

Titelblatt

**Klugheit, Glück, Gerechtigkeit**

Ethische Grundlagen der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt

Gutachten „Umweltethische Fundierung von Veränderungsprozessen in Natur und Landschaft im Zuge des Klimawandels“ (11/2009-5/2010) im Auftrag des Bundesamts für Naturschutz, Bonn.

Uta Eser, Ann-Kathrin Neureuther, Albrecht Müller

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>Ethik</b>	<b>15</b>
2.1	Warum Ethik kein Zusatzargument ist	15
2.1.1	Biologische Vielfalt als Existenzgrundlage	18
2.1.2	Ökologische Gründe	19
2.2	Was sind gute Argumente?	20
2.3	Ethik und Kommunikation	23
2.4	Die Frage nach der Zentralität des Menschen	24
2.5	Nachhaltigkeit: Schutz, Nutzung und gerechte Verteilung	25
2.6	Die konzeptionellen Kategorien <i>Klugheit</i> , <i>Gerechtigkeit</i> und <i>Glück</i>	26
<b>3</b>	<b>Klugheit</b>	<b>28</b>
3.1	„Weil es in unserem Interesse ist“	28
3.2	Ökosystemdienstleistungen	31
3.3	Vorsorge	34
3.4	Grenzen der Klugheitsargumentation	36
<b>4</b>	<b>Gerechtigkeit</b>	<b>39</b>
4.1	„Weil wir dazu verpflichtet sind“	39
4.1.1	Wer ist „wir“? – Die Frage nach dem Subjekt	44
4.1.2	Was ist gerecht? – Die Frage nach Kriterien	45
4.1.3	Was muss geteilt werden? – Die Frage nach dem Gegenstand	47
4.2	Gerechtigkeit zwischen allen heute lebenden Menschen	49
4.2.1	Gerechtigkeit in der Einen Welt	50
4.2.2	Gerechtigkeit bei der nationalen Umsetzung	53
4.3	Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen	54
4.4	Gerechtigkeit gegenüber der Natur?	57
4.4.1	Anthropozentrik	58
4.4.2	Pathozentrik	59
4.4.3	Biozentrik	61
4.4.4	Ökozentrik	64
4.4.5	Pluralistischer Holismus	65
4.4.6	Pragmatische Konvergenz	66
4.4.7	Ex-zentrisch denken: Das Bemühen um eine inklusive Sicht	68
4.5	Grenzen der Gerechtigkeitsargumentation	70

<b>5</b>	<b>Glück</b>	<b>71</b>
5.1.	„Weil es zum Gelingen wahrhaft menschlichen Lebens beiträgt“	71
5.2	<i>Eudaimonia</i> – das gelingende Leben	73
5.3	Zur Subjektivität des Glücks	76
5.4	Werte der Natur: Nutzwert, Eigenwert und Selbstwert	78
	5.4.1 Nutzwert	79
	5.4.2 Eigenwert	80
	5.4.3 Selbstwert	83
5.5	Grenzen der Glücksargumentation	84
<b>6</b>	<b>Kommunikation</b>	<b>87</b>
6.1	Kommunikation in NBS und DAS	87
6.2	Kommunikation über Klugheit, Gerechtigkeit und Glück	90
	6.2.1 Klugheitsargumente	90
	6.2.2 Gerechtigkeitsargumente	92
	6.2.3 Glücksargumente	93
6.3	Bildung für nachhaltige Entwicklung	95
6.4	Partizipation	98
6.5	Grenzen der Kommunikation	99
<b>7</b>	<b>Forschungsbedarf</b>	<b>101</b>
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>104</b>
	<b>Glossar</b>	<b>111</b>

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Der naturalistische Fehlschluss .....	16
Abbildung 2: Aufbau eines Arguments .....	17
Abbildung 3: Gründe für die Bewahrung der biologischen Vielfalt .....	18
Abbildung 4: Zum Unterschied von strategischer und ethischer Kommunikation .....	21
Abbildung 5: Ziele des Übereinkommens über die biologische Vielfalt.....	26
Abbildung 6: Klugheitsargumente in der NBS.....	29
Abbildung 7: Ökosystemdienstleistungen .....	32
Abbildung 8: Bruttozialglück .....	33
Abbildung 9: Der Kategorische Imperativ .....	39
Abbildung 10: Gerechtigkeitsargumente in der NBS .....	43
Abbildung 11: Grundlegende Muster der Verteilung .....	46
Abbildung 12: RAWLS' Theorie der Gerechtigkeit .....	47
Abbildung 13: Die Grundfähigkeiten des Menschen nach Martha NUSSBAUM.....	48
Abbildung 14: Hans JONAS' Zukunftsethik.....	56
Abbildung 15: Erläuterung von Anthro- und Physiozentrik und inklusiver Sicht ...	58
Abbildung 16: Achtung für die Natur und Prima-facie-Pflichten .....	62
Abbildung 17: Ehrfurcht vor dem Leben und Humanismus .....	63
Abbildung 18: Das Konzept des pluralistischen Holismus .....	65
Abbildung 19: Soziale und kulturelle Gründe in der NBS .....	72
Abbildung 20: Glücksaspekte in den konkreten Visionen der Strategie .....	73
Abbildung 21: Eigenwert im Übereinkommen über die biologische Vielfalt .....	78
Abbildung 22: Eigenwert im Bundesnaturschutzgesetz .....	78
Abbildung 23: Gebrauchswert, Eigenwert und Selbstwert.....	79
Abbildung 24: Kommunikation als konkrete Vision und Maßnahme in der NBS .....	88
Abbildung 25: Grundbedürfnisse als dominantes Klugheitsargument.....	91
Abbildung 26: Gestaltungskompetenz als Ziel der BNE.....	96
Abbildung 27: Der Begriff der Aufklärung .....	97
Abbildung 28: Partizipationsbeispiel Biodiversität .....	98

## Abkürzungsverzeichnis

ABS	Access and Benefit Sharing
BNE	Bildung für nachhaltige Entwicklung
CBD	Convention on Biological Diversity
DAS	Deutsche Anpassungsstrategie an den Klimawandel
LF	Landwirtschaftlich genutzte Fläche
MEA	Millenium Ecosystem Assessment
NBS	Nationale Strategie zur biologischen Vielfalt
TEEB	The Economics of Ecosystems and Biodiversity for National and International Policy Makers
UN	United Nations
UNCED	United Nations Conference on Environment and Development
UNFCC	United Nations Framework Convention on Climate Change

## **Vorwort S. 1**

## **Vorwort S. 2**

## 1 Einleitung

*Es gibt keine besondere Weise, in der philosophische Überlegungen zur politischen Diskussion beitragen. Sie tragen vielmehr in den verschiedenen Weisen dazu bei, in denen auch andere Formen des Schreibens oder Redens dies tun: Das heißt, es werden nicht nur Argumente geordnet, sondern vielleicht wird auch die Wahrnehmung der Menschen ein wenig geändert oder ihre Vorstellungskraft angeregt. Viel zu oft scheinen philosophische Überlegungen zu derlei Fragen nur dazu angetan, die Anzahl der Gedanken, die Menschen haben können, zu reduzieren, indem man ihnen suggeriert, sie hätten keinen Anspruch auf einige der Vorstellungen, die sie haben oder zu haben meinen. Die Philosophie sollte aber auch in der Lage sein zu befreien, indem sie Menschen dazu anregt, bestimmte ihrer Vorstellungen ernst zu nehmen und daran festzuhalten – entgegen simpler oder restriktiver Ansichten über das, was vernünftiges Denken ausmacht.*

Bernard Williams<sup>1</sup>

### **Gute Argumente für die Erhaltung der Biodiversität**

In dieser Studie geht es um gute Argumente für die Erhaltung der biologischen Vielfalt. Welche guten Gründe können wir anführen, um Menschen von der Richtigkeit und Wichtigkeit dieser Aufgabe zu überzeugen? Gegenstand der Studie sind zwei politische Strategiepapiere: die *Nationale Strategie zur biologischen Vielfalt* (NBS) und die *Deutsche Anpassungsstrategie an den Klimawandel* (DAS). Die DAS wird dabei nur insofern berücksichtigt, als sie klimabedingte Einflüsse auf die biologische Vielfalt betrifft. Beide Strategien betonen die wechselseitige Beziehung zwischen biologischer Vielfalt und Klimawandel. Einerseits wird erwartet, dass der Klimawandel die biologische Vielfalt in Deutschland (überwiegend negativ) beeinflusst, umgekehrt soll die Erhaltung der biologischen Vielfalt im Sinne des Vorsorgeprinzips der Anpassung an den Klimawandel dienen (NBS, Kapitel C11: Biodiversität und Klimawandel, DAS, Kapitel 3.2.5: Biologische Vielfalt).

Beide Strategien verstehen sich als nationale Umsetzungen von Übereinkommen der Vereinten Nationen: des *Übereinkommens über die biologische Vielfalt* (CBD) und der *Klimarahmenkonvention* (UNFCCC), die Deutschland in den 1990er Jahren ratifiziert hat. Die Strategien wurden am 7.11.2007 bzw. am 17.12.2008 vom Bundeskabinett beschlossen. Ihre jeweilige Zielstellung benennen sie folgendermaßen:

- Die NBS „zielt auf die Umsetzung des Übereinkommens [zur biologischen Vielfalt] auf nationaler Ebene und beinhaltet auch den deutschen Beitrag für die Erhaltung der biologischen Vielfalt weltweit“. Ihr Ziel „ist es, alle gesellschaftlichen Kräfte zu mobilisieren und zu bündeln, so dass sich die Gefährdung der biologischen Vielfalt in Deutschland deutlich verringert, schließlich ganz gestoppt wird und als Fernziel die biologische Vielfalt einschließlich ih-

---

<sup>1</sup> WILLIAMS 1996: 296f.

rer regionaltypischen Besonderheiten wieder zunimmt. Weiteres Ziel ist es, dass Deutschland seiner Verantwortung für eine weltweit nachhaltige Entwicklung verstärkt gerecht wird“ (NBS 2007:7).

- „Ziel der *Anpassungsstrategie* ist es, die Verwundbarkeit gegenüber den Folgen des Klimawandels zu mindern bzw. die Anpassungsfähigkeit natürlicher, gesellschaftlicher und ökonomischer Systeme zu erhalten oder zu steigern und mögliche Chancen zu nutzen“ (DAS 2008:4).

Um eine breite gesellschaftliche Anerkennung und Unterstützung der Strategien zu ermöglichen, sollten die Zielstellungen im Rahmen eines Gutachtens für das Bundesamt für Naturschutz umweltethisch fundiert und für die Kommunikation aufbereitet werden. Im November 2009 beauftragte das BfN uns mit dem Gutachten „Umweltethische Fundierung von Veränderungsprozessen in Natur und Landschaft im Zuge des Klimawandels“. Dieser Auftrag umfasste zwei Fragestellungen, die gesondert bearbeitet wurden. Im hier vorliegenden ersten Teil ging es um die Frage: Wie können die in den Strategiepapieren genannten Ziele ethisch begründet werden und wie kann eine angemessene Kommunikation über biologische Vielfalt aussehen? Die Frage, wie sich der erwartbare Klimawandel auf die ethischen und konzeptionellen Grundlagen des Naturschutzes auswirkt und wie diese ggf. mit Blick auf den Klimawandel zu modifizieren sind, untersuchen Thomas POTTHAST und Silke LACHNIT in einer gesonderten Studie (POTTHAST & LACHNIT in prep.).

*Kommunikation, Bildung und öffentliches Bewusstsein* gelten als entscheidende Faktoren für eine erfolgreiche Umsetzung der Ziele von NBS und DAS. So entwickelt die NBS „Konkrete Visionen“ nicht nur für Schutz (Kapitel B1) und nachhaltige Nutzung (Kapitel B2) der biologischen Vielfalt, sondern auch für das gesellschaftliche Bewusstsein (Kapitel B5): „Im Jahre 2015 zählt für mindestens 75 % der Bevölkerung die Erhaltung der biologischen Vielfalt zu den prioritären gesellschaftlichen Aufgaben. Die Bedeutung der biologischen Vielfalt ist fest im gesellschaftlichen Bewusstsein verankert. Das Handeln der Menschen richtet sich zunehmend daran aus und führt zu einem deutlichen Rückgang der Belastung der biologischen Vielfalt“ (NBS 2007:60f.). In der Begründung dieser Vision wird erläutert: „Aktivitäten zur Erhaltung der biologischen Vielfalt benötigen gesellschaftliche Unterstützung. Dazu bedarf es handlungsorientierten Lernens sowohl im Bildungsbereich als auch in allen anderen Bereichen des Lebens“ (ebd. 61).

Auch in der DAS setzt man zur Erreichung der angestrebten Ziele auf kommunikative Prozesse. Dort heißt es:

„Um Vorsorge im privaten, wissenschaftlichen, unternehmerischen sowie behördlichen, nachhaltigen Planen und Handeln zu ermöglichen, ist es nötig:

- Die Wissensbasis zu verbessern, um Chancen und Risiken besser benennen und vermitteln sowie Handlungsmöglichkeiten aufzeigen zu können,

- Transparenz und Beteiligung durch einen breit angelegten Kommunikations- und Dialogprozess zu schaffen sowie verschiedene Akteure zu unterstützen, indem z.B. Entscheidungsgrundlagen und -hilfen bereitgestellt werden,
- Bewusstseinsbildung und Information durch breite Öffentlichkeitsarbeit zu unterstützen.
- Strategien zum Umgang mit Unsicherheiten zu entwickeln“ (DAS 2008:4).

Im Hinblick auf die Gestaltung dieser Kommunikations- und Bildungsprozesse stellen wir hier aus umweltethischer Perspektive *gute Argumente* für die Umsetzung von NBS und DAS dar und diskutieren sie. Wie kann man Menschen und Institutionen argumentativ für die Unterstützung der Strategien gewinnen? Aus dieser Frage ergibt sich die inhaltliche Fokussierung der Argumente: Es geht weder um allgemeine Naturschutzbegründungen, noch um allgemeine Gründe für eine Anpassung an den Klimawandel. Es geht vielmehr darum, Gründe zu benennen – und aus *ethischer* Perspektive kritisch zu überprüfen –, warum die biologische Vielfalt geschützt und nachhaltig genutzt werden soll, warum die Vorteile aus dieser Nutzung gerecht geteilt werden sollen und warum die diesbezüglichen Strategien an den Klimawandel angepasst werden sollen. Diese Gründe müssen nachvollziehbar und stichhaltig sein, damit sie Menschen überzeugen können. Ob die vorgestellten theoretisch überzeugenden Argumente dann auch faktisch überzeugen, d.h. ob sie in Politik und Wirtschaft dazu führen, dass Individuen oder Institutionen sich tatsächlich in der intendierten Weise verhalten, ist hingegen eine empirische Frage, zu deren Beantwortung eine andere Expertise gefragt ist als die ethische.

## **Vorgehen**

Gegenstand der Studie sind die Strategiepapiere, nicht der praktische Umsetzungsprozess in Form der nationalen und regionalen Foren zur biologischen Vielfalt und der Dialogforen für unterschiedliche Akteurskreise. Wichtig ist, dass wir nicht von umweltethischen Grundsatzdebatten ausgehen, sondern von den Texten, die nationale Maßnahmen zum Schutz der biologischen Vielfalt und der Anpassung an den Klimawandel fordern und begründen. Wir beginnen also bei den Argumenten, die sich in den Papieren finden und erschließen von dort aus die ethischen Dimensionen der Thematik. Dabei greifen wir unterschiedliche Stränge des gegenwärtigen umweltethischen Diskurses auf und verankern sie jeweils an konkreten Formulierungen der Strategien. Unterschiedliche philosophische Traditionen werden hierbei exemplarisch anhand der Positionen einzelner Autoren skizziert, ohne die damit verbundenen Debatten ausführlich darstellen zu können. Dissense in der Fachdebatte werden als solche gekennzeichnet, aber nicht vertieft. Insofern stellt diese Studie keinen umfassenden Überblick über den umweltethischen Diskussionsstand dar – solche Arbeiten liegen bereits vielfach vor. Vielmehr soll der Fokus auf die Strategiepapiere und die mit diesen verbundenen

praktischen Fragen gewährleisten, dass die praktische Relevanz philosophisch strittiger Fragen stets erkennbar bleibt.

*Begriffliche Grundlagen* legen wir zunächst in *Kapitel zwei*. Ausgehend vom Ethikverständnis der NBS erläutern wir das Verständnis philosophischer Ethik, das wir bei unseren Ausführungen voraussetzen. Wir unterscheiden strategisch gute von inhaltlich guten Argumenten und plädieren für einen weiten Begriff von Kommunikation als gegenseitige Verständigung. Wir begründen, warum wir die umweltethisch notorische Frage nach der „Zentralität“ des Menschen nicht zum Ausgangspunkt unserer Ausführungen machen und stellen mit dem Dreiklang „Klugheit, Gerechtigkeit und Glück“ die Typologie vor, die uns zur Strukturierung der vorgefundenen Argumente geeigneter scheint.

Im *dritten Kapitel* widmen wir uns dem Argumentationstypus, der in den Strategiepapieren dominiert: Biologische Vielfalt als Grundlage menschlichen Lebens, deren Schutz und schonende Nutzung als Gebot der *Klugheit* erscheinen. Wir begründen, unter welchen Voraussetzungen Argumente dieses Typs als gute Argumente gelten dürfen und widersprechen der verbreiteten Annahme, Klugheitsargumente kämen ohne ethische Voraussetzungen aus. Mit den gleichen Rechten aller heutigen Menschen und den Bedürfnissen zukünftiger Menschen markieren wir die Grenzen bloßer Klugheit.

Um *Gerechtigkeitsfragen* geht es im *vierten Kapitel*. Hier geht es zentral um die in der so genannten Brundtland-Definition einer nachhaltigen Entwicklung enthaltene Forderung nach intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit: Wir diskutieren Fragen der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, mit denen wir heute schon den Globus teilen ebenso wie Fragen der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, die ihn nach uns bewohnen werden. Die strittige Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber der Natur wird hier gleichfalls behandelt. Wir skizzieren den Stand der umweltethischen Debatte und begründen, warum wir es für problematisch halten, der Natur selbst moralische Rechte zuzuerkennen.

Dass und warum der biologischen Vielfalt dennoch ein hoher Wert zukommt, begründen wir im *fünften Kapitel* unter dem Stichwort „*Glück*“. Hier wird die zweckfreie und interesselose Begegnung mit Natur als Bestandteil eines gelingenden, wahrhaft menschlichen Lebens diskutiert. Wir erläutern zunächst das an ARISTOTELES anschließende Konzept der *Eudämonie*. Die Unterscheidung von eudämonistischen Eigenwerten und moralischem Selbstwert soll dabei der verbreiteten moralischen Überzeugung, dass Natur „um ihrer selbst willen“ schutzwürdig sei, zu größerer intersubjektiver Geltung verhelfen. In ihrer Beschränkung auf freiwillig eingenommene Haltungen stehen glücksbezogene Argumente freilich hinsichtlich der Begründung allgemein gültiger konkreter Handlungsnormen vor prinzipiellen Grenzen, die in diesem Kapitel ebenfalls erörtert werden.

Das *sechste Kapitel* fasst die Ergebnisse im Lichte der Stichworte „*Kommunikation, Bildung und öffentliches Bewusstsein*“ zusammen. Wir verdeutlichen, warum Kom-

munikation mehr bedeutet als „Information und Öffentlichkeitsarbeit“: Erst durch eine explizite Diskussion individueller und kollektiver Wertvorstellungen werden „Veränderungsprozesse in Natur und Landschaft im Zuge des Klimawandels“ handlungsrelevant. In einer Diskussion der Grenzen der Kommunikation betonen wir, dass eine politische Überforderung der Ethik ebenso vermieden werden muss wie eine moralische Überforderung des Einzelnen.

Im *siebten Kapitel* werden Fragen festgehalten, die bei der Bearbeitung des Gutachtens aufgeworfen wurden, ohne sie ausführlich behandeln zu können. Nicht zuletzt im Hinblick auf ein wirklich transdisziplinäres Vorgehen bei der Umsetzung von NBS und DAS existiert ganz erheblicher *Forschungsbedarf*, der hier abschließend festgehalten werden soll.

## **Darstellung**

Vielen mag es ungewöhnlich scheinen, dass der vorliegende Bericht grammatisch in der ersten Person verfasst ist. Naturwissenschaftliche Gutachten werden eher in einem Stil verfasst, der so wenig subjektiv wie möglich ist, denn naturwissenschaftliche Erkenntnis gilt als unabhängig von der Person und den Standpunkten der Forschenden. Wir haben dagegen eine Schreibweise gewählt, bei der wir als Autor(inn)en erkennbar bleiben. Dies ist in der philosophischen Literatur durchaus üblich. Zwar zielt auch die Ethik auf Aussagen, die mehr als subjektive Geltung beanspruchen können. Doch diese Geltung kommt intersubjektiv zustande, also durch den Austausch von Gründen zwischen Subjekten. Unser Gutachten kann und will diesen Austausch nicht vorwegnehmen und nicht ersetzen, sondern – im Sinne einer Kommunikation über NBS und DAS – dazu einladen. Einsprüche, Ergänzungen, Bedenken oder Modifikationen zu den von uns mit Gründen vertretenen Positionen sind nicht nur möglich, sondern ausdrücklich erwünscht.

Unser Auftrag war es, die umweltethischen Fundamente von NBS und DAS *allgemeinverständlich* aufzuarbeiten. Deshalb haben wir uns für eine Darstellung entschieden, welche die anspruchsvollen philosophischen Themen möglichst anschaulich präsentiert. Dass zwischen unvermeidlicher und unverzeihlicher Vereinfachung<sup>2</sup> dabei nur ein schmaler Grat liegt, ist uns nur allzu bewusst. Ob diese Gratwanderung gelungen ist, mögen die Leserinnen und Leser selbst beurteilen.

## **Dank**

Dank gebührt an dieser Stelle zuerst den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bundesamts für Naturschutz, die das vorliegende Gutachten mit hohem persönlichen Einsatz auf den Weg gebracht und begleitet haben, namentlich der Präsidentin, Frau

---

<sup>2</sup> Diese Formulierung ist in dankbarer Erinnerung einer Arbeit von Heidrun HESSE (1988) entlehnt.

Prof. Dr. Beate Jessel, unserer Betreuerin, Frau Dr. Christiane Schell sowie Herrn Andreas Mues und Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Erdmann. Herzlicher Dank ergeht auch an unsere Partner(innen) vom Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Thomas Potthast und Silke Lachnit, die das Manuskript lebhaft mit uns diskutiert und wertvolle Anregungen gegeben haben. Norbert Wiersbinski verdanken wir die Ermöglichung eines kleinen, aber intensiven Workshops auf der Insel Vilm. Wir danken Rainer Dröschmeister, Kurt Jax, Werner Konold, Horst Korn, Katrin Kraus, Konrad Ott, Reinhard Piechocki, Jutta Stadler und Ursula Stratmann für ihr außerordentliches Engagement und die rege Diskussion der Thesen. Ein Dank geht auch an Marcus Düwell für seine hilfreichen Kommentare. Die vielen kritischen, aber stets konstruktiven Rückmeldungen haben zur Präzisierung der hier vorgestellten Gedanken erheblich beigetragen. Was dennoch an Ungereimtheiten übrig geblieben ist, ist allein den Autor(inn)en zuzurechen.

## 2 Ethik

### 2.1 Warum Ethik kein Zusatzargument ist

Die NBS führt unter der Überschrift „Ausgangslage“ unterschiedliche Argumente für die Erhaltung der biologischen Vielfalt an: Ökologische Gründe (A2), ökonomische Gründe (A3), soziale und kulturelle Gründe (A4) und schließlich ethische Gründe (A5). Dort heißt es: „Neben den genannten ökologischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Gründen für die Erhaltung der biologischen Vielfalt gibt es auch ethische Gründe“ (NBS 2007:15). Hier erscheint Ethik als bloßes Zusatzargument, das neben anderen angeführt werden kann. Dieser Auffassung ist aus unserer Perspektive zu widersprechen. Keines der in A2 bis A4 genannten Argumente kommt ohne wertende Vorannahmen aus, die ihrerseits begründungspflichtig (und meist auch begründungsfähig) sind.

Wir verstehen *Ethik* als *Reflexionstheorie der Moral*. Ihr Gegenstand sind moralische Überzeugungen, also Urteile darüber, was gut ist, was gerecht ist und welche Handlungen erlaubt oder verboten sind. Die ethische Theorie versucht nun, reflexiv Kriterien zu entwickeln, die möglichst mit vorhandenen moralischen Überzeugungen in Einklang zu bringen sind, aber auch dort Orientierung geben zu können, wo divergierende moralische Überzeugungen keine eindeutigen Urteile zulassen (NIDA-RÜMELIN 2005).

*Umweltethik*<sup>3</sup> erachten wir nicht als Begründungsprogramm, sondern als eine *Bereichsethik*. Diese hat die Aufgabe, existierende Moralvorstellungen im Hinblick auf den Umgang von Menschen mit ihrer natürlichen Umwelt zu analysieren, die ihnen zugrundeliegenden Vorannahmen zu explizieren und ihre Geltungsansprüche kritisch zu prüfen. Einer so verstandenen Umweltethik geht es also nicht darum, bestimmte moralische Vorstellungen „als Imperative durchzusetzen“<sup>4</sup>, sondern vielmehr die Voraussetzungen zu schaffen, reflexiv und diskursiv zu ermitteln, was denn im Hinblick auf Natur überhaupt zustimmungsfähige Handlungsanweisungen sein *könnten*. Dementsprechend gilt es, Gründe, die wir in den Strategiepapieren vorfinden, zu analysieren und zu vollständigen Argumenten zu rekonstruieren. Nicht nur die explizit als „ethisch“ ausgewiesenen Gründe, sondern auch ökonomische, ökologische, soziale

---

<sup>3</sup> Weil im Begriff „Umwelt“ Natur lediglich als Umwelt des Menschen angesprochen ist, ersetzt Angelika KREBS (1997) den Begriff der Umweltethik wegen seiner impliziten Anthropozentrik durch „Naturethik“. Tatsächlich halten wir eine erkenntnistheoretische (epistemische) Anthropozentrik für unhintergebar: Natur ist Natur immer nur aus unserer Perspektive – eine andere haben wir nicht. Da „Naturethik“ dem Irrtum Vorschub leisten könnte, dass es sich dabei um eine Ethik handelt, die ihre Prinzipien aus der Natur ableiten will, bevorzugen wir den Begriff der Umweltethik.

<sup>4</sup> So der Vorwurf von NAGEL & EISEL (2003) an sog. ökologische Ethiken

und kulturelle Gründe beruhen auf ethischen Vorannahmen, ohne deren Benennung die Argumente unvollständig bleiben.

*Prämissen* nennt man in der Philosophie die Voraussetzungen, durch deren (logische) Verknüpfung man zu bestimmten Schlussfolgerungen kommt. In der Alltagssprache wäre es zu umständlich, all die stillschweigenden Voraussetzungen stets zu benennen, die uns dazu führen, unser Handeln für richtig zu halten. Im Unterschied zur Alltagssprache versucht ein philosophisches Argument, die verwendeten Prämissen möglichst vollständig darzulegen, um die daraus gezogene Schlussfolgerung nachvollziehbar und diskutierbar zu machen (vgl. DIETRICH 2006).

Als besonders schwierig gilt der Übergang von empirischen Aussagen, also Aussagen über Tatsachen, zu Bewertungen (evaluativen Aussagen) oder Vorschriften (normativen Aussagen): Aus der Tatsache, dass etwas ist, wie es ist, kann nicht ohne weitere Zusatzannahmen gefolgert werden, dass es gut oder schlecht ist, geschweige denn, dass man es bewahren oder ändern muss. Wertende oder vorschreibende Schlussfolgerungen sind logisch nur dann möglich, wenn mindestens eine der Prämissen bereits wertend oder vorschreibend ist. Der Hinweis auf die logische Unmöglichkeit eines Schlusses vom Sein auf das Sollen geht zurück auf den schottischen Philosophen David HUME (1711-1776). Er wird daher auch als HUME'sches Gesetz bezeichnet. Ein Sonderfall dieses Gesetzes ist der sog. naturalistische Fehlschluss. Als solchen bezeichnete der englische Philosoph George Edward MOORE den Schluss von der Tatsache, dass etwas natürlich ist, auf die Aussage, dass es gut ist (vgl. Abbildung 1).

Naturalistischer Fehlschluss
Der im Naturschutzkontext häufig zitierte Begriff des <i>naturalistischen Fehlschlusses</i> geht auf George Edward MOORE zurück (1978; Orig. 1903). MOORE erachtet es als unmöglich, die Eigenschaft „gut“ zu definieren. Im Speziellen betont er: „[D]as Argument, eine Sache sei gut, weil sie ‚natürlich‘ ist, oder schlecht, weil sie ‚unnatürlich‘ ist, [ist] mit Sicherheit falsch“ (zit. nach ENGELS 1993:103). Der naturalistische Fehlschluss gilt aber nicht nur für Versuche, das moralisch Gute aus der Natur abzuleiten, sondern für alle Versuche, „gut“ zu definieren. MOORE selbst bezieht ihn etwa auch auf die Definition „gut ist, was allen nützt“. Nach MOORE ist jeder Versuch, „gut“ zu definieren, mit der offenen Frage konfrontiert: „Aber ist es auch wirklich gut?“. Damit bleibt für ihn nur der Rückgriff auf die Intuition, also das moralische Gefühl.

Abbildung 1: Der naturalistische Fehlschluss

Damit Argumente von anderen nachvollzogen werden können – und das ist Bedingung für eine erfolgreiche Kommunikation – sollten sie nach Möglichkeit alle Prämissen umfassend darlegen. Nur so werden unausgesprochene und als selbstverständlich erachtete Vorannahmen einer Diskussion zugänglich. In Abbildung 2 stellen wir dar, was ein in diesem Sinne vollständiges Argument ausmacht.

<p>Vollständige Argumente leiten ihre Schlussfolgerung aus klar benannten Voraussetzungen (Prämissen) ab. Der „Klassiker“ unter den Argumenten – und die einfachste Form – ist die <i>logische Ableitung</i>, bei der sich eine (besondere) Schlussfolgerung zwingend aus einer allgemeinen Regel und einem besonderen Fall ergibt</p>
<p>Beispiel:</p> <p>Prämisse P1: Alle Menschen sind sterblich. (Allgemeine Regel)  Prämisse P2: Sokrates ist ein Mensch. (Besonderer Fall)  Schluss S: Sokrates ist sterblich.</p>
<p>Wenn die Schlussfolgerung eine Soll-Aussage ist, dann muss auch in den Prämissen wenigstens eine Soll-Aussagen enthalten sein – andernfalls ist der Schluss logisch nicht möglich.</p>
<p>Beispiel:</p> <p>P1: Tiere quälen ist verboten.  P2: Die Haltung von Hennen in Legebatterien ist Tierquälerei.  S: Die Haltung von Hennen in Legebatterien ist verboten.</p>
<p>Wer der Schlussfolgerung S nicht zustimmt, muss begründen, ob er die (<i>vorschreibende</i>) Regel (P1) oder die (<i>beschreibende</i>) Aussage (P2) für falsch hält. Damit wird die Diskussion viel genauer. Wer S nicht akzeptiert, könnte entweder der Meinung sein, dass Tiere quälen nicht grundsätzlich verboten ist – also die Geltung der Regel bestreiten. Oder aber er könnte der Meinung sein, dass die angesprochene Haltung keine Quälerei sei – also die Zuordnung des Falls unter die akzeptierte Regel bestreiten. Das löst zwar den Konflikt noch nicht, macht aber klarer, wo er liegt.</p>
<p>Im Alltag verzichten wir oft auf die Kennzeichnung von Prämissen, die wir für allgemein akzeptiert oder selbstverständlich halten.</p>
<p>Beispiel</p> <p>P1: Es regnet (Beschreibung, Ist-Aussage)  S: Du sollst einen Schirm mitnehmen! (Vorschrift = Soll-Aussage)</p> <p>Unausgesprochene Prämissen</p> <p>P2: Ein Schirm verhindert, dass Du nass wirst.  P3: Du darfst nicht nass werden.</p>
<p>Die Auslassung einer Prämisse ist im Alltag zulässig. Sie kann aber da zu Schwierigkeiten führen, wo sie nicht so unstrittig war, wie wir vermutet haben. Dann ist eine Rekonstruktion der Prämissen hilfreich, um den Streitpunkt zu identifizieren.</p>

Abbildung 2: Aufbau eines Arguments

In der Absicht, unvollständige zu vollständigen Argumenten zu rekonstruieren, betrachten wir nun die Gründe, die in der NBS im Kapitel „Ausgangslage“ für die Bewahrung der biologischen Vielfalt genannt werden (Abbildung 3).

	Gründe für die Bewahrung der biologischen Vielfalt (NBS 2007, Kapitel A)	S.
1	„Biologische Vielfalt ist eine existenzielle Grundlage für das menschliche Leben.“	9
2	„[J]e höher die genetische Vielfalt ist, desto eher ist die Anpassungsfähigkeit der Arten an sich verändernde Umweltbedingungen gegeben.“	10
3	„Die Natur liefert Leistungen, die ohne sie mit erheblichem Aufwand und zu sehr hohen Kosten technisch gelöst werden müssten.“	12
4	„Naturerfahrung und -erlebnis sind wichtige Aspekt der Persönlichkeitsentwicklung.“	13
5	„Die Nähe zur Natur ist ein wichtiger Aspekt der Lebensqualität für die Menschen.“	13
6	„Um die Entwicklungsmöglichkeiten zukünftiger Generationen zu gewährleisten, müssen möglichst alle Arten [...] erhalten werden.“	10
7	„Die Menschen teilen die Welt mit vielen anderen Lebewesen.“	10

Abbildung 3: Gründe für die Bewahrung der biologischen Vielfalt

Sofort fällt auf, dass es sich hier nicht um Argumente im Sinne einer vollständigen Argumentation handelt. Die genannten Aussagen beabsichtigen bestimmte Schlussfolgerungen (zugunsten der NBS), und verzichten dabei auf die Benennung von Prämissen, die unstrittig scheinen. Wer die Strategie wohlwollend liest, wird daran keinen Anstoß nehmen – sie sind so plausibel, dass ihre Folgerichtigkeit evident scheinen mag. Wenn wir uns aber auf die Suche nach „guten Gründen“ machen, ist es erforderlich, die nur implizit angesprochenen Werte oder Normen explizit auszusprechen, denn nur so können sie Gegenstand der Kommunikation werden. Wir müssen uns also zunächst einmal um eine *Rekonstruktion der Prämissen* bemühen, die den Aussagen in der NBS und der DAS zugrunde liegen. Zwei Beispiele sollen dieses Bemühen um eine ausdrückliche Darlegung der ethischen Prämissen verdeutlichen.

### 2.1.1 Biologische Vielfalt als Existenzgrundlage

Betrachten wir zuerst das Argument, das den Diskurs über die biologische Vielfalt wie kein anderes dominiert: „Biologische Vielfalt ist eine existenzielle Grundlage für das menschliche Leben“ (Abbildung 3, Nr.1). Diese Aussage wird vielen selbstverständlich scheinen. Sie steht grammatisch im Indikativ, der Wirklichkeitsform also. Auch damit kommt zum Ausdruck, dass der bezeichnete Sachverhalt weitgehend als unstrittig gelten dürfte. Nun kann aber aus den genannten Tatsachen – rein logisch – noch kein „Sollen“ gefolgert werden. Das „Sollen“, für das wir hier ein Argument suchen, ergibt sich aus den Zielen der NBS: Der Rückgang der biologischen Vielfalt *soll* gestoppt, zumindest aber verringert werden.

Wir suchen also das Bindeglied zwischen der Prämisse

P1: Biologische Vielfalt *ist* eine existenzielle Grundlage für das menschliche Leben.

und der Schlussfolgerung

S: Der Rückgang der biologischen Vielfalt *soll* verringert werden!

Da die Schlussfolgerung ein „Sollen“ enthält, also normativ ist, muss auch die gesuchte zweite Prämisse normativ sein. Sie könnte etwa lauten:

P2: Das menschliche Leben *soll* erhalten werden!

