen die Probleme, die im Zuge der Industrialisierung der Fleischproduktion, aber auch im Zuge der medizinischen Versuche in immer größere Dimensionen wuchsen. Für prominente Vordenker wie Tom Regan und Peter Singer gilt die Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, als hinreichende Voraussetzung für das Recht eines Wesens, moralisch berücksichtigt zu werden. Und Bewußtsein sowie die Fähigkeit, auf Zukunft bezogene Wünsche zu haben, genügen als Bedingung für das Recht auf Leben. Hingegen sei es für die Gewichtung der Interessen völlig irrelevant, was ihre Träger im einzelnen seien oder welche sonstigen Eigenschaften sie hätten.<sup>11</sup> Singer und eine Gruppe von prominenten Zoologen setzten sich in jüngster Zeit sogar dafür ein, Schimpansen, Orang-Utans und Gorillas, die durch medizinische Forschung, Zoohaltung und Jagd in der Vergangenheit geschunden worden waren, einige der klassischen Menschenrechte wie das Recht auf Leben, den Schutz individueller Freiheit und das Verbot von Folter ausdrücklich zuzuerkennen.<sup>12</sup>

Als Träger von Eigenrechten werden aber nicht nur Tiere erwogen, sondern auch Pflanzen, Landschaften, Arten, Populationen, Ökosysteme wie Flüsse oder Seen und nicht zuletzt die Natur als ökologisches Gesamtsystem des Planeten Erde. Für diese sehr unterschiedlichen Entitäten werden aber nicht einfach dieselben Rechte reklamiert; mit graduellen Abstufungen wird vielmehr von vornherein gerechnet. So wie der Inhalt der Menschenrechte Ergebnis einer historisch bedingten Reihe elementarer Unrechtserfahrungen ist, liegt die Ratio der inhaltlichen Ausfaltung der Rechte der Natur in der fortschreitenden Erweiterung von Umfang und Intensität der Bedrohung der Natur (Menschen eingeschlossen) durch menschliches Eingreifen. Freilich enthalten die bisher vorliegenden Entwürfe keine allzu detaillierten geschweige denn vollständigen Aufzählungen konkreter Rechte der Natur. Immerhin stellen sie übereinstimmend<sup>13</sup> an die Spitze ein Grundrecht der Natur auf Existenz, auf ihr Dasein und So-Sein. Eine Gruppe von Rechten, die ebenfalls Bestandteile

<sup>11</sup> T. Regan, In Sachen Rechte der Tiere, in: P. Singer (Hg.), *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*, Frankfurt a.M. 1988 [Orig.: In *Defense of Animals* 1985], 28–47, bes. 41–47; P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984 [Orig.: *Practical Ethics* 1979], 71 u.a.

<sup>12</sup> So in der im Stil der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung verfaßten „Deklaration über die Großen Menschenaffen“, die auch den Vereinten Nationen vorgelegt werden soll, in: P. Cavalieri/P. Singer (Hg.), *The Great Ape Project. Equality beyond humanity*, London 1993 (dt.: *Menschenrechte für die großen Menschenaffen*, München 1994, hier: 12–16).

<sup>13</sup> P. Saladin/J. Leimbacher, *Mensch und Natur* (Anm. 4), 205; J. Leimbacher, *Die Rechte der Natur*, Basel 1988, 117ff.; ders., *Die Rechte der Natur*, *EvTh* 50 (1990). 451; K. Bosselmann, *Im Namen der Natur* (Anm. 6), 205, 233 u.ö.; J. Weber, *Die Erde ist nicht Untertan. Grundrechte der Natur*, Frankfurt a.M. 1990, 2. Aufl. 1993, 136–139 (mit zustimmender Bezugnahme auf Leimbacher).

eines Katalogs von Rechten der Natur sein sollen, umfaßt das Recht der belebten Wesen auf artgerechtes Leben und das Recht auf Erhaltung des genetischen Erbes. Andere Inhalte sind der Schutz seltener Ökosysteme und das Verbot der Ausrottung von Arten.<sup>14</sup> Weitere Vorschläge betreffen die Verfahren der Rechtswahrnehmung und die Zuständigkeit der einzelnen Verwaltungsebenen.

In der Sache geht es bei den verschiedenen Vorschlägen, Rechte der Natur anzuerkennen, nicht nur um die Lösung einzelner ökologischer Probleme. Nachhaltig berührt und teilweise grundlegend in Frage gestellt werden vielmehr auch das Eigentumsrecht, die Wirtschaftsordnung, die Freiheitsrechte, die Grundsätze der Raumplanung, die demokratische Legitimation politischer Entscheidungen mit Langzeitfolgen und letzten Endes sogar das Rechtssystem insgesamt.

Denn alle neuzeitlichen Verfassungen seit der Bill of Rights der amerikanischen Staaten seit 1776 und der französischen Konstitution von 1793 bauen ja auf dem (durch Kant klassisch formulierten) Gedanken auf, staatliche Herrschaft dürfe die Freiheitssphäre des einzelnen nur so weit beschränken, als dies vom Wohl des Mitmenschen unmittelbar oder mittelbar her erforderlich ist. In der Logik dieses Gedankens kann die Umwelt allenfalls mittelbar, die Mitkreatur gar nicht berücksichtigt werden.

Die Forderung nach Rechten der Natur verfolgt demgegenüber ein mehrfaches Ziel: Sie ist *erstens* ein durch die bereits vorhandenen oder absehbaren Probleme notwendiger Versuch, einen Bereich der Wirklichkeit, der bis in unsere Gegenwart nicht oder nur marginal im Kontext der rechtlichen Ordnung des Zusammenlebens gesehen wurde, als erschöpfbare und störbare Größe zu begreifen und in den Bereich dessen aufzunehmen, was regelungsbedürftig ist. Dieser Versuch geht davon aus, daß dies mit den herkömmlichen Instrumenten des Individualschutzes nicht bzw. nicht genügend bewerkstelligt werden kann.

*Zweitens* nimmt die Forderung nach Rechten der Natur dazu gezielt die Figur der Menschenrechte als Vorbild und Anknüpfungspunkt, weil die Figur der Menschenrechte die programmatische und normative Ausgestaltung dieses Kerngedankens des liberalen Verfassungsstaates ist: Schutz des für jeden gleichermaßen nötigen Freiheitsraums sowie Selbstbegrenzung des Staates. So wie die bekannten und anerkannten Menschenrechte Antworten auf historisch erfahrene Bedrohungen waren, steckt hinter dem Vorschlag von Rechten der Natur die Erkenntnis von massiven Verletzungen der Natur. Die Orientierung an der Geschichte der Menschenrechte gibt dabei auch der Möglichkeit Raum, daß die Anerkennung von Rechten der Natur als faktische Erweiterung aufgefaßt werden könnte.

---

<sup>14</sup> S. etwa auch die Resolution des Exekutiv Ausschusses des Reformierten Weltbundes vom August 1990; dt. Fassung in: EvTh 50 (1990), 434–436.

Derartige Erweiterungen haben nämlich auch schon früher stattgefunden und konnten faktisch in Teilbereichen auch eine Korrektur oder sogar Beschränkung bedeuten (z.B. soziale Menschenrechte begrenzten die Freiheitsrechte).

In unmittelbarer Parallele zum heute erreichten Menschenrechtsverständnis bezieht sich die Forderung nach Rechten der Natur *drittens* sowohl auf den einzelnen Staat als Garanten von Grundrechten aller menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten als auch auf die Völkergemeinschaft als dem der einzelstaatlichen Souveränität übergeordneten Vorstellungs-, Geltungs- und Bezugsrahmen für die Angelegenheiten des „Friedens mit der Natur“<sup>15</sup> (nicht automatisch auch als Durchsetzungsinstanz).

Der Vorschlag, die Menschenrechte zu Rechten der Natur zu erweitern bzw. sie durch Eigenrechte der Natur zu ergänzen oder zu korrigieren, findet freilich nicht nur Befürworter, sondern stößt zum Teil auch auf energische Ablehnung. Die Probleme, die diesem Streit zugrunde liegen, sollen im folgenden erörtert werden. Dazu wird zunächst auf den Zusammenhang mit dem Welt- und Menschenbild eingegangen (II.). Im Anschluß daran sollen die Argumente, die für den Vorschlag sprechen, vorgestellt werden (III.), danach die Gegenargumente (IV.). In einer Zwischenüberlegung wird dann auf die Rolle der theologischen Argumente eingegangen, die in der Diskussion über Rechte der Natur gelegentlich vorgetragen werden (V.). Der sechste Teil wird sich mit der Frage nach der Denkbarkeit und der Praktikabilität von Rechten der Natur beschäftigen. Eine Reflexion darüber, welche Rolle das Recht bei der ökologischen Korrektur des kulturellen Naturverhältnisses spielen kann, schließt den Gedankengang ab (VII.).

## II. Die Verflechtung mit der Anthropozentrismus-Problematik

Sämtliche Vorschläge für Rechte der Natur sind in ihrer Begründung und in ihrer praktischen Zielsetzung mit der Feststellung verknüpft, daß die herkömmlichen Rechtssysteme und auch die ihnen zugrundeliegenden Ethiken so etwas wie eine Existenzberechtigung oder einen Anspruch der Natur insgesamt, von Tieren und Pflanzen oder anderen Teilen der Natur überhaupt nicht kennen – mit einigen Einschränkungen (Verbot der Tierquälerei, Lehre vom Eigentum, Hochschätzung des Maßhaltens als Kardinaltugend, Lehre von Arbeit und Sonntagsruhe). Die wenigen Einschränkungen, die sich allenfalls finden lassen, seien vernachlässigenswert.

---

<sup>15</sup> So die geläufige, wohl auf *K.M. Meyer-Abich* zurückgehende programmatische Formel für eine grundlegende Umorientierung des Verhältnisses Mensch-Natur; s. dazu das Vorwort in: *ders.* (Hg.), *Frieden mit der Natur*, Freiburg 1979.

Diese Feststellung beinhaltet nicht nur die Aussage, daß sie *de facto* keine Rolle gespielt hätten, sondern auch, daß dafür von der Logik des Ganzen her gar kein Platz gewesen wäre. Die zugrundeliegenden Sichtweisen des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur seien nämlich gar nicht in der Lage, ökologische Zusammenhänge zu berücksichtigen, geschweige denn, sie zu schützen. Im Gegenteil würde in ihnen das Verhältnis durchgehend als Herrschaft bestimmt<sup>16</sup> und die Natur infolgedessen entweder als Lieferant von Rohstoffen, als Territorium, als Betätigungsfeld für Freizeit unter Privatpersonen aufgeteilt oder aber als freies Gut behandelt, von dem sich jeder nehmen dürfe, was er braucht, das aber auch jeder beliebig belasten dürfe (Atemluft, Wasser, Bodenqualität, Klima, Wildpflanzen).

Die diagnostizierte ökologische Blindheit und die mit ihr einhergehende progressive Naturzerstörung werden also nicht einfach als historische Defizite genommen, die es heute durch Ergänzungen der Rechtsordnung oder durch andere politische Maßnahmen zu beseitigen gilt, sondern als systembedingt und insofern als zwangsläufig interpretiert. Eigenrechte der Natur habe die europäisch-westliche Rechts- und Ethiktradition deswegen nicht thematisiert und auch keine funktionalen Äquivalente für sie entwickelt, weil sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Freiheiten des Menschen und auf seine für das Gelingen des Zusammenlebens notwendigen Rechte und Pflichten gerichtet habe. Die Natur und alle ihre Erscheinungsweisen außer dem Menschen hingegen seien immer nur als Gegenstand, als Material, als dingliche Voraussetzung solcher Freiheit in den Blick gekommen. Worum es eigentlich und fast ausschließlich gegangen sei, seien die Interessen von Menschen.

Die grundlegendste Ursache für das Ignorieren der Natur, ihrer Erhaltungsbedingungen und die progressive Ausbeutung in ihrem Gefolge sei dementsprechend das anthropozentrische Weltbild. Dieses müsse deshalb schleunigst abgelöst werden durch ein naturbezogenes Denken. Eine solche naturbezogene Weltsicht wird heute in mehreren Ausprägungen skizziert, die sich sowohl nach dem Umfang des Anteils der Natur, dem ein Selbstwert zugesprochen wird, als auch nach Art und Umfang der geforderten Rücksichtnahme unterscheiden:

---

<sup>16</sup> Als Belege für diese Behauptung ließen sich unter zahlreichen anderen anführen: *R. Descartes*, Discours de la Méthode, franz.-dt. Ausg., hg. v. L. Gäbe (PhB 261), Hamburg 1960, 100f.; *F. Bacon*, Meditationes Sacrae, in: The Works of Francis Bacon, Bd. VII, Stuttgart u.a. 1963, 241; *K. Marx*, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels Werke, Bd. 23–25, passim; *A. Comte*, Discours sur l'Esprit Positif, franz.-dt. Ausgabe, hg. v. I. Fetscher (PhB 244), Hamburg 1956, 32–35 u. 56–83; *F. Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandl.: 2, in: Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, München 3. Aufl. 1993, 293f.; *M. Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M. 1967, 93–123; *ders./Th.W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: *Th.W. Adorno*, Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a.M. 1981.

Am weitesten geht der holistische<sup>17</sup> (andere sprechen auch vom physiozentrischen bzw. ökozentrischen) Ansatz. Nach ihm kommt allen Bestandteilen der Natur, die Träger von Eigenschaften wie Schönheit, Vielfalt, Alter usf. sind, ein Selbstwert zu, weshalb sie beim Handeln von Menschen einen prinzipiellen Anspruch auf Erhaltung haben. Unter die Bestandteile der Natur fallen hierbei nicht nur die individuellen Naturwesen, sondern auch natürliche Kollektive wie Landschaft, Biotope und biologische Arten.

Die biozentrische Position grenzt die Verpflichtung zu Rücksichtnahme auf die belebte Natur ein. Der entscheidende Sachverhalt, der den Selbstwert alles Lebendigen begründet, ist das Leben. Bisweilen werden je nach dem Grad der biologischen Organisation zwischen den verschiedenen Lebewesen Abstufungen im Eigenwert zugelassen, etwa zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen.

Der pathozentrische Ansatz schließlich engt die Pflicht zu moralischer Rücksichtnahme noch einmal ein, nämlich auf die Lebewesen, die empfindungsfähig sind.

### Typologie der umweltethischen Ansätze

anthropozentrische Umweltethiken	naturbezogene (oder nicht anthropozentrische) Umweltethiken	die jeweils entscheidende Bezugsgröße der Ethik:
anthropozentrisch		alle Menschen (aber nicht bloß: Familie, Volk, jetzt lebende) als auf Natur angewiesene
	holistisch (physiozentrisch)	die gesamte Natur, Ökosysteme, Lebenszusammenhänge, die Erde, das Universum, (alle Teile der Natur sind gleichwertig im Rahmen des Ganzen der Natur)
	biozentrisch	alles Lebendige (alle Tiere, alle Pflanzen, alle Träger von Leben)
	pathozentrisch	alle empfindungsfähigen Lebewesen (= Menschen und Tiere)

<sup>17</sup> Diese Typologie der Ansätze geht auf den weithin rezipierten Vorschlag des Philosophen W. K. Frankena zurück: Ethics and the Environment, in: K. W. Goodpaster/K. M. Sayre (Hg.),

Paradigmatisch illustriert wird der grundsätzliche Unterschied zwischen anthropozentrischer und naturbezogener Sicht an den Begründungen des Verbots der Tierquälerei. Fast alle älteren Tierschutzgesetze enthielten eine anthropozentrische Begründung: Tierquälerei galt aus dem Grund und insofern als unerlaubt, als sie *menschliche* Empfindungen und Gefühle verletzt. Bedingung für eine Strafverfolgung ist, daß die Quälerei öffentlich erfolgt, d.h. vor anderen oder in Ärgeris erregender Weise, also so, daß es andere betroffen macht, traurig stimmt oder empört.<sup>18</sup> Diese Begründung steht in unmittelbarer ideeller Kontinuität zu der Begründung, die Kant in der 'Metaphysik der Sitten' gibt.<sup>19</sup> Das entscheidende Faktum, auf dem diese Argumentation aufruht, ist wohl das Mitgefühl des Menschen mit dem Leiden des Tiers. Aber Subjekt dieses Gefühls ist der Mensch. Der Gedanke, daß dem Mitgefühl des Menschen ein ähnlich leidvolles Empfinden auf seiten des Tieres entspreche, wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, jedoch implizit vorausgesetzt und konnotiert. Das Mitgefühl des Menschen mit dem Leiden des Tieres zu ignorieren oder abzustumpfen, verstößt nach dem Gesagten gegen die Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Der Grund ist – so Kant –, daß eine „natürliche Anlage“ im Menschen, die für das Zusammenleben unter den Menschen sehr wichtig und hilfreich ist, „geschwächt und nach und nach ausgetilgt“ würde. Mit anderen Worten sollen Tiere also nicht gequält werden, weil dies die Fähigkeit der Täter, im Verhältnis zu anderen Menschen Mitgefühl zu empfinden, beschädigen müßte.

Gleichsam in umgekehrter Richtung, also pädagogisch gewendet, begegnet derselbe Gedanke bei Thomas von Aquin: Es liege sehr nah, „daß derjenige, der mit den Tieren Mitgefühl zeigt, daraus empfänglicher wird für

---

Ethics and Problems of the 21st Century, Notre Dame/Indiana 1979, 3–20. Alternative Klassifikationen, die sich gleichwohl eindeutig einander zuordnen lassen, bieten O. Höffe, Sittlich-Politische Diskurse, Frankfurt a.M. 1981, 146–149; G.M. Teutsch, Schöpfung ist mehr als Umwelt, in: K. Bayertz (Hg.), Ökologische Ethik, München/Zürich 1988, 55–65, hier: 59–61; B. Irrgang, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel 1992, 52–63; D. v.d. Pfordten, Ökologische Ethik (Anm. 6), 59–61 u. 102–202.

<sup>18</sup> Vgl. den rechtsgeschichtlichen Rückblick auf die Gesetze zum Schutz der Tiere in Deutschland bei Ch. Scheffler, Die Novellierung des Tierschutzgesetzes von 1972 – Dokumentation der Änderungsvorschläge im Vergleich zum novellierten Gesetzestext von 1986 mit kritischer Bewertung aus tierärztlicher Sicht, Diss. med. vet. FU Berlin 1986, 7f.

<sup>19</sup> „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht der Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird. [...] Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes [...] gehört *indirekt* zur Pflicht des Menschen, nämlich *in Ansehung* dieser Tiere, *direkt* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“ I. Kant, Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre A 108f.

Gefühle des Erbarmens dem Menschen gegenüber“.<sup>20</sup> Das Verbot der Tierquälerei hat hiernach seinen Sinn darin, die Menschen dazu zu bringen, mit den Mitmenschen weniger grausam umzugehen.

In naturbezogenen Umweltethiken hingegen erscheint das Verbot der Tierquälerei als Ausdruck des Gedankens, daß das Tier um seiner selbst willen geschützt werden müsse. Insbesondere die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden wird seit den ersten Diskussionen um einen gesetzlichen Tierschutz zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Qualität genannt, die die Tiere in und aus sich selbst haben – unabhängig davon, ob sie jeweils auch Gegenstand einer irgendwie gearteten Nützlichkeit (sei es ökonomischer, ästhetischer, affektiver oder wissenschaftlicher Art) für den Menschen sind oder nicht. Zwar kann man streng genommen nicht wissen, was Tiere wirklich empfinden, aber ihr Ausdrucksverhalten scheint wegen seiner Ähnlichkeit mit demjenigen des Menschen verstehbar. Und dieses deutet hin auf Empfindungen wie Wohlbefinden und Schmerz, Zu- und Abneigung. Im Blick auf solche Ähnlichkeiten sollen Tiere generell menschlich behandelt und im besonderen nicht gequält werden. Der rücksichtsvolle Umgang mit den Tieren erscheint in dieser Perspektive als etwas, was wir ihnen als Mitgliedern einer „Sozietät“ schulden, die alle Lebewesen umfaßt. In diesem Sinn heißt es im bundesdeutschen Tierschutzgesetz seit 1986 im § 1, daß dessen Zweck der Schutz des Lebens und Wohlbefindens des Tieres ist, was soviel bedeutet wie, daß das Tier um seiner selbst willen und nicht bloß um des Menschen Willen geschützt werden soll. Der Begünstigte der im Tierschutzgesetz enthaltenen Bestimmungen ist nach diesem Ansatz das Tier; die menschlichen Interessen, die es natürlich auch und trotzdem gibt, rücken (zumindest in der Perspektive dieses ersten, generellen Paragraphen) an die zweite Stelle.