Eine solches Prinzip hat etwa der Philosoph Hans JONAS (1979) in seinem Buch „Prinzip Verantwortung“ begründet (siehe hierzu ausführlich Abschnitt 4.4).<sup>5</sup>

Jetzt erst können wir etwaigen Meinungsverschiedenheiten auf die Spur kommen. So könnte ich gegen P1 einwenden, dass manche Elemente biologischer Vielfalt menschliches Leben nicht etwa ermöglichen, sondern bedrohen (man denke etwa an Krankheitserreger). Vielfalt an sich wäre dann nicht generell als Existenzgrundlage zu betrachten. Oder ich könnte mit P2 nicht einverstanden sein. Möglicherweise möchte ich eine Präzisierung beantragen: Soll tatsächlich „das menschliche Leben“ erhalten werden – oder vielmehr das Leben aller und jedes einzelnen Menschen? Sind noch nicht geborene Menschen hier auch und in der gleichen Weise eingeschlossen? Geht es um „die Menschheit“ als ganze?

Hier wird deutlich, warum sich die Mühe lohnt, unausgesprochene Prämissen ausdrücklich darzustellen: Sobald wir eine Präzisierung der unausgesprochenen Prämisse versuchen, sind wir mitten in der ethischen Debatte – obwohl wir doch bei der scheinbar moralisch ganz voraussetzungsarmen „existenziellen“ Bedeutung der Biodiversität angefangen haben.

### 2.1.2 Ökologische Gründe

Im Kapitel A 2 werden ökologische Gründe für die Erhaltung der biologischen Vielfalt formuliert. Ihre Kennzeichnung als „ökologisch“ lässt vermuten, dass es sich dabei um rein wissenschaftliche Gründe handelt. „Wissenschaftlich“ wird im Diskurs oft gleichgesetzt mit Attributen wie: „sachlich“, „objektiv“ oder „wertfrei“. Bei genauerer Betrachtung sind aber die in diesem Abschnitt genannten Gründe normativer Natur. Das soll ein Beispiel verdeutlichen.

---

<sup>5</sup> JONAS' Zukunftsethik ist innerhalb der Umweltethik nicht unstrittig. Hier kann es genügen, dass das von JONAS vorgeschlagene Prinzip Verantwortung in der gesellschaftlichen Debatte über Biodiversität und Klima mehrheitlich als vernünftig anerkannt werden dürfte.

Gleich zu Beginn des hier untersuchten Abschnitts heißt es: „Auch für die biologische Vielfalt gilt das *Vorsorgeprinzip*. Um die *Entwicklungsmöglichkeiten zukünftiger Generationen* zu gewährleisten, müssen möglichst alle Arten in ihrer genetischen Vielfalt und in der Vielfalt ihrer Lebensräume erhalten werden, auch wenn ihre jeweiligen Funktionen im Naturhaushalt und ihr Nutzen für die Menschen in allen Details heute noch nicht erkannt sind“ (NBS 2007: 10, Herv. d. Verf.).

Nun sind „Vorsorgeprinzip“ und „Entwicklungsmöglichkeiten zukünftiger Generationen“ zwar gute, aber keine „ökologischen“ Gründe. Das Attribut „ökologisch“ steht hier – wie oft im Umweltdiskurs – für die Vielzahl und Komplexität der Wechselwirkungen, die in einem Ökosystem zwischen den unterschiedlichen Lebewesen und Funktionen bestehen und kaum vollständig zu erfassen, geschweige denn zu prognostizieren sind. Daher kann man nie genau wissen, welche Arten im Einzelnen wofür gebraucht werden. „Ökologisch“ ist am Vorsorgeprinzip, dass es die Komplexität ökosystemarer Zusammenhänge bei der Aufstellung von handlungsleitenden Prinzipien berücksichtigt. Wenn etwa gegen die „existentielle Bedeutung“ der biologischen Vielfalt eingewendet wird, dass möglicherweise nicht *alle* Elemente der biologischen Vielfalt wirklich existenznotwendig sind, dann erwidert das Vorsorgeprinzip: Selbst wenn wir nicht von jedem einzelnen Element der Vielfalt wissen, ob und wozu wir es brauchen – sicherheitshalber sollten wir es bewahren.

„Irre lieber auf der sicheren Seite“ – so lautet das Prinzip, demzufolge bei Entscheidungen unter Unsicherheit die mit den geringsten Risiken behaftete Option zu wählen ist. Dieses Vorsorgeprinzip ist aber mitnichten ein Prinzip der Ökologie, sondern seit 1971 ein zentrales Prinzip deutscher Umweltpolitik, das 1992 auch in die Maastrichter Verträge eingegangen ist (EBERLE et al. 2005, vgl. Kapitel 3.2).

Das (nur vermeintlich ökologische) Vorsorge-Argument ließe sich also so rekonstruieren:

- P1: Biologische Vielfalt ist Existenzgrundlage menschlichen Lebens.
- P2: Wir kennen noch nicht alle Funktionen aller Arten der Vielfalt.
- P3: Es ist möglich, dass wir alle und jede einzelne Art brauchen.
- P4: Wir haben uns in unserer Umweltpolitik dem Vorsorgeprinzip verpflichtet.
- S: Aus Gründen der Vorsorge sollen wir möglichst alle Arten erhalten!

Nun erst kann die Auseinandersetzung über die Richtigkeit der Prämissen und die Gültigkeit der Schlussfolgerung sinnvoll beginnen.

## **2.2 Was sind gute Argumente?**

Nachdem wir eben schon gesehen haben, dass ein Argument formal vollständig sein muss, damit wir überhaupt sinnvoll darüber diskutieren können, soll in diesem Ab-

schnitt noch etwas ausführlicher dargestellt werden, was aus ethischer Perspektive gemeint ist, wenn wir nach guten Argumenten suchen.

In Abbildung 4 sind zunächst einmal zwei grundlegend verschiedene Verständnisse eines guten Arguments dargestellt: „Gut“ ist, womit ich mein Ziel erreiche (nämlich, jemanden zu einer bestimmten Handlung zu bewegen) oder „gut“ ist ein Argument, von dem ich annehmen kann, dass es meinem Gesprächspartner einleuchtet und ihn inhaltlich überzeugt. Beide Arten von Argumenten sind gemeinhin mit dem Begriff der Kommunikation gemeint. Während der erste Typ, das strategische Argument, in der Werbung gebräuchlich ist, geht es einem ethischen Kommunikationsbegriff immer um Kommunikation als wechselseitigen Verständigungsprozess, d.h. um den zweiten Typ.

#### **Was ist ein gutes Argument?**

1. Strategische Perspektive: „gut“ = zielführend
  - geeignet, ein erwünschtes Verhalten herbeizuführen
  - rhetorisch erfolgreich
  - Überredung, Werbung
  - Akzeptanz
2. Ethische Perspektive: „gut“ = triftig, stimmig
  - inhaltlich zustimmungswürdig
  - sach- und wertangemessen, widerspruchsfrei
  - argumentativ richtig
  - Überzeugung
  - Akzeptabilität

Abbildung 4: Zum Unterschied von strategischer und ethischer Kommunikation

Den Unterschied zwischen beiden Typen soll wieder ein Zitat aus dem Naturschutzkontext verdeutlichen: In einem Aufsatz über „Image und Akzeptanz von Naturschutz in der Gesellschaft“ (SCHUSTER 2003) heißt es unter der Überschrift „Akzeptanzförderung durch kommunikative Maßnahmen“: „Wichtige Instrumente für die Ansprache möglichst vieler Personen sind massenmediale Kommunikationsmaßnahmen. Mit ihnen soll im weitesten Sinne Werbung für den Naturschutz gemacht werden. Auch wenn der Begriff Werbung vor allem mit Konsumprodukten assoziiert ist, passt er auch zu den Zielen der Naturschutzkommunikation, da Werbung allgemein als [...] bewusster Versuch, Menschen mit Hilfe spezieller Kommunikationsmittel zu einem bestimmten, unternehmensdienlichen Zwecken dienenden Verhalten zu bewegen...’ definierbar ist.“ Und weiter: „Wie im Produktmarketing ist es Ziel, mit professionellen Mitteln Wege zu finden, ein gesellschaftliches Anliegen [...] möglichst effektiv und effizient zu platzieren“ (SCHUSTER 2005:81).

Von einer solchen Werbestrategie unterscheidet sich unser Auftrag grundlegend. In diesem Gutachten geht es um eine umweltethische Fundierung für NBS und DAS. Das bedeutet: Es geht nicht um die (faktische) *Akzeptanz* (die über empirische Sozialfor-

schung zu erheben und über Marketingstrategien zu fördern wäre), sondern um die prinzipielle *Akzeptabilität* der in NBS und DAS festgeschriebenen Ziele. Das bedeutet: Wir untersuchen hier nicht, welche Argumente von welchen Menschen anerkannt werden, sondern welche Argumente prinzipiell anerkennungswürdig wären. Aus ethischer Perspektive ist es gerade nicht gleichbedeutend, ob ich eine Naturschutzstrategie oder das neueste Automodell vermarkte. Im Unterschied zu „unternehmensdienlichen Zwecken“ sind die Zwecke, die NBS und DAS verfolgen, ja nicht partial, sondern beanspruchen, im Interesse aller zu sein. Werbung kann auch Produkte vermarkten, deren Kauf zwar einzelnen Unternehmen dient, aber etwa der Volkswirtschaft oder der Umwelt schadet. Im Unterschied zu solcher Werbung gehen die Gutachter(inn)en und ihre Auftraggeber davon aus, dass es *allgemein anerkennungswürdige*, in diesem Sinne also *gute* Gründe gibt, die biologische Vielfalt zu schützen, sie nachhaltig zu nutzen und die Erträge dieser Nutzung gerecht zu teilen. Diese Gründe in der Sache zu finden und zu benennen, ist Aufgabe des vorliegenden Ethikgutachtens.

Wie aber können wir nun beurteilen, ob eine Forderung „gut“ begründet ist? Auch hier wollen wir uns mit bescheidenen Voraussetzungen begnügen und beschränken uns auf zwei Mindestkriterien, die eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen dürfen: Die Gründe, die wir anführen, sollten sich untereinander nicht widersprechen und sie möglichst sollten im Einklang mit anerkannten Praktiken und Überzeugungen stehen. Diese Suche nach einer widerspruchsfreien Argumentation<sup>6</sup> mögen zwei Beispiele illustrieren:

(1) Wenn wir in der Begründung von Naturschutzmaßnahmen einmal mit dem hohen Wert *natürlicher* Prozesse argumentieren und ein andermal mit dem hohen Wert selten gewordener *anthropogener* Lebensräume, widersprechen wir uns in der Argumentation selbst. Ziel wäre es, ein nachvollziehbares Argument zu benennen, das ohne solchen Selbstwiderspruch begründen kann, warum wir einmal Wildnis und ein andermal Kulturlandschaft schützen.

(2) Wenn wir argumentieren, dass Schmerzempfinden das entscheidende Kriterium für moralische Berücksichtigung ist, und gleichzeitig im Naturschutz das Leiden von Tieren billigend in Kauf nehmen (z.B. durch Verzicht auf Winterfütterung) widersprechen sich unsere Argumentation und unsere Praxis. Ziel wäre es, ein Kriterium zu

---

<sup>6</sup> Die Philosophie kennt unterschiedlichste Definitionen des „Richtigen“, für die hier nicht der Raum ist. Die Beschränkung auf Widerspruchsfreiheit setzt, ohne dies an dieser Stelle weiter begründen zu können, voraus, dass a) das „Richtige“ überhaupt prinzipiell erkenntnisfähig und nicht reine Konvention ist (Kognitivismus, NIDA-RÜMELIN 2005:52) b) Widerspruchsfreiheit ein notwendiges, möglicherweise aber nicht hinreichendes Kriterium des Richtigen ist (Kohärenzismus, NIDA-RÜMELIN 2005:54ff.) und c) Objektivität sich als intersubjektive Anerkennungswürdigkeit präzisieren lässt (Konsensustheorie der Wahrheit, HABERMAS 1990: 124f.).

benennen, nach dem beurteilt werden kann, in welchen Fällen individuellen Tieren Leiden zugefügt werden darf und in welchen nicht.

Wenn ein Argument mit verbreiteten Überzeugungen oder Praktiken nicht übereinstimmt, ist damit freilich noch nicht gesagt, dass es allein deshalb falsch ist. Es könnte durchaus sein, dass das verbreitete Urteil irrt – die Geschichte zeigt hierfür zahlreiche Beispiele. Ziel ethischer Reflexion ist es, die unterschiedlichen Urteile verschiedener Menschen auf einer prinzipiellen Ebene in Übereinstimmung zu bringen. Der Nachweis von Widersprüchen ist damit Anlass für eine Fortsetzung der ethischen Debatte und führt nicht einfach zum Ausschluss eines Arguments vom Diskurs.

### 2.3 Ethik und Kommunikation

Mit dem oben Gesagten ist bereits deutlich geworden, dass Kommunikation in diesem Gutachten als *Prozess der gegenseitigen Verständigung* betrachtet wird, der nicht auf einseitige Information oder Öffentlichkeitsarbeit beschränkt werden darf. „Denn der Sinn von Rede überhaupt besteht offensichtlich darin, dass sich mindestens zwei Sprecher/Hörer über etwas verständigen. Dabei unterstellen wir, dass die erzielte Verständigung, wenn es denn eine ist, stets eine wirkliche Verständigung ist“ (HABERMAS 1990: 114). Wenn es in der Kommunikation darum geht, ob geltende Normen anerkennungswürdig sind oder nicht, kann man mit HABERMAS von einem Diskurs sprechen. Dessen Ziel ist es, durch Begründung ein Einverständnis herzustellen. Maßstab eines solchen Diskurses sind die von HABERMAS aufgezeigten Grundsätze einer „idealen Sprechsituation“: die Unterstellung zurechnungsfähiger Subjekte und einer rationalen herrschaftsfreien Sprechsituation sowie die Norm der intersubjektiven Überprüfung von Wahrheitsansprüchen.<sup>7</sup>

1. Wenn wir mit einer Person in Kommunikation eintreten, bedeutet dies, sie als Person in ihren Aussagen *ernst zu nehmen*. Wenn wirkliche Verständigung möglich werden soll, muss ich mich darauf verlassen können, dass meine Gesprächspartner meinen, was sie sagen und sagen, was sie meinen.
2. Wir müssen – auf der Ebene des Maßstabs, also gerade weil die Realität anders ist – eine *herrschaftsfreie* Sprechsituation voraussetzen, um richtige von falscher Verständigung unterscheiden zu können. Ein erzwungenes Zugeständnis ist kein Einverständnis, Androhung von Strafe oder Versprechen von Belohnung bewirken allenfalls Überredung, nicht aber Überzeugung.
3. Um die Gültigkeit von Aussagen beurteilen zu können, müssen wir die Urteile *aller* Kommunikationsteilnehmer berücksichtigen, mit der einzigen Ein-

---

<sup>7</sup> Diese „kontrafaktischen“ (d.h. den tatsächlichen Verhältnissen in realen Gesprächssituationen widersprechenden) Grundsätze sind als Maßstab gerade deshalb erforderlich, weil die Bedingungen von Rede „im wirklichen Leben“ ihnen meist nicht genügen.

schränkung, dass diese als *vernünftig* gelten dürfen – was freilich nicht ausschließt, dass Gefühle Gegenstand des Diskurses sein können.

Auf der Suche nach „guten Argumenten“ für NBS und DAS liefern die genannten Prinzipien der Wahrhaftigkeit, der Gleichheit und der Vernunft wichtige Kriterien für die Beurteilung von Argumenten: Argumente, von denen der, der sie vorbringt, selber nicht überzeugt ist, scheiden als gute Argumente aus. Argumente, denen zuzustimmen ich nur durch bestehende Machtverhältnisse genötigt werde, ebenfalls. Argumente, die auf irrationalen Voraussetzungen beruhen, sind prinzipiell nicht von allen Menschen nachvollziehbar und damit ebenfalls keine guten Argumente. Auf dieser Grundlage untersuchen wir in den Kapiteln drei bis fünf die in NBS und (mit Einschränkungen) DAS aufgefundenen Argumentationstypen. Die Ergebnisse werden im Kapitel sechs wieder im Hinblick auf das Thema Kommunikation zusammengeführt.

## 2.4 Die Frage nach der Zentralität des Menschen

Ein – wenn nicht *das* – Anliegen der Umweltethik ist die Frage, um wessentwillen Natur überhaupt Gegenstand ethischer Erwägungen ist: Reicht es aus, Naturschutz mit Bedürfnissen und Vorlieben von Menschen zu begründen, wie dies die Anthropozentrik tut? Oder ist nicht gerade die vermeintliche Zentralität des Menschen in moralischen Fragen ein Irrtum der Moderne, der für die ganze Umweltmisere mitursächlich ist und daher einer physiozentrischen Korrektur bedarf?<sup>8</sup> Die Frage nach dem moralischen Status der Natur gerät dabei gelegentlich zur Gretchenfrage des Naturschutzes. So wie Margarete den Doktor Faustus nach seiner tiefsten ethischen Gesinnung befragt, bevor sie sich auf ihn einlassen kann, so gerät die Frage „Wie hältst Du’s mit der Anthropozentrik?“ häufig zum Kriterium, mit dessen Hilfe man aufrechte von weniger aufrechten Naturschützern unterscheiden zu können glaubt.

Gleichwohl – oder gerade deshalb – möchten wir die (berechtigte) theoretische Debatte über den angemessenen Bezugspunkt der Ethik nicht zum Ausgangspunkt unseres Gutachtens machen. Denn zum einen findet die philosophische Debatte auf einer Grundsatzebene statt, deren *praktische Relevanz* oft nicht mehr ersichtlich wird. Zum zweiten verstellt die im Begriff der „-zentrik“ nahegelegte Frage, wer denn im Mittelpunkt stehe – Mensch oder Natur – notorisch den Blick auf die *Qualität der Beziehung* zwischen beiden, um die es doch ganz wesentlich geht. Diese Beziehung kann nur unter Berücksichtigung beider Seiten angemessen beschrieben werden. Und drittens kann die Frage bei den hier behandelten Strategien ganz *pragmatisch* in den Hintergrund treten, denn sowohl das Konzept einer nachhaltigen Entwicklung als auch die diesem untergeordneten Konventionen zur biologischen Vielfalt und zum Klima verstehen sich explizit *anthropozentrisch*. So lautet Artikel 1 der Rio-Deklaration:

---

<sup>8</sup> Für einen kritischen Überblick siehe ESER 2003

„Die Menschen stehen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine nachhaltige Entwicklung. Sie haben das Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur“ (UN 1992).<sup>9</sup> Bei der praktischen Umsetzung der Strategien wird darüber hinaus sehr deutlich, dass es weniger um Konflikte zwischen „dem Menschen“ und „der Natur“ geht als um ganz unterschiedliche, meist konkurrierende Nutzungsansprüche unterschiedlicher Menschen mit unterschiedlichen Wertvorstellungen und Lebensumständen, die nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander existieren, sondern in eine Hierarchie politischer und ökonomischer Machtverhältnisse eingeordnet sind (vgl. ESER & MÜLLER 2006: 9ff.).

Gleichwohl kann die Frage, wem gegenüber wir eigentlich moralische Verpflichtungen haben, in einem umweltethischen Gutachten nicht vollständig ausgeklammert bleiben. Sie wird im Kapitel „Gerechtigkeit“ unter der Frage „Gerechtigkeit gegenüber der Natur?“ angesprochen, in dem auch die unterschiedlich weit reichenden Einschließungen (Anthropo-, Patho-, Bio- und Ökozentrik) erläutert werden.

## 2.5 Nachhaltigkeit: Schutz, Nutzung und gerechte Verteilung

Schon in den Vorbemerkungen zur NBS wird deutlich, dass es in dieser Strategie um weit mehr als die bloße Erhaltung des natürlichen Artenreichtums geht. Auf Seite 6 werden explizit drei Handlungsfelder benannt:

- der **Schutz** von Lebensräumen und wildlebenden Tieren, Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen,
- die **nachhaltige Nutzung** von wildlebenden und gezüchteten Arten sowie deren genetischer Vielfalt,
- die Zugangsmöglichkeiten zu den genetischen Ressourcen der Welt, die **gerechte Verteilung** der Vorteile aus der Nutzung dieser genetischen Ressourcen und dadurch insbesondere verbesserte Entwicklungschancen für die ärmeren, aber biodiversitätsreichen Länder.

Mit dieser Zielsetzung bezieht sich die NBS explizit auf das internationale Übereinkommen über die biologische Vielfalt (Convention on Biological Diversity, CBD), welches 1992 von der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro beschlossen wurde. Ihre drei grundlegenden Zielbestimmungen sind „Schutz, Nutzung und Gerechtigkeit“ (s. Abbildung 5). Diese Ziele entsprechen dem Dreiklang des Nachhaltigkeitsgedankens, der bei der UNCED in Rio 1992 ebenfalls auf die weltweite politische Agenda gesetzt wurde. Der Begriff der nachhaltigen Entwicklung verbindet die Idee der Entwicklung der Menschheit mit der

---

<sup>9</sup> Die autorisierte deutsche Fassung der UN-Deklaration findet sich auf der Seite der Homepage der Vereinten Nationen: [www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf](http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf)

dauerhaften Erhaltung der dafür erforderlichen natürlichen Ressourcen. Er war im Abschlussbericht der Kommission für Umwelt und Entwicklung (Brundtland-Kommission) fünf Jahre zuvor folgendermaßen definiert worden: „Dauerhafte Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“ (HAUFF 1987).

Übereinkommen über die biologische Vielfalt, Artikel 1. Ziele
Die Ziele dieses Übereinkommens, die in Übereinstimmung mit seinen maßgeblichen Bestimmungen verfolgt werden, sind die Erhaltung der biologischen Vielfalt, die nachhaltige Nutzung ihrer Bestandteile und die ausgewogene und gerechte Aufteilung der sich aus der Nutzung der genetischen Ressourcen ergebenden Vorteile, insbesondere durch angemessenen Zugang zu genetischen Ressourcen und angemessene Weitergabe der einschlägigen Technologien unter Berücksichtigung aller Rechte an diesen Ressourcen und Technologien sowie durch angemessene Finanzierung.

Abbildung 5: Ziele des Übereinkommens über die biologische Vielfalt

Da die CBD eine inhaltliche Ausbuchstabierung des Nachhaltigkeitsgedankens in Bezug auf die biologische Vielfalt ist, muss auch die NBS als ihre nationale Umsetzung *mehr* sein als eine reine Naturschutzstrategie. Daher werden im vorliegenden Gutachten nicht nur Gründe für Naturschutz behandelt, sondern Gründe für die umfassende Umsetzung aller drei in der Konvention benannten Ziele.

## 2.6 Die konzeptionellen Kategorien *Klugheit, Gerechtigkeit und Glück*

Bei der Suche nach guten Gründen für NBS und DAS wollen wir nicht danach fragen, wie weit die nicht-menschliche Natur Teil der Moralgemeinschaft<sup>10</sup> ist, sondern eine andere Systematik anwenden. Wir gruppieren die in den Strategiepapieren genannten Gründe nach dem Grad ihrer Plausibilität für unterschiedliche Personen: Können alle – oder zumindest möglichst viele – Menschen die Argumentation unabhängig von ihren jeweiligen Moralvorstellungen und Weltanschauungen nachvollziehen? Die in den Papieren gefundenen Argumente werden also nicht nach Disziplinen gruppiert (ökonomische, ökologische, soziale etc.) und auch nicht nach der Frage, wer als Teil der Moralgemeinschaft anerkannt wird, sondern danach, in welchem Maße sie den oben genannten Kriterien gelingender Kommunikation genügen. Dabei sind einerseits Argumente zu bevorzugen, die intersubjektiv nachvollziehbar sind, andererseits aber auch solche, die nicht nur andere überzeugen, sondern auch mit den Motiven derer, die sie vorbringen, weitgehend übereinstimmen.

---

<sup>10</sup> Der Begriff ‚Moralgemeinschaft‘ bezeichnet die Gruppe der Wesen oder Objekte, denen gegenüber wir direkte moralische Pflichten haben → Glossar

Ausgangspunkt der Suche nach guten Gründen ist zunächst die schlichte Frage „*Warum?*“. Und zwar nicht: „Warum sollen wir Natur schützen?“ sondern, „Warum sollen wir, wie es NBS und DAS verlangen,

1. die biologische Vielfalt *schützen*,
2. die biologische Vielfalt *nachhaltig nutzen*,
3. die Erträge aus der Nutzung der biologischen Vielfalt *gerecht teilen*, und
4. unsere Strategien für Schutz und Nutzung der biologischen Vielfalt dem Klimawandel *anpassen?*“

Mögliche Antworten auf diese Fragen lassen sich drei grundsätzlich unterschiedlichen *Typen von Antwort* zuordnen:

1. „Weil es in unserem eigenen Interesse ist.“
2. „Weil wir dazu moralisch verpflichtet sind.“
3. „Weil wir nur so ein wirklich gelingendes Leben führen können.“

Als Bezeichnung für diese drei unterschiedenen Typen wählen wir die Chiffren *Klugheit* (1) *Gerechtigkeit* (2) und *Glück* (3). Diese Bezeichnungen stehen jeweils für ein ganzes Bündel ähnlicher Argumente, die mit ihnen charakterisiert werden sollen. Die Begriffe sind dabei in einem sehr weiten, der Alltagssprache nahen Verständnis gemeint:

1. *Klugheit* soll Begründungen bezeichnen, die sich (in einem noch näher zu bestimmenden Sinne) auf unsere wohlverstandenen Eigeninteressen als Menschen beziehen.
2. *Gerechtigkeit* bezeichnet Begründungen, die sich auf moralische Rechte und Pflichten beziehen.
3. *Glück* bezeichnet Begründungen, die sich auf ein gutes, gelingendes, glückendes, wahrhaft menschliches Leben beziehen.

Diese Dreiteilung entspricht der Systematik von klugheitsethischen, pflichtenethischen und tugendethischen Ansätzen in der Moralphilosophie, ohne sich dabei auf ganz bestimmte, ausgearbeitete Konzepte einzelner Autoren und Schulen festzulegen. Um dies anzudeuten, müssten wir die Bezeichnungen genau genommen im gesamten Text in Anführungszeichen setzen – darauf wird aus Gründen der Lesbarkeit verzichtet. Wir werden den Typus, der mit dem jeweiligen Kennwort markiert werden soll, am Anfang jedes Kapitels ausführlicher beschreiben und hoffen, so ein angemessenes Verständnis der Kategorien zu ermöglichen.

## 3 Klugheit

### 3.1 „Weil es in unserem Interesse ist“

Wenn wir Menschen zu einem bestimmten Handeln bewegen wollen, dann ist die „bescheidenste“ Begründungsstrategie, sie davon zu überzeugen, dass dieses Handeln ihren eigenen Interessen dient. Als „bescheiden“ wird eine solche Strategie insofern erachtet, weil sie (vermeintlich) keine anspruchsvollen Voraussetzungen hinsichtlich der moralischen Berücksichtigung anderer macht, sondern „nur“ auf eigene Interessen Bezug nimmt.<sup>11</sup> Etwas anderes als das Vorgeschlagene zu tun, wäre mithin nicht unmoralisch, sondern bloß unklug – durch diesen Nachweis hofft man, Kooperation leichter herbeiführen zu können als durch moralische Argumente. „Hinsichtlich der Motivation der Akteure zu bestimmten Handlungen werden [...] Klugheit und Moral oft in ein Oppositionsverhältnis gebracht“ (LUCKNER 2006: 207). Wir werden in diesem Kapitel anhand der Argumentation in den Strategiepapieren zeigen, dass diese einfache Entgegensetzung so nicht stimmt.

Der überwiegende Teil der Argumente, die im Teil „Ausgangslage“ der NBS angeführt sind, ist als Klugheitsappell einzuordnen: Hierher gehören die schon genannten „existentiellen“ Gründe, außerdem die „ökonomischen“, mehrheitlich die „ökologischen“ und – in Teilen – auch „soziale und kulturelle“ Gründe. Einige repräsentative Beispiele sind in Abbildung 6 aufgelistet.

Biologische Vielfalt, so lautet die zentrale Botschaft, ist eine elementare Grundlage unseres Lebens. Sie zu zerstören, würde unseren eigenen Interessen zutiefst zuwider laufen. Der Volksmund kennt diese praktische Lebensweisheit in dem Sprichwort: *„Man sägt den Ast nicht ab, auf dem man sitzt“*. Die grammatische (Wirklichkeits-) Form verdeutlicht dabei, für wie selbstverständlich wir den Inhalt halten: Nicht von einem „Sollen“ ist hier die Rede, das eigens zu begründen wäre, sondern von einer Tatsache. Das tut man einfach nicht – Punkt. Das zitierte Sprichwort macht deutlich, warum solche Argumente hochgradig plausibel scheinen: Wer würde sich schon freiwillig und bei vollem Bewusstsein den eigenen Ast absägen? So etwas passiert allenfalls in Slapstickkomödien, mit deren bedauernswerten Helden wir keine Ähnlichkeit haben wollen.

---

<sup>11</sup> Weil sie sich vermeintlich lediglich auf Eigennutz beziehen, scheidet die Studie „Biodiversität als Problem der Naturethik“ (GALERT 1998) die hier behandelten Argumente als außermoralische aus der moralphilosophischen Betrachtung aus.

	<b>Argumente in der NBS, die an Klugheit appellieren</b>	S.
1	„Biologische Vielfalt ist eine existenzielle Grundlage für das menschliche Leben.“	9
2	„Pflanzen, Tiere, Pilze und Mikroorganismen reinigen Wasser und Luft und sorgen für fruchtbare Böden.“	6
3	„Wirtschaft und Gesellschaft sind auf die Nutzung von Natur und Landschaft angewiesen.“	6
4	„Viele Einkommen und Arbeitsplätze hängen direkt oder indirekt von Natur und Landschaft ab.“	12
5	„50 % der heute gebräuchlichen Arzneimittel [basieren] auf Heilpflanzen bzw. auf deren Inhaltsstoffen.“	12
6	„Der Tourismus ist angewiesen auf schöne und intakte Natur und Landschaft.“	12
7	„Die Natur liefert Leistungen, die ohne sie mit erheblichem Aufwand und zu sehr hohen Kosten technisch gelöst werden müssten.“	12
8	„Intakte Ökosysteme tragen dazu bei, Katastrophen zu vermeiden bzw. deren Ausmaß zu vermindern.“	11
9	„[J]e höher die genetische Vielfalt ist, desto eher ist die Anpassungsfähigkeit der Arten an sich verändernde Umweltbedingungen gegeben.“	10

Abbildung 6: Klugheitsargumente in der NBS

In ihrer Plausibilität – um nicht zu sagen Evidenz – liegt eine große Stärke der Klugheitsargumente. Man muss wenig mehr voraussetzen als Eigeninteressen, um den Zuhörer für die Sache zu gewinnen. Freilich sollte man sich davor hüten, die erforderlichen Voraussetzungen für zu schwach zu halten. Der Appell an „Eigeninteressen“ bedarf nämlich, wenn er ein gutes Argument ergeben soll, zweier wichtiger Präzisierungen: Der Klärung der Fragen wer „*wir*“ ist und der Frage, von welchen „*Interessen*“ eigentlich die Rede ist. Um mehr als trivial zu sein, müssen die zitierten Aussagen voraussetzen, dass

1. Klugheitsargumente keine individuelle Perspektive einnehmen, sondern eine *kollektive*, und
2. mit Eigeninteressen nur *wohlverstandene* Eigeninteressen gemeint sein können, keineswegs aber beliebige.

Die erforderlichen Präzisierungen seien anhand der in der Tabelle genannten Gründe erläutert:

Der Hinweis auf die *existenzielle Bedeutung* der biologischen Vielfalt (Abbildung 6: 1) setzt voraus, dass Individuen bereit und imstande sind, nicht nur ihre persönlichen Bedürfnisse, sondern auch die anderer Menschen im Handeln zu berücksichtigen. Wenn ich mein Abwasser in den nächsten Fluss entsorge, schade ich eben nicht *mir selbst*, sondern den Anrainern des Unterlaufs. Wo die Folgen meines Handelns nicht

mich selbst betreffen, sondern andere, sind diese unter dem Vorzeichen „Gerechtigkeit“ angemessener zu diskutieren. Selbstverständlich gibt es – im konkreten Einzelfall – immer Handlungsoptionen die *individuell* vorteilhafter sind als Schutzmaßnahmen oder nachhaltige Nutzungsformen, die im kollektiven Interesse liegen. Dies zeigt nicht zuletzt die weit verbreitete und häufig beklagte Diskrepanz zwischen genereller Akzeptanz des Naturschutzes und seiner tatsächlichen Akzeptanz in praktischen Konflikten. Schutz und nachhaltige Nutzung sind also nur dann „klug“, wenn man eine hinreichend weite zeitliche und räumliche Perspektive einnimmt. Dies zu tun bedarf freilich der (moralischen) Vorentscheidung, im Handeln nicht nur eigennützige, sondern auch fremdnützige Aspekte zu berücksichtigen.

Eine Entschlüsselung des „Wir“ ist eine zweite wichtige Voraussetzung des Klugheitsarguments. Die Aussagen, die Naturnutzung explizit thematisieren (Abbildung 6), laufen auf die Feststellung hinaus: „Wir“ müssen Natur schützen, weil „wir“ auf ihre Nutzung angewiesen sind. Betrachten wir genauer, wer mit „wir“ gemeint ist, dann fällt schnell auf, dass das erste „wir“ häufig andere Personen bezeichnet als das zweite. Dass Natur-Nutzer und Natur-Schützer identisch sind, ist nur der einfachste Fall. Hier ist etwa an Landwirte zu denken, oder auch an Touristen, die einerseits Natur nutzen, aber durch diese Nutzung auch zu deren Veränderung oder gar Zerstörung beitragen können. Nur in diesen Fällen ergibt sich die Forderung nach einer Vereinbarung von Schutz und Nutzung im Sinne einer nachhaltigen Nutzung aus dem Eigeninteresse der Nutzer.

Viel schwieriger wird das Argument, dass „Wirtschaft und Gesellschaft auf die Nutzung der Natur angewiesen“ sind (Abbildung 6: 3) dadurch, dass bestimmte Nutzungen von Natur mit anderen Nutzungen *unvereinbar* sind: Wo „wir“ eine neue Umgehungsstraße gebaut haben, damit „wir“ schneller zur Arbeit und „unsere“ Kinder innerhalb der Ortschaft sicher zur Schule kommen, können „wir“ eben nicht mehr Weizen anbauen oder in Ruhe spazieren gehen. Hier wird deutlich, dass Nutzungskonflikte sowohl in ein und derselben Person vorliegen können (Ich will schnell bei der Arbeit sein, meine Kinder in Sicherheit wissen und trotzdem noch gerne in Ruhe spazieren gehen) als auch zwischen verschiedenen Personen (Frau Müller will schnell zur Arbeit, Herr Maier sorgt sich um seine Kinder, Frau Becker vermisst ihre Ruhe und Herr Bauer sein Grünland). Im Fall von Nutzungskonflikten – die eher die Regel als die Ausnahme sein dürften – kommen wir nicht umhin, die konkret betroffenen, kollektiven und individuellen Interessen und Bedürfnisse erst einmal zu benennen und zu bewerten, um sie dann, wie es das Abwägungsgebot vorschreibt, untereinander und gegeneinander abwägen zu können.

Am eben genannten Beispiel wird auch deutlich, dass *ökonomische Argumente* von Klugheitsargumenten unterschieden werden müssen. Sie sind nur *Sonderfälle von Klugheitsargumenten*, nicht aber mit diesen identisch. Weder die Sehnsucht nach einem ruhigen Spaziergang noch der Wunsch, das Leben der eigenen Kinder zu schüt-

zen, sind der Rubrik „ökonomisch“ zuzuordnen. Es kann also durchaus klug sein, mehr als ökonomische Belange zu berücksichtigen.

„Arbeit“ und „Einkommen“ (Abbildung 6: 4) sind zwei Aspekte, die bei Auseinandersetzungen um die Natur eine zentrale Rolle spielen. Im Hinblick auf die Bewahrung der biologischen Vielfalt sind auch diese generellen Rubriken zu differenzieren. Es gibt unterschiedliche Arten von Arbeit und unterschiedliche Arten von Einkommen, die im Hinblick auf die biologische Vielfalt nicht alle gleichwertig sind: Bestimmte Arbeitsplätze sind mit ihr vereinbar, andere nicht. Dass alle über ein Einkommen verfügen, das ihnen die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse ermöglicht, mag mit der Erhaltung der biologischen Vielfalt vereinbar sein – Einkommen, die über die Erfüllung von Grundbedürfnissen weit hinaus gehen, möglicherweise nicht. Wieder also wäre genauer zu fragen: *Welche* Einkommen und *welche* Arbeitsplätze sind mit einer dauerhaften Nutzung der Natur vereinbar – und welche nicht? Und: Wie können Arbeit und Einkommen mit möglichst geringen Kosten für die biologische Vielfalt realisiert werden?

Diese Differenzierungen eröffnen nun den Blick auf ein Thema, das uns im folgenden Kapitel ausführlich beschäftigen wird: die gerechte Verteilung der Kosten und Nutzen, die mit der Bewahrung der biologischen Vielfalt verbunden sind. Zuvor jedoch sollen das Konzept der *Ökosystemdienstleistungen* (3.2) und das *Vorsorgeprinzip* (3.3) als die derzeit bedeutsamsten Varianten des Klugheitsarguments thematisiert werden. Dass die Berücksichtigung der Bedürfnisse anderer und zukünftiger Menschen nicht lediglich eine Frage der Klugheit ist, sondern ein Gebot der Gerechtigkeit, erörtern wir in Abschnitt 3.4.

### **3.2 Ökosystemdienstleistungen**

Das Konzept der Ökosystemdienstleistungen (Abbildung 7) stellt einen Versuch dar, die Bedeutung der biologischen Vielfalt empirisch zu präzisieren und zu quantifizieren. Das Konzept gewann im Zuge der Umsetzung des Millennium Ecosystem Assessment (MEA) große Bedeutung, dem die NBS ein eigenes Kapitel (F) widmet. Es bezieht nicht nur direkte Versorgungsdienstleistungen (Bereitstellung von Nahrung, Wasser, Baumaterial, Brennstoff) und die hierfür erforderlichen regulatorischen Mechanismen in die Bewertung ein, sondern auch sog. kulturelle Leistungen (Natur als Gegenstand ästhetischer Anschauung, als Ort spiritueller Erfahrung, als Lernort, als Ort der Erholung etc.).

Ökosystem-Dienstleistungen (NBS 2007: 107)	
Basisdienstleistungen <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nährstoff-Kreislauf</li> <li>• Bodenbildung</li> <li>• Primärproduktion</li> </ul>	Regulations-Dienstleistungen <ul style="list-style-type: none"> <li>• Klimaregulation</li> <li>• Hochwasserregulation</li> <li>• Grundwasseranreicherung</li> </ul>
Versorgungs-Dienstleistungen <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nahrungsmittel</li> <li>• Trinkwasser</li> <li>• Holz und Fasern</li> </ul>	Kulturelle Leistungen <ul style="list-style-type: none"> <li>• Ästhetisches Erleben</li> <li>• Spirituelle Bedeutung</li> <li>• Bildende Funktion</li> <li>• Erholungsfunktion</li> </ul>

Abbildung 7: Ökosystemdienstleistungen

In der Kernaussage des MEA wird der Zusammenhang zwischen biologischer Vielfalt und menschlichem Wohlergehen wie folgt dargestellt:

„Die Veränderungen von Ökosystemen haben zu einer erheblichen Verbesserung des menschlichen Wohlbefindens und der wirtschaftlichen Entwicklung beigetragen. Allerdings wurden diese Gewinne mit wachsenden Kosten in Form der Entwertung vieler Ökosystemdienstleistungen, zunehmenden Risiken von nicht oder schlecht vorhersehbaren Veränderungen und der Verschlimmerung der Armut von Teilen der Weltbevölkerung erkauft. Wenn diese Probleme nicht in Angriff genommen und Lösungen gefunden werden, wird sich der Nutzen, den künftige Generationen aus Ökosystemen ziehen können, wesentlich verringern“ (NBS 2007: 108).

Diese Passage lässt sich als Argument folgendermaßen rekonstruieren:

- P1: Die Steigerung menschlichen Wohlbefindens durch Veränderung von Ökosystemen ist grundsätzlich erlaubt.
- P2: Sie soll auch künftigen Generationen erlaubt und möglich sein.
- P3: Das derzeitige Ausmaß der Veränderung von Ökosystemen ist mit dem Ziel eines langfristigen Nutzens nicht vereinbar.
- S: Wir müssen die Probleme (Entwertung von Ökosystemdienstleistungen, zunehmende Risiken, wachsende Armut) in Angriff nehmen!

Wie im vorigen Abschnitt ist auch hier eine Differenzierung hilfreich, um zu verstehen, wo mögliche Streitpunkte in dieser auf den ersten Blick kaum bezweifelbaren Argumentation liegen. So ist längst nicht geklärt, was denn genau eine „Steigerung menschlichen Wohlbefindens“ ist, wie man sie misst und in welchem Verhältnis sie zu einer „wirtschaftlichen Entwicklung“ steht. Das Bruttosozialprodukt als Maß – oder zumindest Indiz – für ökonomischen Wohlstand und damit für Wohlbefinden, ist seit vielen Jahren strittig. Ob immer mehr Wachstum zu immer mehr Wohlbefinden führt, darf bezweifelt werden. Längst gibt es Versuche, Wohlbefinden anders zu messen als in ökonomischen Kategorien (vgl. Abbildung 8), doch auch diese sind umstritten. Und

nicht zuletzt: Ist eine Mehrung des Wohlbefindens der Einen auf Kosten des Wohlbefindens der Anderen als Frage der Klugheit überhaupt angemessen angesprochen? Allein diese kurze Aufzählung mag zeigen, dass – selbst bei einer generellen Zustimmung zum Argument der Ökosystemdienstleistungen – erhebliche Differenzen fortbestehen, und zwar nicht nur auf der natur- und sozialwissenschaftlichen Ebene, sondern auch – und gerade – auf der ethischen und letztlich politischen.

#### Bhutan – das glücklichste Land der Welt?

Dass es keinen einfachen und direkten Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Wachstum und menschlichem Wohlbefinden gibt, lässt sich anhand des südasiatischen Königreichs Bhutan verdeutlichen. Seit 1972 misst das Land seine Entwicklung nicht, wie weltweit üblich, durch das Bruttosozialprodukt, sondern über den Faktor Bruttonationalglück. Dieser stützt sich in Bhutan auf die vier Säulen sozial gerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsentwicklung, Bewahrung und Förderung kultureller Werte, Schutz der Umwelt und Errichtung von guten Regierungs- und Verwaltungsstrukturen.

Auf globaler Ebene versucht der britische Think Tank *new economics foundation* (nef) mit seinem *Happy-Planet-Index* einen Maßstab zu kreieren, der die Faktoren Lebenserwartung, Lebensqualität und ökologischer Fußabdruck kombiniert. Bhutan kommt dabei international auf den 17. Rang, weit vor Deutschland (51) und den USA (114) – und das obwohl laut den Statistiken der Weltbank fast die Hälfte der Bevölkerung unter der Armutsgrenze von 2\$ (PPP) am Tag lebt.

Quelle: [www.happyplanetindex.org](http://www.happyplanetindex.org)

Abbildung 8: Bruttosozialglück

Häufig kommt es also mehr auf Fragen der Verteilung als auf die reine Quantität von Kosten oder Nutzen an. Dies gilt es auch zu beachten, wenn man sich bemüht, Ökosystemdienstleistungen monetär zu quantifizieren. Im Sinne einer besseren Kommunizierbarkeit der drohenden Verluste will die im Jahre 2007 in Auftrag gegebene TEEB-Studie „*The Economics of Ecosystems and Biodiversity for National and International Policy Makers*“ (TEEB 2009) die ökonomische Dimension der biologischen Vielfalt quantitativ fassbar machen. Ohne Zweifel ist es für die Politik hilfreich, die Kosten für die Bewahrung der biologischen Vielfalt zu beziffern, damit sie diese gegen die mutmaßlichen Kosten ihres Verlustes abwägen kann. Aus ethischer Perspektive (und vermutlich auch aus praktischer) ist aber nicht nur die *Höhe* der Kosten und Nutzen bedeutsam, sondern vor allem die Frage ihrer *Verteilung*. Denn häufig ist es so, dass die Gewinne aus einer bestimmten Landnutzung nur wenigen zugute kommen, während die Kosten in Form des Verlustes von anderen Ökosystemdienstleistungen von allen getragen werden müssen. Dieser Ungleichverteilung von Kosten und Nutzen ist durch einen *summarischen* Vergleich von Kosten und Nutzen nicht beizukommen. Wenn es um eine gerechte Verteilung von Kosten und Nutzen geht, ist eine weitere Grenze der Klugheitsargumentation erreicht.

Sowohl bei einer Bestimmung dessen, was menschliches Wohlbefinden ist, als auch

bei der Frage nach gerechter Verteilung von Kosten und Nutzen stoßen Klugheitsargumente an ihre Grenzen.

### 3.3 Vorsorge

Vorsorgeargumente (Abbildung 4: 8/9) sind Varianten des Klugheitsarguments, die berücksichtigen, dass nicht alle für den Schutz und die nachhaltige Nutzung der Biodiversität relevanten Sachverhalte und Zusammenhänge mit vollständiger Sicherheit bekannt sind. Sie besagen in etwa „*Man sägt keinen Ast ab, von dem man nicht sicher weiß, ob man nicht vielleicht doch auf ihm sitzt*“. Diese Argumente füllen gewissermaßen die Lücke zwischen Gewissheit und Ungewissheit<sup>12</sup>: Zwar ist es gewiss, dass wir gute Luft, sauberes Wasser und gesunde Böden zum Leben brauchen und auch, dass die biologische Vielfalt zu deren Aufrechterhaltung erforderlich ist. Nicht gewiss (und möglicherweise gar nicht empirisch zu sichern) ist aber, ob wir wirklich *jede einzelne Art* (oder jeden einzelnen Genotyp) dazu brauchen. Da wir aber nicht wissen – und aufgrund der Komplexität ökologischer Systeme auch nicht sicher wissen *können*<sup>13</sup> – welche Arten wir wirklich brauchen und welche entbehrlich wären, müssen wir, so das Vorsorgeargument, alle erhalten. Auf einer solchen Argumentation basiert das Konzept starker Nachhaltigkeit. Es beinhaltet die Regel, das Naturkapital über die Zeit hinweg konstant zu halten, von der nur in wenigen Fällen Ausnahmen erlaubt sind (OTT & DÖRING 2008).

Im Unterschied zur Gefahrenabwehr, welche die Vermeidung erwartbarer Umweltschäden betrifft, geht es dem Vorsorgeprinzip um theoretisch mögliche Risiken, über deren Eintrittswahrscheinlichkeit keine sicheren Aussagen möglich sind (EBERLE et al. 2005). Im Hinblick auf die biologische Vielfalt sind mehrere Arten von Ungewissheit zu beachten:

1. die unvollständigen Kenntnisse über die ökologischen Funktionen einzelner Arten,
2. die Ungewissheit hinsichtlich der zukünftigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, und
3. die unzureichenden Kenntnisse über die sich verändernden natürlichen Rahmenbedingungen.

---

<sup>12</sup> In der Entscheidungstheorie wird Unsicherheit differenziert: Bei Entscheidungen unter *Risiko* gelten mögliche Schadensausmaße und Eintrittswahrscheinlichkeiten als bekannt, bei Entscheidungen unter *Ungewissheit* sind mögliche Schadensausmaße zwar bekannt, aber nicht in ihrer Eintrittswahrscheinlichkeit zu beziffern, bei Entscheidungen unter *Unwissenheit* ist weder das mögliche Schadensausmaß bekannt noch seine Wahrscheinlichkeit.

<sup>13</sup> Aus diesem Grund wird das Vorsorgeprinzip bei ungewissen Risiken in ökologischen Zusammenhängen besonders häufig angeführt.

Insbesondere der *Klimawandel* ist eine Rahmenbedingung unseres Umgangs mit der biologischen Vielfalt, die mit zahlreichen Ungewissheiten einhergeht. In der Verbindung von Biodiversität und Klimawandel sind empirische Ungewissheiten – und damit das Vorsorgeprinzip – zweifach von Bedeutung:

- Der erwartbare Klimawandel wird Auswirkungen auf bestehende Schutzziele und Nutzungen haben, die nicht sicher zu prognostizieren sind. Denn trotz erkennbarer und zuverlässiger globaler Tendenzen sind regionale Klimamodelle mit vielfachen Unsicherheiten belastet. Gleichwohl will man vorsorglich reagieren. Dementsprechend fallen weite Teile der Maßnahmen zur Anpassung an den Klimawandel unter das Vorsorgeprinzip (DAS 2008: 13ff.).
- Umgekehrt wird die Bewahrung der biologischen Vielfalt als ein Akt der Vorsorge im Hinblick auf den Klimawandel erachtet: Ein – ökonomisch gesprochen – breites „Portfolio“ (NBS S. 11) an Arten, Ökosystemen und Genomen gilt auch als Versicherung gegen unkalkulierbare Risiken des Klimawandels.

Es lässt sich hier also ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung konstatieren: Die Erhaltung der biologischen Vielfalt als Vorsorgemaßnahme gegen Risiken des Klimawandels und die Anpassung von Schutz- und Nutzungsstrategien an den Klimawandel als Vorsorgemaßnahme gegen den drohenden Verlust an biologischer Vielfalt. Dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis behandeln Thomas POTTHAST und Silke LACHNIT in ihrem Gutachten genauer (POTTHAST & LACHNIT in prep).

Vorsorgemaßnahmen werden ergriffen, um das Eintreten eines möglichen Schadens abzuwenden. Wir können aber nicht, vor lauter Sorge, es könne dabei etwas Unerwünschtes passieren, gar nichts tun. Damit würden wir uns andere, ihrerseits nicht wünschbare Probleme einhandeln. Es geht also auch beim Vorsorgeprinzip um Abwägungen: Welche Vorsorgemaßnahmen sind durch welche Risiken gerechtfertigt? Diese Frage spielt insbesondere im Hinblick auf Ungewissheiten des Klimawandels eine Rolle: Würden wir es nicht bedauern, wenn wir viel Geld in Klimaanpassungsmaßnahmen investieren – und dann bleibt der Klimawandel doch aus? Und umgekehrt: Würden wir es nicht bedauern, wenn wir völlig unvorbereitet mit erheblichen Schäden durch Klimaveränderungen konfrontiert würden, vor denen wir uns durch Vorsorgemaßnahmen hätten schützen können? Um diesem Dilemma zu entkommen, empfehlen sich Vorsorgemaßnahmen, die in jedem Fall sinnvoll und wünschenswert sind, auch dann wenn der Klimawandel nicht oder nicht im befürchteten Ausmaß eintritt.

Wie bei den Ökosystemdienstleistungen spielen auch beim Vorsorgeprinzip Fragen der Verteilung eine entscheidende Rolle (ESER 2000). Die Frage ist nicht nur: Rechtfertigen die zu erwartenden Schäden die zu ihrer Vorbeugung zu erbringenden Kosten? Die Frage ist immer auch: Wem nutzt das Ergreifen von Vorsorgemaßnahmen – und wem ihr Unterlassen? Wer ist von den erwartbaren Schäden besonders betroffen – und wer von den Kosten für ihre Vermeidung? Wer zahlt für die Vorsorge – und wer trägt

die Risiken? Diese Fragen sind insbesondere im globalen Maßstab von erheblicher Bedeutung, wenn es darum geht, welche Länder welchen Anteil der weltweiten Anstrengungen zur Reduktion der Treibhausgasemissionen und der Anpassungsmaßnahmen an den Klimawandel zu tragen haben. Im Hinblick auf zukünftige Generationen stellt sich zusätzlich die Frage, wie sich aktuelle und zukünftige Risiken zueinander verhalten: Welche Risiken dürfen wir unseren Nachfahren hinterlassen, um heute die Emission von CO<sub>2</sub> einzuschränken? Solche Fragen sind im Rahmen reiner Klugheits-erwägungen nicht zu lösen. Sie bedürfen der Ergänzung um Gerechtigkeitsfragen.

### 3.4 Grenzen der Klugheitsargumentation

„Wir müssen die biologische Vielfalt schützen, weil wir sie brauchen“ – auf diese Kurzform hatten wir am Beginn dieses Kapitels Argumente vom Typ „Klugheit“ gebracht. Wir haben gesehen, dass diese Figur weder so bescheiden ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint, noch so egoistisch, wie sie vielleicht missverstanden werden könnte. Denn sie verlangt von einzelnen Menschen und Institutionen hier und heute, dass sie die Folgen ihres Handels für Menschen an anderen Orten und zu späteren Zeiten berücksichtigen. Das ist nicht wenig.

Klugheitsbasierte Argumente erfreuen sich, zumindest solange sie im „wir“ formuliert sind, großer Zustimmung. Dennoch sollte man sie im Hinblick auf ihre erhoffte Effektivität nicht überschätzen. Denn bei aller Plausibilität zwingen sie doch niemanden zu einem bestimmten Handeln. Selbst wenn ich der Meinung bin, dass es in meinem eigenen Interesse wäre, mir und meinen Kindern unsere natürlichen Existenzgrundlagen zu erhalten: Es gibt keine Pflicht, die mir vorschreiben könnte, dieses Interesse zu verfolgen. Wenn Menschen gegen ihre wohlverstandenen Eigeninteressen handeln, mögen wir zwar den Kopf über sie schütteln – moralische Empörung löst selbstschädigendes Handeln aber nicht aus.<sup>14</sup> Moralische Pflichten kommen erst da ins Spiel, wo andere von den Folgen meines unklugen Handelns betroffen sind. Ein ganz alltägliches Beispiel mag das illustrieren: Wenn ich am Vorabend einer Prüfung bis tief in die Nacht feiere und zeche, mag das unklug sein. Sofern die negativen Folgen aber allein mich betreffen, muss ich mich dafür allenfalls vor mir selbst verantworten. Anders sieht es aus, wenn ich mich nach der durchzechten Nacht ins Auto setze: Denn dann gefährde ich auch andere. Während das eine also eine Frage meiner *persönlichen Entscheidung* ist, die andere gutheißen oder tadeln, mir aber nicht vorschreiben können, ist das andere eine Frage *moralischer Verpflichtung* Dritten gegenüber, für deren Missachtung ich zur Rechenschaft gezogen werde.

Ob wir bestimmte Handlungen tun oder unterlassen, ist niemals einfach Ergebnis eines

---

<sup>14</sup> Immanuel Kant kennt zwar auch Pflichten gegen sich selbst, die es beispielsweise verbieten, sich absichtlich zu töten oder zu verstümmeln. Diese bezeichnen aber Pflichten, die wir uns selbst als Menschen schuldig sind, nicht Pflichten, die wir anderen abverlangen können.

Sachzwangs. Selbst zwingende Argumente erfordern eine wertbasierte Entscheidung. Wir entscheiden uns – unter gegebenen Rahmenbedingungen – für eine Handlung und damit gegen andere Handlungen. Dabei werden (mehr oder weniger bewusst) unterschiedliche Werte und Interessen gegeneinander abgewogen. Und bei dieser Abwägung treten häufig langfristige, kollektive Interessen zugunsten kurzfristiger, individueller zurück.

Dass die Einsicht in einen Sachverhalt nicht *per se* zu anderen Verhaltensweisen führt, ist eine (häufig frustrierende) Erfahrung, die ein vorsorgender Biodiversitätsschutz mit anderen Programmen der Zukunftsvorsorge teilt. Schon Strategien, die auf *individuellen* Klugheits- oder Vorsorgeargumenten basieren, wie etwa die Krankheitsprävention, scheitern häufig nicht am *prinzipiellen* Einverständnis, sondern an der Fähigkeit, im entscheidenden Moment die dem Vorsatz entsprechende Handlung alternativen Handlungsoptionen vorzuziehen. Ein ganz alltägliches Beispiel sind die Neujahrsvorsätze – weniger Rauchen und Trinken, sich mehr Zeit nehmen, häufiger Fahrrad- und seltener Auto fahren, öfter Spazieren gehen usw. Dass sie es meist nicht weit bringen, liegt ja nicht daran, dass Menschen das Ziel eines gesünderen und zufriedeneren Lebens aufgegeben haben, sondern daran, dass es *situationsbezogen* der bewussten oder unbewussten Abwägung mit anderen Zielen zum Opfer fällt – sei es aus reiner Gewohnheit oder sei es aufgrund von (politischen, ökonomischen oder sozialen) Rahmenbedingungen, welche die eigentlich erwünschten Verhaltensmuster erschweren. Insofern kann eine Beschränkung individueller Handlungsfreiheit etwa durch strafbewehrte Verbote (z.B. Rauchverbot und Helmpflicht) ein kluges Verfolgen wohlverstandener Eigeninteressen erleichtern (BIRNBACHER 2004). Erst Recht bedürfen wir bei Handlungen, die *langfristige, kollektive* Eigeninteressen betreffen, der „Selbstbindung durch zukunftsichernde Institutionen“ (BIRNBACHER 2004: 31), um der Gegenwartspräferenz des Augenblicks nicht zu erliegen. Man sollte also Klugheitsargumente, auch wenn sie sehr plausibel sind, auf der praktischen Ebene nicht überschätzen. Selbst wenn ökologische Überlegungen überzeugend belegen, dass wir mit der biologischen Vielfalt auch uns Menschen schädigen, ist damit weder bewiesen, dass wir das nicht dürfen, noch dafür gesorgt, dass wir es in Zukunft unterlassen.

Mit der unumgänglichen Wertebasis von Entscheidungen und der Differenzierung von Verursachern und Geschädigten sind zwei wesentliche *Grenzen der Klugheitsargumente* markiert:

1. Auch an die Klugheit appellierende Gründe sind nicht einfach faktische Gründe (sog. Sachzwänge), sondern bewegen sich, da sie an die Absehung von kurzfristigen, individuellen Eigeninteressen appellieren, bereits im Feld des Moralischen.
2. Wenn die Folgen unklugen Handelns nicht den Handelnden selbst betreffen, sondern andere, ist deren Berücksichtigung nicht eine Frage der Klugheit, sondern der *Gerechtigkeit*.

Wie die Differenzierungen in den vorigen Absätzen gezeigt haben, liegt die eigentliche Sprengkraft des Klugheitsarguments im Wörtchen „wir“. Denn bei genauerer Betrachtung schaden nicht „wir“ durch die Vernichtung der biologischen Vielfalt „uns selbst“. Die suggestive Metapher „Man sägt den Ast nicht ab, auf dem man sitzt“ hat einen entscheidenden Haken: Bei genauer Betrachtung konkreter Situationen ist es allzu häufig so, dass *die Einen sägen, und die Anderen fallen*. Bestimmte Menschen schaden mit ihrer Art der Nutzung anderen Menschen, die ebenfalls auf die Nutzung der biologischen Vielfalt angewiesen sind. Diese Anderen können unsere unmittelbaren Nachbarn sein, meist aber sind sie – räumlich oder zeitlich – weit entfernt.<sup>15</sup> Einschränkungen, die *bestimmte* Nutzungen der Biodiversität für *alternative* Nutzungen mit sich bringen, provozieren nun andere Fragen als die bislang erörterten:

- Ist die Beachtung konkurrierender Ansprüche unterschiedlicher Menschen an die biologische Vielfalt nur klug – oder aus moralischen Gründen *geboten*?
- Ist die Rücksichtnahme auf Bedürfnisse nachfolgender Generationen eine Frage der Klugheit – oder eine *Verpflichtung*?
- Ist die Berücksichtigung der Bedürfnisse aller Menschen, die weltweit auf die Nutzung der biologischen Vielfalt angewiesen sind, eine Sache der Klugheit – oder eine Frage der *Menschenrechte*?
- Ist die Verteilung der Kosten, die für den Schutz der biologischen Vielfalt aufgebracht werden, eine Frage der Klugheit – oder der *Gerechtigkeit*?
- Kurz und gut: Sind Schädigungen der biologischen Vielfalt unklug – oder *unrecht*?

Diesen Fragen widmet sich das nun folgende Kapitel.

---

<sup>15</sup> Manchmal können wir aufgrund der Komplexität der ökosystemaren Zusammenhänge gar nicht ganz genau sagen, durch wessen Sägen welche Äste fallen. Und wir können nicht sicher sein, ob nicht doch am Ende wir selbst fallen, wenn wir denken, wir sägen am Ast eines anderen. – Dieser Aspekt wurde unter der Überschrift „Vorsorge“ bereits behandelt.

## 4 Gerechtigkeit

### 4.1 „Weil wir dazu verpflichtet sind“

„Gerechtigkeit“ soll hier bestimmt werden als „dasjenige, was wir uns gegenseitig schulden“ (MAZOUZ 2006: 371). Während die Missachtung unserer langfristigen, wohlverstandenen Eigeninteressen lediglich unklug ist, wird die Missachtung von Gerechtigkeitsgeboten als Pflichtverletzung erachtet und gegebenenfalls auch geahndet. Entscheidend ist dabei der Aspekt, dass „gerecht“ mehr ist als bloß „erwünscht“. Im Unterschied zu den verdienstlichen Pflichten<sup>16</sup>, die löblich, aber nicht verbindlich vorgeschrieben sind, bezeichnet Gerechtigkeit den Bereich dessen, was wir mit guten Gründen einander abverlangen können.

Woher aber wissen wir, was wir voneinander verlangen können? Den Maßstab hierfür liefert, zumindest in der Tradition der europäischen Aufklärung, die menschliche Vernunft. Sie beurteilt das eigene Handeln im Lichte seiner Verallgemeinerbarkeit: „*Was Du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu*“, so lautet die Goldene Regel, mit der wir schon unseren Kindern den Unterschied zwischen erlaubten und unerlaubten Handlungen klarzumachen versuchen. Paradigmatisch für dieses Verallgemeinerbarkeitsprinzip ist der Kategorische Imperativ von Immanuel KANT. Er hat freilich nicht einzelne Handlungen zum Gegenstand, sondern die Maximen, nach denen diese Handlungen gewählt werden. Erlaubt sind dabei, nach KANT, nur solche handlungsleitenden Maximen, von denen ich vernünftigerweise wollen kann, dass alle anderen sie sich auch zur Regel machen (vgl. Abbildung 9).

Immanuel KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Versionen des Kategorischen Imperativs (zitiert nach der Meiner-Ausgabe, KANT 1965)
1. a) „Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (S. 42)
1. b) „[H]andle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ (S. 43)
2. „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (S. 52)

Abbildung 9: Der Kategorische Imperativ

Ohne auf die fundamentalethischen Fragen der Pflichtenbegründung näher einzugehen, soll hier der *unbedingte* Charakter von Pflichten festgehalten werden: Im Unterschied

---

<sup>16</sup> Sie heißen bei KANT „supererogatorische Pflichten“.

zu praktischen Pflichten, die uns sagen, was wir tun müssen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, sagen uns *moralische* Pflichten, was „um seiner selbst willen“ geboten ist. Der Kaufmann, so KANTS Beispiel, soll nicht deshalb ehrlich sein, damit ihm sein Kunde treu bleibt, sondern um der Ehrlichkeit willen. Solche moralische Pflichten gelten – ihrem Anspruch nach – nicht nur für bestimmte Personen mit bestimmten Weltbildern und Wertvorstellungen, sondern für alle Menschen unabhängig von ihren Vorlieben und Neigungen.

KANT unterscheidet vier Kategorien von Pflichten: vollkommene und unvollkommene Pflichten sowie Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen andere. Vollkommen sind solche Pflichten, denen ich nicht widersprechen kann, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten – ein Beispiel hierfür wäre: „Versprechen muss man halten“. Die Verneinung dieser Pflicht würde die Institution des Versprechens selbst untergraben und wäre damit selbstwidersprüchlich. Unvollkommene Pflichten sind solche, deren Gegenteil zwar formal denkbar, aber nicht wünschbar ist (ALMOND 2006). Sie sind in der Regel unspezifischer als vollkommene Pflichten und lassen sich durch viele unterschiedliche Handlungen realisieren. Ein Beispiel wäre die Pflicht, anderen zu helfen: Diese Pflicht kann man zwar ohne Selbstwiderspruch negieren „Man soll anderen nicht helfen“ – aber man kann nicht wünschen, dass dies zur allgemeinen Regel werde. Vollkommene und unvollkommene Pflichten kennt KANT sowohl gegenüber sich selbst, als auch gegenüber anderen. Da wir Gerechtigkeit oben auf den Umgang mit anderen bezogen hatten, fallen Pflichten gegen sich selbst nicht in den Bereich der Gerechtigkeit (vgl. MAZOUZ 2006: 371).

Auf dieser Grundlage suchen wir nun also unter der Überschrift „Gerechtigkeit“ nach Gründen, warum Maßnahmen zum Schutz und zur nachhaltigen Nutzung der biologischen Vielfalt mehr sind als nur achtbare Handlungen, nämlich verbindlich vorzuschreibende Pflichten.

Wie die im vorigen Kapitel diskutierten Klugheitsargumente stellen Argumente vom Typ „Gerechtigkeit“ auf die Bedeutung der Natur für das Leben von Menschen ab. Auch sie betrachten biologische Vielfalt unter dem Aspekt ihres Werts für Menschen – allerdings nicht nur ihres Wertes für uns selbst, sondern *in gleicher Weise* ihres Werts für andere. Gerade *weil* Menschen – und zwar alle Menschen und jeder einzelne Mensch – in vielfältiger Weise auf die biologische Vielfalt angewiesen sind, müssen wir die Vorteile aus der Nutzung der biologischen Vielfalt – und auch die Kosten, die aus Verzicht auf eine Nutzung entstehen, – gerecht verteilen. Dabei ist aus ethischer Sicht als unausgesprochene Prämisse hinzuzufügen: „...und *weil* alle Menschen, *als Menschen*, prinzipiell das gleiche Recht auf ein Leben in Würde haben“.

Stellen wir das Gerechtigkeitsargument im Hinblick auf die biologische Vielfalt zum Zwecke der genaueren Diskussion in einzelnen Schritten dar, so sähe es in etwa so aus:

P1: Alle Menschen sind auf Nutzung der biologischen Vielfalt angewiesen.

P2: Die biologische Vielfalt ist ein begrenztes Gut.

P3: Alle Menschen haben das gleiche Recht, dieses Gut zu nutzen.

S: Wir haben die Pflicht, dieses begrenzte Gut gerecht zu teilen.<sup>17</sup>

Folgen wir diesem Argument, so haben wir – hier und heute – die Pflicht, unseren Bedarf an biologischer Vielfalt so zu decken, dass andere Menschen – anderswo und in Zukunft – ihren Bedarf in gleicher Weise decken können. Schutz und nachhaltige Nutzung der Biodiversität sind damit nicht nur eine Frage der Klugheit, sondern auch – möglicherweise sogar vor allem – eine Pflicht gegenüber allen Menschen, die auf ihre Nutzung ebenfalls angewiesen sind.

Dass Gerechtigkeit die Grundlage des Nachhaltigkeitsgedankens bildet, haben Konrad OTT und Ralf DÖRING (2006: 41ff.) überzeugend dargestellt. Die Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit gilt sowohl global (zwischen allen heute lebenden Menschen) als auch für die Verteilung zwischen Heute und Morgen. Da die CBD als eine im Lichte der Nachhaltigkeit modernisierte Naturschutzkonvention verstanden werden muss (ESER 2009), gilt dieses Gebot auch für unseren Umgang mit der biologischen Vielfalt: Zugang zu und Nutzen von biologischer Vielfalt müssen inter- wie intragenerationell gerecht geteilt werden. Das Gebot globaler Gerechtigkeit adressiert die NBS unter dem Stichwort „gerechter Vorteilsausgleich“.

Für die Behandlung der Frage des gerechten Zugangs zu und der gerechten Nutzung von biologischen Ressourcen elementar ist das Konzept der *Umweltgerechtigkeit* (BOWERSOX 2002, SCHLOSSBERG 2007; SCHULTZ 2009; SHRADER-FRECHETTE 2002). Dieses Konzept hat seinen Ursprung in der US-amerikanischen *Environmental Justice*-Bewegung der frühen 1980er Jahre, als benachteiligte Afroamerikaner, Migranten und Latinos begannen, gegen die unproportional hohen Umweltbelastungen in ihren Wohnvierteln zu demonstrieren (SHRADER-FRECHETTE 2002: 8-13). Das Anliegen der Umweltgerechtigkeit ist es, dem Gleichheitsgrundsatz auch im Hinblick auf den menschlichen Umgang mit Natur Geltung zu verschaffen: Ungeachtet dessen, ob Menschen arm oder reich sind, aus welchen Ländern sie stammen oder welche Hautfarbe sie haben, sollen sie in der Verteilung von Umweltnutzen und Umweltlasten gleich behandelt werden (SHRADER-FRECHETTE 2005). Von dieser Grundregel sind Abweichungen allenfalls dann erlaubt, wenn sie die Schwächsten der Gesellschaft besser stellen. Nach diesem Grundsatz ist nicht die gleiche Berücksichtigung aller Betroffenen begründungspflichtig, sondern nur Abweichungen von dieser Regel.

---

<sup>17</sup> Auch dieses Argument enthält erkennbar mehr Voraussetzungen als es expliziert, z.B. die Korrelation von Rechten und Pflichten. Ein vollständiges formallogisches Argument ist hier nicht beabsichtigt.

Für die Diskussion um den Schutz der biologischen Vielfalt und ihre nachhaltige Nutzung entscheidend ist hier, dass das Konzept der Umweltgerechtigkeit nicht nur die mit Nutzungen verbundenen Vorteile, sondern auch die für den Schutz in Kauf zu nehmenden Nachteile in den Blick nimmt: als Umweltlasten und als Umweltnutzen.

*Umweltlasten* sind alle Kosten, die Menschen durch die (oder für die) natürliche Umwelt zu tragen haben. Dazu gehören zum Beispiel gesundheitsgefährdende Luft- oder Wasserverschmutzungen, aber auch Ausgaben, die der Umweltschutz verursacht. Umweltbezogene Ungerechtigkeit besteht also dann, wenn bestimmte Personen oder Gruppen ungleich mehr Kosten als andere zu tragen haben. Umweltpolitik kann folglich – selbst wenn sie gerechtfertigte Ziele verfolgt – gerecht oder ungerecht sein, je nachdem wie die Kosten und Nutzen einer bestimmten Maßnahme verteilt werden. Die bei der Verfolgung löblicher Ziele, wie der Erhaltung von Wildnisgebieten oder dem Schutz bedrohter Arten, entstehenden Kosten müssen als Umweltlasten erachtet und gerecht verteilt werden (KASSIOLA 2002).

Nicht nur Umweltlasten, auch *Umweltnutzen* können gerecht oder ungerecht verteilt sein. Dazu zählen nicht nur unmittelbare Güter wie Nahrung und Wohnflächen, sondern auch Güter im weiteren Sinne wie Grünflächen zur Naherholung. In der NBS wird Umweltnutzen vor allen Dingen als Zugang zu genetischen Ressourcen und im Hinblick auf einen gerechten Vorteilsausgleich thematisiert (NBS 2007: 57-58). Auch das in der NBS formulierte Ziel der „Förderung der angemessenen Teilhabe und Mitwirkung von Migranten und Migrantinnen an Innovationen, Wissen und Dialog zur Erhaltung der biologischen Vielfalt“ (NBS 2007: 61) spricht ein Gerechtigkeits Thema an.<sup>18</sup>

Wenn wir Biodiversität unter der Perspektive Umweltgerechtigkeit betrachten, müssen wir also stets Umweltlasten und Umweltnutzen beachten. Unter Umweltlasten sind im Wesentlichen die Kosten zu nennen, die für den Schutz der Biodiversität aufgebracht werden müssen. Menschen, die zum Wohle der Biodiversität auf angestammte Nutzungsformen verzichten oder diese verändern müssen, können dies als ungerecht empfinden. Dies betrifft den Landwirt, der auf eine extensive, eventuell weniger ertragreiche Landnutzung umstellen soll, genauso wie die Spaziergängerin, die bestimmte Schutzgebiete nicht betreten darf. Umgekehrt ist auch im Hinblick auf den Umweltnutzen die Frage zu stellen, wer in welcher Weise von den mittelbaren und unmittelbaren Nutzen der Biodiversität profitiert. Aus Gerechtigkeitsperspektive nicht zu rechtfertigen ist ein Zustand, bei dem wenige von einer zerstörerischen Nutzung der biologischen Vielfalt profitieren und viele die Kosten für ihre Wiederherstellung zu tragen haben.