In den konkreten Anwendungen dieser Grundsatzklärung allerdings – so die Kritik – würden wie in allen der inzwischen reichlich vorhandenen umweltrechtlichen Bestimmungen die anthropozentrischen Grundkonstellationen bloß verlängert. Es gehe darin nicht um die Abgrenzung menschlicher Rechte von denen der Natur, sondern bloß um die Erhaltung der natürlichen „Um“-welt für den Menschen. Dementsprechend würden Eingriffe in die Natur nur verboten, soweit sie eine unmittelbar greifbare oder mittelbar drohende Schädigung von Gesundheit oder Eigentum darstellten: Die Verseuchung eines Gewässers gelte nicht schon wegen des dadurch ausgelösten Fischsterbens oder wegen der Herstellung hochgiftiger Stoffe als verboten, sondern nur deshalb und erst dann, wenn die Nutzbarkeit des Wassers eingeschränkt wird bzw. Risiken für die Bevölkerung bestehen.

---

<sup>20</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I-II, 102, 6.

### III. Argumente für die Anerkennung von Rechten der Natur

Sowohl das aus heutiger Sicht als Versagen qualifizierte Unvermögen der anthropozentrischen Tradition, der immer schonungsloseren Ausbeutung der Natur Grenzen entgegenzusetzen, wie auch der Hinweis auf die pragmatischen Vorzüge verleihen dem Vorschlag von Rechten der Natur einige Plausibilität. Begründung freilich verlangt mehr als bloße Plausibilität.

Einer der Gründe, auf die sich dieser Vorschlag stützt, ist das Verschwinden der ehemals scharfen Grenze zwischen Mensch und Tier im Lauf der jüngeren Wissenschaftsgeschichte. Seit Darwins Evolutionstheorie infragegestellt, ist der Abstand zwischen dem Menschen und den Tieren immer kleiner geworden. Selbst bei der Anzahl der Erbinformationen und beim Verhalten ist nach heutigem Erkenntnisstand klar, daß die Unterschiede zwischen dem Menschen und seinen nächsten tierischen Verwandten geringer sind als zwischen den meisten Tierarten untereinander. Damit verliert aber die anthropologische und ethische Sonderstellung des Menschen gegenüber dem übrigen Naturgeschehen eine wichtige biologische Stütze.

Die auf der Sonderstellung des Menschen beruhende Überzeugung, die Menschen seien berechtigt, sich über die Interessen anderer Lebewesen hinwegzusetzen, weil sie etwas Höheres verkörpern und darstellen, ist zwar kulturell fest etabliert, erweist sich aber vor diesem Hintergrund als eine problematisierbare, im letzten vielleicht sogar nicht empirisch begründbare Annahme. Der australische Philosoph Peter Singer disqualifiziert sie als „spezies-bezogenen Egoismus“ oder „Speziesismus“.<sup>21</sup> Nicht schon die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies, sondern erst die Fähigkeit eines Lebewesens, „zu erkennen, was [ihm] geschehen könnte“<sup>22</sup>, könne Unterschiede in der Behandlung von Lebewesen rechtfertigen. Im Anschluß an Überlegungen von Jeremy Bentham resümiert Singer den entscheidenden Gedanken so: „Die Tierbefreiungsbewegung sagt [...] *nicht*, jedes Leben sei von gleichem Wert oder den Interessen von Menschen und anderen Lebewesen müsse gleiches Gewicht beigemessen werden, ganz gleich, was diese Interessen auch sein mögen. Die Bewegung sagt aber, daß dort, wo Tiere und Menschen ähnliche Interessen haben [...], diese Interessen ohne Vorbehalt als gleichwertig angesehen werden müssen, auch wenn eines der Lebewesen nicht-menschlich ist.“<sup>23</sup>

Als weiteres Argument findet sich häufig der Verweis auf die Entwicklungslogik der Menschenrechte<sup>24</sup>: Selbst in jenen Gesellschaften, die

<sup>21</sup> Z.B. P. Singer, *Praktische Ethik* (Anm. 11), 73–85; *ders.*, *Ethik und die neue Bewegung zur Befreiung der Tiere*, in: *ders.* (Hg.), *Verteidigt die Tiere* (Anm. 11), 12–25, hier bes. 17 u. 20.

<sup>22</sup> P. Singer, *Ethik und die neue Bewegung zur Befreiung der Tiere* (Anm. 21), 21.

<sup>23</sup> Ebd. 24.

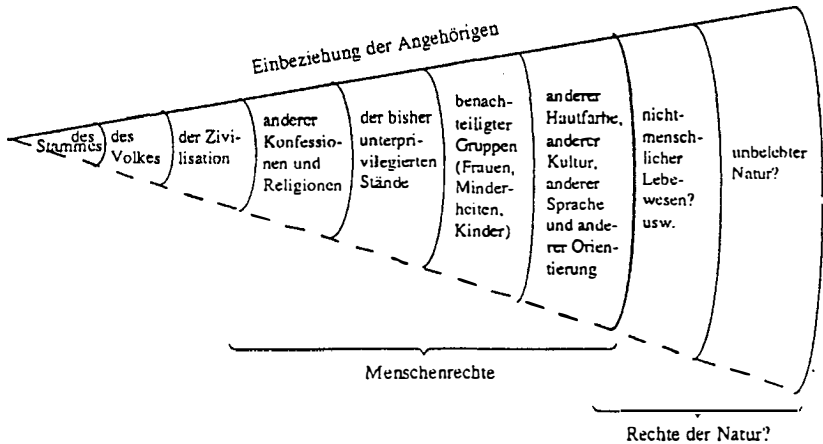
<sup>24</sup> So u.a. Chr. D. Stone, *Umwelt vor Gericht* (Anm. 1), 25–29; T. Regan, *In Sachen Rechte*

die Menschenrechte am frühesten deklarierten und sie zur Grundlage und zum Bestandteil ihrer Verfassungsordnung machten, war es selbstverständlich, daß die faktische Mehrheit der Bevölkerung ausgeschlossen blieb: In den USA gehörten dazu Sklaven, Indianer und Schwarze, in Frankreich Frauen und Vermögenslose. Ihr Verlangen nach Gleichstellung und Anerkennung von Rechten wurde noch lange und auf prominenter Ebene unter Verweis auf ihre Andersartigkeit abgelehnt und als „unvorstellbar“ qualifiziert. Gerade hier jedoch, bei der Relativierung der Andersartigkeit durch das Aufzeigen einer größeren Gemeinsamkeit, und beim Sichtbarmachen des bisher Unvorstellbaren, setzte die politische und rechtliche Emanzipation dieser Gruppen an. So betrachtet entsteht der Eindruck, daß der Kern der Menschenrechtsentwicklung in einer stetigen Ausweitung der Rechtsträgerschaft besteht. Verlängert man nun die Entwicklungsgeschichte über den geschichtlichen Zeitpunkt der Menschenrechts-Deklarationen hinaus noch in die weitere Vergangenheit, so erscheint die Menschenrechtsfigur ihrerseits als qualitative Stufe in einem umfassenden Entwicklungsprozeß der Moral, dessen innere Logik darin besteht, daß der Kreis der zu berücksichtigenden Personen jeweils eine Ausweitung erfahren hat. Sie beginnt bei der Sippen- und Stammesmoral und geht über die Volks- und Standesmoral bis zum weltumgreifenden Völkerrecht und zu universalistischen Moralkonzeptionen. In der Logik dieser menschheitlichen Entwicklung steht heute eine neuerliche qualitative Ausweitung an, eben die Ausweitung der Rechtssubjektivität auf Lebewesen, die zwar nicht zur Spezies Mensch gehörten, aber in ihrer Fähigkeit zu empfinden sowie im Bewußtsein dem Menschen grundsätzlich nahekämen.

---

der Tiere (Anm. 11), 44; P. Saladin/J. Leimbacher, Mensch und Natur (Anm. 4), 199–201; J. Weber, Die Erde ist nicht Untertan (Anm. 13), 112–121; K. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (Anm. 2), 23. Diese Argumentation findet sich in geradezu klassischer Prägnanz schon bei *Jeremy Bentham*: „Der Tag mag kommen, an dem der Rest der tierischen Schöpfung jene Rechte erwerben mag, die ihnen [ihm?] nie hätten vorenthalten werden können außer von der Hand der Tyrannei. Die Franzosen haben bereits entdeckt, daß die Schwärze der Haut kein Grund ist, warum ein Mensch ohne Wiedergutmachung in die Launenhaftigkeit seines Peinigers entlassen werden sollte. Eines Tages mag anerkannt werden, daß die Anzahl der Beine, die Beschaffenheit der Haut oder der Abschluß des *os sacrum* (Kreuzbein) gleichermaßen unzureichende Gründe sind, um ein empfindsames Wesen demselben Schicksal zu überantworten. Was sonst sollte die unüberwindbare Linie ziehen? Ist es die Fähigkeit der Vernunft oder vielleicht die der Rede? Aber ein ausgewachsenes Pferd oder ein ausgewachsener Hund ist unvergleichlich viel rationaler, zudem ein viel umgänglicheres Tier als ein Säugling von einem Tag, einer Woche oder gar einem Monat. Aber angenommen, sie wären anders, was würde das ausrichten? Die Frage ist weder: Können sie *argumentieren*?, noch: Können sie *reden*?, sondern: Können sie *leiden*?“ An Introduction to the principles of morals and legislation, chap. XVII, § 1, 4, in: J. Bentham, The Collected Works, ed. by J.H. Burns, London 1970, Bd. I, 282f. Dt. Übersetzung nach: G. Skirbekk, Ethischer Gradualismus: jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?, DZPh 43 (1995), 419–434, hier: 427f.

## Schema der Evolution des Geltungsbereichs der Moral



Schließlich wird die Forderung nach Rechten der Natur mit dem Hinweis auf die veränderte Lage der Menschheit begründet: Über die meiste Zeit der Geschichte haben die Menschen Natur als etwas erfahren und gewußt, das stärker ist als sie selbst und das sie bedrohen kann. Und noch bis zu den jüngeren Erfolgen auf den Gebieten der Technik, der Chemie, Biologie und Medizin verließ man sich darauf, daß es eine übergeordnete Gesetzmäßigkeit – ähnlich der *'invisible hand'* in der Theorie des Marktes von Adam Smith<sup>25</sup> – gebe, die alle Eingriffe in die Natur von seiten der Menschen letztlich so koordiniere, daß das System als Ganzes keinen Schaden nehme. Selbst die fortschrittlichen Kräfte gingen von der festen Annahme aus, daß die Destruktion der Welt in einer finalen Katastrophe niemals das Werk von Menschen sein könne<sup>26</sup> und daß die Werke der Menschen nicht

<sup>25</sup> A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München 1974 (Orig.: *The Wealth of Nations. Two Volumes in One*), 370f.: „Wenn [...] jeder einzelne soviel wie nur möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und dadurch diese so lenkt, daß ihr Ertrag den höchsten Wertzuwachs erwarten läßt, dann bemüht sich auch jeder andere ganz zwangsläufig, daß das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich werden wird [...] Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.“ Smith geht also davon aus, daß die Interessen und Aktivitäten der einzelnen Wirtschaftssubjekte automatisch und unabhängig von Bewußtsein, Planung und Steuerung so zusammenwirken, daß die Produktionsfaktoren bestmöglich genutzt werden und der Wohlstand aller zunimmt.