---

<sup>18</sup> Bislang werden migrantische Bevölkerungsgruppen von der Umweltkommunikation kaum erreicht (KIZILOCAK & SAUER 2003). Der Zugang zu Umweltbildungsmaßnahmen sollte ebenfalls dem Bereich Umweltnutzen zugerechnet werden, den es gerecht zu verteilen gilt.

Vom Begriff der Umweltgerechtigkeit (environmental justice) wird der Begriff der ökologischen Gerechtigkeit (ecological justice) unterschieden. Während ersterer als umweltbezogene Gerechtigkeit auf eine gerechte Verteilung von Umweltkosten und Umweltlasten zwischen Menschen zielt, bezieht letzterer auch die Natur, oder zumindest bestimmte Lebewesen, in die Gerechtigkeitsgemeinschaft ein (SCHULTZ 2009).

Gerechtigkeitsargumente in der NBS		
1	„Nicht-nachhaltige Produktions- und Konsummuster in Industrieländern gehören zu den Hauptgründen für den weltweiten Verlust der biologischen Vielfalt.“	105
2	„Für die Halbierung des Anteils der extrem Armen und Bekämpfung des Hungers bis zum Jahr 2015 (MDG 1), spielt der Schutz der Biodiversität eine entscheidende Rolle.“	102
3	„Ein großes Hindernis bei dem Erhalt und der nachhaltigen Nutzung von natürlichen Ressourcen zur Armutsminderung ist die ungleiche Verteilung von Land- und Nutzungsrechten.“	104
4	„Der rapide fortschreitende Verlust biologischer Vielfalt gefährdet [...] die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Lebensgrundlage gerade armer Menschen. So zwingt ein Leben in Armut die Menschen häufig zu einer Übernutzung natürlicher Ressourcen und damit zur Zerstörung der sie umgebenden Biodiversität.“	101
5	„Im Erhalt der Biodiversität liegt [...] auch ein Beitrag zur Gleichstellung der Geschlechter und zur Stärkung der Rolle der Frauen.“	103
6	„Die CBD hat bestätigt, dass die Ursprungsländer die Souveränität über die in ihrem jeweiligen Land vorkommenden genetischen Ressourcen besitzen. Dadurch haben die Ursprungsländer das <i>Recht</i> , gerecht und ausgewogen an den Nutzungsvorteilen beteiligt zu werden (Access and Benefit Sharing, ABS).“ [Herv. d. Verf.]	104
7	„Es gilt, die Interessen an der Erhaltung der Biodiversität mit den Nutzungsinteressen in den Partnerländern in Einklang zu bringen, d. h. den Erhalt der natürlichen Ressourcen unter Berücksichtigung der sich aus der nachhaltigen Nutzung ergebenden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung sicherzustellen.“	105
8	„Die Umsetzung der hier dargestellten Ziele führt im Sinne der Generationengerechtigkeit zu einer erheblichen Verbesserung auch der ökonomischen und sozialen Zukunftsfähigkeit Deutschlands. Sie muss nicht zwingend zusätzliche <i>Kosten</i> verursachen. In sehr vielen Fällen bringt sie auch ökonomische <i>Vorteile</i> für die heute lebende Generation, da sie mit Effizienzsteigerungen und neuen innovativen Lösungen verbunden ist.“	26

Abbildung 10: Gerechtigkeitsargumente in der NBS

In den untersuchten Strategiepapieren spielen Gerechtigkeitsfragen vor allem in zwei Hinsichten eine Rolle (Beispiele sind in Abbildung 10 genannt): zum einen als *Gerechtigkeit zwischen den heute Lebenden* (also innerhalb der heutigen Generation =

intragenerationell) und zum anderen als *Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen* (intergenerationell). Eher am Rande geht es um Geschlechtergerechtigkeit als Sonderaspekt intragenerationeller Gerechtigkeit. Ökologische Gerechtigkeit wird nicht ausdrücklich thematisiert, jedoch im Zusammenhang mit Landnutzung im Begriff „naturgerecht“ implizit angesprochen (NBS 2007: S. 98, 100 und 130). Damit sind die *drei Blickrichtungen* angegeben, unter denen wir in den folgenden Abschnitten Gerechtigkeitsfragen diskutieren wollen:

1. *Gerechtigkeit gegenüber allen heute lebenden Menschen*, die prinzipiell gut begründet ist, in der konkreten Verwirklichung jedoch viele ungeklärte ethische Fragen aufwirft (Abschnitt 4.2),
2. *Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Menschen*, die intuitiv plausibel, gleichwohl aber philosophisch nicht unstrittig ist (Abschnitt 4.3) und
3. *Gerechtigkeit gegenüber der Natur*, die als Erweiterung herkömmlicher Ethik von vielen Naturschützern befürwortet wird, in der Umweltethik aber strittig ist (Abschnitt 4.4).

Der Auffassung, dass wir die biologische Vielfalt gerecht teilen müssen, dürften die meisten Menschen zustimmen. Dissense können erst dann zutage treten, wenn wir die in dieser Aussage verwendeten Begriffe zu präzisieren versuchen:

- Wer genau trägt die Verantwortung für eine gerechte Verteilung? (4.1.1)
- Wie sieht eine gerechte Verteilung im Detail aus? (4.1.2)
- Was genau ist eigentlich zu verteilen? (4.1.3)

Bevor wir uns der Frage zuwenden, *wem gegenüber* wir im Hinblick auf die biologische Vielfalt zu einer gerechten Verteilung verpflichtet sind, sollen diese Fragen in den folgenden drei Absätzen wenigstens angerissen werden.

#### **4.1.1 Wer ist „wir“? – Die Frage nach dem Subjekt**

Wer genau ist denn Adressat der Pflicht, die biologische Vielfalt gerecht zu teilen? Wer muss sie einlösen? Solange wir im „wir“ verbleiben, sind wir Träger von Rechten und Adressat von Pflichten zugleich. Erst wenn wir unseren Blick auf *konkrete Situationen* richten, wird es möglich, für unterschiedliche Adressaten unterschiedliche Handlungsanweisungen zu benennen.

Anwendungsorientierte Ethik, so Dietmar MIETH, bedeutet „die Ermittlung des guten und richtigen Handelns unter gegebenen Bedingungen und Handlungsmöglichkeiten, bezogen auf Situationen („Fälle“), auf die Handlungen von Personen und Institutionen“ (MIETH 1995: 505). Um praktisch werden zu können, muss die Ethik *die allgemeine Ebene verlassen* und die unterschiedlichen Möglichkeiten und Beschränkungen der Handelnden reflektieren. Unterschiedliche Akteure haben unterschiedliche Handlungs-

spielräume, von denen es abhängt, was ihnen an Handlungen abverlangt werden kann und was nicht. Offenkundig haben Institutionen andere Möglichkeiten als Individuen, Verbraucherinnen andere als Produzenten, Land- und Forstwirte andere als Touristinnen, die Politik andere als die Wirtschaft. Deren jeweilige Mittel und Wege sachkundig und mit den Betroffenen auszuloten und daraus konkrete Pflichten zu formulieren, wäre eine transdisziplinäre Aufgabe, welche die beschränkten Möglichkeiten des vorliegenden Gutachtens übersteigt. Dass ethische Expertise in diesen Prozess stärker einbezogen werden sollte als bislang, soll jedoch als Empfehlung für die diesbezüglichen Kommunikationsprozesse an dieser Stelle bereits festgehalten werden (s. Kapitel 7).

#### **4.1.2 Was ist gerecht? – Die Frage nach Kriterien**

Mit dieser kurzen Frage ist ein weites Feld eröffnet, das in diesem Rahmen auch nicht annähernd erschlossen werden kann. Nicht nur haben verschiedene Disziplinen unterschiedliche Verständnisse von Gerechtigkeit (man denke nur an Ökonomie, Recht, Soziologie und Ethik), auch innerhalb der Ethik gibt es hierzu ausgesprochen divergierende Positionen und Theorien. Um diese in aller Tiefe auszuloten, ist hier weder Raum noch Anlass. Vielmehr geht es in diesem Absatz wieder darum, aufzuzeigen, wo Dissense und Konfliktpotentiale liegen, sobald man die Ebene theoretischer Abstraktion verlässt. Dass eine gerechte Verteilung besser ist als eine ungerechte, ist eine Aussage, der vermutlich niemand widersprechen wird. Auch der Gleichheitsgrundsatz, nach dem es geboten ist, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, dürfte unstrittig sein. Meinungsverschiedenheiten tauchen da auf, wo wir *konkret* zu bestimmen versuchen, was denn genau eine gerechte Verteilung ist. Neben einer Gleichverteilung (1) lassen sich drei Formen legitimierbarer Ungleichverteilung rechtfertigen: eine Verteilung nach Leistung (2), nach Bedürfnis (3) oder nach Zuschreibung (4) (YOUNG nach KNAUS & RENN 1998: 70, vgl. Abbildung 11):

1. Gerecht ist, wenn alle gleich viel bekommen (Pro-Kopf-Prinzip).
2. Gerecht ist, wenn jeder erhält, was er verdient (Leistungsprinzip).
3. Gerecht ist, wenn jede erhält, was sie braucht (Bedürfnisprinzip).
4. Gerecht ist, wenn jeder das erhält, was die Gesamtheit der Nutznießer für angemessen und gerecht ansieht (Zuschreibungsprinzip).

Diese unterschiedlichen Prinzipien werfen weitere Fragen auf:

1. Was ist die Einheit, nach der gleiche Anteile zugeteilt werden: jeder Mensch, jeder Haushalt, jeder Staat?
2. Welche Verdienste sind bei der Verteilung zu berücksichtigen: Berechtigten nur Leistungen, die sich monetär berechnen lassen, zu einem höheren Anteil?

Oder auch solche, die in der Regel nicht monetär bewertet ist, wie etwa unbezahlte Reproduktionsarbeit?

3. Was sind (berechtigte) Bedürfnisse? Zählen hier nur die existentiellen Grundbedürfnisse eines jeden Menschen? Welche zusätzlichen Bedürfnisse wären mit welchen Gründen als berechtigt anzuerkennen?<sup>19</sup>
4. Welche Personen gehören zur Gesamtheit der Nutznießer – und wie lässt sich deren kollektives Gerechtigkeitsempfinden ermitteln?

Mit der Forderung nach einer gerechten Verteilung der natürlichen Reichtümer zwischen Nord und Süd sowie zwischen Heute und Morgen ist also die ethische Diskussion nicht etwa abgeschlossen, sondern vielmehr erst eröffnet.

Grundlegende Muster der Verteilung YOUNG 1995: 8-9	
Parität	Ein egalitäres Paradigma – jedem Anspruchsberechtigten steht der gleiche Anteil zu.
Proportionalität	Unterschiede zwischen den Anspruchsberechtigten werden anerkannt. Diese können auf verschiedene Faktoren zurückgehen: größere Bedürftigkeit sowie größere Verdienste bei der Erarbeitung der Güter.
Priorität	Die Person mit dem jeweils größten Anspruch auf das Gut bekommt es. Dieser stärkste Anspruch muss vorab von allen Nutznießern gemeinsam ermittelt werden.

Abbildung 11: Grundlegende Muster der Verteilung

Die Frage, wie eine Gesellschaft die verschiedenen Güter, die sie produziert oder über die sie verfügt, sowie die Kosten, die bei der Produktion und Erhaltung der Güter entstehen, verteilen soll, ist die fundamentale Frage distributiver Gerechtigkeit. Der prominenteste Vertreter eines Konzepts distributiver Gerechtigkeit ist John RAWLS (1971, 1993). In seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ schlägt er ein Verfahren vor, wie eine gerechte Verteilung zu ermitteln ist: Um Partialinteressen zu eliminieren, müssen die Parteien, die über eine gerechte Verteilung verhandeln, sich hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (RAWLS 1996: 159) befinden, d.h. sie dürfen nicht wissen, welche Stellung sie in der Gesellschaft einnehmen, welchem Geschlecht, welcher Nation, welcher Kultur sie angehören. Dieser Schleier des Nichtwissens gewährleistet, dass diejenige Alternative gewählt wird, „deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist, als das jeder anderen“ (Maximinregel, RAWLS 1996: 178). Die (immateriellen) Grundfreiheiten (wie Unverletzlichkeit der Person, Wahlrecht, Meinungsfreiheit, Recht auf Eigentum) müssen dabei nach RAWLS’ erstem Gerechtigkeitsgrundsatz (s. Abbildung

---

<sup>19</sup> Die NBS nennt z.B. „Mobilitätsbedürfnisse“ (S. 51), besondere Bedürfnisse „empfindliche[r] Bevölkerungsgruppen“ (Kinder, Kranke, Alte Menschen, S. 52) sowie „kulturelle Bedürfnisse“ (S. 117).

12) gleich verteilt werden. Nach dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz sind Ungleichverteilungen sozialer und materieller Güter dagegen erlaubt, aber nur gerechtfertigt, wenn sie sich zu jedermanns Vorteil auswirken (Darstellung nach MIETH 2006).

**Gerechtigkeitsgrundsätze nach RAWLS (1996: 81)**

1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“

Abbildung 12: RAWLS' Theorie der Gerechtigkeit

Legt man RAWLS Gerechtigkeitsgrundsätze zugrunde, dann wäre eine Ungleichverteilung von Umweltnutzen und Umweltlasten als materielle wie soziale Güter dann, und nur dann, zulässig, wenn diese Verteilung zum Vorteil aller wäre.

#### **4.1.3 Was muss geteilt werden? – Die Frage nach dem Gegenstand**

Während RAWLS' Konzept distributiver Gerechtigkeit die Frage betrifft, *wie* geteilt werden soll, fragen andere Autoren, *was* denn eigentlich geteilt werden soll. Müssen wir buchstäblich die biologische Vielfalt gerecht verteilen – oder nicht vielmehr das, was Menschen durch die biologische Vielfalt ermöglicht wird? Der für seine entwicklungspolitisch motivierte Arbeit mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Ökonom Amartya SEN (2001) stellt nicht Güter, sondern das, was man mit ihnen erreichen kann, in den Mittelpunkt der Betrachtung. Ihm geht es um die Funktionen, die Güter für Menschen haben. Da diese Funktionen nicht nur von den Gütern abhängen, sondern auch von den unterschiedlichen Voraussetzungen, die verschiedene Personen mitbringen, geht es in seinem sog. Fähigkeitenansatz zentral darum, wozu die zu verteilenden Güter Menschen tatsächlich befähigen (LERCH & NUTZINGER 2004).

In Zusammenarbeit mit SEN hat die US-amerikanische Philosophin Martha NUSSBAUM (1991) den Fähigkeitenansatz nicht nur unter Bezugnahme auf den antiken Philosophen ARISTOTELES theoretisch fundiert, sondern auch konkretisiert.<sup>20</sup> Im Unterschied zu SEN, der sich ausdrücklich gegen eine Liste von Fähigkeiten ausspricht, hat NUSSBAUM eine offene Liste der Grundfähigkeiten des Menschen vorgelegt, auf die

---

<sup>20</sup> NUSSBAUM berücksichtigt explizit soziale und politische Aspekte der Frage nach einer gerechten Verteilung: So stellte sie etwa im Hinblick auf die benachteiligte Lage vieler Frauen in Entwicklungsländern fest, dass Frauen den Verzicht auf ihre berechtigten Ansprüche so internalisiert haben, dass bloße Gleichverteilung von Gütern den Kern des Problems verfehlt. Um soziale Güter wie das Wahlrecht nutzen zu können, bedürfen sie erst einmal spezifischer Befähigungen. In ähnlicher Weise benötigen behinderte Menschen mehr Güter als eine nicht-behinderte Person, um die Wahlmöglichkeiten überhaupt zu erreichen, die nicht-behinderten Menschen offen stehen.

eine gerechte Verteilung zielen muss (s. Abbildung 13). Dabei handelt es sich nicht um Fähigkeiten, die jeder Mensch *verwirklichen muss*, um ein lebenswertes Leben zu führen, vielmehr handelt es sich um Ziele, deren Erreichung der Staat durch eine angemessene Verteilung der erforderlichen Güter *ermöglichen soll*.

<b>Die Grundfähigkeiten des Menschen nach Martha Nussbaum</b> (NUSSBAUM 1999: 57-58)	
1	Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
2	Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.
3	Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4	Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.
5	Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unser selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.
6	Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.
7	Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.
8	Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.
9	Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.
10	Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben.
10a	Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.

Abbildung 13: Die Grundfähigkeiten des Menschen nach Martha NUSSBAUM

Auf dieser Grundlage würde es bei der Verteilung des Zugangs zu und der Nutzung von biologischer Vielfalt nicht nur um die Erfüllung von Grundbedürfnissen gehen, sondern um die Realisierung dieser Grundfähigkeiten. Diese Annahme halten auch OTT & DÖRING (2004:78) für plausibel. Stimmt man der Forderung zu, dass es allen Menschen möglich sein soll, die genannten Fähigkeiten zu entwickeln, so wird deutlich, dass neben Fragen der Güterverteilung auch soziale und kulturelle Faktoren zu berücksichtigen sind. Autorinnen wie Iris YOUNG (1990) und Nancy FRASER (2000)

kritisieren, dass RAWLS' Ansatz, der ja von der spezifischen gesellschaftlichen Situation der Einzelnen gerade absieht, im Hinblick auf die Frage der Chancengleichheit zu kurz greift. Wenn man Gerechtigkeit bloß als eine Frage der Güterverteilung betrachtet, so ihre Argumentation, übersieht man die gesellschaftlichen Ursachen, die einer ungerechten Verteilung zugrunde liegen. Daher untersuchen Ansätze, die Gerechtigkeit als eine Frage der Anerkennung interpretieren, die realen Hindernisse für Verteilungsgerechtigkeit. Ihnen geht es darum, festzustellen, *wer* innerhalb einer Gesellschaft überhaupt als anspruchsberechtigt behandelt wird – und welche Individuen und Gruppen möglicherweise ausgeschlossen sind. Im Hinblick auf die biologische Vielfalt von besonderer Bedeutung ist die von NUSSBAUM genannte „Fähigkeit in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben“. Diese Fähigkeit wird erkennbar nicht nur durch die Ausweisung von Schutzgebieten gewährleistet, deren Besuch ja grundsätzlich allen Menschen frei steht. Vielmehr wären kulturelle und soziale Hemmnisse zu untersuchen und zu beseitigen, die Menschen daran hindern, diese Fähigkeit zu entfalten.

Eine weitere wichtige Perspektive auf Fragen der Gerechtigkeit ist die Betrachtung von *Prozessen* und *Institutionen*. Bei *prozeduraler Gerechtigkeit* geht es um gerechte institutionelle Strukturen innerhalb des Staates. Gleichzeitig kann prozedurale Gerechtigkeit auch dazu dienen, andere Gerechtigkeitsdimensionen wie Anerkennung und Verteilung zu adressieren. Definiert man Institutionen als verbindliche Regeln des Handelns, so fallen auch Gesetze und Regulierungen in das Feld prozeduraler Gerechtigkeit. In der NBS wird prozedurale Gerechtigkeit unter dem Stichwort „Land- und Nutzungsrechte“ angesprochen (Abbildung 10: 3).

Wenn wir uns in den folgenden drei Abschnitten mit Fragen inter- und intragenerationeller Gerechtigkeit befassen, sind dabei stets Fragen nach dem Gegenstand der Verteilung mit zu denken:

1. Geht es nur um greifbare Dinge wie materielle Güter und Geld?
2. Geht es auch um Fragen der Anerkennung, die vielleicht überhaupt erst den Rahmen für Verteilungsgerechtigkeit stecken?
3. Geht es darüber hinaus auch um die gerechte Ausgestaltung unserer Institutionen, beispielsweise bei der Entscheidungsfindung in Umweltfragen?

## **4.2 Gerechtigkeit zwischen allen heute lebenden Menschen**

Explizit taucht das Stichwort „Gerechtigkeit“ in der NBS am häufigsten im Sinne *globaler Gerechtigkeit* auf. Um die Verantwortung Deutschlands für die weltweite Biodiversität geht es in der Vision B.2.3 (Auswirkungen deutscher Aktivitäten auf die biologische Vielfalt weltweit). Der auf den Umweltnutzen abzielende Begriff des gerechten Vorteilsausgleichs wird in Vision B.4.1 (Zugang zu genetischen Ressourcen und gerechter Vorteilsausgleich) ausgeführt und im Dokument mit Abstand am häu-

figsten erwähnt. Dem Thema „Armutsbekämpfung und Gerechtigkeit“ ist ein eigenes Kapitel (E) gewidmet, „Armutsbekämpfung und Entwicklungszusammenarbeit“ sind als eigene Aktionsfelder benannt (C16). Damit erscheinen Gerechtigkeitsfragen in erster Linie als eine Frage globaler Gerechtigkeit (4.2.1). Auch bei der nationalen Umsetzung sind aber Gerechtigkeitsfragen berührt, die in 4.2.2 angesprochen werden.

#### **4.2.1 Gerechtigkeit in der Einen Welt**

„Deutschland beachtet in seinem Handeln umfassend die Auswirkungen seiner Aktivitäten auch außerhalb seiner Grenzen und übernimmt verstärkt Verantwortung für die weltweite Erhaltung der biologischen Vielfalt“, lautet die Vision, die in der NBS im Hinblick auf Auswirkungen deutscher Aktivitäten auf die biologische Vielfalt weltweit entworfen wird (NBS S. 45). Als Begründung wird angeführt: „Weltweit verbrauchen die Menschen in Industrieländern im Schnitt das Vierfache an natürlichen Ressourcen als Menschen in Entwicklungsländern. Ein verantwortungsbewusstes Verhalten der deutschen Wirtschaft und der Verbraucherinnen und Verbraucher kann wesentlich zur Erhaltung der biologischen Vielfalt weltweit beitragen“ (ebd. 46).

„Nicht-nachhaltige Produktions- und Konsummuster“ (Abbildung 10: 1) in den Industrieländern werden in der NBS als Hauptursachen des weltweiten Verlusts an biologischer Vielfalt identifiziert (S. 105). Wir (und das bedeutet hier: die Bürgerinnen und Bürger Deutschlands in ihrer großen Mehrheit) pflegen einen Lebensstil, der nicht verallgemeinerbar ist. Würden alle auf dieser Erde so leben wollen wie wir, würde uns eine Erde nicht reichen. Eine Aufteilung, bei der die Einen von einem begrenzten Vorrat mehr erhalten als die Anderen, ist also rechtfertigungsbedürftig. Von einem moralischen Standpunkt müssten wir uns fragen, ob wir eine solche Verteilung wollen können. Könnten wir – mit KANT gesprochen – wollen, dass die Richtschnur unseres Handelns zum allgemeinen Gesetz wird? Wohl kaum – denn wenn alle unseren ressourcenintensiven Lebensstil pflegten, würden die Ressourcen der Welt nicht reichen. Würden wir – mit RAWLS gesprochen – auch ohne zu wissen, zu welcher der Gruppen wir persönlich gehören, die bestehende Verteilung befürworten? Wohl kaum, denn wir würden es vermutlich nicht gutheißen können, wenn andere viermal so viel bekommen wie wir selbst.

Während es in Abschnitt B.2.3 der Strategie wesentlich um die Auswirkungen unseres hiesigen Lebensstils auf die biologische Vielfalt geht, rücken die Menschenrechte im Kapitel E mit dem Stichwort „Armutsbekämpfung“ explizit in den Mittelpunkt der Betrachtung. Biologische Vielfalt und Armutsbekämpfung, so die Strategie, bedingen sich gegenseitig (Abbildung 10: 4):

1. Einerseits führt Armut zu einer Übernutzung natürlicher Ressourcen und damit zur Zerstörung von Biodiversität.

2. Andererseits wird die biologische Vielfalt benötigt, damit alle Menschen dieser Welt mit allem versorgt werden können, was sie brauchen.

Der Schutz der biologischen Vielfalt ist damit ebenso ein Beitrag zur Armutsbekämpfung wie Armutsbekämpfung ein Beitrag zur Sicherung der biologischen Vielfalt ist. Auf der Suche nach „guten Gründen“ ist es freilich erforderlich, dieses Verhältnis genauer zu bestimmen. Welche der genannten Bestimmungen ist das Ziel – und welche ist lediglich Mittel? Geht es primär um die biologische Vielfalt, für deren Erhaltung die Armutsbekämpfung ein wichtiges Mittel ist? Oder geht es darum, allen Menschen weltweit ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen, wozu die biologische Vielfalt unentbehrlich ist?

Zur Beantwortung dieser Frage sollen hier – ungeachtet allfälliger strittiger fundamentalethischer Fragen – die Menschenrechte zugrunde gelegt werden. Auf dieser Grundlage ist offensichtlich der letztgenannten Argumentation der Vorzug zu geben.<sup>21</sup> Allen Menschen ein Leben in Würde zu ermöglichen, ist ein Ziel, das zu seiner Rechtfertigung keines weiteren Zweckes bedarf. Die Vereinten Nationen haben 1948 in ihrer Erklärung der Menschenrechte die gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen anerkannt (UN 1948). Wie Thomas POGGE (2009) betont, führt die Anerkennung der Menschenrechte zu weit reichenden Forderungen an die Gestaltung politischer und ökonomischer Ordnungen: „Von seiner Verwirklichung am weitesten entfernt ist heute das Menschenrecht auf einen minimalen Lebensstandard. Dazu gehören minimale Gesundheitsversorgung, Nahrung, Kleidung, Wohnung und ärztliche Versorgung. Wenn wir die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als eine minimale Gerechtigkeitstheorie zugrunde legen, müssen wir feststellen, dass unsere internationale Ordnung möglicherweise sehr ungerecht ist und im Hinblick auf eine bessere Erfüllung der Menschenrechte reformiert werden sollte“ (POGGE 2009: 14).

Die Deklaration der Vereinten Nationen zu Umwelt und Entwicklung ist in der Bestimmung von Zweck und Mittel ganz eindeutig: „Die Menschen stehen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine nachhaltige Entwicklung. Sie haben das Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur“ (UNCED 1992). Dementsprechend versteht sich auch die NBS nicht allein als Schutzstrategie, sondern als Teil einer Strategie der nachhaltigen Entwicklung: „Für die Bundesregierung ist der Schutz und die nachhaltige Nutzung der Biodiversität ein integraler Bestandteil einer wirtschaftlich, sozial und ökologisch nachhaltigen Entwicklungspolitik und ein Beitrag zur Umsetzung der [...] UN-Millenniumserklärung und zur Erreichung der daraus abgeleiteten UN-Millennium Entwicklungsziele“ (NBS, S. 101).

---

<sup>21</sup> Ethische Ansätze, die den moralischen Vorrang von Menschen bestreiten, mögen dies anders sehen (s. Abschnitt 4.4).

In diesem Zusammenhang ist auch die Forderung nach einem gerechten Vorteilsausgleich im Sinne des Access and Benefit Sharing (ABS) zu sehen (Abbildung 10: 7). Verteilungsmechanismen zu schaffen, die gewährleisten, dass die Schutz- und Nutzungsinteressen der Industriestaaten mit den Nutzungsinteressen der biodiversitätsreichen, aber finanziell armen Länder in Einklang gebracht werden können, ist sicher die prominenteste Aufgabe prozeduraler Gerechtigkeit. Die in der NBS zitierten Bonner Richtlinien bleiben in ihrer Konzeption von Gerechtigkeit im Hinblick auf alle oben aufgeworfenen Fragen eher vage. So heißt es in Artikel 16d der Bonner Richtlinien nur, man brauche Mechanismen, die unfaire Handelsbeziehungen zwischen Nutzern der Biodiversität und Herkunftsländern regeln. Was aber fair ist – und für wen es fair sein soll – wird nicht spezifiziert. Eine inhaltliche Festlegung dessen, was „fair and equitable“ konkret bedeutet, wird, so Christoph GÖRG (2005), durch unterschiedliche, teilweise unvereinbare Gerechtigkeitsvorstellungen erschwert. Letztendlich sind die Auslegung und Durchsetzung von Rechtsansprüchen eng mit Interessenlagen und Machtverhältnissen verknüpft. Zudem sind Ressourcen weder im biologischen noch im ökonomischen Sinne einfach gegeben. Vielmehr hängen sie von technologischer Entwicklung, theoretischen Konzepten, sozialen Konstellationen und kulturellen Perspektiven ab (FLITNER 1998).

Erkennt man ein Menschenrecht auf die Erfüllung existentieller menschlicher Grundbedürfnisse an, dann ist Biodiversität sowohl direkt (als Versorgungsdienstleistung) als auch indirekt (in Form von Basisdienstleistungen und Regulationsdienstleistungen) unstrittig erforderlich. Damit liefern die Menschenrechte ein starkes Argument für den Schutz ebenso wie die nachhaltige Nutzung der biologischen Vielfalt. In zweierlei Hinsichten ist der Menschenrechtsansatz allerdings zu eng:

1. Viele Nutzungen der Biodiversität sind nicht existentiell notwendig, möglicherweise aber dennoch zu rechtfertigen, indem sie Aspekte des *guten* menschlichen Lebens berühren.
2. Über die bloße Existenz hinaus erfordert ein menschenwürdiges Leben mehr als nur die Befriedigung von Grundbedürfnissen.

Mit dem in beiden Punkten erwähnten Begriff des „guten menschlichen Lebens“ sind wir an einer Grenze des Gerechtigkeitsarguments angelangt. Während liberale Ansätze eine inhaltliche Bestimmung des Guten bewusst als Angelegenheit des Individuums offen lassen und einen Vorrang des Gerechten postulieren, sehen Ansätze in der Tradition der Aristotelischen Glücksphilosophie dies umgekehrt: Das Gerechte sei ohne Wissen um das Gute nicht zu bestimmen. Diese philosophische Debatte muss im Rahmen des Gutachtens offen gelassen werden. Auf das „gute Leben“ zielende Argumente des Typs „Glück“ werden wir im fünften Kapitel ausführlich behandeln.

#### 4.2.2 Gerechtigkeit bei der nationalen Umsetzung

So prominent das Thema „internationale Gerechtigkeit“ in der Strategie durch ein eigenes Kapitel erscheint, so auffällig ist das Fehlen von Gerechtigkeitsaspekten in den übrigen Teilen der Strategie. Dass Gerechtigkeitsaspekte in einem gesonderten Kapitel behandelt werden, markiert so zwar einerseits ihren besonderen Stellenwert, andererseits aber auch ihre Sonderrolle – sie bleiben den Anliegen „Schutz“ und „Nutzung“ merkwürdig fremd. Während Schutz und Nutzung in den konkreten Visionen für Deutschland und in den entsprechenden Aktionsfeldern *integrativ* behandelt werden, erscheint „Gerechtigkeit“ bloß *additiv*, als ein Aspekt, der zusätzlich zu Schutz und Nutzung zu behandeln wäre.<sup>22</sup>

Diese Beschränkung von Gerechtigkeitsfragen auf das Thema Entwicklungszusammenarbeit muss vor dem Hintergrund des immer wieder zitierten Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung befremden, das ja nicht nur die sog. „Entwicklungsländer“ betrifft. Bertrand ZUINDAU (2007) argumentiert, dass gebietsbezogene Ungleichheiten noch in allen Regionen der Welt und auf allen Ebenen – kommunal, regional und national – existieren. Es ist daher davon auszugehen, dass Fragen der Gerechtigkeit auch bei der Umsetzung der NBS *innerhalb* Deutschlands von erheblicher Relevanz sind. So muss etwa die unterschiedliche Verletzbarkeit der verschiedenen Regionen durch den Klimawandel bei der Verteilung von Kosten der Anpassung berücksichtigt werden, wenn sie nicht zum Hemmnis einer nachhaltigen Entwicklung werden soll. Auch dürfte eine „ungleiche Verteilung von Land- und Nutzungsrechten“ (Abbildung 10: 3) bei der Akzeptanz von Schutzmaßnahmen in Deutschland ebenfalls eine bedeutende Rolle spielen. Wer auf bestehende Nutzungen verzichten oder sie im Sinne größerer Nachhaltigkeit verändern soll, tut sich damit leichter, wenn er die diesbezüglichen Regelungen als gerecht empfindet. Beispielhaft seien hier die Honorierungsansätze für Naturschutzmaßnahmen in der Landwirtschaft genannt, die innerhalb Deutschlands sehr unterschiedliche Höhen aufweisen: Fördermittel für Agrarumweltmaßnahmen betragen im Land Sachsen-Anhalt 22 Euro/ha LF, im Freistaat Sachsen 104 Euro/ha LF und in Thüringen 44 Euro/ha LF (DEIMER 2006). Aus ethischen wie aus strategischen Gründen sollten Regeln, die von Menschen verlangen, einen individuellen Freiraum für die Rettung eines Kollektivguts aufzugeben, so gestaltet sein, dass sie von den Betroffenen nicht (nur) als Einschränkungen empfunden, sondern (auch) als fair erachtet werden können. Dies gilt vor allen Dingen in einer demokratischen Gesellschaft, die für die Einhaltung ihrer Regeln und Gesetze nicht auf bloßen Zwang bauen kann, sondern darauf angewiesen ist, dass ihre Mitglieder den Sinn der Regelungen nachvollziehen können und sie freiwillig unterstützen (BOWERSOX 2002).

---

<sup>22</sup> Man liest hier förmlich noch die ursprünglich intendierte *Naturschutzstrategie*, der im Hinblick auf die Umsetzung der CBD der Aspekt Gerechtigkeit *hinzugefügt* wurde.

Bei der konkreten Umsetzung beider Strategien, NBS wie DAS, wird aus Gerechtigkeitsperspektive immer wieder zu fragen sein: Welche Belastungen können Einzelnen zugunsten der Allgemeinheit zugemutet werden? Und welche Belastungen der Allgemeinheit zugunsten einer privaten Wertschöpfung Weniger sind akzeptabel? Antworten auf diese Fragen werden davon abhängen, welcher Gerechtigkeitsbegriff zugrunde gelegt wird. Vertreter eines bedürfnisorientierten Ansatzes werden hier andere Verteilungsmuster fordern als Vertreter des Leistungsprinzips. Dieser für die praktische Umsetzung erhebliche Aspekt findet weder in den konkreten Visionen noch in den Aktionsfeldern – sofern sie nicht explizit die weltweite Dimension betreffen – einen adäquaten Niederschlag.

Gerechtigkeitsüberlegungen müssen also in Schutz und Nutzung stärker integriert werden. So wie „Schutz *und* Nutzung“ nicht (segregativ) heißen kann „Schutz hier und Nutzung dort“, so kann eine gerechte Verteilung von Schutz und Nutzung nicht heißen, dass die Einen nutzen dürfen, und die Anderen schützen müssen. Vielmehr sind sowohl Maßnahmen des Schutzes als auch Änderungen der Nutzung gerecht auszugestalten. In Ergänzung zum weltweit anerkannten (wenn auch nicht annähernd umgesetzten!) Prinzip des gerechten *Vorteilsausgleichs* muss im Sinne eines *Lastenausgleichs* auch ein Verzicht auf Nutzung gerecht geregelt werden. So sind etwa monetäre Steuerungsinstrumente im Hinblick auf ihre Gerechtigkeit kritisch zu hinterfragen. Wenn nur diejenigen biologische Vielfalt schädigen dürften, die es sich leisten können, sind zentrale Fragen der Umweltgerechtigkeit berührt.

### **4.3 Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen**

Das Stichwort „*Generationengerechtigkeit*“ wird nur an einer Stelle ausdrücklich genannt (Abbildung 10: 8). Zukünftige Generationen sind aber – explizit wie implizit – der generelle Horizont der gesamten Strategie. Während Zukunftsvorsorge im Kapitel drei als Frage der Klugheit diskutiert wurde, geht es in diesem Abschnitt darum, ob sie auch ein Gebot der Gerechtigkeit ist.

Der Übergang von Klugheits- zu Gerechtigkeitsargumenten lässt sich an einem bekannten Slogan der Umweltbewegung schön illustrieren: „*Wir haben die Erde nicht von unseren Eltern geerbt, wir haben sie nur von unseren Kindern geliehen*“. Solange wir von einem Erbe reden, das wir für unsere Nachfahren bewahren, bewegen wir uns auf der Ebene (wohlverstandener) Klugheit: Wer sein Erbe verschleudert, handelt zwar unklug, aber nicht eigentlich unmoralisch. Anders sieht es aus, wenn wir die Denkfigur der Leihgabe verwenden. Etwas Geliehenes zurückgeben ist keine Frage der Klugheit, sondern eine moralische Verpflichtung: Wer eine Leihgabe nicht (voll funktionsfähig) zurück gibt, muss damit rechnen, zur Rechenschaft gezogen zu werden. Freilich geht man solche Verpflichtungen im Akt des Entleihens freiwillig ein. Insofern trifft das Bild nicht unsere tatsächliche Situation, in der wir ja die Erde und ihre Ausstattung von denen vor uns „geerbt“ haben. Gleichwohl ist der Slogan ein ernst zu nehmender

Hinweis auf eine verbreitete moralische Überzeugung: dass es nicht in unserem Belieben steht, ob wir unseren Nachfahren eine lebenswerte Welt hinterlassen, sondern dass wir dazu moralisch verpflichtet sind. Lässt sich diese Überzeugung begründen?

So sehr die Forderung, dass wir die Erde unseren Nachfahren funktionsfähig hinterlassen müssen, intuitiv einleuchtet – unstrittig ist sie aus philosophischer Perspektive nicht. Sie ist jedenfalls bei weitem nicht so trivial, wie sie in den Strategiepapieren erscheint. Um das Problem zu illustrieren, das sich bei der Begründung von Rechten zukünftiger Generationen stellt, wollen wir noch einmal auf die bereits mehrfach bemühte Baum-Metapher zurückkommen: Wenn auf dem Ast, an dem ich gerade säge, noch gar niemand sitzt, ich ihn aber dringend brauche – kann es dann eine Verpflichtung geben, ihn nicht abzusägen, damit vielleicht in Zukunft jemand darauf Platz nehmen kann? Können Menschen, die noch gar nicht geboren sind, uns heute schon moralisch in die Pflicht nehmen? In welchem Verhältnis stehen die Rechte zukünftiger Menschen und die Rechte der heute schon Lebenden? Wie viel dürfen wir heute verbrauchen, um allen Menschen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen und wie viel müssen wir für die Menschen der Zukunft bewahren? Kann es ein Recht noch nicht existierender Menschen geben, geboren zu werden, und in welchem Verhältnis steht es zum Recht auf reproduktive Selbstbestimmung der heute Lebenden?

Der im deutschen Sprachraum vermutlich prominenteste Vertreter einer sog. Zukunftsethik ist Hans JONAS (1979)<sup>23</sup>. Sein „Prinzip Verantwortung“ war intendiert als Antwort auf die ethischen Herausforderungen der „ökologischen Krise“, die in den 1970er Jahren einer breiteren Öffentlichkeit ins Bewusstsein rückte. JONAS hielt den Kategorischen Imperativ Immanuel Kants in seiner Beschränkung auf den Nahbereich zwischenmenschlicher Interaktion angesichts der neuartigen Risiken für unzureichend. Daher ergänzte er ihn um einen *neuen* Kategorischen Imperativ. „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (JONAS 1979: 36).

---

<sup>23</sup> Diese Ausführungen beruhen maßgeblich auf der kritischen Würdigung des Ansatzes durch Micha H. WERNER (2004).

**Hans Jonas' Zukunftsethik (JONAS 1997: 167f., Herv. i.O.)**

„Für die Grundlegung einer Zukunftsethik [...] – einer Ethik, die sich für die menschliche Zukunft verantwortlich macht – ergeben sich [...] zwei Ansätze oder zwei vorbereitende Aufgaben:

1. das *Wissen* um die Folgen unseres Tuns zu maximieren im Hinblick darauf, wie sie das künftige Menschenlos bestimmen und gefährden können; und
2. im Lichte dieses Wissen, d.h. des präzedenzlosen Neuen, das sein *könnte*, ein neues Wissen zu erarbeiten, was sein darf und was nicht sein darf, was zuzulassen und was zu vermeiden ist: also letztlich und positiv ein Wissen vom *Guten* – von dem, was der Mensch sein soll: wozu sehr wohl gerade der vorwegnehmende Anblick dessen, was *nicht* sein darf, aber nun erstmalig *möglich* erscheint, verhelfen kann. Das eine ist ein Sachwissen, das andere ein Wertwissen. Wir brauchen beides für einen Kompaß in die Zukunft.“

Abbildung 14: Hans JONAS' Zukunftsethik

Wie Micha H. WERNER (2004) erläutert, lässt dieses auf den ersten Blick plausible Prinzip viele Fragen offen. Insbesondere ist zu klären, wie bei Konflikten zwischen dem herkömmlichen und dem neuen Imperativ zu verfahren ist. Bei ökologischen Fragen geht es meist nicht um einfache Handlungen, welche die menschliche Existenz entweder bedrohen oder nicht. Vielmehr hat man es mit der Bewertung komplexer Szenarien zu tun, die „mit jeweils ganz verschiedenen ökologischen, ökonomischen, rechtlichen, politischen und sozialen Kosten, Risiken und Ungewissheiten verbunden sind“ (WERNER 2004: 43). Bei deren Abwägung ist es entscheidend, welche Ethik zugrunde gelegt wird – die „alte“ oder die „neue“. Letztlich ist die unausweichliche Frage, welche Rechte der Heutigen beschnitten werden können, dürfen oder gar müssen, um Rechte Zukünftiger zu gewährleisten. Dieses Problem ist von erheblicher praktischer Bedeutung und politischer Brisanz: Können wir uns demokratische Strukturen oder gar aufwändige Partizipationsprozesse leisten, wenn es um das „Überleben der Menschheit“ geht? Wie weit dürfen wir gehen in der Beschneidung individueller Rechte zum Wohle des Kollektivs? Hinter diesen Fragen verbergen sich anspruchsvolle philosophische Debatten, die im Hinblick auf konkrete Aktionsfelder der NBS noch einer ausführlicheren Bearbeitung bedürften (siehe hierzu auch Kapitel 7).

Dasselbe gilt auch für ein Vorsorgeprinzip, das stets der schlechten Prognose den Vorrang vor der guten gibt, wie JONAS es postuliert. Ein solches Prinzip ist längst nicht für alle Situationen ein zuverlässiger moralischer Wegweiser. Risiken werden eingegangen zugunsten bestimmter Vorteile. Ob ein Risiko akzeptabel ist oder nicht, hängt ganz entscheidend davon ab, wie Gefahren und Nutzen verteilt sind: Wenn Nutzer einer neuen Technik die damit verbundenen Risiken selber tragen müssen, wird die Diskussion über die Akzeptabilität anders sein, als wenn viele ein Risiko auf sich nehmen müssen, damit wenige profitieren können. Das der Klugheit zugerechnete Vorsorgeprinzip muss daher auch im Hinblick auf Fragen der Gerechtigkeit genauer ausbuchstabiert werden.

Wenn wir zukünftigen Generationen Rechte zugestehen, bleiben also sowohl bei der Abwägung der Rechte heutiger und zukünftiger Menschen als auch bei der Frage der gerechten Verteilung von Chancen und Risiken zwischen Heute und Morgen Fragen offen. Darüber hinaus wäre auch noch zu klären, wie die „Permanenz echten menschlichen Lebens“ inhaltlich zu präzisieren wäre. JONAS' Formulierung impliziert ja, dass es nicht nur um das schlichte Überleben, sondern um „echtes“ menschlichen Leben geht – wir haben es also nicht nur mit quantitativen, sondern vor allem mit qualitativen Fragen zu tun. Wir müssen uns nicht nur darüber verständigen, wem welche Güter in welchen Anteilen zustehen, sondern *wesentlich* darüber, welche Art von Leben durch diese Güter ermöglicht werden soll. Wie in Abschnitt 4.1.3 dargestellt, haben Amartya SEN und Martha NUSSBAUM genau diese Überlegung zur Grundlage ihrer Gerechtigkeitskonzeption gemacht: die Frage, was denn genau ein „echtes“ menschliches Leben ausmacht. Martha NUSSBAUMS Liste der Grundbefähigungen (s. Abbildung 13) gibt hier erste Anhaltspunkte. Wie im Absatz zu intragenerationeller Gerechtigkeit stoßen wir also auch bei den Überlegungen zu intergenerationeller Gerechtigkeit auf Aspekte des guten, gelingenden menschlichen Lebens, die wir im Kapitel fünf unter dem Stichwort „Glück“ ausführlich diskutieren werden.

Unbeschadet der Unabgeschlossenheit der philosophischen Debatte um mögliche Rechte zukünftiger Generationen soll für die Zwecke dieses Gutachtens bescheidener angesetzt werden. Wenn wir nicht an beliebige Generationen denken, sondern konkret an schon geborene Kinder, dann gewinnen wir über die Allgemeinen Menschenrechte ein hinreichend plausibles Argument, diesen alle Nutzungsmöglichkeiten, die wir selber haben, offen zu halten. Gerade weil Kinder so viel Zukunft vor sich haben, auf die sie selbst noch keinen gestaltenden Einfluss nehmen können, haben wir eine besondere Verantwortung, ihre Zukunft in unserem heutigen Handeln zu berücksichtigen. Die damit verbundenen offenen Fragen entbinden uns nicht dieser Verantwortung, sondern verpflichten uns vielmehr, darüber in eine Diskussion einzutreten. Die Kommunikation über NBS und DAS sollte hierfür Raum bieten.

#### **4.4 Gerechtigkeit gegenüber der Natur?**

Bislang haben wir bei der Diskussion von Gerechtigkeitsfragen ausschließlich menschliche Belange angesprochen. Wir haben gesehen, dass eine konsequente Umsetzung der Menschenrechte heute und in allen Teilen der Welt bereits zu sehr weit gehenden Forderungen im Hinblick auf die biologische Vielfalt führt. Ergänzt man Gerechtigkeitsargumente um Vorsorgeargumente, so lassen sich Schutz und nachhaltige Nutzung der biologischen Vielfalt gut begründen. Insofern zukünftige Generationen nicht hypothetisch sind, sondern in Gestalt von Kindern schon heute existieren, sind sie über diese Argumentation ebenfalls einbezogen.

Gleichwohl ist die Frage berechtigt – und hier kommen wir abermals auf die schon mehrfach angeführte Baum-Metapher zurück – ob das Absägen eines Astes, auf dem

Menschen sitzen, möglicherweise nicht nur ein Unrecht an diesen Menschen darstellt, sondern auch *ein Unrecht gegenüber dem Baum selbst*. Die Frage, ob die Natur *Rechte* hat, die in ihrer Unbedingtheit den Menschenrechten entsprechen, ob also, anders gesprochen, Menschen *direkte Pflichten gegenüber der Natur* haben, ist in der Umweltethik als das sog. Inklusionsproblem bekannt. So, wie wir den Gerechtigkeitsbegriff eingeführt haben, nämlich als das, was wir uns gegenseitig schulden, haben wir in dieser Frage schon eine Vorentscheidung getroffen. Denn solche Gegenseitigkeit ist streng genommen zwischen Menschen und Natur nicht möglich. Gleichwohl soll die Frage ernst genommen werden, ob nicht auch Tiere und Pflanzen uns – auf ihre Art eben – in die Pflicht nehmen können. Müssen wir, so die Frage, die bislang auf Menschen begrenzte Moralgemeinschaft erweitern, um Natur moralisch angemessen adressieren zu können? Dieses Problem soll, auch wenn es nicht den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet, an dieser Stelle erläutert werden.

<p><b>Wie kann die moralische Relevanz der Natur begründet werden?</b> (verändert nach ESER &amp; POTTHAST 1999)</p>
<p><b>Anthropozentrische</b> Auffassung :</p> <p>Natur ist moralisch relevant, weil, und nur weil, sie Bedürfnisse und Wohlergehen von Menschen betrifft (<i>anthropos</i> = Mensch)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• instrumentell: Wertschätzung der Natur wegen ihrer Nutzens (→ Nutzwert)</li> <li>• nicht-instrumentell: Wertschätzung der Natur über unmittelbare Nützlichkeit hinaus (→ Eigenwert)</li> </ul>
<p><b>Physiozentrische</b> Auffassungen</p> <p>Natur ist aufgrund (bestimmter) Eigenschaften selbst moralisch relevant (<i>physis</i> = Natur)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>pathozentrisch</b>      Leidensfähigkeit von Lebewesen; (<i>pathos</i> = Leiden)</li> <li>• <b>biozentrisch</b>        Selbstwert des Lebens / aller Lebewesen; (<i>bios</i> = Leben)</li> </ul> <p>egalitär:      Lebenswert aller Lebewesen gleich abgestuft      Lebenswert nimmt mit Organisationshöhe der Lebewesen zu</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>ökozentrisch</b>        Selbstwert von Ökosystemen; (<i>oikos</i> = Haushalt)</li> </ul>
<p><b>Inklusive Perspektive</b></p> <p>Kritik an „zentristischer“ Fokussierung der Debatte: Es geht nicht darum, wer im „Zentrum“ der Begründung steht, sondern um die Qualität der Beziehungen zwischen Menschen und Natur. Der Versuch, Mensch <i>oder</i> Natur in den Mittelpunkt der Begründung zu stellen, führt in die Irre.</p>

Abbildung 15: Erläuterung von Anthro- und Physiozentrik und inklusiver Sicht

Ausgangspunkt des Kapitels „Gerechtigkeit“ war die Auffassung, dass unser Umgang mit der Vielfalt des Lebendigen nicht nur eine Frage der Klugheit, sondern auch eine Frage der Pflicht ist. Wie diese Auffassung zu *begründen* ist, das ist die Frage, die dem Unterschied von anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Ansätzen zugrunde liegt (vgl. Abbildung 15). Lassen sich Pflichten im Hinblick auf die Natur nur durch Bezugnahme auf Bedürfnisse und Wohlergehen von Menschen rechtfertigen

(Anthropozentrik) oder nehmen uns bestimmte Eigenschaften der Natur, etwa Leidenschaft oder Leben, an sich moralisch in die Pflicht, selbst wenn sie Menschen gar nicht betreffen (Physiozentrik)? Stärken und Schwächen der unterschiedlichen Begründungsansätze diskutieren wir in den folgenden Abschnitten. Jenseits dieses un abgeschlossenen Begründungsstreits stellen wir anschließend einen pragmatischen Vorschlag und die von ESER & POTTHAST 1999 angeregte inklusive Sicht auf das Begründungsproblem vor.

#### 4.4.1 Anthropozentrik

Als *anthropozentrisch* werden Positionen bezeichnet, die den Schutz von Natur mit menschlichen Belangen begründen. Moralische Verpflichtungen zu einem umweltverträglichen Handeln bestehen hier allen Menschen gegenüber, die von Eingriffen in die Natur (auf vielfältige Weise!) negativ betroffen sind, nicht aber gegenüber betroffenen nichtmenschlichen Lebewesen.

Das prominenteste dieser Argumente stellt die bereits mehrfach behandelte *existenzielle Bedeutung* der Natur für Menschen dar: Weil Natur für die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse unverzichtbar ist, darf sie nur in einer Weise genutzt werden, welche die elementaren Nutzungsrechte anderer Menschen nicht beeinträchtigt. Die Befriedigung von Grundbedürfnissen ist eine Grundvoraussetzung menschlichen Lebens. Dieses Argument braucht zu seiner Begründung wenig mehr als die elementaren Menschenrechte, ist aber dennoch von erheblicher Reichweite (s. Abschnitt 4.2.1). Es gilt daher als starkes Argument.

Etliche Schutzgüter des Naturschutzes haben jedoch kaum, oder nicht in erster Linie, einen direkten Wert für die Erfüllung von Grundbedürfnissen. Hier setzen die sog. „schwachen“ anthropozentrischen Argumente an, etwa *ästhetische Argumente* und das *Heimatargument*. Bei solchen Argumenten stehen nicht existentielle Bedürfnisse im Mittelpunkt, sondern wertschätzende menschliche Haltungen gegenüber der Natur. Solche Argumente zielen nicht auf den Kernbestand menschlichen Lebens, sondern auf Bedürfnisse, die *Optionen eines guten Lebens* sind: Man kann sie wählen – oder auch nicht. Sie sind eine wesentliche Dimension anthropozentrischer Begründungen, die oft nicht genügend gewürdigt wird. Es geht bei ihnen allerdings weniger um die (sollensethische) Frage, was wir *tun* sollen, sondern um die (strebensethische) Frage, wonach wir als Menschen (individuell und kollektiv) *streben* sollen. Sie bleiben hier aus der Gerechtigkeitsperspektive ausgeklammert, werden aber ausführlich im fünften Kapitel behandelt.

#### 4.4.2 Pathozentrik

„[D]er erste wichtige und schwierige Schritt über die traditionelle anthropozentrische Ethik hinaus“ (KREBS 1997: 8) ist die Erweiterung der Moralgemeinschaft auf leidensfähige Lebewesen. Der *pathozentrische Ansatz* dehnt den moralischen Respekt

für das physische und emotionale Wohlbefinden von Menschen auf alle Lebewesen aus, die Menschen im Hinblick auf ihre Leidensfähigkeit ähnlich sind. Aus pathozentrischer Sicht ist die existentielle Bedeutung der biologischen Vielfalt nicht auf Menschen zu beschränken. Sie muss vielmehr auch leidensfähige Tiere berücksichtigen. Insofern viele Tiere wie wir Menschen an Hunger, Durst und Krankheiten leiden können, haben wir diesen gegenüber eine *direkte Pflicht*, ihnen die biologischen Grundlagen ihrer Existenz zu erhalten. Die Erhaltung der Lebensräume des Berggorillas wäre damit nicht nur eine Verpflichtung gegenüber Menschen, sondern auch eine Pflicht gegenüber den Berggorillas selbst.

So sehr diese Auffassung intuitiv einleuchtet, so ernsthaft sind gleichwohl die damit verbundenen Probleme. Wenn Tiere uns durch ihr Leiden moralisch in die Pflicht nehmen können, führt das zu zwei Schwierigkeiten: Zum einen kann eine solche Auffassung in Widerspruch zu gängigen Naturschutzauffassungen und -praktiken geraten, zum zweiten ergeben sich daraus Konflikte zwischen Pflichten gegenüber Tieren und Pflichten gegenüber Menschen, die kaum widerspruchsfrei lösbar sind.

Zum ersten Problem, den möglichen Konflikten zwischen Tierschutz und Naturschutz: Dem Naturschutz geht es um die Erhaltung von Arten, Landschaften oder Ökosystemen. Das Leiden individueller Tiere ist für ihn in der Regel von geringer Relevanz. Wenn etwa in langen, harten Wintern zur Vermeidung von Leiden eine Wildtierfütterung geboten wäre, rät man aus Naturschutzsicht gleichwohl aufgrund populationsbiologischer und ökologischer Erwägungen davon ab.<sup>24</sup> Auch wenn zum Schutz indigener Tier- und Pflanzenarten eingeschleppte Räuberarten gezielt dezimiert werden, sind Konflikte zwischen Artenschutz und Tierschutz an der Tagesordnung. Das Leiden von Tieren zur Begründung des Naturschutzes anzuführen widerspräche also gängigen Naturschutzpraktiken. Das heißt freilich nicht, dass die pathozentrische Argumentation durch diese Praxis widerlegt wäre – es könnte auch sein, dass das Argument richtig und unsere Naturschutzpraxis falsch ist. Aus Gründen der logischen Kohärenz ist jedoch zu fragen, warum wir bei leidensfähigen Tieren dem Wohl der übergeordneten Einheiten (der Population oder der Art) den Vorrang vor individuellem Leiden geben (dürfen), in der zwischenmenschlichen Ethik aber nicht. Denn unter Menschen ist die wissentliche und willentliche Zufügung von Leiden durch höhere Ziele nicht zu rechtfertigen.

Auch das zweite praktische Problem ist alles andere als akademischer Natur: Nicht selten steht die Erhaltung von Lebewesen, die auch Menschen (oder ihren Nutztieren) gefährlich werden können, im Konflikt mit den Schutzbedürfnissen der betroffenen Bevölkerung – denken wir etwa an große Beutegreifer oder an Tiere, die humanpathogene Parasiten beherbergen. Sofern nicht praktische Lösungen gefunden werden, die

---

<sup>24</sup> Vergleiche zu dieser Diskussion die Beiträge zur Fachtagung „Fütterung von jagdbarem Wild“ bei der 15. internationalen Nürtinger Tierschutztagung (RICHTER 2010).

das Wohlergehen von Menschen und Tieren berücksichtigen, ist eine Auflösung des Dilemmas nicht möglich, ohne tierisches und menschliches Leid unterschiedlich zu bewerten. Genau dies aber stellt die Pathozentrik in Frage.

Weit über den Naturschutzkontext hinaus stellt eine radikale Pathozentrik, die einzig subjektive Leidensfähigkeit zum Kriterium moralischer Berücksichtigung macht, herkömmliche humanistische Überzeugungen vor ein ernsthaftes Problem: Wer die moralische Berücksichtigung eines Lebewesens mit seiner individuellen Leidensfähigkeit begründet, schließt damit menschliche Individuen, die nicht in vollem Sinne leidendfähig sind, aus der Moralgemeinschaft aus. Ein Verbot der Tötung dauerhaft Hirngeschädigter, so Angelika KREBS (1999), wäre aus pathozentrischer Sicht nicht durch direkte moralische Pflichten zu rechtfertigen, sondern allenfalls indirekt.<sup>25</sup> Wenn diese Auffassung richtig wäre, dürften wir dem Leben von Menschen, die in höchstem Maße auf Fürsorge und Schutz angewiesen sind, nur deshalb kein Ende setzen, weil wir ansonsten unsere Tötungshemmung verlieren könnten und dadurch letztlich auch schutzwürdige Menschen gefährdet wären. – Wie keine andere verdeutlicht diese Konsequenz des pathozentrischen Arguments, warum die langjährige und unabgeschlossene Auseinandersetzung um das Verabschieden anthropozentrischer Überzeugungen so heftig ist: Wird die Idee einer besonderen Würde *aller und eines jeden* Menschen radikal hinterfragt, droht der angestrebte Paradigmenwechsel nicht, wie beabsichtigt, über das hinauszugehen, was die humanistische Ethik erreicht hat, sondern dahinter zurückzufallen.

#### 4.4.3 Biozentrik

Das Problem der Pflichtenkollision stellt sich in noch stärkerem Maße bei *biozentrischen Ethiken*, für die das moralisch entscheidende Kriterium das Leben und nicht die Leidensfähigkeit ist. Sie erweitern also den Kreis derer, denen gegenüber wir direkte Pflichten haben, um alle Lebewesen, unabhängig von ihren individuellen Fähigkeiten. Ausgangspunkt der Begründung ist hier das *Wohlergehen* eines jeden Lebewesens. Da alle Lebewesen – auf ihre arteigene Weise – danach trachten, ihr Wohlergehen zu fördern, gilt dieses als Selbstwert, d.h. es hat einen eigenen Wert, der unabhängig von menschlicher Wertschätzung ist. Indem Menschen durch ihr Handeln diesen Selbstwert anderer Lebewesen fördern oder beeinträchtigen können, ist das Wohl eines jeden Lebewesens moralisch relevant.

Auch diese Argumentation ist intuitiv ansprechend. Zu fragen ist aber auch hier, was eine so begründete moralische Relevanz im Hinblick auf *Gerechtigkeitsfragen* bedeutet. Denn dass die Rücksichtnahme auf nicht-menschliche Lebewesen *lößlich* ist, daran

---

<sup>25</sup> „With regard to the case of the permanently mentally disabled who lack a substantial future orientation, the strongest supplementary argument seems to be the indirect brutalization argument“ (KREBS 1999: 117).

besteht wohl kein Zweifel. Strittig ist aber, ob und in welchem Sinne sie *verbindlich vorzuschreiben* ist – und genau darum geht es ja bei Fragen der Gerechtigkeit.

Ein vollständiges *Verbot* der Beeinträchtigung nichtmenschlichen Lebens kann aus einem Selbstwert des Lebendigen nicht sinnvoll gefolgert werden. Schon elementare menschliche Lebensvollzüge wie Ernährung und Bekleidung beeinträchtigen das Wohlergehen anderer Lebewesen. Ein solches Verbot würde daher den Grundsatz verletzen, dass eine moralische Pflicht nichts vorschreiben darf, was jenseits der Möglichkeiten des Adressaten liegt („Sollen impliziert Können“). Ein Verbot, das nicht erfüllbar ist, ist sowohl praktisch als auch theoretisch unbefriedigend.

<b>Achtung für die Natur</b> (TAYLOR 1997)
„Aus der Perspektive einer biozentrischen Theorie haben wir Prima-facie-Pflichten, die wir wilden Pflanzen und Tieren als Mitgliedern der Gemeinschaft des Lebendigen schulden. Wir sind moralisch verpflichtet, ihr Wohl um <i>ihretwillen</i> zu schützen und zu fördern“. [...] Diese Verpflichtungen erwachsen aus dem inhärenten Wert aller Lebewesen in der Natur. Sie bestehen zusätzlich zu und vollkommen unabhängig von den Pflichten, die wir unseren Mitmenschen schuldig sind. [...] Wenn wir die biozentrische Theorie ökologischer Ethik akzeptieren, würde daraus eine grundlegende Neuordnung unseres moralischen Universums erwachsen. [...] Wir würden sehen, dass unsere Pflichten gegenüber der „Welt“ der Natur Prima-facie-Ansprüche an uns bedeuten, die gegenüber der „Welt“ der menschlichen Zivilisation abgewogen werden müssen.“ (S 112f., Herv. i.O.)
„Wir können sagen, dass sich in den Handlungen, die jemand vollzieht, und in den Charakterzügen, die jemand entwickelt, wenn er diesen moralischen Ansprüchen nachkommt, eben die besondere Haltung der Achtung gegenüber der Natur ausdrückt oder verkörpert. [...] Ich behaupte, dass die Pflichten, die unser Verhalten gegenüber der Natur und ihren Bewohnern bestimmen, Verhaltensformen sind, in denen sich die Achtung gegenüber der Natur manifestiert“ (S. 120).

Abbildung 16: Achtung für die Natur und Prima-facie-Pflichten

Für eine anwendungsorientierte Ethik, die für konkrete Akteure in konkreten Situationen praktische Handlungsempfehlungen geben will, erscheinen biozentrische Ansätze kaum hilfreich. Wenn alle Lebewesen den gleichen moralischen Wert hätten, könnten wir gängige Naturschutzkonflikte nicht schlüssig lösen. Jeder Eingriff in die Umwelt beeinträchtigt bestimmte Lebewesen, während er andere befördert. Für die entscheidende Frage, wie der Wert der einen gegen den Wert der anderen und beide wiederum gegen den Wert des Wohlergehens von Menschen abzuwägen sind, können biozentrische Ansätze keine Kriterien benennen. Da sie sich auf das Wohlergehen individueller Organismen beziehen, ergeben sie auch nicht unbedingt ein Argument für die Erhaltung von Arten (als überindividuellen, theoretischen Einheiten). Solange es den Mitgliedern der verbleibenden Spezies individuell gut ginge, gäbe es keinen Grund, das Aussterben bedrohter oder seltener Arten zu verhindern – es sei denn indirekt über den Hinweis auf die existentielle Bedeutung der bedrohten Arten für Mitglieder anderer Arten, die auf sie angewiesen sind.

Der Dilemmasituation, die sich aus der Kollision unterschiedlicher Pflichten ergibt, sind sich Vertreter biozentrischer Ansätze durchaus bewusst. Albert SCHWEITZER und Paul W. TAYLOR begründen mit der *Ehrfurcht vor dem Leben* (SCHWEITZER 2003) und der *Achtung vor der Natur* (TAYLOR 1986, 1997) moralische Haltungen, welche die herkömmliche Ethik nicht außer Kraft setzen, sondern ergänzen sollen. Aus diesen Haltungen resultieren *Prima-facie-Pflichten* gegenüber allen Lebewesen, die keineswegs die anerkannten Pflichten gegenüber Menschen außer Kraft setzen, sondern gegen diese abgewogen werden müssen (s. Abbildung 16). Wie diese Abwägung allerdings ohne Selbstwiderspruch möglich sein soll, wenn allen Lebewesen derselbe Wert zugemessen wird, bleibt dabei fraglich. So ehrbar Albert SCHWEITZERS Auffassung ist, dass wir allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht entgegenbringen sollen: Warum das „Ringens“ um die erforderliche schwierige Abwägung im Zweifelsfalle zugunsten der Humanität aufzulösen ist, vermag sie nicht zu begründen. Dieser Widerspruch wird nur unwesentlich dadurch abgemildert, dass SCHWEITZER seinen Ansatz explizit nicht folgenethisch, sondern gesinnungsethisch verstanden wissen will. Nicht der Frage, was konkret an Handlungen und dadurch geschaffenen Tatsachen hervorgebracht wird, sondern welche Haltung wir einnehmen sollen, gilt seine primäre Sorge (Abbildung 17). Ebenso wenig vermag TAYLOR, so sehr er die Einnahme einer Haltung der Achtung als kategorischen Standpunkt empfiehlt, die konkreten Handlungsanweisungen zu benennen, in denen sich eine solche Haltung verkörpert.

<p><b>Ehrfurcht vor dem Leben</b> (SCHWEITZER 2003)</p> <p>„Die fundamentale Tatsache des Bewußtseins des Menschen lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘ Der denkend gewordene Mensch erlebt die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen, wie dem seinen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm, Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknwendige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen“ (S. 21f.).</p> <p>„Ethik geht nur so weit, als die <i>Humanität</i>, das heißt die Rücksicht auf die Existenz und das Glück des einzelnen Menschenwesens geht. Wo die Humanität aufhört, beginnt die Pseudoethik“ (S. 43). [...]</p> <p>„In jedem einzelnen Falle ringen wir darum, bei dem Wirken in überpersönlicher Verantwortung so viel Humanität zu wahren als nur immer möglich ist. Und im Zweifelsfalle wagen wir, uns lieber zugunsten der Humanität als zugunsten des zu erreichenden Zwecks zu irren [...] Die Schaffung von solcher <i>Gesinnung</i> ist wichtiger als das, was unmittelbar in Tatsachen erreicht wird (S. 44, Herv. d. Verf.).</p>
---

Abbildung 17: Ehrfurcht vor dem Leben und Humanismus

Indem so nicht konkrete Handlungen, sondern *Haltungen* zur Pflicht gemacht werden, ist mit dieser Argumentation die Grenze dessen erreicht, was unter „Gerechtigkeit“ sinnvoll erfasst werden kann. Aus der Gerechtigkeitsperspektive zählt, was man tut oder unterlässt – nicht die Haltung, mit der man die Handlung vollzieht. Wenn eine

Blume ein „Recht auf Leben“ hat, dann spielt es allenfalls eine untergeordnete Rolle, ob ich sie achtlos im Vorübergehen köpfe oder sie für einen Blumenstrauß pflücke – entscheidend ist, ob ich sie leben lasse oder nicht. Dass es sehr wohl besser ist, mit Lebewesen achtsam umzugehen und ihren Wert nicht auf ihre Nützlichkeit für menschliche Zwecke einzuengen, lässt sich unserer Auffassung nach besser unter dem Aspekt eines guten, gelingenden menschlichen Lebens artikulieren als in der Rede von Rechten und Pflichten. Als löbliche und aner kennenswerte Haltung wird die Anerkennung eines Eigenwerts daher im nächsten Kapitel unter der Überschrift „Glück“ untersucht.

#### 4.4.4 Ökozentrik

Anders als pathozentrische und biozentrische Argumente stellen *ökozentrische Ansätze* nicht Individuen, sondern das Funktionieren des Ökosystem-Ganzen in den Mittelpunkt. Die Begründung umweltethischer Normen wird hier in der systemischen Verbundenheit der ganzen Natur gesehen. Nicht dem Wohlergehen einzelner Lebewesen, sondern dem Wohl des (System-)Ganzen wird moralischer Wert zuerkannt. Aufgrund dieses Bezugs auf ein Ganzes bezeichnet Angelika KREBS (1997) diese Variante der Physiozentrik als holistisch. Die in der systemzentrierten Betrachtung vorgenommene Unterordnung von Individualinteressen unter das Wohl der Gemeinschaft steht jedoch in einem problematischen Widerspruch zu einer individualistischen Ethik, die in der Achtung vor der Würde jedes einzelnen Menschen gründet. Dieses Problem stellt sich immer dann, wenn es zu einer Pflichtenkollision zwischen Pflichten gegenüber dem System und Pflichten gegenüber Menschen kommt. Im Extremfall, so befürchten Kritiker dieser Position, könnten zum Wohle der Natur Verletzungen der Menschenrechte in Kauf genommen werden.<sup>26</sup> Angesichts dieser weitreichenden und ernstzunehmenden Bedenken scheint der von seinen Vertretern erhoffte praktische Ertrag des ökozentrischen Ansatzes unverhältnismäßig gering. Denn was jeweils zum Wohle des Systems ist, ist mit dem methodisch begrenzten Instrumentarium der Ökologie als Naturwissenschaft keineswegs zu bestimmen. Um unterschiedliche Systemzustände zu *bewerten*, bleibt der Rekurs auf menschliche Maßstäbe und Wertvorstellungen – und damit ein Rückgriff auf die Anthropozentrik – letztlich unvermeidlich.

---

<sup>26</sup> Solche Befürchtungen werden von einzelnen Vertretern der tiefenökologischen Bewegung durchaus genährt, die den Begriff des Humanismus analog zum Begriff des Rassismus oder Sexismus pejorativ als unbegründeten und unbegründbaren „Human-ismus“ verwenden (EHRENFELD 1978). Siehe hierzu etwa den Beitrag „*Feeding People versus Saving Nature?*“ des US-amerikanischen Philosophen Holmes ROLSTON (1996). Auf die vehemente Kritik, die dieser Aufsatz ausgelöst hat, bekennt der engagierte Tiefenökologe „I run the risk of being misanthropic; that is better than to risk being an arrogant humanist“ (ROLSTON 1998: 357).

#### 4.4.5 Pluralistischer Holismus

In Abgrenzung zu ökozentrischen Positionen, die das Wohl von Individuen dem Wohl des Gesamtsystems unterordnen, plädiert ein *pluralistischer Holismus*, wie ihn etwa Martin GORKE (1999) vertritt, dafür, nicht nur dem Ganzen, sondern auch seinen Teilen einen Eigenwert zuzuerkennen. Der moralische Standpunkt, so die Argumentation, dürfe sich nicht auf Menschen oder Lebewesen beschränken (s. Abbildung 18). Damit umfasst, in seiner weitest möglichen Extension, der Kreis derer, denen gegenüber wir moralische Pflichten haben, alles, was existiert.

Mehr noch als bei der pathozentrischen und biozentrischen stellt sich bei der holistischen Konzeption das Problem der Pflichtenkollision. Widersprüche zwischen dem Schutz menschlicher wie nicht-menschlicher Individuen und dem Schutz von Arten sind unvermeidlich. Diese Widersprüche erkennen Holisten an, ohne sie von vornherein zugunsten menschlicher Individuen auflösen zu wollen. Was die pluralistisch-holistische Ethik gegen die anthropozentrische Abwägung anbieten will, ist eine Umkehr der Beweislast: Statt in jedem Einzelfall beweisen zu müssen, dass ein geplanter Eingriff der Natur schadet, muss umgekehrt in jedem Einzelfall nachgewiesen werden, dass ein Eingriff *nicht* (oder nicht über ein vertretbares Maß hinaus) schadet.

Pluralistischer Holismus (GORKE 1999)
„Der moralische Standpunkt muss alles, was von sich aus und ‚für sich selbst‘ existiert, in den Kreis seiner Verantwortung einbeziehen, d.h. er muss alles auch um seiner selbst willen berücksichtigen“ (S. 250).
„Sie [die pluralistisch-holistische Ethik] lotet trotz aller unvermeidlichen Zugeständnisse an das Eigeninteresse des Menschen das Maximum an Möglichkeiten zum Schutze der Natur aus und zwar insofern, als Eingriffe in die Natur nun prinzipiell unter Beweislast stehen“ (S. 289).
„Erweist es sich aus Gründen des Selbstinteresses bzw. in der Folge einer Pflichtenkollision als notwendig, ein solches Dilemma auf Kosten der Natur einzulösen, so muß diese Beeinträchtigung der Natur je nach Stärke der Notwendigkeit als mehr oder weniger große Schuld verstanden werden“ (S. 294).