<sup>26</sup> So beispielsweise G.L. Leclerc de Buffon, einer der bedeutendsten Naturforscher des 18.

im Ganzen zerstörerisch in die Natur eingreifen könnten.<sup>27</sup> Heute hat sich das Machtgefälle nach verbreiteter Auffassung umgekehrt und das bisher Undenkbare ist vorstellbar geworden. Und zwar vorstellbar gleich auf mehreren Wegen: durch den Einsatz des vorhandenen nuklearen Waffenpotentials, durch außer Kontrolle geratene genetische Veränderungen, durch nicht mehr rückgängig zu machende Schädigung am ökologischen Makrosystem. Nachdem sich das Sich-Verlassen auf die Unendlichkeit der Ressourcen und Selbstheilungskräfte der Natur angesichts der Entwicklung als unhaltbar erwiesen hat, brauchte es ein von Menschen selbst gesetztes Gegengewicht, das in der Lage ist, den Weg der Entwicklung an der ökologischen Katastrophe vorbeizulenken. Dafür komme aber nur die Anerkennung unwiderruflicher Rechte von der Qualität der Menschenrechte in Betracht. Denn nur solche Rechte seien in der Lage zu erzwingen, daß Anliegen von nichtmenschlichen Entitäten überhaupt gegenüber konkurrierenden menschlichen Interessen (die ja immer da sind) beachtet und berücksichtigt würden. Gesetzliche Regelungen zum Schutz der Natur, die sich letztlich nur anthropozentrisch begründen, könnten dies nicht, weil sie den eigenen Interessen des Menschen im Konfliktfall stets den Vorrang einräumten und Schranken nur dort und insofern akzeptierten, als das Eigene gefährdet sei.

#### *IV. Einwände gegen die Konstruktion von Rechten der Natur*

Der zentrale Einwand, der gegen die Forderung von Rechten der Natur erhoben wird, wendet sich gegen die Vorstellung, andere nichtmenschliche Naturobjekte bzw. die Natur als Ganze könnten Träger von Rechten sein. Deren Rechtsfähigkeit wird seitens der Befürworter des Vorschlags damit begründet, daß auch natürliche Objekte so etwas wie Interessen hätten, die Tiere z.B. in der Weise von Trieben und Vermeidungsreaktionen, Pflanzen in der Form von Bedürfnissen. Die Substrate derartiger Interessen aber

---

Jahrhunderts: „Buffon zählt auf, was der Mensch in der Natur alles vermag: er kann verändern, auswechseln und zerstören; entwickeln, erneuern und hervorbringen. Er vermöchte alles, wenn er darüber hinaus auf immer vernichten oder gänzlich Neues schaffen könnte. Diese beiden Möglichkeiten aber hat Gott sich vorbehalten.“ Zit. nach *W. Lepenies*, *Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften*, in: *H. Markl* (Hg.), *Natur und Geschichte*, München u.a. 1983, 263–288, hier: 273.

<sup>27</sup> So die Interpretation von *W. Lepenies*, a.a.O., 273: „Wie auch immer [der Mensch] die Natur und seinesgleichen behandelt, Gott selbst, der sich Destruktion und Kreation reserviert, bewahrt ihn vor der finalen Katastrophe. Innerhalb der Physikotheologie bleibt der Mensch Gott gegenüber in seinen Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt, doch wird er dafür durch die Begrenzung seiner Verantwortungsfähigkeit entlastet. In der neuzeitlichen Wissenschaft ist [...] die Vorstellung ausgeschlossen, daß die Werke des Menschen zerstörerisch in die Werke Gottes, also in die Natur, eingreifen könnten.“

seien als Träger subjektiver Rechte zu behandeln. Als Geltungsgrundlage dient das Gleichheitsprinzip.

Diese Vorstellung steht in offensichtlichem Gegensatz zu Verständnis und Begriff des Rechts, wie sie in den Rechtskulturen Europas jahrtausendlang gegolten hat und bis zum heutigen Tag weltweit rezipiert wird. Diese waren stets davon überzeugt, daß nur Menschen Inhaber subjektiver Rechte sein könnten. Da subjektive Rechte „nicht eine physische Befähigung, sondern eine sittliche Befugnis“ beinhalteten<sup>28</sup>, müsse Rechtsfähigkeit Vernunft und Freiheit voraussetzen.

Die dadurch begründete Exklusivität der Rechtsträgerschaft sehen die Befürworter von Rechten der Natur aber schon traditionell in zwei Punkten entscheidend „durchlöchert“: nämlich in der Zuerkennung von subjektiven Rechten auch an Minderjährige, Geistesranke und Demente, und in der Ausdehnung der Rechtsfähigkeit auf Zusammenschlüsse von Personen und Vermögensmassen, die keine natürlichen Personen sind. Die systematische Rekonstruktion dieser beiden Punkte in Form von Vormundschaft und juristischer Person fungiert einerseits als Vorbild und Legitimation für die Urgierung der Rechte der Natur, auf der anderen Seite dient sie aber auch als Beweis für die Inkonsistenz der traditionellen Position. Dieser wird vorgeworfen, ihre Schlüssigkeit letztlich nicht wie beansprucht aus Vernünftigkeit und Freiheit zu beziehen, sondern aus der Gemeinsamkeit der biologischen Art. Diese Art zu denken erweise sich aber spätestens dann, wenn sich die ihr zugrundeliegenden Annahmen als biologisch falsch erwiesen hätten (s.o.), als Selbstprivilegierung (Singer: „Speziesismus“), die zu überwinden ein Erfordernis der Gerechtigkeit sei.

Dieser Vorwurf, daß der Grund für die Exklusivität der Rechtsfähigkeit von Menschen die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Gattung *homo sapiens* sei, trifft allerdings für die naturrechtliche und für die neuzeitliche Rechtsphilosophie, in deren Zusammenhang die Menschenrechte entstanden sind, in dieser Weise nicht zu. Denn der eigentliche Grund für die Fähigkeit, Träger von Rechten zu sein, ist hier nicht die biologische Artzugehörigkeit als vielmehr das sittliche Subjektsein. Als Kriterium für dieses sittliche Subjektsein wiederum gilt die Eigenschaft, Mensch zu sein (präziser: von Menschen abstammen). Dies hat seinen Grund aber nicht in biologischer Ähnlichkeit, sondern in der Zielsetzung, die faktischen körperlichen und sozialen Unterschiede zu relativieren, d.h. sie als irrelevant für den Besitz dieser Rechte zu erweisen. Kein Mensch soll m.a.W. festlegen dürfen, unter welchen Bedingungen (Zugehörigkeiten, Fähigkeiten, Aussehen, Geschlecht) er das Menschsein eines anderen, ihm gleichen als Menschsein anerkennt. Konsequenterweise gehört auch die geistige Lei-

---

<sup>28</sup> So z.B. J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. III, Münster 1914, 10. Aufl. 1961, 453.

stungsfähigkeit zu den Faktoren, die eine Einschränkung von Würde nicht rechtfertigen. Die Zuerkennung des Personenstatus für jeden Menschen, auch den minderjährigen und geistig kranken, hat ihren wahren Grund deshalb nicht in der Selbstprivilegierung der Gattung, sondern ist Ausfluß des zum Kern der Menschenrechtsidee selbst gehörenden Verbots, das sittliche Subjektsein (Personalität) mit Rekurs auf die Überprüfung des Vorhandenseins bestimmter, von anderen festgelegter Qualitäten (d.h. aber auch: durch gesetzte Rechte) einzuschränken.

Fragwürdig ist aber auch der im Postulat von Rechten der Natur zugrundegelegte Begriff von „Recht“. Denn zumindest insoweit Rechte der Natur auf die Analogie zu Menschenrechten zielen, hat Recht ursprünglich und wesentlich mit Gerechtigkeit zu tun. Recht im Sinne von Menschenrecht beinhaltet aber nicht nur einen Anspruch, etwas zu tun, sondern gleichzeitig eben *auch*, daß man ein derartiges Recht nur in dem Maße haben kann, wie das Dürfen des einen das Dürfen anderer nicht ausschließt. Mit den Worten Kants: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“<sup>29</sup> Recht als von Geburt an zukommendes Menschenrecht hat demnach von vornherein mit Anerkennung der Intersubjektivität zu tun und nicht nur mit Wollenkönnen (Interessen). Nur wegen dieser Konstellation der Intersubjektivität können die eigenen Rechte überhaupt für andere Pflichten begründen (im Sinne des Nicht-Hinderns, des Schutzes und auch der Leistung). Folglich entscheidet sich die Existenz von Rechten nicht schon allein am Vorliegen oder Nichtvorliegen von Interessen; konstitutiv ist vielmehr die soziale Anerkennung von Interessen. Diese unterliegt allerdings nicht nur dem Konsens über die konkrete Materie einer Unrechtserfahrung, sondern auch der systematischen und logischen Konsistenz mit den schon anerkannten menschenrechtlichen Normen und überpositiven Werten.