Abbildung 18: Das Konzept des pluralistischen Holismus

Weil holistische Ansätze die Bedürfnisse anderer Lebewesen genauso ernst nehmen wie die von Menschen und damit im Hinblick auf die gängige Praxis eine Beweislastumkehr begründen, kommen sie den moralischen Überzeugungen vieler Menschen entgegen, die für den Schutz der Umwelt und der Natur eintreten. Der Preis, der für die angestrebte Beweislastumkehr zu zahlen ist, ist freilich hoch: Da im pluralistischen Holismus „gegenüber allen Arten prima facie die gleiche Pflicht moralischer Rücksichtnahme gilt“ (GORKE 1999: 293f.), mündet die Durchsetzung menschlicher Interessen notwendig in nicht gänzlich auflösbare moralische Dilemmata. Der Vollzug menschlichen Lebens scheint nicht möglich, ohne schuldig zu werden.

Hält man am Ziel einer kohärenten Begründung unserer moralischen Überzeugungen fest, so kann eine solche Lösung angesichts der zugleich unbestrittenen „Notwendigkeit“ der bevorzugten Berücksichtigung menschlicher Belange nicht befriedigen. Das Notwehr-Prinzip, das GORKE mit TAYLOR zur Rechtfertigung solcher Eingriffe in die Natur anführt, die der menschlichen Selbsterhaltung dienen, spricht ja den, dem es zugestanden wird, von moralischer Schuld frei. Mit der Ausdehnung der Moralgemeinschaft ist also eine Ausdehnung des Schuldbegriffs verbunden, die aus individueller Perspektive nicht motivierend und aus übergeordneter Perspektive unzutreffend ist. Denn die erforderliche Einschätzung, *was* jeweils aus Gründen des Selbstinteresses „notwendig“ und damit entschuldigbar ist, hängt von Faktoren ab, die nur kontextbezogen beurteilt und häufig von Individuen nicht beeinflusst werden können. Wenn GORKE nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit „das Töten von Elefanten, um deren Elfenbein an Touristen zu verkaufen“ als „unverzeihlich“ (ebd. 301) bewertet, könnte man durchaus einwenden, dass dies aus der Perspektive eines sog. Wilderers „aus Gründen des Selbstinteresses bzw. in der Folge einer Pflichtenkollision als notwendig“ erscheint – wenn er etwa eine vielköpfige Familie zu versorgen und keinen alternativen Broterwerb hat. „Unverzeihlich“ wären in diesem Fall nicht individuelle Handlungen, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Menschen keine andere Wahl lassen, als ihr Leben auf Kosten der biologischen Vielfalt zu fristen.<sup>27</sup>

Selbst wenn man allen Lebewesen, Arten und Ökosystemen einen moralischen Selbstwert zugestände, käme man nicht umhin sich zu einigen, *welche* „Zugeständnisse“ an das Eigeninteresse *welcher* Menschen als „unvermeidlich“ gelten dürfen. Das bleibt in der holistischen wie in der anthropozentrischen Ethik der strittige Punkt. Denn auch eine anthropozentrische Ethik wird nicht jede menschliche Intervention in Natur unterschiedslos legitimieren. Auch hier gibt es, wenn man nur *alle* Belange *aller* Menschen gerecht berücksichtigt, eine Rechtfertigungspflicht für jede Nutzung von Natur. Die Schwierigkeit besteht also in der Gewichtung und gerechten Abwägung der Vielfalt menschlicher Interessen an Natur – und diese bekommt die Umweltethik nicht in ihren Blick, solange sie ihn auf Konflikte zwischen „dem“ Mensch und „der“ Natur einengt.

#### **4.4.6 Pragmatische Konvergenz**

Fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen. Wir hatten gefragt, ob unser Umgang mit der biologischen Vielfalt nicht auch eine Frage der Gerechtigkeit gegenüber der Natur ist. Ob wir also den Kreis derer, denen moralische Rechte zukommen, erweitern

---

<sup>27</sup> Gegen diesen „Teufelskreis“ aus Armut und Übernutzung der natürlichen Ressourcen mahnt die NBS zu Recht veränderte politische Rahmenbedingungen an: „Dabei sind arme Menschen sehr wohl in der Lage, die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen nachhaltig zu nutzen, wenn sie die Verantwortung und Kontrolle darüber innehaben“ (NBS S. 101).

sollten: Müssen (zumindest) leidensfähige Tiere, vielleicht alle Lebewesen, möglicherweise sogar überindividuelle Einheiten wie Arten oder Ökosysteme in den Kreis derer aufgenommen werden, denen gegenüber wir direkte moralische Verpflichtungen haben? Gegen diese Erweiterung sprachen zwei Einwände

1. Hält man an einem Begriff moralischer Rechte fest, der unbedingt gelten soll, steht man bei der praktischen Befolgung vor unlösbaren Problemen. Insbesondere für das Ziel einer Vereinbarung von Schutz und Nutzung wären solche starken Rechte nicht hilfreich: Aus Gründen der Widerspruchsfreiheit kann ich nicht im Fall des Schutzes Rechte postulieren und diese dann für das Recht auf Nutzung wieder zur Disposition stellen.
2. Differenziert man den moralischen Rechtsbegriff und stuft ihn – etwa durch Bindung an das Vorhandensein bestimmter Fähigkeit – ab, so wird er zwar im Hinblick auf bestimmte Tiere inklusiver, im Hinblick auf bestimmte Menschen, die diese Fähigkeiten nicht mehr, noch nicht oder nicht in vollem Umfang haben, aber exklusiver. Diese Konsequenz konfliktiert mit der verbreiteten, starken moralischen Überzeugung, dass Menschen – und zwar alle und jeder Einzelne – *als Menschen* Teil der Moralgemeinschaft sind.

Dass die Ausdehnung der Gerechtigkeitsgemeinschaft uns vor diese Kohärenzprobleme stellt, heißt selbstredend nicht, dass sie damit widerlegt wäre. Es könnte ja auch sein, dass unsere Praxis oder unsere moralischen Überzeugungen falsch sind – eine Ethik, die diese Option nicht in Betracht zieht, müsste sich den Vorwurf gefallen lassen, das Bestehende lediglich zu bekräftigen. Daher bleibt die ethische Debatte an dieser Stelle notwendigerweise unabgeschlossen.

Gleichwohl ist im Hinblick auf die doch erheblichen Bedenken zu fragen, ob denn eine moralische Aufwertung der Natur oder bestimmter Teile der Natur auf der praktischen Ebene überhaupt bedeutsame Unterschiede ausmachen würde. Mit anderen Worten: *Brauchen* wir *direkte* Pflichten gegenüber der Natur, um Maßnahmen zum Schutz und zur nachhaltigen Nutzung der biologischen Vielfalt zu rechtfertigen? Wie unsere Darlegung der anthropozentrischen Position gezeigt hat, kann man, wenn man die Vielfalt menschlicher Bedürfnisse ernst nimmt, sehr weit reichende Forderungen für einen schonenderen Umgang mit der biologischen Vielfalt begründen. Wenn man das ganze Spektrum menschlicher Naturzugänge argumentativ berücksichtigt, sind sämtliche Schutzkategorien (von Totalreservaten bis zum Biosphärengebiet) gut zu begründen, auch ohne strittige Rechte der Natur vorauszusetzen. Die pragmatische Hypothese, dass unterschiedliche Begründungen auf der praktischen Ebene konvergieren (NORTON 1991), löst dabei den Begründungsstreit nicht. Sie richtet aber aus praktischen Gründen ihren Blick auf die Fälle, die mit unstrittigen Voraussetzungen gut zu begründen, praktisch aber noch längst nicht eingelöst sind.

#### 4.4.7 Ex-zentrisch denken: Das Bemühen um eine inklusive Sicht

Ausgangspunkt dieses Kapitels war die Frage, was wir *mit guten Gründen* voneinander verlangen können. Für die Begründung *verbindlicher* und konkreter Handlungsanweisungen, die *für alle nachvollziehbar* und *ohne Selbstwidersprüche* vermittelbar sind, sehen wir zur anthropozentrischen Auffassung keine überzeugende Alternative. Gerade in Konfliktfällen, in denen menschliches und nicht-menschliches Wohlergehen sich ausschließen, ist eine Konfliktlösung ohne Bezugnahme auf menschliche Bedürfnisse und Rechte nicht überzeugend und widerspruchsfrei möglich.

Gleichwohl bleibt ein Unbehagen an der „zentristischen“ Sicht. So sehr es einleuchtet, dass Konflikte zwischen dem Wohl der Natur und dem Wohl von Menschen nur im Rahmen der Anthropozentrik widerspruchsfrei zu lösen sind, so wenig leuchtet es ein, dass damit Menschen im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, wie es der Begriff der Zentrik suggeriert. Geht es nicht, so möchte man fragen, weniger darum zu klären, wer im Mittelpunkt steht, als vielmehr darum, herauszufinden, wo jeweils die *Grenzen* der Berücksichtigung von Mensch und Natur liegen? Dass ein Menschenleben mehr wiegt als das Leben einer Malariamücke, ist doch nicht wirklich strittig. Strittig ist vielmehr die Frage, wie viel Verlust an biologischer Vielfalt durch eine Steigerung menschlichen Wohlergehens zu rechtfertigen ist? Oder umgekehrt: Wie viel Einschränkung an menschlichem Wohlstand ist zumutbar, um die biologische Vielfalt besser als bislang zu schützen und sie nachhaltiger zu nutzen? Durch die „zentristische“ Einengung können dabei Fragen danach, was denn eigentlich genau menschliches Wohlergehen ausmacht und in wie vielfältiger Weise es von Biodiversität abhängt, nicht mehr angemessen in den Blick geraten.

Um der inhaltlich irreführenden Polarisierung der Debatte zu entkommen, haben ESER & POTTHAST (1999) vorgeschlagen, auf das „zentristische“ Vokabular zu verzichten und für eine inklusive Sicht auf die Umweltethik plädiert. Denn die Hauptkonfliktlinien im Natur- und Umweltschutz verlaufen ja nicht – wie die Begründungsdebatte fälschlich suggerieren könnte – zwischen Menschen und Natur, sondern zwischen unterschiedlichen Menschen mit unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen: Einige Menschen wollen bestimmte Naturstücke in einer bestimmten Weise nutzen, während andere sie anders nutzen oder vor Nutzung schützen wollen. Dass die Bewahrung der biologischen Vielfalt in solchen Interessenkonflikten häufig den kürzeren zieht, liegt nicht unbedingt an ihrer unzureichenden Begründung, sondern an der unterschiedlichen Gewichtung materieller und ideeller Belange sowie kurzfristiger und langfristiger Perspektiven in der politischen Praxis – und dieser ist durch einen Begründungsstreit nicht beizukommen.

Gerade weil der anthropozentrische Standpunkt so gute Argumente liefert, ist es wichtig, ein verbreitetes Missverständnis dieser Position zu korrigieren: Nicht alle Konflikte zwischen Menschen und Natur müssen im Rahmen der Anthropozentrik zugunsten von Menschen gelöst werden. Menschen können sehr wohl zugunsten der biologischen

Vielfalt auf eigene Vorteile verzichten. Dieses Missverständnis, dass Natur im anthropozentrischen Begründungsrahmen bei Abwägungen zwangsläufig unterliegt, ist im Begriff „-zentrik“ gewissermaßen angelegt. Um der berechtigten Kritik an einer solchen politischen Praxis entgegenzukommen, müsste auch die ethische Debatte viel stärker berücksichtigen, dass es bei der Bewertung menschlichen Handelns an der Natur weder ausschließlich um Menschen, noch ausschließlich um Natur gehen kann, sondern um die *Qualität der Beziehung* zwischen Menschen und Natur gehen muss – und dass der Begriff einer „-zentrik“ diese wichtige Einsicht notorisch verstellt.

Die Vehemenz, mit der Befürworter anthropozentrischer und physiozentrischer Ansätze gegeneinander argumentieren, zeigt, dass auf beiden Seiten fundamentale Wertüberzeugungen zur Debatte stehen, die man ernst nehmen muss: Die Einen wollen, bei aller Rücksicht auf die Natur, die Errungenschaften des Humanismus nicht preisgeben, für die Anderen stellt eben dieser Humanismus eine nicht zu rechtfertigende Missachtung des Werts anderer Lebewesen dar. Damit Kommunikation über biologische Vielfalt gelingen kann, ist es wichtig, diese tief sitzenden moralischen Überzeugungen zur Sprache zu bringen und anzuerkennen. Zur Überwindung der Sprachbarrieren könnte es hilfreich sein, sich klarzumachen, dass beide Ansätze einer irreführenden Polarisierung unterliegen, indem sie das Wohl der Menschen und das Wohl der Natur als exklusiv denken. Denn Wohlergehen und Fortschritt der Menschheit und Menschlichkeit scheinen den Einen so unweigerlich mit der Beschädigung der Natur verbunden wie den Anderen die Förderung des Wohlergehens der Natur mit dem Rückfall in steinzeitliche oder zumindest mittelalterliche Verhältnisse. Ohne bestreiten zu wollen, dass es Situationen gibt, in denen menschliches Wohlergehen nur auf Kosten der biologischen Vielfalt zu gewährleisten ist, könnte statt der beschriebenen exklusiven eine *inklusive* Sicht des Mensch-Natur-Verhältnisses besser geeignet sein, die prinzipiell ambivalente Situation von Menschen in der Natur zu fassen. Selbstverständlich sind Menschen Teil der Natur und damit auf sie angewiesen und von ihr in vielerlei Hinsicht abhängig – das bestreitet auch die Anthropozentrik nicht. Durch solche Abhängigkeit allein wird aber noch keine moralische Haltung begründet. Eine moralische Haltung, wie sie auch Biozentrik und Holismus fordern, setzt vielmehr voraus, dass Menschen sich als Vernunftwesen von der Natur unterscheiden und ihr Handeln nicht bloß das Ergebnis kausaler Gesetzmäßigkeiten, sondern vernünftiger Einsicht und (innerhalb der faktischen Grenzen!) freier Entscheidung ist. Während nun ökozentrische Ansätze stärker die Tatsache betonen, dass Menschen (faktisch) Teil der Natur sind, heben anthropozentrische Ansätze die (moralische) Sonderstellung des Menschen in der Natur hervor. Beides ist aber richtig. Insofern könnte doch die Begründung für die moralische Berücksichtigung der Natur gerade darin gesucht werden, dass Menschen Natur- und Verstandeswesen sind – und dass menschliches Leben nur gelingt, wenn nicht eine der beiden Seiten die andere völlig unterwirft. Im Begriff des *gelingenden menschlichen Lebens* wäre einerseits der Bezug auf menschliches Wohlergehen gewahrt, auf den die Anthropozentrik zu Recht insistiert. Gleichzeitig wäre der

kommunikative Raum eröffnet, darüber zu sprechen, was Natur für Menschen – jenseits ihrer Nützlichkeit – bedeutet.

#### **4.5 Grenzen der Gerechtigkeitsargumentation**

Ein zentrales Motiv, moralische Rechte für die Natur einzufordern, ist, ihr in politischen Abwägungsprozessen mehr Gewicht zu verleihen. Der Eindruck, dass Belange des Naturschutzes in der Abwägung mit anderen Belangen allzu oft den Kürzeren ziehen, ist schwerlich von der Hand zu weisen. Dass die Hoffnung auf eine Erreichung der 2010-Ziele der CBD mittlerweile aufgegeben werden musste, ist nur ein Beispiel dafür. Der Wunsch nach besseren, also stärkeren Argumenten, ist also durchaus nachvollziehbar. Diese nachvollziehbare Absicht soll nun im folgenden Kapitel unter einer anderen Überschrift als der Gerechtigkeitsperspektive vertieft werden, nämlich unter der Frage, was denn eigentlich ein *gutes menschliches Leben* von bloßer *menschlicher Existenz* unterscheidet.

Wenn Abwägungen zu Ungunsten der biologischen Vielfalt vorgenommen werden, betrifft dies nicht (nur) mögliche Rechte der Natur. Es betrifft auch Rechte der Menschen, für die Natur einen Eigenwert hat. Dass diese Eigenwerte in politischen Abwägungsprozessen häufig hinter handfeste ökonomische und politische Belange zurücktreten, mag man bedauern. Wenn man es ändern will, ist es nicht nötig, Rechte für Tiere oder Pflanzen einzufordern. Vielmehr muss – und zwar ausführlicher und ausdrücklicher als bisher – darüber gesprochen werden, welche Bedeutung die biologische Vielfalt für unterschiedliche Vorstellungen eines *guten, gelingenden menschlichen Lebens* hat, wie diese Vorstellungen begründet sind und welche Aufgaben der Gesellschaft zu ihrer Ermöglichung zukommen.

Bei der Diskussion von Fragen der gerechten Verteilung, der Zukunftsethik und physiozentrischer Naturschutzbegründungen sind wir immer wieder an Grenzen der Gerechtigkeitsargumente gestoßen – dann etwa, wenn es darum ging, Haltungen und nicht Handlungen vorzuschreiben. Oder wenn zu fragen war, was wir denn für ein gutes Leben *mehr* brauchen als für unser bloßes Überleben als Menschheit. Dass solche Fragen von eminenter Bedeutung für einen veränderten Umgang mit der Natur sind, hat schon in den 1970er Jahren der Club of Rome in seinem Geleitwort zu der von ihm in Auftrag gegebenen Studie „Grenzen des Wachstums“ betont: „Schließlich steht der Mensch nicht vor der Frage, ob er als biologische Spezies überleben wird, sondern ob er überleben können, ohne den Rückfall in eine Existenzform, die nicht lebenswert erscheint“ (MEADOWS et al. 1973: 176).

## 5 Glück

### 5.1. „Weil es zum Gelingen wahrhaft menschlichen Lebens beiträgt“

Nachdem unter „Klugheit“ und „Gerechtigkeit“ vorrangig, wenn auch nicht ausschließlich, Argumente behandelt wurden, die auf das *Überleben* der Menschheit abzielen, wollen wir nun unter der Überschrift „Glück“ Argumente zusammenfassen, die das *gute Leben* von Menschen betonen. Angelika KREBS (1997) nennt sie „Argument vom Sinn des Lebens“. Im Unterschied zum Thema Gerechtigkeit durchziehen Glücksargumente die gesamte Strategie, freilich ohne explizit als solche angesprochen zu werden (Beispiele in Abbildung 19 und 20). Die Glücksaspekte werden dabei mit Klugeitsargumenten so eng verflochten, dass sie kaum als gesonderte Kategorie erkennbar sind. Es bedarf also einiger Mühe, sie zu isolieren, damit sie der Diskussion zugeführt werden können.

Auch in diesen Argumenten geht es um die *Bedeutung der biologischen Vielfalt für Menschen*. Allerdings sind hier nicht die Aspekte gemeint, die alle Menschen objektiv zum Leben brauchen, sondern diejenigen, die Menschen subjektiv als Bedingung für das Gelingen ihres Lebens wert schätzen. Es ist hier also nicht der *Nutzwert* von Natur angesprochen, sondern ihr *Eigenwert* für Menschen. In Anlehnung an Erich Fromm könnte man pointiert sagen: Biodiversität ist nicht (nur) deshalb wertvoll, weil wir sie brauchen, sondern wir brauchen sie, weil Menschen sie wert schätzen. Nicht nur weil Menschen Natur nutzen wollen, sondern auch weil Menschen sie unabhängig von ihrer Nützlichkeit schätzen, sollen und wollen wir die biologische Vielfalt bewahren.<sup>28</sup>

Konstitutiv für die Argumente dieses Typs ist es, dass es ihnen um eine wertschätzende Hinwendung von Menschen zur Natur geht, die *nicht* an irgendeiner Nutzung interessiert ist. Prototyp solcher absichtslosen und zweckfreien Begegnung mit der Natur ist die ästhetische Erfahrung. Solche Argumente werden in Abschnitt A.4 der NBS als „soziale und kulturelle Gründe für die Erhaltung der biologischen Vielfalt“ angesprochen (s. Abbildung 19). Wir werden gleich sehen, dass die Art, wie die Argumente dort ausgeführt werden, sie gelegentlich instrumentell verkürzt. Ihre Relevanz für die Umweltethik wird dadurch nicht recht deutlich. Versuchen wir also zunächst, den glücksethischen Kern dieser Argumente freizulegen.

---

<sup>28</sup> Erich FROMM unterscheidet die Liebe des Kindes, das seine Eltern liebt, weil es sie braucht, von der Liebe des Erwachsenen, der sein Gegenüber liebt, weil er es liebt. Im Umweltdiskurs finden sich beide Bilder: die Liebe zu „Mutter Erde“, die das Motiv der Angewiesenheit auf Natur betont, wie auch der Auftrag, die Erde zu bemuttern (WICHTERICH 1992), der eher auf die Tugenden der liebevollen Fürsorge abstellt.

	„Soziale und kulturelle Gründe“ in der NBS (Herv. d. Verf.)	S.
1	„Naturerfahrung und -erlebnis sind wichtige Aspekt der <i>Persönlichkeitsentwicklung</i> .“	13
2	„Die Nähe zur Natur ist ein wichtiger Aspekt der <i>Lebensqualität</i> für die Menschen.“	13
3	„ <i>Naturerfahrungen</i> und -erlebnisse sind [...] unverzichtbar bei der Gestaltung der Freizeit und für die Erholung.“	13
4	„Natur und Landschaft [tragen] zur Stärkung der regionalen Identität bei und prägen das <i>Heimatgefühl</i> .“	13
5	„Die historisch gewachsene, <i>als harmonisch empfundene</i> Kulturlandschaft in Deutschland mit den in der bäuerlichen Tradition regional entstandenen Landsorten von Obst und Gemüse und landschaftlich angepassten Haustierrassen ist auch eine kulturelle Leistung.“	14
6	„Welcher Wert der Natur beigemessen wird, welche <i>Einstellung</i> zu Schutz und nachhaltiger Nutzung der biologischen Vielfalt vorhanden ist und wie das konkrete Verhalten aussieht, ist sehr unterschiedlich.“	13

Abbildung 19: Soziale und kulturelle Gründe in der NBS

In Abbildung 20 sind Sätze aus den konkreten Visionen der NBS zitiert. Die kursiv hervorgehobenen Ausdrücke verlassen offenkundig die deskriptive Ebene der Biodiversität (wie viele unterschiedliche Arten es wo gibt) zugunsten der *subjektiven evaluativen* Frage: was diese Vielfalt für Menschen in ihrem Erleben *bedeutet*. Hier geht es um „Erleben“ (2, 5) um „Faszination“ (3, 4 und 6), um „Schönheit“ (3 und 7), um das unverwechselbare „Typische“ (1, 7), um „Vielfalt“ (1, 3, 7) und „Eigenart“ (7), „Dynamik“ (3) und „Ruhe“ (5), „Entwicklung“ (7) und „Identifikation“ (7). Offensichtlich handelt es sich dabei nicht einfach um wertneutrale Eigenschaften der Natur als solcher, sondern um das, was Menschen in der *Begegnung* mit ihr suchen und wertschätzen.

Die in der Strategie beschriebenen Visionen bringen damit etwas zum Ausdruck, was viele Menschen im Naturschutz bewegt, was aber in den bisherigen Kategorien „Klugheit“ und „Gerechtigkeit“ nicht angemessen genug adressiert wurde: dass sich in der *nicht von eigennützigen Interessen geprägten Begegnung* von Menschen mit Natur etwas abspielt, das konstitutiv für ein *gelingendes, glückendes, sinnerfülltes menschliches Leben* ist. Beispiele für Naturschutzaspekte, die nicht aus Gründen der Gerechtigkeit, sondern des in der Begegnung mit Natur gefundenen Glücks verfolgt werden, wären etwa: der Genuss von Naturschönheit, die Identifikation mit einer von Kindheit an vertrauten Landschaft, die ästhetische Erfahrung der Fremdheit von Natur u.v.a.m..

<b>Glücksaspekte in den konkreten Visionen der NBS (Herv. d. Verf.)</b>		
1	„In Deutschland gibt es eine <i>für unser Land typische</i> Vielfalt von natürlichen sowie durch menschliches Handeln geprägte Landschaften, Lebensräumen und Lebensgemeinschaften, die in der Bevölkerung eine <i>hohe Wertschätzung</i> genießen.“	26
2	„Die Populationen der jeweiligen Arten befinden sich bezogen auf die jeweilige biogeographische Region in einem günstigen Erhaltungszustand, leben in nachhaltig gesicherten, vernetzten Lebensräumen in ausreichender arten- und lebensraumspezifischer Größe <i>und sind für die Menschen erlebbar</i> .“	27
3	„Die Wälder in Deutschland weisen eine hohe natürliche <i>Vielfalt</i> und <i>Dynamik</i> hinsichtlich ihrer Struktur und Artenzusammensetzung auf und <i>faszinieren die Menschen durch ihre Schönheit</i> .“	31
4	„Moore bereichern das Landschaftsbild mit ihren <i>sehr speziellen und faszinierenden</i> Lebensgemeinschaften.“	37
5	„Die Gebirge sind geprägt von <i>Erhabenheit, Ruhe und Naturerleben</i> .“	38
6	„In Deutschland gibt es wieder <i>faszinierende Wildnisgebiete</i> (z.B. in Nationalparks), in denen Entwicklungsprozesse natürlich und ungestört ablaufen.“	40
7	„Die Kulturlandschaften erfahren eine hohe <i>Wertschätzung</i> auf Grund ihrer <i>Vielfalt, Schönheit und ihrer regionaltypischen Eigenart</i> , die ihre <i>kulturhistorische Entwicklung</i> erkennen lässt. Sie tragen in besonderem Maße zur <i>Lebensqualität</i> der Menschen und zur regionalen <i>Identifikation</i> und <i>Wertschöpfung</i> bei.“	41
8	„Unsere Städte weisen eine hohe <i>Lebensqualität</i> für die Menschen auf.“	42

Abbildung 20: Glücksaspekte in den konkreten Visionen der Strategie

Reichweite und Begrenzungen solcher auf das Glück abzielenden Argumente sollen in diesem Kapitel thematisiert werden. Hierzu stellen wir – notwenig wieder sehr kursorisch – einige wesentliche *Merkmale philosophischer Glückskonzeptionen* dar und grenzen sie vom alltagssprachlichen Glücksverständnis ab (5.2). Die notwendige *Subjektivität von Glück* wird dabei ebenso thematisiert wie unzulässige subjektivistische Verkürzungen des Konzepts (5.3). In 5.4 grenzen wir eudämonistische *Eigenwerte* von reinen Gebrauchswerten einerseits und moralischen Selbstwerten ab und erläutern, inwiefern Eigenwerte eine stärker inklusive Diskussion über das Verhältnis von Menschen und Natur ermöglichen. Um die diskursive Leistungsfähigkeit und die Grenzen von Glücksargumenten für die Begründung von NBS und DAS geht es in Abschnitt 5.5.

## 5.2 *Eudaimonia* – das gelingende Leben

Ebenso wie der Gerechtigkeitsbegriff ist „Glück“ eine philosophische Kategorie, die weit über das Alltagsverständnis hinausgeht. In unterschiedlichen philosophischen Traditionen werden der Begriff und seine Relevanz für die Ethik sehr unterschiedlich ausgelegt. Diese Unterschiede beruhen auf divergierenden Menschenbildern, Naturverständnissen und Ethikkonzeptionen, für deren ausführliche Darlegung hier nicht der

Ort ist. Konturen eines für die Zwecke dieses Gutachtens ausreichenden Glücksbegriffs skizzieren wir hier in Anlehnung an die Darstellungen der Konzepte im Handbuch Ethik (HÜBENTHAL 2006, HORN 2006).

Zunächst einmal ist die Unterscheidung von „Glück haben“ und „glücklich sein“ hier wichtig. Während „Glück haben“ einen Zufall bezeichnet, der nicht im Bereich eigener Verantwortung liegt, bezeichnet der philosophische Begriff „Glück“ „das umfassende Konzept des Lebensglücks“ (HORN 2006: 381), das für ein gelingendes, gutes Leben steht. Als Lebensglück verstanden, bezeichnet „Glück“ das *Ziel* menschlichen Strebens. Keinesfalls darf es im Sinne des Zufallsglücks gegen das Vorsorgeprinzip ausgespielt werden: Dass wir uns zur Bewältigung ungewisser Risiken einfach auf unser „Glück“ verlassen könnten, ist keine Option, die mit dem „glückenden Leben“ begründet werden könnte.

„Glück“ ist das, wonach alle Menschen *letztlich* streben. Damit ist „Glück“ nicht einfach *alles*, wonach Menschen streben. Vielmehr ist es der letzte Grund dieser Bestrebungen, das, wozu wir alle anderen Dinge erstreben. Das Glück als letzter Zweck dient keinem weiteren Zweck mehr als seiner Erfüllung. Der Fachausdruck für die hier skizzierte Vorstellung ist „Eudämonie“ – ein Hinweis, dass die Glücksphilosophie ihre Wurzeln in der griechischen Tradition hat. *Eudaimonia* bezeichnet das Leben aus (oder in) einem guten Geist: das *gute, gedeihliche, löbliche Leben*. Dieses meint in der hellenistischen Tradition keineswegs die Erfüllung beliebig zu bestimmender individueller Wünsche, sondern die Verwirklichung der Idee des Guten, die in der Ordnung der Welt angelegt ist. Es geht also beim Glücksbegriff nicht darum, „wie ein Mensch sein Leben empfindet, sondern wie das menschliche Leben in objektiver Hinsicht als gut qualifiziert werden kann“ (HÜBENTHAL 2006: 82). Die Philosophie des Glücks behandelt nicht die Frage, wie Menschen sich glücklich fühlen, sondern wie menschliches Leben *glückt*.

Der Fachbegriff „Eudämonie“ bringt diese philosophische Tradition des Begriffs und das damit verbundene Weltbild<sup>29</sup> besser zum Ausdruck als das umgangssprachliche Wort „Glück“. Denn dieses kann sowohl im Sinne des Zufallsglücks als auch im Sinne egoistischer Willkür missverstanden werden. Gleichwohl möchten wir aus Gründen der Verständlichkeit und Anschaulichkeit das Wort „Glück“ als Chiffre für den hier

---

<sup>29</sup> Nach dem teleologischen Weltbild der Antike ist die Welt zweckmäßig geordnet. Jedes Ding – auch der Mensch – hat darin einen Zweck. Aus der Vorstellung, dass menschliches Leben diesen Zweck verfehlen kann, lassen sich objektive Kriterien eines gelingenden Lebens begründen. Das neuzeitliche Weltbild kennt keine Zweckursachen, sondern nur Wirkursachen. Es erklärt die Geschehnisse in der Welt kausal und nicht final. – Die Kategorie des Glücks muss nicht notwendig mit einem teleologischen Weltbild verbunden sein. Sie kommt aber nicht ohne eine normativ anspruchsvolle, und stets strittige, Vorstellung davon aus, was das Wesen des Menschen ausmacht.

diskutierten Typ beibehalten und es ausdrücklich weder als Schicksalsglück noch als bloß subjektive Präferenz verstanden wissen.

Womit wir uns in diesem Kapitel befassen, ist also die Frage, inwiefern die biologische Vielfalt zu einem gelingenden, sinnerfüllten, glückenden Leben von Menschen beiträgt. Die mit dem Stichwort „Glück“ verbundene Frage lautet nicht mehr „Was können wir voneinander verlangen?“, sondern: „Was macht ein (objektiv) gutes, menschliches Leben aus?“. Die Frage nach dem Glück beinhaltet, wenn man sie umfassend stellt, drei Aspekte (HÜBENTHAL 2006):

1. Moralische Aspekte: Welche Pflichten gegenüber anderen sind zu erfüllen?
2. Klugheitsaspekte: Welche Einstellungen und welche Güter brauche ich, um mich subjektiv glücklich zu fühlen?
3. Vervollkommnungsaspekte: Welche spezifisch menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten gilt es zu entwickeln und zu pflegen?

Die hier unter „Glück“ behandelten Aspekte haben damit notwendig Berührungspunkte zu den unter „Klugheit“ und „Gerechtigkeit“ bereits erörterten Fragen. Wo die Grenze zwischen den Konzepten genau verläuft, hängt immer auch davon ab, wie eng oder wie weit man die jeweiligen Verständnisse fasst. „Klugheit“ hatte im Kapitel drei die Gründe bezeichnet, die sich auf wohlverstandene Eigeninteressen beziehen. Insofern gut zu leben ein solches Eigeninteresse sein kann, überschneiden sich Klugheits- und Glücksfragen. „Gerechtigkeit“ hatte im Kapitel 4 das bezeichnet, was wir mit Recht voneinander verlangen können. Insofern gerecht zu sein Teil einer Vorstellung des guten Lebens sein kann, ergeben sich inhaltliche Überschneidungen zwischen Gerechtigkeit und Glück. Uns beschäftigen im vorliegenden Kapitel vorrangig die Fragen des dritten Typs: Welche spezifisch menschlichen Fähigkeiten können wir benennen, nach deren Vervollkommnung alle Menschen streben sollten – und welche Rolle spielt die biologische Vielfalt für deren Verwirklichung?

Gemäß der philosophischen Tradition sind Fragen des Gerechten („*Was soll ich tun?*“) von Fragen des Guten („*Was ist ein gutes Leben?*“) zu unterscheiden. Im Rahmen dieses Gutachtens nicht zu leisten ist eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden. Ob und inwiefern das Gerechte Vorrang vor dem Guten hat, oder umgekehrt das Gute Vorrang vor dem Gerechten, darin besteht zwischen unterschiedlichen Ethikkonzeptionen Uneinigkeit. Während etwa für Pflichtenethiken in der Tradition Immanuel Kants das Gute zur Bestimmung des Richtigen keine Rolle spielt (NIDA-RÜMELIN 2005: 20), ist für Tugendethiken in der Tradition der Antike das Gute eine vorgegebene Orientierung, an der menschliches Handeln sich ausrichten muss. Traditionell werden Sollens- oder Pflichtenethik und Strebens- oder Glücksethik einander entgegengesetzt: Erstere untersucht Fragen des moralisch Gesollten (also dessen, wozu man andere verbindlich verpflichten kann), während letztere sich mit dem im eigenen Leben Anzustrebenden befasst. In jüngster Zeit mehren sich in der

Philosophie Stimmen, welche die beiden Ansätze nicht länger als konkurrierend begreifen.<sup>30</sup> So betont etwa Martin SEEL (1998) die gegenseitige Bedingtheit des Guten und des Richtigen. Hans KRÄMER (1998) plädiert für eine Ethik, die sollens- und strebensethische Fragen integrativ behandelt.

Diese Grundsatzfragen dürfen hier offen bleiben. Speziell im Hinblick auf die Umweltethik stellt eine konkrete Ausarbeitung der Bezüge zwischen pflichtenethischen und tugendethischen Ansätzen jedoch ein Desiderat dar, das einen drängenden Forschungsbedarf für die ethische Fundierung der Umweltpolitik markiert. Es ist im begrenzten Rahmen dieses Gutachtens nicht annähernd auszuarbeiten. Hier soll es genügen darzustellen, dass es neben Fragen der Gerechtigkeit auch Fragen des Glücks gibt, die andere Aspekte unseres Umgangs mit der biologischen Vielfalt thematisieren können. Worin sie sich im Hinblick auf ihre Nachvollziehbarkeit und Verbindlichkeit unterscheiden, wollen wir im folgenden Abschnitt erläutern.

### 5.3 Zur Subjektivität des Glücks

Glück ist eine subjektive Kategorie. Was heißt das? Es bedeutet, dass Glücksargumente sich auf das Streben von Personen beziehen und in diesem Sinne an Subjekte gebunden sind. In der aristotelischen Tradition wird das absichtliche Tun eines Menschen so verstanden, dass es um einer Sache willen getan wird, die für gut erachtet wird. Das Streben nach dem Guten, oder nach Gütern, ist damit der Motor menschlichen Handelns. Das höchste dieser Güter, und das von allen Menschen erstrebte, ist das Glück. Damit bedeutet die Subjektivität des Glücks nicht, dass es „bloß“ subjektiv und daher nicht ernst zu nehmen wäre. Gemeint ist also keine egoistische Lustorientierung, die jede individuelle Vorliebe mit dem Glück verwechselt.

Nach SCHUMMER muss man auf der Suche nach einem philosophischen Glücksbegriff drei unterschiedliche „Subjektivitätsbedingtheiten“ berücksichtigen (SCHUMMER 1998, S. 6):

1. Empirisch finden wir eine *Pluralität menschlicher Grundverfassungen* vor, denen unterschiedliche Vorstellungen von Glück entsprechen. So ist es im Hinblick auf den Naturschutz für den einen ein hohes Gut, „wilde“, vom Menschen unbeeinflusste Natur zu erleben. Andere hingegen erachten Kulturlandschaften mit ihren Spuren menschlichen Arbeitens und Lebens als Ausdruck einer geglückten Mensch-Natur-Beziehung. Ein Glückskonzept, das Orientierung bieten können soll, muss einerseits so eng sein, dass es nicht beliebige Präferenzen gleichermaßen akzeptiert, muss aber auch so weit sein, dass für individuelle und kulturelle Unterschiede Platz ist.

---

<sup>30</sup> Eine verständliche Einführung bietet der Sammelband *Glück und Ethik* (SCHUMMER 1998).

2. Die subjektive *Freiheit bei der Wahl* der eigenen Glückskonzeption ist konstitutiv für das Glück. Inhaltlich bestimmte Auffassungen von Glück lassen sich daher nicht vorschreiben, sondern allenfalls begründet empfehlen.
3. „Man ist nur glücklich, wenn man sich auch glücklich fühlt“ (ebd.). Unter dieser Voraussetzung kann die Glücksphilosophie „keine hinreichenden, sondern allenfalls notwendige objektive Begründungen angeben“ (ebd.). Mit anderen Worten: Ein Mensch, der bestrebt ist, ein (nach objektiven Kriterien) gelingendes, glückendes Leben zu führen, wird sich dabei nicht notwendig und zu jedem Zeitpunkt subjektiv glücklich fühlen.

Das im dritten Punkt angesprochene subjektive „Empfindungsglück“ (HORN 2006), das man auch als „Wohlbefinden“ bezeichnen könnte, ist im Rahmen dieser Untersuchung von untergeordneter Bedeutung. Für unsere Fragestellung ist ja entscheidend, ob sich, trotz der subjektiven Freiheit bei der Wahl dessen, was Glück bedeutet, wesentliche Bedingungen benennen lassen, die *objektiv* zur Verwirklichung eines gelingenden Lebens erforderlich sind. Das stärker objektive „Erfüllungsglück“ kann im Unterschied zum stärker subjektiven Wohlbefinden als „Wohlergehen“ bezeichnet werden (HORN 2006: 382). Objektiv gut ist in der platonischen Philosophie ein menschliches Leben, das die Idee des Guten verwirklicht, die allen Dingen zugrunde liegt. Im Unterschied dazu verankert ARISTOTELES das Gute in der Natur des Menschen. Das Ideal der Vervollkommnung zielt darauf, dass Menschen in ihrem Leben das zur Vollkommenheit bringen, was sie zu Menschen macht und vom Tier unterscheidet: die Vernunft und die Fähigkeit, sich im Handeln von ihr leiten zu lassen.

Welche *Güter* brauchen wir nun, damit menschliches Leben glücken kann? Die Antwort findet sich leichter aus der Verneinung: „Unter welchen Bedingungen würde ich mein Leben als misslungen, gescheitert, fehlerhaft, eindimensional, verkürzt, armselig, menschenunwürdig, entfremdet, traurig oder inhaltsleer betrachten?“, fragt Christoph HORN (2006: 383). Als Glücksgüter kommen nur solche Güter in Frage, die *an sich* erstrebenswert sind, denn „Glück“ ist ja ein vollkommenes Gut. Das bedeutet: Man erstrebt es um seiner selbst willen, nicht um eines anderen Ziels willen. Güter, die ich deshalb erstrebe, weil sie Glück bedeuten, und nicht, weil ich sie für etwas anderes benötige, nennt man *intrinsisch* wertvoll. „Damit Güter im Sinn von Aristoteles’ Kriterienkatalog glückskonstitutiv sein können, muss es sich bei ihnen um intrinsische Güter handeln“ (HORN 2006: 384).

Damit sind wir bei einem Begriff angelangt, der aufgrund seiner Doppeldeutigkeit in der Umweltethik häufig zu Verwirrung führt. Der viel zitierte Eigenwert der Natur kann nämlich sowohl als Eigenwert im Sinne der aristotelischen Glückskonzeption als auch als moralischer Selbstwert verstanden werden. Den Unterschied zwischen beiden Konzepten und seine Relevanz für die Kommunikation von Anliegen der NBS behandeln die nun folgenden Abschnitte.

## 5.4 Werte der Natur: Nutzwert, Eigenwert und Selbstwert

Mit dem „intrinsischen Wert“ behandeln wir nun einen Begriff, der in der Diskussion um den Wert der biologischen Vielfalt sehr häufig und leider nicht immer präzise verwendet wird: die Vorstellung eines Eigenwerts der Natur oder der biologischen Vielfalt. Dass die biologische Vielfalt, oder auch Natur und Landschaft, *um ihrer selbst willen* zu schützen seien, ist ein verbreitetes Motiv, das mit dem bisher vorwiegend bearbeiteten Verweis auf deren „existentielle Bedeutung“ nicht hinreichend erfasst wird. Viele Menschen, denen ein schonender Umgang mit der Natur am Herzen liegt, sind davon überzeugt, dass Natur einen von Menschen unabhängigen, eigenen Wert hat. Diese Überzeugung liegt ihren Handlungen als eigentliches Motiv zugrunde, während Klugheitsabwägungen oft nur aus Gründen der größeren Objektivität und besseren Vermittelbarkeit angestellt werden (BUTLER & ACOTT 2007). In Anerkennung dieser verbreiteten Einstellung benennt die Konvention zur Bewahrung der biologischen Vielfalt den Eigenwert der biologischen Vielfalt an vorderster Stelle der Präambel (s. Abbildung 21).

„Die Vertragsparteien – im Bewußtsein des Eigenwerts der biologischen Vielfalt sowie des Wertes der biologischen Vielfalt und ihrer Bestandteile in ökologischer, genetischer, sozialer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher, erzieherischer, kultureller und ästhetischer Hinsicht sowie im Hinblick auf ihre Erholungsfunktion, [...] sind wie folgt übereingekommen“  
Aus der Präambel der CBD, Übersetzung BMU 1992  
Quelle [http://www.biodiv-network.de/upload/papers/ueber\\_cbd/cbd\\_deutsch.pdf](http://www.biodiv-network.de/upload/papers/ueber_cbd/cbd_deutsch.pdf)

Abbildung 21: Eigenwert im Übereinkommen über die biologische Vielfalt

Auch das Bundesnaturschutzgesetz schreibt in seiner am 1.3.2010 in Kraft getretenen Fassung den Schutz von Natur und Landschaft „auf Grund ihres eigenen Wertes“ vor.

**§ 1 Ziele des Naturschutzes und der Landschaftspflege**

(1) Natur und Landschaft sind auf Grund ihres eigenen Wertes und als Grundlage für Leben und Gesundheit des Menschen auch in Verantwortung für die künftigen Generationen im besiedelten und unbesiedelten Bereich nach Maßgabe der nachfolgenden Absätze so zu schützen, dass

1. die biologische Vielfalt,
2. die Leistungs- und Funktionsfähigkeit des Naturhaushalts einschließlich der Regenerationsfähigkeit und nachhaltigen Nutzungsfähigkeit der Naturgüter sowie
3. die Vielfalt, Eigenart und Schönheit sowie der Erholungswert von Natur und Landschaft auf Dauer gesichert sind; der Schutz umfasst auch die Pflege, die Entwicklung und, soweit erforderlich, die Wiederherstellung von Natur und Landschaft (allgemeiner Grundsatz).

Quelle: <http://dejure.org/gesetze/BNatSchG/1.html>

Abbildung 22: Eigenwert im Bundesnaturschutzgesetz

Inhaltlich schwankt der Begriff des Eigenwerts dabei zwischen einem Gut, das von Menschen um seiner selbst willen angestrebt wird, und einem Selbstzweck, der sich im Lebendigen offenbart. Beide Lesarten, sowohl der (eudämonistische) „Eigenwert“ als auch der (moralische) „Selbstwert“ sind Entgegensetzungen zu einem lediglich instrumentellen Nutz- oder Gebrauchswert, haben aber völlig unterschiedliche moralische Implikationen. Weil ihre Unterscheidung aus ethischer Perspektive sehr bedeutsam ist und sie in der Literatur häufig versäumt wird, soll sie hier etwas ausführlicher dargestellt werden (vgl. ESER & POTTHAST 1999).

<p><b>Welchen Wert hat Natur oder haben einzelne Naturobjekte?</b> (nach ESER &amp; POTTHAST 1999)</p>
<p><b>Gebrauchswert</b> Natur ist (instrumentell) wertvoll, weil Menschen auf ihre Nutzung angewiesen sind. Der Grund ihrer Wertschätzung liegt hier in ihrem Nutzen für Menschen, ist ihr also äußerlich (extrinsisch). → Natur ist wertvoll als Mittel zur Verwirklichung menschlicher Zwecke.</p>
<p><b>Eigenwert</b> Natur ist (inhärent) wertvoll, weil Menschen eine nicht an Nutzung interessierte, d.h. ästhetische Beziehung zu ihr haben. Die Begegnung mit Natur wird „um ihrer selbst willen“ gesucht. → Die Begegnung mit und ästhetische Erfahrung von Natur dient keinem anderen Zweck – sie ist Selbstzweck.</p>
<p><b>Selbstwert</b> Natur ist (intrinsisch) wertvoll, auch ohne dass Menschen sie wertschätzen. Natur oder Lebewesen oder Ökosysteme haben einen Wert an sich und für sich. → Natur ist Selbstzweck.</p>

Abbildung 23: Gebrauchswert, Eigenwert und Selbstwert

#### 5.4.1 Nutzwert

Vom Nutzwert (synonym: Gebrauchswert) der biologischen Vielfalt war bislang schon oft die Rede. Wir brauchen Natur bzw. natürliche Ressourcen, um uns zu ernähren und zu kleiden, um Häuser zu bauen und sie zu beheizen, um Krankheiten zu kurieren oder um Impulse für technische Innovationen zu gewinnen. All diesen Nutzungen ist gemeinsam, dass der Grund für die Wertschätzung der dafür erforderlichen Materialien oder Organismen nicht in ihnen selbst liegt, sondern *außerhalb* ihrer selbst: in menschlichen Zwecken. Nach solchen Gütern streben wir nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie eine bestimmte Funktion (oder viele unterschiedliche Funktionen) erfüllen. Ein Baum etwa liefert wertvolles Bauholz, wertvolles Feuerholz, wertvollen Schatten, wertvollen Erosionsschutz. Solcher Gebrauchswert ist nicht absolut, sondern relativ: Er bemisst sich daran, wie gut etwas seine Funktion erfüllt.

Auf den Nutzwert<sup>31</sup> der Natur heben etwa die in Kapitel drei bereits besprochenen Ökosystemdienstleistungen ab. Sie benennen die unterschiedlichen Funktionen und damit verbundenen Werte, die biologische Vielfalt für Menschen hat. Spätestens dann, wenn es darum geht, diese Werte monetär zu beziffern, beschleicht viele Menschen ein Unbehagen: Die Auffassung, dass der Wert der Natur nicht in Geld zu bemessen sei, ist – gerade auch unter Naturschützern – weit verbreitet. Dieses Unbehagen ist ein Hinweis darauf, dass rein instrumentelle Wertvorstellungen im Zusammenhang mit der Natur als unzureichend empfunden werden. Denn wenn etwas ausschließlich Wert als Mittel zum Zweck hat, dann wird es wertlos, sobald der Zweck auch mit anderen Mitteln zu erfüllen ist: Wenn ich eine Markise habe, brauche ich keinen schattenspendenden Baum, wenn ich mit Öl heize, brauche ich kein Brennholz usw. Wesentliches Merkmal des Nutzwerts ist demnach die *Ersetzbarkeit*: Ein neues Mittel, das die benötigte Funktion in gleicher Weise erfüllt wie das bisherige, kann das alte ohne Verluste ersetzen. Wenn jemand mir mein Messer zerbrochen hat, kann er den Schaden wieder gut machen, indem er mir ein neues kauft, das ebenso gut schneidet. Wenn über meinen Acker eine Straße gebaut werden soll, kann ich dadurch entschädigt werden, dass mir an anderer Stelle ein gleichwertiges Stück Land zugeteilt wird.

Dass im Hinblick auf Natur solche rein funktionellen Wertzuschreibungen dem moralischen Empfinden vieler Menschen widersprechen, zeigt etwa die verbreitete Kritik an Ausgleichs- und Ersatzmaßnahmen im Naturschutzvollzug. Die Vorstellung, man könne Natur (oder bestimmte Naturstücke) durch funktionale Äquivalente „ersetzen“, erscheint vielen abwegig. Will man über den – unbezweifelbaren – instrumentellen Wert der Natur hinaus ihren nicht-instrumentellen Wert begründen, so gibt es zwei Möglichkeiten: den (eudämonistischen) Eigenwert und den (moralischen) Selbstwert.

#### 5.4.2 Eigenwert

Im Unterschied zum Nutzwert ist der Eigenwert nicht instrumentell bestimmt. Ein Gut hat für mich „Eigenwert“, wenn ich es um seiner selbst willen erstrebe. Nicht weil ich damit einen anderweitigen Nutzen verbinde, sondern weil genau dieses Gut für mich einen Wert unabhängig von seiner Nützlichkeit hat.

Greifen wir zur Illustration das Beispiel des Messers auf, das – instrumentell betrachtet – in dem Maße gut ist, wie es seine Funktion erfüllt. Ich kann aber auch das stumpf gewordene Messer meines Urgroßvaters wert schätzen, das die Funktion des Schnei-

---

<sup>31</sup> Vom Nutzwert zu unterscheiden ist der Tauschwert, der Preis: Er bezeichnet das, wogegen ich einen Gegenstand auf dem Markt tauschen kann. Da der Preis nicht nur vom Nutzwert abhängt, sondern auch von Angebot und Nachfrage, kann der Tauschwert wesentlich höher liegen als der Gebrauchswert (z.B. bei einer seltenen Briefmarke), er kann aber auch deutlich niedriger liegen (z.B. bei einem Regenwurm). Da der Tauschwert eine ökonomische und keine ethische Kategorie ist, wird er hier nicht weiter behandelt.

dens nicht mehr erfüllt. Dieses Messer verkörpert einen Erinnerungswert. Ich schätze es, weil es für mich besonders ist, weil ich eine persönliche, biographisch bedingte Beziehung zu ihm habe. Niemand kann es mir ersetzen, wenn es verloren geht. Beim Eigenwert kommt es, anders als beim Nutzwert, auf die jeweilige Besonderheit des Wertgeschätzten, auf seine Einzigartigkeit an. Besonders gut nachvollziehen lässt sich dieser Aspekt an Beispielen wie Sammlerstücken oder Kunstwerken. Der Wert einer hundertjährigen Flasche Wein oder einer Blauen Mauritius liegt nicht in ihrer Nützlichkeit – die eine ist möglicherweise kaum noch genießbar, die andere nicht mehr zum Freimachen von Briefen verwendbar. Wertgebendes Kriterium ist hier die aus der Einzigartigkeit resultierende *Unersetzlichkeit*. Wer ein wertvolles Gemälde beschädigt, kann die Besitzer (oder die Menschen, die es anschauen wollen) nicht einfach durch eine Kopie entschädigen.

Vermutlich wird mancher auch solche Werte, die keinem direkten Nutzen dienen, noch als instrumentell bezeichnen wollen. Denn Wert kommt bei Erinnerungsstücken und Kunstwerken den Dingen ja nicht aus sich selbst heraus zu, sondern dadurch, dass Menschen sich wertschätzend auf sie beziehen. Das stimmt insofern, als der Wert hier tatsächlich im Akt der Bezugnahme entsteht. Diese Bezugnahme ist aber gerade keine, die einen über sie selbst hinausgehenden Zweck verfolgt, der *Zweck ist die Begegnung selbst*. Nur wenn es um einen Zweck gehen würde, der dem Gegenstand selbst völlig äußerlich ist, wäre von einer instrumentellen Wertschätzung zu sprechen. Der Unterschied zwischen intrinsischer und instrumenteller Wertschätzung ist vergleichbar mit dem zwischen der ehrfürchtigen Versenkung in ein Kunstwerk und dem Erwerb eines Kunstwerks als Geldanlage.

Für sehr viele Menschen stellen Naturbeziehung und Naturerleben Eigenwerte dar. Die Wertschätzung des Erlebens von Naturbesonderheiten finden wir auch in den in Abbildung 20 zitierten Visionen der NBS: Die Vielfalt soll „für unser Land typisch“ (1) sein, Moore faszinieren durch ihre „sehr speziellen“ Lebensgemeinschaften (4), Kulturlandschaften durch ihre „regionaltypische Eigenart“ (7), die zur „Identifikation“ (7) beiträgt. Sich durch das Besondere, Einmalige, Unwiederholbare und Unwiederbringliche an und in Natur ergreifen und berühren zu lassen stellt dabei einen Wert an sich dar. Das gilt auch für Schönheit, Wildheit, Dynamik, Ruhe oder Erhabenheit, die als Güter um ihrer selbst willen gesucht werden.

Genau diese Selbstzwecklichkeit der ästhetischen Begegnung mit Natur wird übersehen, wenn unter der Überschrift „soziale und kulturelle Gründe“ auch die zweckfreie Begegnung mit Natur wieder instrumentell eingeholt und so verkürzt wird. Dort heißt es: „Positive Naturerfahrungen stärken das Lebensgefühl, schulen die sinnliche Wahrnehmung und das ästhetische Empfinden, vermindern Aggressivität, fördern Aufmerksamkeit, Konzentration und Wahrnehmungsfähigkeit sowie die Ausbildung motorischer Fähigkeiten“ (NBS 2007: 13, vgl. Abbildung 19). Im Unterschied zu der zitierten Auffassung meint die intrinsische Wertschätzung der Naturerfahrung gerade nicht

damit verbundene (sozial)pädagogische Zwecke, sondern das Glück, das in der Begegnung selbst erfahren wird. Dieses Glück bedarf, da es ein vollkommenes ist, keiner weiteren Begründung.

Die Kategorie des Eigenwerts ist geeignet, die von vielen Menschen geteilte Vorstellung einer Selbstwertigkeit der Natur im Rahmen einer anthropozentrischen Ethik zur Sprache zu bringen, die solche Selbstwerte auf Menschen beschränkt. Die Auffassung, Natur sei „um ihrer selbst willen wertvoll“ wird dabei als eine Haltung gegenüber der Natur interpretiert, die Menschen für sich mit einem glückenden Leben in Verbindung bringen. In vielen Fällen, so unsere Vermutung, meint diese Formulierung nicht eigentlich einen moralischen Selbstwert, sondern einen an das Wohlergehen von Menschen gekoppelten, eudämonistischen Eigenwert. Biologische Vielfalt wäre in dieser Sicht als glückskonstitutives Gut zu interpretieren. Damit ist die von vielen Menschen geteilte moralische Überzeugung, dass Natur einen eigenen Wert jenseits aller menschlichen Belange habe, zwar keineswegs vollständig erfasst<sup>32</sup>. Aber zumindest wird es möglich, über Wertschätzung der biologischen Vielfalt über ihre unmittelbare Nützlichkeit hinaus zu sprechen, ohne das schwierige Terrain der Physiozentrik zu betreten.

Eigenwerte finden wir auf allen Maßstabsebenen der biologischen Vielfalt: Manche Menschen schätzen bestimmte Arten besonders – sei es aus Gründen der wissenschaftlichen Neugier, der Seltenheit oder der Schönheit. Unterschiedliche Landschaften verkörpern für unterschiedliche Menschen Erinnerungswerte und sind verbunden mit Heimatgefühlen und Identität. Und wieder andere lassen sich faszinieren von der ungeplanten Dynamik natürlicher Prozesse. Auf allen diesen Ebenen spielt die ästhetische Naturerfahrung eine Schlüsselrolle. Was damit gemeint ist erläutert Anne KEMPER in ihrer Dissertation „*Unverfügbare Natur*“ so: „Wo immer Natur als ‚freie‘ auf den Menschen zukommt, ihn als wertvoll anrührt, ihm etwas zu ‚sagen‘ scheint in ihrer sinnlich-sinnhaften Selbsttätigkeit, aber auch in der Erhabenheit ihrer sinnlosen Chaotizität, ist eine ästhetische Erfahrung gemacht worden“ (KEMPER 2001:34). Hier wird sehr deutlich, dass im Begriff der ästhetischen Naturerfahrung gerade nicht der bloße Konsum von Naturschönheit gemeint ist. Als bloßer Konsum wäre das Naturästhetikargument unter die „Nutzung“ von Natur – und damit unter ihren Nutzwert – zu subsumieren. Vielmehr geht es mit dem ästhetischen um einen Erfahrungsmodus, dem die Eigenwertigkeit der Natur insofern innewohnt, „als Natur hier freigelassen wird in ein ‚Dasein um ihrer selbst willen‘ und gerade in dieser unvermeßbaren Selbsttätigkeit uns berührt und anspricht“ (ebd). Die leibliche Verfasstheit des Menschen stellt für KEMPER einen Schlüssel zum Verständnis der naturästhetischen Erfahrung dar. Im Unterschied zur ästhetischen Erfahrung von Kunst und Kultur ist das Spezifikum ästhetischer *Naturerfahrung* „daß wir uns hier in unserer

---

<sup>32</sup> Zum Unterschied zwischen ästhetischer und moralischer Anerkennung der Natur: SEEL 1996

eigenen naturalen Dimension berührt und angerührt fühlen“ (KEMPER 2001: 73). Die „Unverfügbarkeit der Natur“, die ein wesentliches Bestimmungsmerkmal ihrer ästhetischen Attraktivität ist, „verweist zurück auf die Unverfügbarkeit unserer Eigennatur“ (ebd.).

Wenn wir das Konzept des Eigenwerts in dieser Weise in der naturästhetischen Erfahrung verankern, wird deutlicher, was der inklusive Blick auf die Umweltethik aufzeigen will: Dass die leibliche wie emotionale Verbindung zwischen Menschen und Natur moralisch bedeutsam ist. Diesseits physiozentrischer Optionen lässt sich so die Erfahrung der „Unverfügbarkeit“ reformulieren, ohne dabei strittige metaphysische Voraussetzungen in Anspruch nehmen zu müssen. Das Konzept des Eigenwerts baut so eine Brücke zwischen der wesentlich am Aspekt der Nützlichkeit orientierten Kategorie des Nutzwerts und der von menschlicher Wertschätzung unabhängigen Kategorie des Selbstwerts, um die es im nun folgenden Abschnitt geht.

### 5.4.3 Selbstwert

Während der Begriff des Eigenwerts die *ästhetische* Anerkennung von Natur zum Ausdruck bringt, begründet ein Selbstwert die *moralische* Anerkennung von Natur (SEEL 1997). Im Unterschied zu den bisherigen Positionen, deren Maßstab jeweils das Wohlergehen von Menschen war, stellt beim Selbstwert das Wohlergehen der Lebewesen selbst einen von Menschen unabhängigen Wert dar. Im Kapitel 4.4.3 haben wir unter der Überschrift „Biozentrik“ diese Position folgendermaßen erläutert: „Da alle Lebewesen – auf ihre arteigene Weise – danach trachten, ihr Wohlbefinden zu fördern, gilt dieses als intrinsisch wertvoll.“ Nicht nur menschliches Leben, sondern alles Leben erhält sich selbst um seiner selbst willen. Damit ist, nach biozentrischer Auffassung, jedes Leben auch in seiner Selbstzwecklichkeit zu achten. Die sog. Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs (vgl. Abbildung 9) wäre damit auf die gesamte belebte Natur auszudehnen.

Im Abschnitt 4.4 haben wir die Probleme dieser Position bereits diskutiert. Wie wir dort gezeigt haben, führen Versuche, die Moralgemeinschaft zu erweitern, dann zu erheblichen Problemen, wenn man die Zuschreibung (oder Anerkennung) eines Selbstzwecks ohne Weiteres in eins setzt mit der Zuerkennung eines moralischen Status und diesen wiederum mit „bedingungsloser Schutzwürdigkeit“. Denn wenn alle Lebewesen in diesem starken Sinne die gleichen Rechte zu leben hätten wie wir, dann könnte diesen Rechten keine sinnvolle Pflicht mehr entsprechen. Schon in ihrem biologischen Lebensvollzug müssten Menschen diese Pflicht permanent verletzen. In der Folge wäre entweder moralisch richtiges Handeln unmöglich oder der Begriff des moralischen Rechts würde kaum mehr etwas besagen.

Im Unterschied zu Rechten, die konkrete Handlungen im Sinne von Gerechtigkeit verbindlich verbieten, gebieten oder erlauben, wäre eine *Haltung* der Achtung gegenüber der Natur besser zu begründen. Wie wir gesehen haben, verzichtet beispielsweise

Paul W. TAYLOR im Bewusstsein der Schwierigkeiten, die mit unbedingten Pflichten gegenüber der Natur verbunden sind, auf die Aufstellung verbindlicher Handlungsnormen und plädiert stattdessen dafür, eine *Haltung* der Achtung für die Natur einzunehmen. Aus einer solchen Haltung resultierende *Prima facie*-Normen müssen im konkreten Konfliktfall untereinander und gegen humanitäre Belange abgewogen werden (s. Abbildung 16). Nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit muss dabei basalen Interessen der Vorrang vor nicht-basalen eingeräumt werden.

Während ein strikt egalitärer Biozentrismus, der allen Lebewesen den gleichen moralischen Wert zumisst und jegliche Sonderstellung des Menschen bestreitet, solche Abwägungskonflikte schwerlich konsistent lösen kann, bietet ein Ansatz, dessen Horizont das gelingende menschliche Leben ist, hier mehr Spiel- und Entscheidungsraum. So können etwa biozentrische Ansätze den Begriff des Wohlergehens, der für das gute menschliche Leben konstitutiv ist, auch auf nicht-menschliche Lebewesen ausdehnen, gleichwohl aber die moralische Signifikanz unterschiedlicher Lebewesen als abgestuft betrachten. Je nach der Realisierung unterschiedlicher Fähigkeiten messen sie dem Wohlergehen unterschiedlicher Lebewesen unterschiedliche Grade intrinsischen Wertes bei (z.B. ATTFIELD 1997).

Biozentrische, ökozentrische und holistische Ansätze, die wir aus der Gerechtigkeitsperspektive nicht überzeugend fanden, scheinen uns im hier behandelten strebensethischen Rahmen besser verortet. Gleichwohl werden sie dem Anliegen der Anerkennung eines moralischen Selbstwerts nicht in vollem Umfang gerecht, das ja Pflichten gegenüber der Natur gerade nicht mit einem Bezug auf Menschen begründet sehen will.

## 5.5 Grenzen der Glücksargumentation

Wesentliches Kennzeichen eines guten Lebens ist die Einnahme bestimmter *Haltungen*. Genau genommen, so Christoph HÜBENTHAL, geht es im Begriff des guten Lebens „weniger um den Besitz von etwas als vielmehr um eine bestimmte Weise des Seins“ (HÜBENTHAL 2006: 85). Zu einem Guten Leben gehören also nicht nur bestimmte Güter, sondern auch eine innere Haltung, die den Maßstab für das Handeln liefert. Bei Aristoteles heißen solche freiwillig eingenommenen Haltungen „Tugenden“.

Die Abwendung vom Haben und eine Hinwendung zum Sein ist ein zentrales Anliegen einer (auch ökologisch motivierten) Gesellschaftskritik (spätestens) seit den 1970er Jahren.<sup>33</sup> Der Volksmund kennt den Vorrang des Seins vor dem Haben schon lange in Gestalt des Sprichworts „*Geld allein macht nicht glücklich*“. Die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ (WUPPERTAL INSTITUT 1995) brachte ihn auf den

---

<sup>33</sup> Paradigmatisch hier Erich FROMMs Klassiker „Haben oder Sein“ (FROMM 1976).

Slogan „*Besser leben statt mehr haben*“. Auch die LOHAS-Bewegung<sup>34</sup> begründet ihr Engagement für nachhaltigere Konsummuster mit dem Motto „*Vom viel Haben zum gut Leben*“.

Glücksargumente binden die Entscheidung für oder gegen bestimmte Handlungen also an eine Haltung, die man freiwillig eingenommen hat, weil man ein Leben aus dieser Haltung heraus (mit guten Gründen) für ein besseres hält. Diese *Bindung an eine innere Haltung* markiert nun eine bedeutende Grenze von Glücksargumenten: Im tugendethischen Rahmen lassen sich keine allgemein verbindlichen Pflichten begründen. Das ist in zweierlei Hinsicht bedeutsam:

Zum einen kann ich meine eigene Überzeugung nicht ohne weiteres zum Gesetz für andere machen. Selbst wenn ich davon überzeugt bin, dass es im Sinne eines gelingenden Lebens besser ist, rücksichtsvoll mit der Natur umzugehen: Von anderen fordern kann ich das nur, wenn ich ihnen darlege, dass durch einen fahrlässigen Umgang mit Natur Rechte verletzt werden. In dieser Hinsicht bleibt eine glücksethische Argumentation hinter dem zurück, was Vertreter von Tier- oder Naturrechten fordern. Denn sie verpflichten Andere lediglich gegenüber Menschen, für die Natur eine Bedeutung hat, nicht aber gegenüber Natur selbst.

Zum zweiten ist für die Gerechtigkeitsfragen, die in der NBS angesprochen sind, eine Beschränkung auf individuell bestimmte Strebensziele unzureichend. Die Frage, wie Vorteile aus der Nutzung der Biodiversität und Kosten für ihren Schutz verteilt werden, ist keine Frage des Lebensstils, sondern eine Frage der Gerechtigkeit. Martha NUSSBAUM unterscheidet daher Grundbefähigungen des Menschen, deren Realisierung in der Freiheit des Einzelnen liegt, von der Verpflichtung des Staates die Voraussetzungen zur Erfüllung dieser Grundbefähigungen für alle zu sichern. Es gibt keine Pflicht für den Einzelnen, ein gutes Leben zu führen, es gibt aber eine Pflicht des Staates, jedem Einzelnen das Führen eines guten Lebens zu ermöglichen.

Das Bedürfnis, Natur durch moralische Aufwertung im Sinne eines Selbstwerts ethischen und politischen Abwägungsprozessen zu entziehen, lässt sich auf dem Wege eudämonistischer Eigenwerte nicht befriedigen. Als Glücksgüter begründen solche Werte nicht ohne weiteres Pflichten mit unbedingter Geltung. Ohne Zweifel ist die biologische Vielfalt in all ihren Facetten Voraussetzung für die volle Entfaltung menschlicher Grundfähigkeiten. Gleichwohl können die zu ihrer Sicherung erforderlichen Handlungen untereinander in Konflikt geraten. So hat in Ländern, in denen Menschen an Hunger, Durst und Krankheiten leiden, die Sicherung basaler Grundbedürfnisse verständlicherweise höhere Priorität, als Möglichkeiten der Naturbegegnung zu erhalten. Die biologische Vielfalt ist und bleibt damit Gegenstand von Güterabwägungen. Dabei werden, wohlbemerkt, ethische und politische Abwägung häufig nicht

---

<sup>34</sup> Lifestyle of Health and Sustainability, URL: [www.lohas.de](http://www.lohas.de)

zum selben Ergebnis kommen. Denn in der politischen Abwägung spielen Faktoren eine Rolle, die in der ethischen Abwägung aus Gründen der Gleichheit explizit unberücksichtigt bleiben müssen, wie etwa unterschiedliche Einflussmöglichkeiten unterschiedlicher Personen und Verbände. Um solche Abwägungen kommen auch physiozentrische Positionen, anders als von ihren Vertretern erhofft, freilich nicht herum. Im Unterschied zu anthropozentrisch begründeten Ansätzen können sie die erforderlichen Abwägungsprobleme allerdings im Rahmen ihrer eigenen Begründungslogik nicht konsistent lösen.

## 6 Kommunikation

### 6.1 Kommunikation in NBS und DAS

Ziel dieses Gutachtens war es, ethisch gut begründete Argumente für die Anliegen von NBS und DAS so aufzuarbeiten, dass ein breites Publikum sie nicht nur nachvollziehen, sondern auch aktiv unterstützen kann. Im Rahmen eines Kommunikationskonzepts sollten Argumente ausgezeichnet werden, die sowohl weitgehend ohne strittige Vorannahmen auskommen und daher von vielen Menschen nachvollzogen werden können, als auch konkrete praktische Schritte begründen können. Hierzu soll nun zusammenfassend die Bedeutung der unterschiedlichen Argumentationswege Klugheit, Gerechtigkeit und Glück für ein umweltethisch fundiertes Kommunikationskonzept dargestellt werden.

Schauen wir uns zunächst wieder an, wie die Strategiepapiere selbst ihr Kommunikationsanliegen formulieren und welche Maßnahmen sie zu seiner Verwirklichung vorschlagen. Kommunikation, Bildung und öffentliches Bewusstsein werden in den Strategiepapieren als wesentliche Faktoren einer erfolgreichen Umsetzung erachtet. Für das öffentliche Bewusstsein entwirft die *NBS* im Kapitel B 5 eine konkrete Vision:

*„Biologische Vielfalt erfreut sich in Deutschland einer hohen Wertschätzung als wesentlicher Bestandteil der Lebensqualität und ist Voraussetzung für ein gesundes und erfülltes Leben. Dies drückt sich im alltäglichen, eigenverantwortlichen Handeln aus“* (NBS, Kapitel B5, S. 60.).

In dieser Formulierung finden wir alle drei Argumentationswege angelegt, die wir in der vorliegenden Studie diskutiert haben: Mit der „Voraussetzung für ein gesundes und erfülltes Leben“ wird ein *Klugheitsargument* angesprochen, das nicht nur basale Grundbedürfnisse (Gesundheit), sondern auch Vorstellungen eines gelingenden Lebens beinhaltet. Die Begriffe „Lebensqualität“ und „erfülltes Leben“ betonen ausdrücklich die Bedeutung der Biodiversität als *Glücksgut*. Mit dem Begriff der Eigenverantwortlichkeit sind die moralische Urteilskraft und die Handlungsfähigkeit jedes Einzelnen angesprochen. Damit sind, wenn auch nur implizit, Grundlagen der *Gerechtigkeit* angesprochen.

Eine Kommunikationsstrategie, die dazu beitragen will, dass diese Vision Wirklichkeit wird, muss also neben der Klugheit auch Fragen des Guten Lebens und der Verantwortung zum Gegenstand haben. „Zum Gegenstand haben“ kann dabei erkennbar nicht heißen, dass man „Verantwortung“ und „Gutes Leben“ im Sinne einer Information oder eines Wissenstransfers als unhinterfragbare Wahrheiten „kommuniziert“. Es muss vielmehr heißen, dass das Kommunikationskonzept Räume eröffnen muss, in denen über Fragen der Wertschätzung und Verantwortung überhaupt nachgedacht und gesprochen werden kann.

Schauen wir uns vor diesem Hintergrund an, wie der Begriff „Kommunikation“ in den konkreten *Visionen* und in den *Maßnahmen*, mit denen man sie verwirklichen will, verwendet wird (vgl. Abbildung 24).