Dem muß freilich überhaupt nicht entgegenstehen, daß auf der Grundlage der Gerechtigkeit (als Anerkennung der Intersubjektivität) gesellschaftliche Problembereiche und menschliche Handlungen, die bisher nicht geregelt waren und nicht verboten waren, geregelt bzw. eingeschränkt werden. Wenn sich also herausstellte, daß die Zuerkennung von Rechten ein sicherer oder gar der einzige Weg wäre, die Natur künftig vor dem Menschen besser zu schützen, wäre dieser Vorschlag nicht von vornherein hinfällig. Nur könnten derartige Rechte nicht den Status von Menschenrechten beanspruchen, deren *Anerkennung* im positiven Recht gefaßt und im Hinblick auf mögliche Zielkonflikte mit anderen Rechten (also gegen-

---

<sup>29</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AB 45.

seitiger Beschränkung und präziseren Durchführungsbestimmungen) ausgestaltet würde; vielmehr würde es sich in diesem Fall um aus Analogieüberlegungen gewonnene *Setzungen* handeln, die der Natur bzw. nichtmenschlichen Teilen der Natur zugesprochen würden, weil dies nach aller Erfahrung ein taugliches Mittel ist, um ein gesellschaftliches Problem zu lösen. Soweit das Problem, das zu lösen ist, ein gesellschaftliches ist (und Natur ist nicht in allem schützbar, sondern nur in dem, was menschlich-gesellschaftlichen Einwirkungen unterliegt!), ist auch das Instrument „Rechte der Natur“, das zur Lösung vorgeschlagen wird, ein von Menschen erdachtes und eingesetztes, also – wenn man so will – ein anthropogenes Kunstprodukt. Nicht bloß die rechtliche Positivierung, sondern auch die Verbindlichkeit als solche erscheint insofern als Resultat einer politischen Setzung. Der qualitative Unterschied zwischen Anerkennung und Setzung aber ist nicht aufhebbar. Darin besteht übrigens eine Gemeinsamkeit mit den Rechten, die eine juristische Person hat.<sup>30</sup>

Im Zusammenhang mit dem Einwand gegen Rechte der Natur, Rechtsträger könnten nur Personen sein, wird auch das Argument vorgebracht, Rechte könnten nur solche Wesen haben, die selbst in der Lage seien, ihre Rechte geltend zu machen. Selbstverständlich können Enten, die durch auslaufendes Öl in ihrem Gefieder verschmutzt wurden, so wenig vor Gericht klagen wie eine Landschaft gegen die Zerstörung durch ein Talsperre. Aber dieses spezielle Problem ist nicht unlösbar, weil Rechte von Subjekten, die sie nicht selbst wahrnehmen können, auch stellvertretend wahrgenommen werden können. Die diversen Figuren der Stellvertretung (Anwaltschaft, Vormundschaft, Treuhänderschaft) lassen sich außer auf Personen auch auf die Natur bzw. auf Teile von ihr anwenden. Daß Robben selbst keine Anklageschrift formulieren können, ist deshalb allein noch ebenso wenig ein prinzipielles Argument dagegen, daß gegen ein durch Umweltemissionen ausgelöstes Sterben gerichtlich vorgegangen wird, wie die Tatsache, daß die Kläger, die die Interessen der Robben vertreten wollen, in ihrem Eigentum und ihrer Existenz dadurch persönlich keinen unmittelbaren Schaden erlitten haben.<sup>31</sup> Freilich kommen als Subjekte, die Stellvertretung wahrnehmen können, unter sämtlichen Entitäten der Natur wieder ausschließlich Menschen in Frage. Voraussetzung für Stellvertretung ist also offensichtlich die Fähigkeit, von den eigenen subjektiven bzw. gattungsspezifischen Interessen abzusehen und auf dem Weg des Analogieschlusses die Wünsche und Erhaltungsbedingungen anderer wahrzunehmen.

<sup>30</sup> Es handelt sich bei den Rechten einer juristischen Person im Unterschied zu den Rechten natürlicher Personen nie um Menschenrechte. Dies betont zu Recht W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 304.

<sup>31</sup> So jedoch die gerichtliche Begründung für die Abweisung der Klage des Fischers Oestmann entsprechend dem Grundsatz der „Selbstbetroffenheit“! Eine Reportage der Ereignisse um die Robbenklage gibt J. Weber, *Die Erde ist nicht Untertan* (Anm. 13), 9–22.

men. Auch dort, wo Rechte der Natur reklamiert werden, hängt ihre Geltendmachung und Respektierung also allein vom Menschen ab. Insofern die Natur sich innerhalb des Bereichs menschlichen Agierens – und nur um diesen kann es bei einer ökologischen Ethik und beim Recht gehen – nicht selbst vertreten kann, sondern durch Anwälte vertreten werden muß (die aber ihrerseits zwangsläufig Menschen sind und so gesehen immer auch von ihren eigenen Interessen als Menschen her urteilen), ist die Bezugnahme auf den Menschen und seine Interessen nicht prinzipiell, sondern nur pragmatisch relativierbar.<sup>32</sup>

Ein dritter Einwand hebt auf die praktischen Schwierigkeiten ab, die sich ergeben, wenn man nichtmenschlichen Bestandteilen der Natur Rechte einräumt. In der Tat entstünden bei der Annahme absoluter, ausnahmsloser Geltung entsprechender Rechte der Natur vielfache Aporien und lebenspraktische Inkonsequenzen bei Ernährung, Gesundheitserhaltung, Umstellung von natürlichen Produkten auf synthetische Gebrauchsmaterialien usw. Die Erreger von Pocken oder Malaria wären genauso geschützt wie Haustiere, Kaninchen und sog. Schädlinge wie Stechmücken, Schwammspinner oder Brennesseln. Doch ist diese Annahme nicht zwingend, schon gar nicht, wenn die Rechte der Natur nicht auf derselben Ebene gedacht werden wie die Menschenrechte. Selbst diese sind zwar unveräußerlich, aber nicht unter allen Gegebenheiten uneinschränkbar. Erst recht müßten Rechte der Natur, die sich in ihrer Geltung menschlichen Setzungen verdanken, abwägbare sein gegenüber anderen Rechten, mit denen sie in Konflikt gerieten. Daß sie überhaupt eine Einschränkung des Raums menschlicher Willkür bewirkten, läge daran, daß sie eine Rechtfertigungspflicht errichteten. Dabei hinge ihre Problemlösungskraft entscheidend davon ab, daß nicht den kurzfristigen und materiellen Interessen von Menschen ein prinzipieller Vorrang gegenüber allen anderen bzw. andersartigen Interessen eingeräumt würde. Gleichwohl bleibt ein gravierendes Bedenken gegen das Konzept Rechte der Natur bestehen. Denn auch bei einer graduellen Abstufung der Rechte verschiedener Naturentitäten ist die Situation des Konflikts der Interessen unter Angehörigen derselben Art wie auch zwischen verschiedenen Arten keineswegs behoben. Die Behauptung einer allmählichen Ausweitung des Kreises des moralisch Berücksichtigungswürdigen suggeriert eine Konfliktfreiheit und eine Linearität des ethischen Bewußtseins, denen sowohl das Naturgeschehen (auch dort, wo es vom Menschen ungestört bleibt) als auch die Menschheitsgeschichte und sogar die Entwicklung der Moraltheorie<sup>33</sup> nicht entsprechen.

<sup>32</sup> Vgl. K. Bayertz, Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung von Natur- und Moralphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, PhN 24 (1987), 157–185, hier: 178. Zur „Unhintergebarkeit“ der Anthropozentrik s. auch die Äußerungen von N. Luhmann in: St. Webowsky, Gespräche über Ethik, München 1995, 126f.

<sup>33</sup> S. dazu nur den Abriss bei D. v.d. Pfordten, Ökologische Ethik (Anm. 6), 81–97. Zur

*V. Exkurs: Zur Rolle theologischer Argumente  
im Streit um Rechte der Natur*

Sowohl Kritiker als auch Befürworter des Vorschlags Rechte der Natur berufen sich auf theologische Argumente. Während die einen auf die Entgöttlichung der Naturwesen und die Übereignung an den Menschen als das im Vergleich zu den altorientalischen Religionen besondere Profil der jüdisch-christlichen Tradition verweisen<sup>34</sup>, machen die anderen die Qualität der Geschöpflichkeit an der Heiligkeit bzw. Heiligung fest und sehen diese nur dann zur Geltung gebracht, wenn der Schöpfung Rechte, unabhängig und sogar gegen die Interessen des Menschen, zuerkannt werden.<sup>35</sup>

Von den hermeneutischen Problemen<sup>36</sup> abgesehen, lassen sich weder die biblischen Aussagen noch die Geschichte des Theologumenons „Schöpfung“ eindeutig für eine der beiden Positionen vereinnahmen. Zwar ist keineswegs zu bestreiten, daß die Ausrichtung auf den Menschen in den biblischen Schöpfungstexten eine starke Grundlage hat; vor allem in der sogenannten priesterschriftlichen Schöpfungserzählung am Anfang der Bibel (Gen 1–2, 4a) wird der Mensch als Spitze aller Geschöpfe und als bevollmächtigter Vertreter Gottes innerhalb der gesamten Schöpfung dargestellt. Auch wenn man – worauf die neueren Untersuchungen<sup>37</sup> übereinstimmend

---

Kritik des historischen Arguments als ethischer Rechtfertigung s. ebd. 196.

<sup>34</sup> In verschiedenen Varianten begegnet diese These bei *L. White jr.*, Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, dt. in: *M. Lobmann* (Hg.), Gefährdete Zukunft. Prognosen amerikanischer Wissenschaftler, München 1970, 20–29; *J.B. Cobb jr.*, Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Preis der Sozialethik, München 1972; *C. Amery*, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972; *E. Drewermann*, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1991, 4. Aufl. 1986. Eine gründliche theologiegeschichtliche Kritik dieser These bietet *H. Münk*, Umwelt – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik, JCSW 28 (1987), 133–206.

<sup>35</sup> So zuletzt *S.M. Daecke*, Eigeninteresse des Menschen – Eigenwert der Natur, Universitas 49 (1994), 133–145, hier: 144.

<sup>36</sup> Diese sind beträchtlich, wenn man nur an das Weltbild, die Möglichkeiten menschlichen Eingreifens im Vergleich mit der Macht der Natur und an die selbstverständliche Überzeugung vom Eingreifen übermenschlicher personaler Kräfte in den Gang der Welt denkt.

<sup>37</sup> *C. Westermann*, Genesis, 1. Teilbd. (BKAT I/1), Neukirchen 1974, 197–222; *G. Liedke*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart/Berlin 1979, 3. Aufl. 1983, 136–152; *O.H. Steck*, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 79–85; *N. Lobfink*, Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: *ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg 1977, 2. Aufl. 1979, 156–171; *H.-W. Jüngling*, „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: *Ph. Schmitz* (Hg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981, 9–38, hier: 26–32; *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.

hinweisen – die durch die hebräischen Wörter *kbš* und *rd'* umschriebene Bevollmächtigung nicht um die Komponente Leiten, Fürsorgen und Schützen verkürzen darf, bleibt der Aspekt der Überlegenheit, des Beherrschens und Sich-Verfügbar-Machens erhalten. Die Beauftragung erfährt im weiteren Text allerdings faktisch Beschränkungen: durch die bleibende Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott und durch die Möglichkeit sündhafter Übertretung. Aber auch diese zweifache Relativierung verhindert nicht, daß dieser Text „eine stark anthropozentrische Tendenz“<sup>38</sup> aufweist – ein Umstand, der ja in der umweltethischen Diskussion immer wieder durch den gängigen Vorwurf illustriert wird, das biblisch-christliche Denken trage wesentliche Schuld an der heutigen Umweltkrise.<sup>39</sup>

Dabei wird freilich gern außer Acht gelassen, daß die priesterschriftliche Erzählung nicht die einzige und auch nicht ohne weiteres die wichtigste biblische Aussage zur Theologie der Schöpfung darstellt. Immerhin bestimmt schon die in Gen 2,4b–3,24 überlieferte jahwistische Schöpfungserzählung, die nach längst gesicherter Forschung die ältere ist, den Menschen als einen, der zum „Bebauen“ und „Bewahren“ der von Jahwe geschaffenen Welt da ist. Während sie ihm aber immer noch eine besondere Stellung in der Schöpfung einräumt, gibt es andere Schöpfungstexte wie den Psalm 104, der die Gewährung des Lebens und die großen Ordnungen zum Gegenstand des Lobpreises des Schöpfers macht, *ohne* eine Höherrangigkeit oder Bevorrechtigung des Menschen überhaupt nur zu erwähnen. Und der in der altorientalischen Weisheitstradition stehende Autor mit dem Namen Kohelet geht in Kap. 3 seines Buches sogar so weit, den Vorrang des Menschen vor den Tieren ausdrücklich zu bestreiten: Beide unterlägen demselben Geschick. Dem Hinweis auf die gemeinsame Unausweichlichkeit des Sterbens, die Gleichheit des Atems, die Gemeinsamkeit der Herkunft aus Erde schließt er eine Frage an, die auch das Bewußtsein metaphysischer Vorrangigkeit des Menschen in Zweifel zieht: „Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?“ (Koh 3,21). Ein anderer Weisheitstext, der die vermeintliche anthropozentrische Einstimmigkeit der Bibel kräftig stört, ist Hiob 38f. Hier wird nämlich gerade die Perspektivität dieser gängigen Sicht thematisiert und als Anmaßung kritisiert. Auch die Texte, die den Schöpfungsglauben unter dem Aspekt der eschatologischen Zukunft artikulieren wie Röm 8,19–22, beschränken die endzeitliche Vollendung nicht exklusiv auf den Menschen, sondern beziehen sie auf die

---

<sup>38</sup> O. Keel, *Anthropozentrik? Die Stellung des Menschen in der Bibel*, Orientierung 51 (1987), 221f., hier: 221.

<sup>39</sup> S. dazu die in Anm. 32 genannte Literatur.

gesamte Schöpfung, die ja auch in der Gegenwart an der Situation der Heillosigkeit partizipiere.

Die den Menschen einbeziehende, aber ihm nicht exklusiv vorbehaltene und ihm nicht verfügbare Qualität der Natur als Schöpfung wurde in der Theologiegeschichte auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht und entfaltet. In der systematischen Lehre etwa wurde bei der Abhandlung der Frage, wozu Gott die Welt geschaffen habe, neben dem Erlösungswillen auch auf die Ehre Gottes verwiesen, eine Antwort, die merkwürdig anmuten kann, die aber dann Sinn gibt, wenn sie als Aufspaltung einer Ausrichtung der gesamten nichtmenschlichen Kreatur auf den Menschen begriffen wird. In der theologischen Erkenntnistheorie galt die Natur seit Augustinus als zweites Buch neben dem Buch der Schrift. Auch die beliebte Metapher von den Spuren Gottes, die in der Schöpfung zu finden seien, weist auf einen dem Menschen vorgegebenen und auf ihn nicht einfach angewiesenen Sinngehalt hin. Schließlich hat sich auch die Institution des wöchentlichen Sabbats bzw. in christlich verändernder Rezeption die des Sonntags teils stärker, teils auch überlagert von anderen Vorstellungen mit der Deutung verbunden, die Welt in ihrer Qualität als Schöpfung Gottes zur Geltung kommen zu lassen; die Mittel dazu sind einerseits Lobpreis und Feier, andererseits aber auch die Unterbrechung des als Kultivierung und Nutzung verstandenen Arbeitens des Menschen.<sup>40</sup>

Es ist selbstverständlich, daß sich diese Sicht der Natur als Schöpfung nicht nur auf die Auffassung von Welt auswirkt, sondern auch das Handeln im Umgang mit den Kreaturen einfordert. Jedes Handeln, das darauf abzielt, Natur in Dienst zu nehmen, sie zum Leben zu nutzen, findet sich auch immer und vorgängig in ein Verhältnis der Verantwortlichkeit eingebettet, und diese Verantwortlichkeit ist selbst Teil der Kreatürlichkeit des Menschen. Von dieser grundsätzlichen Feststellung muß allerdings die Frage unterschieden werden, in welchen konkreten Gestalten von Verbindlichkeit diese Verantwortlichkeit gefaßt wird. Über die längste Zeit der Christentumsgeschichte wurde dieselbe in Anknüpfung an die antike Lehre vom sittlichen Naturgesetz an den Invarianzen („Wesensnatur“), die mit Hilfe der menschlichen Vernunft erkannt werden konnte, bzw. an biblischen Geboten festgemacht, also an objektiven Strukturen bzw. Texten, nicht an Subjekten, wie dies für das rechtsphilosophische Denken charakteristisch ist, das die Figur Menschenrechte ausgebildet hat.

Und ein Vorschlag aus jüngerer Zeit, der bis zum heutigen Tage immer wieder aufgegriffen wird, operationalisiert die Verantwortlichkeit für die Schöpfung in Form einer Grundhaltung, nämlich der Ehrfurcht bzw. –

---

<sup>40</sup> Diesem Gedanken räumt *J. Moltmann* in seiner Schöpfungslehre großes Gewicht ein: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 279–298.

weniger emphatisch – des Respekts vor der Natur.<sup>41</sup> Sicherlich gibt eine solche Grundhaltung weniger präzise Orientierungen in der Praxis als Rechte oder auf naturale Vorgegebenheiten bezogene Normen und Gebote, doch zeigt dies nur einmal mehr die Bandbreite der von der theologischen Basis her begründbaren Konkretisierungen von Verantwortung für die Schöpfung. Daß der als Kern der überlieferten theologischen Lehre von der Heiligkeit der Natur festgehaltene Selbstwert der Natur und ihrer Bestandteile dazu nötige, Rechte der Natur anzuerkennen, die der Mensch respektieren muß, weil sie von Gott verliehen seien, ist keineswegs zwingend.

### *VI. Die Möglichkeit von Rechten der Natur und die Frage nach Alternativen*

Die Fähigkeit, Rechte zu haben, ist in den herkömmlichen Rechtsordnungen allein Menschen vorbehalten. Was Rechte im Sinne vorgegebener und unverlierbarer Achtungsansprüche, also Rechte vom Status der Menschenrechte, betrifft, ist diese Position nicht aufhebbar. Sie setzen nämlich nicht nur einen Akt der Anerkennung in Gestalt gesetzlicher Positivierung voraus, sondern auch ein Verhältnis der Intersubjektivität, in dem Rechte des einen, die Pflichten für die anderen begründen, von diesen anderen anerkannt werden können, weil sie deren eigene Rechte nicht beschädigen. Aber dieser Vorbehalt besagt nicht gleichzeitig, daß die Zuerkennung eigener Rechte an Naturwesen oder nichtmenschliche Bestandteile der Natur generell ausgeschlossen wäre. Wenn der Mensch in Wahrnehmung seiner Pflichten gegenüber der Natur, die sich aus seinen Eingriffsmöglichkeiten ergeben, anderen Naturwesen Existenzberechtigung und Schutz in Gestalt von Rechten zusprechen will, wie sie im Verhältnis zu anderen Menschen gelten, so kann dagegen *kein prinzipieller* Einwand erhoben werden. Solche, letztlich durch einen Vorgang der Projektion bzw.

---

<sup>41</sup> So vor allem A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (Kulturphilosophie – Erster und Zweiter Teil) (1923), München 1960, bes. Kap. XXI des 2. Teils: „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“. An Schweitzer knüpfen u.a. an: G. Altner, *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn*, Stuttgart 1980, 119f. 219f. 224–227 u.a.; R. Spaemann, *Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft*, in: K.-O. Apel u.a., *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Tübingen 1981, Studienbegleitbrief 6, 47–69, hier: 63 u. 65; W. Heitler, *Bewußtseinswandlungen. Ehrfurcht vor dem Leben – gelebt*, Scheidewege 10 (1980) 157–168. Eine ausgearbeitete umweltethische Konzeption, die von diesem Leitgedanken ausgeht, vertritt P.W. Taylor, *Respect for Nature. A theory of environmental ethics*, Princeton (N.J.) 1986. Sachlich in der Nähe auch J.B. Cobb jr., *Der Preis des Fortschritts* (Anm. 34) 161–163. Beachtlich ferner: G. Mertens, *Umwelterziehung. Eine Grundlegung ihrer Ziele*, Paderborn 1989, 2. Aufl. 1991, 232–273.

Analogiebildung konstruierten „Quasi-Rechte“ (H. Lenk<sup>42</sup>) oder „juridischen Rechte“ (D. Birnbacher<sup>43</sup>) unterscheiden sich von Rechten im Vollsinn (Birnbacher: „moralischen Rechten“) wie den Menschenrechten konsequenterweise darin, daß die Wesen, denen sie zugesprochen werden, ihrerseits weder Einverständnis erklären noch Pflichten übernehmen. Eine solche Zuerkennung von „Rechten“ an nichtmenschliche Entitäten bedingt seitens des zusprechenden Menschen die Übernahme entsprechender Pflichten (fast ausschließlich Unterlassungen).

Besonders sinnvoll und naheliegend ist es, Naturwesen solche Quasi-Rechte zuzuschreiben, im Tierreich. Tiere sind im Sinne der oben genannten Definition keine Personen, aber sie sind doch mehr als bloße Sachen. Zumindest die höheren Tiere sind im Vergleich zu den Menschen nicht ganz andersartige Lebewesen, sondern haben neben der gemeinsamen naturgeschichtlichen Herkunft mit den Menschen elementare und für das Bewußtsein grundlegende Gefühle wie Schmerz, Hunger, Angst, Wohlbehagen gemeinsam. Da das traditionelle Recht außer der Einteilung in Personen und Sachen keine dritte Sorte von Rechtsobjekten kennt (erst 1990 wurde die Klassifizierung der Tiere als Sache durch die Einfügung von § 90a BGB wenigstens in der Theorie beseitigt!), liegt es nahe, dem Respekt vor den Gemeinsamkeiten durch eine *Analogie* zum Recht des Menschen, von der Zufügung von Schmerz, Hunger, Angst und Unwohlsein verschont zu bleiben, Rechnung zu tragen. Eine solche Fiktion ist obendrein auch deswegen sinnvoll, weil zumindest für die empfindungsfähigen Tiere die Erfüllung oder Verweigerung der so entstandenen Ansprüche auch subjektiv einen erheblichen Unterschied macht.

Dies gilt für andere Naturwesen und Natursysteme nicht. Deshalb können ihnen subjektive Quasi-Rechte kaum zugeschrieben werden, allenfalls korporative Existenzrechte in Analogie zu den juristischen Personen. Eine nichtanthropozentrische Begründung eines rechtlich ausgestalteten Schutzes der Natur erscheint insofern als möglich. Bevor man hier aber zu Einzelheiten der Ausgestaltung übergeht, ist zuvor zu prüfen, inwieweit die Berufung auf Rechte der Natur auch dazu geeignet ist, den angestrebten Zweck, den Schutz der Natur nämlich, besser zu bewerkstelligen. Relevante Gesichtspunkte für die Beurteilung dieses „besser“ sind erstens die Effizienz, zweitens die rechtstechnische Praktikabilität und drittens die Kompatibilität mit dem übrigen Rechtssystem und schließlich die Psychoökonomie.

Im Vordergrund der öffentlichen Diskussion steht zweifellos der Streit um die Effizienz. Deren Einschätzung aber hängt stark davon ab, für wie

<sup>42</sup> H. Lenk, Verantwortung für die Natur. Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Naturwesen?, AZfPh 8 (1983), H. 3, 1–18.

<sup>43</sup> D. Birnbacher, Was gegen Natur-Rechte spricht, Universitas 49 (1994) 146–156, hier: 151f.

veränderungsbedürftig man die gegenwärtige Praxis des Umgangs mit der Natur und die in den letzten 25 Jahren in Gang gekommene Umweltpolitik hält. Wenn man der Ansicht zuneigt, daß die rücksichtslose Durchsetzung menschlicher Interessen gegenüber der Natur noch immer ungebrochen und unangefochten ist, wird man der umfassenden Anerkennung von Rechten der Natur eher die Kraft zutrauen, in vergleichsweise kurzer Zeit eine mentale Veränderung herbeizuführen, die über den Verstand auch eine Änderung der praktischen Einstellung erzwingt. Ihre Kraft, emotional zu mobilisieren, ist sicher stärker, was mit der deutlicheren Distanzierung vom kulturell Vertrauten und Üblichen zusammenhängen dürfte.

Juristische Fachleute sehen die Effektivität aber weniger davon abhängen, daß den entsprechenden Bestandteilen der Natur eigene Rechte zuerkannt werden, als davon, welche Pflichten den Menschen gegenüber diesen Entitäten verbindlich zugeteilt werden.<sup>44</sup> Darüber hinaus äußern sie gegen die Forderung nach Einführung von Rechten der Natur Zweifel an der rechtstechnischen Durchführbarkeit. Neben der Notwendigkeit, eine tendenziell unendliche Reihe von Schutzgegenständen hinsichtlich der unvermeidlich auftretenden Zielkonflikte zwischen den diversen Rechten im Vorhinein zu regeln (rigorose Standpunkte führten mit Sicherheit in unlösbare Aporien), besteht das Problem, daß es bis heute „noch keinen rechtlich verwertbaren Begriff der Natur im ökologischen Sinne“<sup>45</sup> gibt.

Unter dem Blickwinkel der theoretischen und praktischen Arbeit an der Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte ist die Vereinbarkeit mit den sonstigen Anliegen der Humanität und des Rechtsschutzes von besonderem Gewicht. Auch wenn die Forderung von Rechten der Natur vielfach auf den Menschenrechten aufbaut (s.o.), sprengt sie faktisch deren philosophisches Fundament auf. Ebenso relativiert sie ihre Dringlichkeit („Es gibt noch Wichtigeres!“). Die Herausforderung, die die Menschenrechte für Staaten, gesellschaftliche Großgruppen wie auch für die internationale Gemeinschaft darstellen, ist aber in der politischen Realität weder schon abgegolten, noch dort, wo die Rechtsordnung ihr angenähert ist, einfach für immer gesichert. Von daher ist es nicht nur wünschenswert, sondern im Sinne der Erhaltung dessen, was an politischer und sozialer

<sup>44</sup> A. Kaufmann, Gibt es Rechte der Natur?, in: M. Seebode (Hg.), FS für Günter Spindel zum 70. Geburtstag, Berlin 1992, 59–73, hier: 72.

<sup>45</sup> A.a.O., 72f. Ähnlich I. Fetscher, Ein Beitrag des Rechts zur Erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen, in: A. Kaufmann/E.-J. Mestmäcker/H.F. Zacher (Hg.), Rechtsstaat und Menschenwürde, Frankfurt a.M. 1988, 135–147, hier: 146f. Das eingangs genannte Verständnis von Natur i.S. dessen, was „Ohne Zutun des Menschen existiert“ (s. Anm. 3), kann nicht wirklich weiterhelfen, weil es solche ungestörte Natur gar nicht gibt. Paradox ausgedrückt, ist es geradezu die Natur des Menschen, das bloß Naturhafte durch Vernunft zu verändern. Es käme ethisch darauf an, einen Naturbegriff zu erarbeiten, der Natur als Inbegriff des Lebens versteht und das Verhältnis des Menschen, der selbst Teil dieser Natur ist, zu ihr als Leben in und mit Natur bestimmt statt als Herrschaft.

Kultur im Zeichen der Menschenrechte geschichtlich erreicht werden konnte, auch zwingend, das Umweltrecht – falls irgendwie möglich – auf der Basis einer ökologischen Ethik zu konzipieren, die mit den ethischen Orientierungen für die zwischenmenschlichen Beziehungen und für die Ordnung des Gemeinwesens verträglich ist bzw. konsistent gemacht werden kann. Nicht selten sind die Beispiele und Begründungen, die als Modelle für einen anderen, weniger ausbeutenden Umgang mit der Natur angeführt werden, aus örtlich oder zeitlich sehr weit entfernten Kulturen gewählt; bei allem anerkennenswerten Willen, vom Fremden, Ursprünglichen und sogar vom mythisch Erzählten zu lernen, ist dies auch ein Indiz für die Gefahr, in die Verklärung von Alternativen abzugleiten, deren Preis kaum jemand ernsthaft zu erbringen bereit ist.

Schließlich wird im Blick auf das konkrete Engagement von einzelnen und Gruppen die Befürchtung geäußert, die Rücknahme der Unterschiede zwischen Menschen, Tieren und anderen Rechtsträgern der Natur könne zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber moralischen Defiziten im zwischenmenschlichen Bereich führen, weil die menschliche Not nicht mehr im Zentrum stehe. Logisch schließt sich beides zwar nicht aus, aber möglicherweise gibt es so etwas wie eine Aufmerksamkeits- und Mitgefühlökonomie, bei der die an der einen Stelle zusätzlich mobilisierten Kräfte an einer anderen wieder abgezogen werden. Auch wenn Verzerrungen der geschilderten Art gelegentlich vorkommen mögen, ist die Generalisierung des Verdachts fragwürdig. Vielleicht liegt die Erklärung für den beobachteten Sachverhalt einfach darin, daß jedes moralische Engagement in unserer so komplizierten Welt notwendigerweise selektiv bleiben muß, wenn die Wirkung nicht völlig diffus sein soll.

Vor allem vor dem Hintergrund der systematischen Ausschließbarkeit und der rechtstechnischen Praktikabilität ist zu prüfen, ob es nicht andere Wege gibt, die Natur und ihre Bestandteile effektiv zu schützen. Diese müßten freilich drei Grundanliegen der Forderung nach Rechten der Natur Genüge tun: Anthropologisch müssen sie *erstens* davon ausgehen, daß der Mensch nicht aus der Natur herausgenommen, sondern vielfach mit ihr vernetzt ist – etwa in der Weise, daß Natur selbst Teil des Menschen und der Mensch Teil der Natur ist. Für Weltbild und Erkenntnis muß dies *zweitens* zur Folge haben, daß das gestalterische Verhältnis des einzelnen zur Natur nicht unter der Leitidee von Trennung und Dualität beschrieben werden dürfte, sondern unter der von Teilhabe und Interaktion. Ethisch schließlich müßte es *drittens* darum gehen, daß ausdrücklich auch Pflichten des Menschen gegenüber anderen Naturwesen anerkannt werden. Sie haben ihren Grund darin, daß der Mensch seine Wirklichkeit und seine natürliche Umwelt immer nur unter der Perspektive seiner Einsicht und Gestaltungsmöglichkeiten aufbauen kann, aber nie die Wirklichkeit als ganze in der

Vielfältigkeit ihrer Zusammenhänge und in der zeitlichen Erstreckung der Naturgeschichte objektiv steuern, neu ordnen oder neu erschaffen könnte.

Eine *erste* denkbare Alternative zur Erklärung von Rechten der Natur, die diesen drei Postulaten genügt, ist die *Anerkennung eines Menschenrechts auf gesunde Umwelt*. Es liefe darauf hinaus, die elementaren Vollzüge, in denen die Bindung des Menschen an die Natur und seine Abhängigkeit von ihr unmittelbar gegeben und lebensnotwendig ist, ausdrücklich zu schützen, beispielsweise Atmen, Sehen, Hören, Trinken, Bewegung, Freude an der Schönheit ursprünglicher Natur. Dies alles sind Existenzvoraussetzungen, die während der gesamten bisherigen Menschheitsgeschichte als so selbstverständlich galten, daß niemand auf die Idee kam, sie eigens sichern zu müssen; heute jedoch sind sie durch die Eingriffe des Menschen in die Natur – meist nur mittelbar und *à la longue* – gefährdet. Insofern bezieht sich „gesund“ weniger auf die Inanspruchnahme medizinischer Versorgung als auf körperliches Unversehrtbleiben durch Umweltschäden. Im Unterschied zur Idee von Rechten der Natur kann in der Logik dieses Vorschlags das Einleiten von Schadstoffen in Luft und Wasser, das Versenken von Abfall im Meer, die Abholzung ganzer Landstriche, die Anhäufung langfristiger bzw. unkontrollierbarer Risiken als Unrecht gegenüber den davon betroffenen Menschen gefaßt werden.<sup>46</sup>

Sicherlich ist hier Natur als Lebensgrundlage und „Umwelt“ des Menschen im Blick. Aber sie behält diese Funktion eben nur, wenn die Natur als vernetztes Gesamtgefüge – und nicht bloß in jenen Teilen, die direkte Lebensgrundlagen des Menschen sind! – gegen massive Zerstörungen geschützt wird und korrespondierend dazu bezüglich der Entfaltungsfreiheit des Menschen prinzipielle Schranken in Gestalt von Rechtspflichten gegenüber der Natur anerkannt werden. Die Rücksichtnahme auf die Eigenbelange von Ozeanen, Atmosphäre, Böden, Lebensgemeinschaften, Tierpopulationen usw. erweist sich so als Bedingung und Mittel der Wahrung der Lebensinteressen auch nur indirekt betroffener Dritter.

Ein *weiter* Weg, den Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen rechtlich verbindlich zu machen, besteht in der *Aufnahme des Umweltschutzes in die Verfassung als verbindliches Ziel allen staatlichen Handelns*. Diese Lösung enthebt einerseits die Gesetzgebung von dem Risiko, laufend neue Grundrechte deklarieren zu müssen, weil sich Art und Umfang an Läsionen durch gesellschaftlich oder menschheitlich verursachte Umweltschäden kaum für einen längeren Zeitraum vorausschauen lassen, verleiht aber andererseits dem Schutz der natürlichen Umwelt einen so hohen und

---

<sup>46</sup> Daß mit der Anerkennung eines Grundrechts auf gesunde Umwelt wie befürchtet unzählige und volkswirtschaftlich nicht verkräftbare Leistungsansprüche verbunden sein könnten, ist noch kein Grund, diese Forderung auch ethisch für obsolet zu halten.

nicht abstimmbaren Rang, daß umweltzerstörendes Handeln im Konfliktfall nicht mehr mit Berufung auf das Grundrecht des Eigentums oder die Forschungsfreiheit gerechtfertigt werden kann. Allerdings bleibt eine derartige Staatszielbestimmung weitgehend im Appellativ-Programmatischen. Ihre Wirksamkeit hängt m.a.W. nahezu vollständig ab von der Einsicht des Gesetzgebers und der Entschlossenheit der Exekutive.

Eine *dritte* Alternative zur Forderung nach Rechten der Natur, die den oben genannten Postulaten genügt, besteht darin, den Kreis der menschlichen Subjekte, deren Interessen andere anerkennen müssen, über die gegenwärtig Lebenden hinaus zu erweitern. Dies geschieht konkret durch die *Anerkennung von Rechten zukünftiger Generationen*. Auch hierbei handelt es sich um eine Fiktion, insofern weder die Zahl der Menschen noch die Entwicklung ihrer Bedürfnisse absehbar ist. Gleichwohl ist diese Fiktion hilfreich und begründet. Denn zum einen macht sie die faktische Partikularität der auf die jetzigen und allenfalls auf die allernächste Zukunft bezogenen Entscheidungslagen offenkundig und verhindert als Platzhalter, daß durch die Belange der Gegenwart die elementaren Lebensgrundlagen zukünftig Lebender unwiderruflich zerstört werden.<sup>47</sup> Insofern könnte man sie auch als intergenerationelle Konkretisierung einer Möglichkeit auffassen, die im neuzeitlichen Modell vom Gesellschaftsvertrag durchaus angelegt ist. Zum anderen macht sie deutlich, daß sich die Interessen, die zu berücksichtigen sind, nicht ausschließlich auf das Ökonomische beschränken dürfen. Zu qualitativem Leben gehört außer einer dem Menschen zuträglichen Beschaffenheit von Wasser, Luft, Ernährung usw. auch die Möglichkeit, sich in natürlichen Kontexten erholen zu können, stabile menschliche Beziehungen aufzubauen, sich an der Gestaltung der öffentlichen Belange zu beteiligen sowie sich der von früheren Generationen erarbeiteten Schätze der Kultur zu erfreuen.

Im Unterschied zum Konzept von Rechten der Natur ist beim Konzept Rechte zukünftiger Generationen das zentrale Anliegen die Erhaltung der Bewohnbarkeit der Erde. Das ist zweifellos ebenfalls eine auf den Menschen bezogene und vom Menschen her gedachte Zielsetzung. Allerdings bricht auch sie die naturverbrauchenden und naturzerstörenden Implikationen der anthropozentrischen Verhältnisbestimmung zur Natur auf, insofern sie verlangt, daß die jeweils Lebenden mit dem Gut Natur so umgehen, daß spätere Generationen von seiner Nutzung im oben genannten weiteren Sinn nicht ausgeschlossen werden. Dies entspricht im übrigen auch dem alten theologischen Gedanken von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, demzufolge die Güter der Erde der Menschheit als ganzer (örtlich wie zeitlich verstanden) übereignet sind und die Nutzung durch die

---

<sup>47</sup> Daß dieses Motiv dem „klassischen“ Menschenrechtsdenken nicht einfach fremd ist, betont zu Recht W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht* (Anm. 30), 307.

einzelnen unabhängig von der konkreten Eigentumsordnung dem Wohl aller zu dienen hat.<sup>48</sup>

Das Konzept der Rechte zukünftiger Generationen hat auf internationaler Ebene ein anerkanntes Pendant: das *Sustainability*-Konzept<sup>49</sup>, das die internationale Staatengemeinschaft auf dem sog. Erdgipfel von Rio 1992 zum verbindlichen Leitbild der internationalen Entwicklung erklärt hat. Auch wenn „Nachhaltigkeit“ von ihrem systematischen Kontext her eine Kategorie der Ressourcenökonomie (Forstwissenschaft) ist, stimmt sie in ihrer heutigen Anwendung als Handlungsprinzip für die Steuerung der ökonomischen, ökologischen und sozialen Entwicklung mit dem Ziel der Erhaltung der Bewohnbarkeit der Erde für zukünftige Generationen vollständig überein.

### Alternative Konzepte einer Regulierung des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur durch das Recht

Schutz einzelner gefährdeter Lebensgrundlagen der Menschen durch einfaches Recht	Anerkennung eines Grund- bzw. Menschenrechts auf gesunde Umwelt (in ihrer vielfältigen Vernetztheit)	Schutz der Umwelt als verbindliche Staatszielbestimmung in der Verfassung	Anerkennung von Rechten künftiger Generationen (internationales Pendant: sustainable development)	Zuerkennung von Quasi-Rechten durch Setzung	Anerkennung von Eigenrechten der Natur (bzw. von Tieren, Pflanzen, Populationen, Landschaften, Ökosystemen, der Biosphäre)
--	--	---	---	---	--

zugrundeliegende ethische Begründungsstruktur

egoistischer Anthropozentrismus

ökologisch erweiterte Anthropozentrik  
("Anthroporelativität")

dezidiert nichtanthropozentrisches Naturverständnis  
("ökologischer Naturalismus")

<sup>48</sup> Der Gedanke, daß Eigentum von vornherein zur Solidarität verpflichtet, ist in der Kritik am bürgerlichen Liberalismus zu einem der tragenden Gedanken der sogenannten Katholischen Soziallehre der letzten 100 Jahre geworden. Seine vorläufig letzte amtliche Darlegung erhielt er im 4. Kapitel der Enzyklika „Centesimus Annus“ von 1991 (Rz. 30-43). Tatsächlich wird dort neben den Problemen der strukturellen Benachteiligung und Abhängigkeit der Dritt-Welt-Länder, der Überschuldung, eines konsumistischen Lebensstils, der Schwierigkeiten der Familie heute und einer ungebremsten Marktorientierung auch die Zerstörung der Umwelt vom Gedanken der Sozialpflichtigkeit des Eigentums her aufgerollt, vgl. den Beitrag von *M. Kaufmann* in diesem Band.

<sup>49</sup> Das Konzept „Sustainable Development“ tauchte zum ersten Mal im Bericht „Our common future der World Commission of Environment and Development“ 1987 als Leitbild globaler Entwicklung im Kontext der ökologischen Krise und der verschärften Ungleichheit im Nord-Süd-Verhältnis auf. Einen hohen Grad an Verbindlichkeit und Ansehen gewann es durch das Abschlußdokument („Agenda 21“) der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro (UNCED) 1992, das von fast allen Staaten der Welt unter-

## VII. Abschließende Überlegungen

Sowohl der Vorschlag, der Natur oder Teilen von ihr in Ausweitung des Instrumentariums der Menschenrechte Eigenrechte zuzuerkennen, als auch dessen Diskussion gehen implizit von einer Annahme aus, die sich genauer besehen nicht von selbst versteht. Sie setzen nämlich voraus, daß Recht das geeignete Instrument sei, um die Fokussierung der fortgeschrittenen Zivilisation auf die Interessen der Menschen und die damit zusammenhängende Attitüde der herrschaftlichen Unterwerfung gegenüber der Natur aufzubrechen oder sogar durch ein anderes Grundverhältnis zu ersetzen, in dem der Natur die Rolle einer Partnerin bzw. des umgreifenden und unverzichtbaren Lebenszusammenhangs zuerkannt wird. Diese Voraussetzung dürfte aber nur in dem Maße realistisch sein, wie der Bemühung um die Ausgestaltung des Rechts zugunsten des Schutzes der Natur ein „Sprung“ des gesellschaftlichen Wahrnehmens und Denkens vorangeht. Dieser „Sprung“ besteht einerseits in der Bereitschaft und im Willen zur Entdeckung der Risiken menschlicher Eingriffe (organisiert etwa mittels Informationssystemen), andererseits in der Ablösung der Betrachtungsweise, die bloß den einzelnen Ablauf erfaßt und die Erklärung in linearen Ursachen-Zusammenhängen sucht, durch eine andere, die die Aufmerksamkeit von vornherein auf die Zusammenhänge zwischen den Einzelphänomenen und der größeren Ganzheit, in die das einzelne integriert ist, richtet (vernetztes Denken), sowie in der ungehinderten gesellschaftlichen Kommunikation über beides. Auch wird das Recht eine nachhaltige Wirkung nur dann haben können, wenn seine naturbezogenen Bestimmungen eingebettet sind in einen breiten Strom von Verantwortungsbewußtsein und öffentlich akzeptierten Wertorientierungen. Ein solcher erst vermag nämlich, gespeist von Überzeugungsgemeinschaften, der Kontinuität der Rechtspolitik und der Vermittlungsarbeit zivilgesellschaftlicher „Moral-Agenturen“, die Bereitschaft und Entschlossenheit der zahlreichen Individuen freisetzen, zugunsten eines schonenden Umgangs mit den natürlichen Lebensgrundlagen zu handeln bzw. Einschränkungen gewohnter Verhaltensweisen oder erwünschter Spielräume aus Einsicht hinzunehmen. Daß dies schwierig ist, liegt daran, daß die Erhaltung der Natur als Lebensgrundlage und -raum ein Gemeinschafts-, ja Menschheitsinteresse ist, von dessen Beachtung der einzelne selbst nur ganz wenig und kaum unmittelbar und selten schon in kurzem zeitlichem Abstand merkbar profitiert.

---

zeichnet wurde. S. *Bundesumweltministerium* (Hg.), Agenda 21 der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992, Bonn 1992. Zum Ganzen s. u.a. *K.-W. Brand* (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Eine Herausforderung an die Soziologie, Opladen 1997 (Lit.).