Vision	Akzeptanz für große Beutegreifer wie Braunbär, Wolf, Luchs und Geier bis 2015 durch gezielte und zielgruppenspezifische Kommunikation und Information	39
Vision	Verstärkte Berücksichtigung der biologischen Vielfalt bei Umweltmanagement- und Zertifizierungssystemen und deren verbesserte Kommunikation	44
Vision	Aufbau strategischer Allianzen zur Kommunikation zum Thema biologische Vielfalt, z.B. im Bildungssystem	61
Maßnahme	Zielgruppenorientierte Kommunikation und Information der Öffentlichkeit über Wiederansiedelungsprojekte und Artenschutzmaßnahmen	65
Maßnahme	Verbesserung des Artenmonitorings, Optimierung der Jagdstatistiken sowie zielgruppenorientierte Kommunikation der Auswertungen	75
Maßnahme	Zielgruppenorientierte Kommunikation und Information über die Zusammenhänge von Klimaschutz und Naturschutz	83
Maßnahme	Zielgruppenspezifische Kommunikation zur Förderung des Inlandtourismus	83

Abbildung 24: Kommunikation als konkrete Vision und Maßnahme in der NBS

Zunächst fällt auf, dass Werte und individuelle Verantwortung im Zusammenhang mit Kommunikation nicht thematisiert werden. Kommunikation scheint hier vorrangig mit dem Ziel verbunden, Akzeptanz für die vorgesehenen Maßnahmen zu schaffen und Sachwissen zu vermitteln. Damit droht ein ganz wesentlicher Aspekt der Kommunikation über biologische Vielfalt unter den Tisch zu fallen. Denn wenn sie zu einer hohen Wertschätzung der Biodiversität und zu größerer Eigenverantwortlichkeit der Einzelnen beitragen will, kann Kommunikation nicht auf die Vermittlung von Information, also Sachwissen, beschränkt werden. Sie muss vielmehr diskursive Prozesse eigenständiger Urteilsbildung initiieren und unterstützen, in denen Menschen nicht nur lernen, was biologische Vielfalt ist und welche biologischen Funktionen sie hat, sondern auch, wie sie deren Bedeutung für ihr eigenes Leben und das Leben anderer Menschen beurteilen können. Hierzu kann die ethische Fachdiskussion hilfreich sein. Welche Potentiale, aber auch welche Einschränkungen, Klugheits-, Gerechtigkeits- und Glücksargumente haben, fassen wir im Abschnitt 6.2 zusammen.

Die Kommunikation von NBS und DAS kann sich nicht in der Vermittlung von Tatsachen erschöpfen, sondern muss Wertvorstellungen und Verantwortungsfähigkeit thematisieren. Der hierfür erforderliche weite Bogen wird in der NBS im *Aktionsfeld C 14, Bildung und Information*, geschlagen: Die Bildung zur biologischen Vielfalt wird dort, völlig zurecht, in den Kontext der UN Dekade „Bildung für nachhaltige Ent-

wicklung“ (BNE) gestellt, deren Ziel der Erwerb von Gestaltungskompetenz ist. Im Konzept der Gestaltungskompetenz spielen sowohl emotionale als auch handlungsbezogene Komponenten eine entscheidende Rolle. Es knüpft damit direkt an die in der Vision formulierten Anliegen der Wertschätzung und der Eigenverantwortung an und wird ausführlicher in Abschnitt 6.3 behandelt.

Expliziter noch als die NBS bindet die DAS ihre Ziele in das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung ein und setzt zu ihrer Erreichung auf kommunikative Prozesse. „Um Vorsorge im privaten, wissenschaftlichen, unternehmerischen sowie behördlichen, nachhaltigen Planen und Handeln zu ermöglichen“, so heißt es dort, „ist es nötig:

- Die Wissensbasis zu verbessern, um [...] Handlungsmöglichkeiten aufzeigen zu können,
- Transparenz und Beteiligung durch einen breit angelegten Kommunikations- und Dialogprozess zu schaffen sowie verschiedene Akteure zu unterstützen, indem z.B. Entscheidungsgrundlagen und -hilfen bereitgestellt werden,
- Bewusstseinsbildung und Information durch breite Öffentlichkeitsarbeit zu unterstützen.
- Strategien zum Umgang mit Unsicherheiten zu entwickeln“ (DAS 2008: 4).

„Handlungsmöglichkeiten aufzeigen“ und „Handlungsfähigkeit unterstützen“ sind die Voraussetzungen dafür, dass individuelle Akteure überhaupt Verantwortung übernehmen können. In den Begriffen „Beteiligung“ und „Dialogprozess“ wird deutlich, dass Kommunikation nicht als einseitiger Wissenstransfer gedacht, sondern erkennbar dialogisch angelegt ist. Zu Recht, denn Handlungsspielräume werden voraussichtlich besser wahrgenommen, wenn sie nicht von oben aufgezeigt, sondern von den Betroffenen selbst identifiziert werden. In den Grundsätzen der DAS wird dem gemäß betont, dass die Anpassung an den Klimawandel ein Prozess ist, an dem alle Akteure umfassend beteiligt werden müssen: „Anpassung an die Folgen des Klimawandels ist eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung und Aufgabe, die eine Vielzahl von Akteuren betrifft – nicht nur Regierungen und Verwaltungen“ (DAS 2008: 6). Partizipation ist folglich ein unerlässlicher Bestandteil des Kommunikationskonzepts. Systematische Anmerkungen zum Partizipationskonzept und einen methodischen Vorschlag zur Ausgestaltung machen wir im Abschnitt 6.4.

Wie in allen bisherigen Kapiteln thematisieren wir auch hier im letzten Abschnitt die Grenzen. Kommunikation ist – in ethischer Perspektive – kein Mittel zur Durchsetzung von Interessen. Sie ist vielmehr der Raum, in dem unterschiedliche Interessen und Wertvorstellungen zur Sprache kommen können. Nur im *idealen* Diskurs setzt sich durch den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments die Vernunft durch. Im wirklichen Leben entscheiden oftmals andere Faktoren, etwa ungleiche Einflussmöglichkeiten und Artikulationsfähigkeiten darüber, wie Entscheidungen fallen. Vor einer politischen Überforderung der Ethik und der Kommunikation warnen wir daher im Abschnitt 6.5.

## **6.2 Kommunikation über Klugheit, Gerechtigkeit und Glück**

Im Kapitel zwei haben wir betont, dass Kommunikation aus ethischer Sicht als Prozess gegenseitiger Verständigung zu betrachten ist, der nicht auf Information oder Öffentlichkeitsarbeit enggeführt werden darf. Es geht also, so haben wir argumentiert, in diesem Gutachten nicht darum, Argumente zu finden, mit denen sich Menschen, differenziert nach Zielgruppen, möglichst effektiv für die behandelten Strategien gewinnen lassen. Eine Durchsetzung bestimmter Moralvorstellungen ist ebenso wenig Aufgabe der Ethik wie eine Schaffung von Akzeptanz für bereits festgelegte umweltpolitische Ziele.

Ein angemessenes Kommunikationskonzept muss selbstverständlich auch die Vermittlung von Wissen beinhalten, es darf sich aber nicht darauf beschränken. Die Annahme, dass hinreichende Mengen an Wissen über Natur und Umwelt auf der Handlungsebene das Richtige bewirken würden, ist nicht nur empirisch widerlegt, sondern auch logisch nicht folgerichtig. Bestimmte Sachinformationen sind nicht für alle Menschen in gleicher Weise moralisch relevant. Die erwartbare Frage „Was geht mich das an?“ ist daher sehr ernst zu nehmen. Sachinformationen müssen in der Kommunikation stets auf die Lebensumstände und die Wertvorstellungen der Kommunikationsteilnehmer bezogen werden. „Der Wert“ der biologischen Vielfalt, ist kein Faktum, das man einfach vermitteln kann, sondern eine Frage von (im einzelnen höchst unterschiedlichen) Wertschätzungen, über die man reden kann und muss. Nur wenn alle Kommunikationsteilnehmerinnen ihre je unterschiedlichen Wertschätzungen der biologischen Vielfalt zur Sprache bringen, können Wertgesichtspunkte und damit verbundene Fragen nach dem guten und richtigen Handeln diskutiert werden, die in den behandelten „Fakten“ allenfalls implizit enthalten sind.

### **6.2.1 Klugheitsargumente**

In den Strategiepapieren dominieren Klugheitsargumente. Indem sie aufweisen, in wie vielfältigen Weisen menschliches Leben von der biologischen Vielfalt und der Funktionsfähigkeit abhängt, liefern sie starke Argumente für deren Schutz und nachhaltige Nutzung. Besonders stark ist das Argument der Sicherung der Grundbedürfnisse, das kaum von der Hand zu weisen ist (vgl. Abbildung 25). Wenn mir erklärt wird, dass ich durch mein Handeln das zerstöre, was Grundlage meines Handelns in der Zukunft ist, wäre es unvernünftig, daraus keine Konsequenzen zu ziehen. Im Hinblick auf seine Nachvollziehbarkeit ist der Hinweis auf die existentielle Bedeutung der biologischen Vielfalt unüberbietbar.

„Das basic-needs-Argument dominiert die allgemeine Naturschutzdiskussion und ist so einleuchtend, dass es kaum der philosophischen Ausbuchstabierung bedarf. Es besagt, daß die Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse nach Nahrung, Obdach, Gesundheit von natürlichen Bedingungen abhängt; daß diese natürlichen Bedingungen durch die fortschreitende Industrialisierung bedroht sind [...] und daß daher Eigeninteresse und moralische Rücksicht auf das Leben aller Menschen – hier und in der dritten Welt, heute und in Zukunft – Naturschutz nötig machen“ (KREBS 1997: 364).

Abbildung 25: Grundbedürfnisse als dominantes Klugheitsargument

Gleichwohl reichen Klugheitsargumente nicht zur Begründung der Strategien aus. Denn die geforderte Rücksichtnahme auf das Leben *aller* Menschen ist keine Frage der Klugheit, sondern der Gerechtigkeit. Sie ergibt sich nicht zwangsläufig aus dem Erweis der Bedrohtheit unserer Lebensgrundlagen, sondern erst durch die Einnahme eines moralischen Standpunkts und die Übernahme von Verantwortung. Die Wahrnehmung dieser Aspekte wird erschwert, wenn die Kommunikation der existentiellen Bedeutung sich auf eine Auflistung von Ökosystemfunktionen beschränkt.

So stark die Bezugnahme auf Grundbedürfnisse aller Menschen im internationalen Zusammenhang ist, so offenkundig hat sie Schwächen für die deutsche Strategie. Manches, was in den konkreten Visionen im Kapitel B beschrieben wird, dürfte mit dem Hinweis auf Grundbedürfnisse schwer zu rechtfertigen sein: Ob es um die Erhaltung seltener Reliktarten, die pflegeintensive Bewahrung von Restbeständen traditioneller Kulturlandschaften oder das Zulassen gänzlich vom Menschen unbeeinflusster Prozesse geht – Argumente, diese Anliegen als Voraussetzungen für den Fortbestand der Menschheit auszuweisen, wirken meist etwas bemüht. Im Rahmen einer Klugheitsargumentation sind sie allenfalls über das Vorsorgeprinzip plausibel zu begründen. Das naturschützerische Unbehagen an dem Versuch, klassischen Naturschutz mit der existentiellen Bedeutung aller Arten zu begründen, hat unübertroffen Erik ZIMEN (1985) zum Ausdruck gebracht. Offensichtlich ist es nicht die physische Abhängigkeit von Natur, die Menschen meinen, wenn sie sich für Naturschutz einsetzen.

Folglich haben Klugheitsargumente notwendig Berührungspunkte zu den beiden anderen Argumentationssträngen:

1. Klugheitsargumente beinhalten mit der Rücksichtnahme auf alle Menschen heute und in Zukunft die Einnahme eines moralischen Standpunkts – hier haben sie eine Schnittstelle zu Fragen der Gerechtigkeit.
2. Klugheitsargumente müssen die Bedeutung der Biodiversität für ein gelingendes menschliches Leben ebenso adressieren wie ihre Bedeutung für menschliches Leben überhaupt – hier haben sie eine Schnittstelle zu Fragen des glückenden menschlichen Lebens.

## 6.2.2 Gerechtigkeitsargumente

Ohne einen Bezug auf die ethischen Prinzipien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit bleibt der Hinweis auf die existentielle Dimension der biologischen Vielfalt ohne Bedeutung. Dass wir Heutigen mit unserem Lebensstil die Lebensgrundlagen der zukünftigen Generationen schmälern, wird erst dann erheblich, wenn wir davon ausgehen, dass diese nicht nur die gleichen Bedürfnisse haben wie wir, sondern auch die gleichen Rechte, sie zu befriedigen. In gleicher Weise gilt es, die Rechte aller und jedes einzelnen Menschen schon heute global anzuerkennen.

Die Menschenrechte bilden die normative Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung, in deren Zielsetzung ja auch NBS und DAS eingebunden sind. In der (Über-)Betonung von Klugheitsargumenten wird dies manchmal nicht in angemessener Weise deutlich. Armutsbekämpfung ist nicht deshalb ein Ziel, weil ein Leben in Armut die Menschen zu einer Übernutzung natürlicher Ressourcen zwingt, sondern weil alle Menschen ein Recht auf ein Leben in Würde haben. Die Unterstützung von Anpassungsmaßnahmen an die Folgen des Klimawandels in den davon am härtesten betroffenen, armen Ländern des Südens ist nicht lediglich deshalb geboten, weil wir aus Eigennutz klimabedingte Flüchtlingsströme verhindern sollten, sondern vor allem weil Menschen dort ein Recht auf körperliche Unversehrtheit haben, für deren Gefährdung durch den Klimawandel die Länder des Nordens in hohem Maße verantwortlich sind. Erst wenn dieses normative Fundament in aller Klarheit benannt ist, können Differenzen hinsichtlich unterschiedlicher Gerechtigkeitsbegriffe und Verteilungsziele überhaupt zur Sprache kommen.

Auch Gerechtigkeitsargumente sind starke Argumente. Bezieht man sie auf den weitgehend anerkannten Katalog der Menschenrechte, so können sie mit einem Minimum an Begründungsaufwand ein Maximum an Vorzugsregeln und normativer Orientierung vorgeben. „Stark“ bedeutet hier, dass sie uns unbedingt in die Pflicht nehmen. Nicht als hypothetischer Imperativ („Wenn wir Natur schützen wollen, dann – und nur dann – müssen wir...“), sondern als kategorischer: „Weil wir die Menschenrechte achten müssen, sollen wir...“. Dass ihre Stärke freilich nicht als Durchsetzungskraft missverstanden werden darf, erläutern wir im letzten Abschnitt dieses Kapitels.

Als eindeutiges Desiderat muss die stärkere Thematisierung von Gerechtigkeitsaspekten bei der nationalen Umsetzung der NBS festgehalten werden. Nicht nur im Hinblick auf die internationale Verantwortung Deutschlands, sondern auch bei der Zuteilung von Zugangs- und Nutzungsrechten innerhalb Deutschlands spielen Gerechtigkeitsfragen eine Rolle. Unter der Perspektive Umweltgerechtigkeit sind bei der Verteilung von Umweltlasten und Umweltnutzen immer auch Kriterien sozialer Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Eine gerechte Ausgestaltung der Verteilung von Kosten für den Schutz und Gewinnen durch die Nutzung ist nicht nur für die Akzeptabilität von Maßnahmen zum Schutze der biologischen Vielfalt erforderlich, sondern dürfte auch für deren faktische Akzeptanz von großer Bedeutung sein.

Während die Anerkennung der Menschenrechte die gerechte Verteilung objektiv lebensnotwendiger Grundgüter gut zu begründen vermag, ist noch nicht ganz deutlich, ob und inwiefern sie auch die Sicherung nicht-basaler Güter, also die eudämonistische Wertschätzung der Natur, betrifft. Folgt man der von Martha NUSSBAUM vorgelegten Liste der Grundfähigkeiten des Menschen, deren Ermöglichung Aufgabe staatlichen Handelns ist (Abbildung 13), so finden wir in der „Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen“ einen aussichtsreichen Kandidaten.

Gerechtigkeitsargumente haben also ebenfalls Berührungspunkte mit den beiden anderen Begründungssträngen:

1. Gerechtigkeitsargumente berücksichtigen biologische Vielfalt als Lebensgrundlage von Menschen – hier haben sie eine Schnittstelle zu den Fragen, die unter Klugheit behandelt werden.
2. Gerechtigkeitsargumente berücksichtigen auch die Bedeutung der Biodiversität für ein gelingendes menschliches Leben – hier haben sie eine Schnittstelle zu Fragen des Glücks.

### 6.2.3 Glücksargumente

Die Diskrepanz zwischen gefühlter Motivation und offizieller Argumentation im Naturschutz wird seit vielen Jahren beklagt (z.B. BIERHALS 1984, ZIMEN 1985). Jahrzehntlang stritt man über bewahrende oder gestaltende, über dynamische oder statische Schutzstrategien (Systematik bei SCHERZINGER 1990) in der Hoffnung, sie wissenschaftlich lösen zu können. Wobei „Wissenschaftlichkeit“ der Garant zu sein schien für „Objektivität“ und „Wertfreiheit“ (kritisch dazu ESER & POTTHAST 1999). Dass Naturschutz nicht nur eine Sache der Naturwissenschaft, sondern auch, wenn nicht in erster Linie eine Frage der *Naturbeziehung* (BIERHALS 1984) ist, drohte bei Diskussionen um angemessene Naturschutzstrategien gelegentlich in Vergessenheit zu geraten. Auch jüngst noch wurde in einer empirischen Studie über die Anerkennung intrinsischer Werte das Auseinanderklaffen individuellen Moralempfindens und der offiziellen Argumentationsstrategie der Organisation von den Befragten als Manko beschrieben (BUTLER & ACOTT 2007). Eine größere Übereinstimmung von Motiv und Begründung wäre nicht nur im Sinne der Akteure, sondern auch im Hinblick auf die in Abschnitt 2.3 formulierte Forderung nach authentischer Kommunikation zu begrüßen: Wer „Gutes Leben“ meint, so unsere pointierte Auffassung, sollte nicht nutzenorientiert argumentieren müssen.

Die verbreitete moralische Gewissheit, dass Natur „um ihrer selbst willen“ schützenswert sei, ist bislang im offiziellen Naturschutzdiskurs kaum diskutabel. Zu subjektiv und emotional – so scheint es – ist diese Überzeugung, um Gegenstand eines rationalen Diskurses zu sein. Auch in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt ist

diese Unausgewogenheit festzustellen. Sie gibt in ihrer Begründung naturwissenschaftlich belegbaren Tatsachen deutlich mehr Raum und Gewicht als den (vermeintlich bloß) subjektiven Vorstellungen eines guten Lebens. Offenbar vermutet man in (objektiven) Tatsachen<sup>35</sup> bessere Argumente als in (subjektiven) Werten.

Auch die Ethik tut sich mit der Anerkennung eines intrinsischen Werts der Natur bekanntlich nicht leicht. Tatsächlich ist eine Gleichberechtigung von Menschen und Natur, wie sie Vertretern physiozentrischer Positionen vorschwebt, im Rahmen einer philosophischen Ethik nicht zu akzeptieren, die an dem Anspruch festhält, Moral als die gelebte Sittlichkeit in einem kohärenten System ethischer Prinzipien abzubilden. Gleichwohl – oder vielmehr gerade deshalb – gilt es, für diese verbreitete Überzeugung, die ja ein empirisches Faktum darstellt, das die Ethik nicht einfach ignorieren kann, einen angemessenen Ort in der Kommunikation zu finden. Hierfür bietet sich unseres Erachtens die Glücksargumentation an.

Die bislang dominierende Klugheitsargumentation und die ethisch verbindlichere Gerechtigkeitsdebatte müssen also um glücksethische Aspekte erweitert werden. Denn Diskussionen darüber, was es bedeutet, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen, und unter welchen Voraussetzungen ein Menschenleben als ein gelingendes, sinn erfülltes zu erachten ist, eröffnen für die Frage nach dem Wert der (Begegnung mit) Natur sehr viel mehr Raum als Diskussionen darüber, was wir voneinander verlangen können. So kann über die verbreitete Auffassung, Natur habe einen Wert an sich, überhaupt gesprochen werden.

Wir empfehlen also für die Kommunikation über die hier untersuchten Strategien, Eigenwerte zunächst unter der Überschrift „Glück“ zu thematisieren. Eine Stärke dieses Vorgehens ist es, dass es ohne philosophisch strittige Rechte der Natur auskommt. Eine zweite Stärke liegt darin, dass die auf starken moralischen Intuitionen beruhenden Eigenwert-Argumente überhaupt zur Sprache kommen können. Ob die Teilnehmer sie dann im Hinblick auf Fragen des gelingenden Lebens präzisieren oder tatsächlich im Sinne eines moralischen Selbstwerts, bleibt ihnen zunächst selbst überlassen. Wird ihnen dagegen mit dem Vorwurf des „Obskurantismus“ (GALERT 1998: 102) oder der „weltanschaulichen Propaganda“ (NAGEL & EISEL 2003: 102) begegnet, dann wird eine Debatte darüber nicht eröffnet, sondern beendet. Der berechtigte Anspruch „einen Diskurs offen zu gestalten und die eigene Position für diesen Diskurs offen zu halten“ (NAGEL & EISEL 2003: 100) erfordert es nicht nur, die (beabsichtigten und unbeabsichtigten) Implikationen ökozentrischer oder holistischer Ansätze kritisch zu reflektieren, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen zunächst einmal als prinzipiell diskursfähig anzuerkennen.

---

<sup>35</sup> Dass sich auch der Objektivitätsanspruch von Tatsachenaussagen in Frage stellen lässt, soll hier außer Acht bleiben.

Die im Abschnitt 5.4 eingeführte Unterscheidung von Gebrauchswert, (eudämonistischem) Eigenwert und (moralischem) Selbstwert ist für die Kommunikation von erheblicher Bedeutung. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Begriffen liegt in ihrer Vermittelbarkeit. Der Gebrauchswert der Natur ist mehr oder minder unstrittig: Dass Menschen saubere Luft zum Atmen und fruchtbare Böden für ihre Ernährung brauchen, leuchtet wohl allen ein. Wozu eine Landschaft gut ist, die sich überkommenen Nutzungen verdankt, lässt sich dagegen nicht so unmittelbar beantworten. Ein instrumenteller Wert liegt hier nicht vor, ein Selbstwert ist nicht für alle Personen erkennbar. Ein Eigenwert dagegen kann argumentativ einsichtig gemacht werden, wenn er von den Menschen, die ihn empfinden, thematisiert und ästhetisch, historisch oder biographisch begründet wird. Eigenwerte der Natur müssen durchaus nicht für alle Menschen gleichermaßen persönlich überzeugend sein. Insofern sie Voraussetzung dafür sind, dass Menschen ihre Vorstellung eines guten Lebens verwirklichen können, müssen sie aber bei Entscheidungen berücksichtigt werden.

„Glück“ ist zunächst bloß formal bestimmt als *das, wonach alle streben*. Wie beim Begriff „Gerechtigkeit“ werden inhaltliche Differenzen erst sichtbar, wenn Menschen ihre je subjektiven Vorstellungen davon, was ein gelingendes Leben ausmacht, austauschen. Genau diese subjektiven Auffassungen eröffnen erst die Möglichkeit, inhaltliche Differenzen im Naturschutz unter dem richtigen Vorzeichen zu diskutieren, nämlich nicht als Frage von Tatsachen, sondern als Fragen nach Normen und Werten. Statt (bestimmte Vorstellungen von) Schutz und nachhaltiger Nutzung der biologischen Vielfalt durch die Anhäufung von immer mehr Daten und Fakten begründen zu wollen, kann man sich unter der Überschrift „Glück“ gemeinsam auf die Suche begeben, welche Formen des Schutzes und welche Formen der Nutzung mit einem wirklich sinnerfüllten, gelingenden menschlichen Leben eher zu vereinbaren wären als andere.

### **6.3 Bildung für nachhaltige Entwicklung**

Die Nationale Biodiversitätsstrategie ist keine Naturschutzstrategie. Sie ist die nationale Umsetzung des Übereinkommens der Vereinten Nationen über die biologische Vielfalt. Die 1992 verabschiedete CBD hat Naturschutz im Dreiklang der Nachhaltigkeit als Schutz, nachhaltige Nutzung und gerechte Verteilung der biologischen Vielfalt neu formuliert. Daher ist es nur folgerichtig, dass die NBS im Kapitel C 14, Bildung und Information, „Bildung“ im Sinne der „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ präzisiert.

Ziel der Bildung für nachhaltige Entwicklung ist nicht in erster Linie die Vermittlung von Wissen, sondern der Erwerb von Kompetenzen. Im Begriff der Gestaltungskompetenz werden die Fähigkeiten zusammengefasst, die Menschen brauchen, um Probleme nachhaltiger Entwicklung erkennen und aktiv handelnd angehen zu können (vgl. Abbildung 26).

Zehn Teilkomponenten, die gestaltungskompetentes Entscheiden und Handeln ausmachen (nach DE HAAN und HARENBERG, Quelle: <http://www.bne-portal.de>)

- Weltoffen und neue Perspektiven integrierend Wissen aufbauen
- Vorausschauend denken und handeln
- Interdisziplinär Erkenntnisse gewinnen und handeln
- Gemeinsam mit anderen planen und handeln können
- An Entscheidungsprozessen partizipieren können
- Andere motivieren können, aktiv zu werden
- Die eigenen Leitbilder und die anderer reflektieren können
- Selbstständig planen und handeln können
- Empathie und Solidarität für Benachteiligte zeigen können
- Sich motivieren können, aktiv zu werden

Abbildung 26: Gestaltungskompetenz als Ziel der BNE

Nimmt man diese Zielstellung ernst, dann ist die Vermittlung von (Umwelt-) Wissen nur *ein* Baustein der Bildung für nachhaltige Entwicklung. Zum einen müssen unter dem Paradigma der Nachhaltigkeit ökologische, ökonomische und soziale Fragen bei allen Themen integrativ behandelt werden – sei es nun Biologische Vielfalt, Klimawandel, Verkehr oder Landwirtschaft. Zum anderen ist der Transfer von Wissen im Rahmen der BNE nur insofern relevant, als die eigenständige Auseinandersetzung damit ermöglicht werden soll. Ein zentrales Element dieser Auseinandersetzung ist die Reflexion und kritische Diskussion unterschiedlicher Wertvorstellungen. Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen, erfordert die Bereitschaft und Fähigkeit, Rechenschaft über mögliche Folgen abzulegen und sich kritisch ein selbständiges moralischer Urteil zu bilden. Damit mutet BNE ihren Adressaten einiges zu: Sie sollen nicht einfach passiv Lerninhalte konsumieren, sondern sie sollen aktiv eigenes Urteilsvermögen und Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung erwerben. Insofern stellt BNE eine modernisierte Variante des klassischen Aufklärungsideals dar: die Aufforderung, selbständig vom eigenen Verstand Gebrauch zu machen (vgl. Abbildung 27).

Sapere aude!
<p>„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“</p> <p>Immanuel Kant, 1784: Was ist Aufklärung?</p>

Abbildung 27: Der Begriff der Aufklärung

Das anspruchsvolle Konzept der BNE ist bei den in der NBS aufgelisteten Maßnahmen erst in Ansätzen erkennbar. In der Aufzählung dominieren Methoden klassischer Bildung (Unterrichtsmaterialien, didaktische Materialien, Schulungsmaterialien) sowie die Schaffung von Naturerlebnisräumen. Das für eine angemessene ethische Urteilsbildung erforderliche *reflexive* und *diskursive* Element ist der Liste nicht zu entnehmen – wobei es sich im Detail selbstverständlich in den genannten Materialien verbergen kann. Eine größere „mediale Präsenz“ in Form von „Fernsehschows, Plakatierungen und Mitmachaktionen“ (NBS 2007: 88) ist zwar möglicherweise ein geeignetes Mittel der Werbung für nachhaltige Entwicklung. Bildung erfordert aber mehr. Sie erfordert die im Begriff der Gestaltungskompetenz adressierte Fähigkeit, Verantwortung für sich und das eigene Leben zu übernehmen. Um für das tatsächliche Handeln von Menschen relevant zu werden, müssen Wissensbestände in Beziehung zu eigenen und kollektiven Wertvorstellungen gesetzt werden. Vielmehr: Menschen müssen, was sie erleben, hören und lesen, *selbst* in Verbindung mit dem bringen, was sie für sich und andere vom Leben wollen. „Bildung“, so schreibt der Philosoph Peter BIERI (2007), „ist etwas, das Menschen mit sich und für sich machen: Man bildet sich. Ausbilden können uns andere, bilden kann sich nur jeder selbst. Eine Ausbildung durchlaufen wir mit dem Ziel, etwas zu können. Wenn wir uns dagegen bilden, arbeiten wir daran, etwas zu werden – wir streben danach, auf eine bestimmte Art und Weise in der Welt zu sein“.

Mit dem Begriff des Strebens schließt dieses Ideal von Bildung an die Fragen an, die in unserem Gutachten unter der Rubrik „Glück“ behandelt wurden. Im Kern einer angemessenen Bildung für nachhaltige Entwicklung steht daher nicht die Vermittlung von Sachwissen, sondern die (eigenständige) Erarbeitung von Wertwissen. Eine „Vermittlung des Werts der biologischen Vielfalt“ (NBS 2007: 89) im Rahmen touristischer Angebote allein erfüllt diesen Anspruch nicht. Welche (unterschiedlichen) Werte die biologische Vielfalt hat, muss reflexiv und diskursiv ermittelt werden. In diesem Rahmen wäre Kommunikation das Medium, in dem wir, jeder für sich in Auseinandersetzung mit anderen, die Frage beantworten können: Wie wollen wir leben? Und das bedeutet: Wie wollen wir als Menschen mit uns selbst, miteinander und auch mit der biologischen Vielfalt umgehen?

## 6.4 Partizipation

Partizipation ist ein wichtiges Element der Umsetzung von NBS und DAS. Obwohl die übergeordneten Ziele der beiden Strategien als Beschlüsse des Bundeskabinetts feststehen, können bei der konkreten Umsetzung sowohl Zielkonflikte als auch Mittelkonflikte auftreten. Bei deren Lösung ist eine Beteiligung der Akteure und Betroffenen vor Ort zu empfehlen. Deren Mitwirkung an der Entscheidungsfindung ist dabei nicht nur strategisch zu verstehen. Partizipation sollte nicht als Mittel eingesetzt werden, vorher schon feststehende Ziele besser zu verkaufen. Vielmehr hält ein anspruchsvolles Partizipationskonzept an der Auffassung fest, dass durch die möglichst gleichberechtigte Beteiligung aller Betroffenen eine bessere, weil allen Beteiligten angemessene Lösung, gefunden wird.

Wichtig ist es daher, *Reichweite und Befugnisse* der Partizipation vorab zu klären. Beschlüsse demokratisch legitimierter Gremien können durch Partizipation nicht außer Kraft gesetzt werden. Die Zielsetzungen der Strategien sind aber vielfach so allgemein, dass sie Spielraum für Entscheidungen bieten. Wenn etwa bis 2020 die Biodiversität in Agrarökosystemen deutlich erhöht werden soll, dann kann über die konkreten Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden soll, durchaus noch gestritten werden. Beispiele wie solche Partizipationsprozesse, die den Schutz und die nachhaltige Nutzung von Biodiversität betreffen, den Naturschutz, den Tourismus und die Landwirtschaft einbeziehen können, gibt POLLERMANN 2006 (Abbildung 28).

Interessengruppe	Naturschutz	Tourismus	Landwirtschaft
Teilsystem			
<b>Staat</b>	Behörden, Verwaltungen	Fremdenverkehrsämter	Agrarverwaltungen
<b>Wirtschaft</b>	wirtschaftlich agierende Naturschützer	Tourismusbetriebe	landwirtschaftliche Betriebe
<b>Zivilgesellschaft</b>	Umwelt-, Naturschutzverbände	Regionalvereine, Naturfreunde	Bauernverband, Landfrauenverband

Abbildung 28: Partizipationsbeispiel Biodiversität

Methoden der Partizipation sind so vielfältig wie ihre Anlässe. Für die Wahl eines geeigneten Verfahrens und zur Klärung der Befugnisse und Entscheidungsspielräume der Partizipationsteilnehmer sind folgende Fragen zu beachten (RÖSENER 2007):

1. Was ist Gegenstand der Beteiligung, was sind Ziele und Leitfragen?
2. Wer sind die Zielgruppen?
3. Welche Ressourcen stehen zur Verfügung?
4. Welche Rahmenbedingungen gibt es?
5. Wie ist die Kommunikation zu gestalten?
6. Welche Methoden sollen eingesetzt werden?

Aus ethischer Perspektive ist darauf zu achten, dass das methodische und organisatorische Setting es gestattet und ermöglicht, Wertgesichtspunkte zu identifizieren und zu diskutieren. Bei der Unterscheidung empirischer und normativer Dissense bedürfen die Teilnehmer erfahrungsgemäß sachkundiger Unterstützung durch die Moderation. Erst wenn die Unterschiede der beiden Ebenen geklärt sind, kann eine sinnvolle Debatte über erstrebenswerte Ziele und zulässige oder unzulässige Mittel geführt werden.

Außerdem gilt es, das Engagement der Teilnehmer ernst zu nehmen. Praktische Diskurse dürfen nicht als „Sandkastenspiele“ empfunden werden, deren Ergebnis wirkungslos verpufft. Vielmehr sollten die Teilnehmerinnen sicher sein können, dass die Adressaten wirklich an einem Urteil der Beteiligten interessiert sind.

Unserer Erfahrung nach empfiehlt es sich im Hinblick auf beide Gesichtspunkte, Diskurse, die der gemeinsamen ethischen Urteilsbildung dienen, auf einer mittleren Ebene zwischen den gesamtgesellschaftlichen Makrodiskursen (also hier: das übergeordnete Ziel des Schutzes und der nachhaltigen Nutzung der biologischen Vielfalt) und lebensweltlichen Mikrodiskursen (also etwa der Frage: Wo und was kaufe ich ein?) anzusiedeln. Während die Makroebene meist zu abstrakt bleibt, um zu wirklichen Dissensen vorzustoßen, ist die Mikroebene oft zu individuell, um eine ernsthafte Debatte anzustoßen. Auf einer solchen mittleren Ebene angesiedelt wären etwa Fragen der Schutzgebietsausweisung oder Kompensationsmechanismen.

Für die Bearbeitung ethischer Fragen eignet sich das von uns schon mehrfach eingesetzte Diskursverfahren der „*Reflexiven Beratung*“. Es legt seinen Schwerpunkt auf die argumentativ basierte Handlungsorientierung (DIETRICH et. al. 2008, MÜLLER et. al. 2010). Ausgangspunkt ist ein konkreter Fall, bei dem eine Person, eine Institution oder ein Unternehmen vor einer konkreten, noch offenen Entscheidung steht, die sie vor moralische Probleme stellt. Zu dieser Frage sollen die Teilnehmerinnen des Verfahrens nach Erörterung und Abwägung aller relevanten empirischen und normativen Aspekte gemeinsam einen Ratschlag erarbeiten. Sie erheben dazu nicht nur selbständig die zur Beantwortung dieser Frage erforderlichen empirischen Fakten, sondern diskutieren auch und gerade die damit verbundenen Wert- und Gerechtigkeitsaspekte. Diese Methode könnte ein geeignetes Verfahren sein, Konflikte bei der Umsetzung der NBS partizipativ zu lösen, und sie zugleich als Anlass für ethische Reflexion, und damit als Bildungsmaßnahme, zu nutzen.

## **6.5 Grenzen der Kommunikation**

Die meisten Menschen müssen vermutlich nicht mehr davon überzeugt werden, dass es unklug ist, wenn die Menschheit die Grundlagen ihrer eigenen Existenz zerstört. Wahrscheinlich würden auch die meisten der Ansicht zustimmen, dass eine gerechte Verteilung einer ungerechten vorzuziehen ist. Auch dass ein Leben, in dem viele unterschiedliche Möglichkeiten der Begegnung mit Natur möglich sind, reicher und befriedigender ist, als ein Leben in einer biologisch verarmten Umwelt, dürfte die

Zustimmung der Mehrheit finden.

Dass der Rückgang der biologischen Vielfalt dennoch voranschreitet, liegt also möglicherweise nicht daran, dass wir „über eine rationale Begründung für den Naturschutz noch nicht genügend nachgedacht haben“ und uns „wirklich stichhaltige Argumente für den Naturschutz fehlen“, wie vor mehr als zwanzig Jahren Erik ZIMEN vermutet hat (ZIMEN 1985: 55). Schon die konsequente Umsetzung der gut begründbaren moralischen Rücksichtnahme auf das Leben *aller* Menschen weltweit und in Zukunft würde *weit* über das hinaus gehen, was derzeit national und global in Politik und Wirtschaft praktiziert wird. Dass auf Belange der biologischen Vielfalt oder des Klimaschutzes häufig keine oder zu wenig Rücksicht genommen wird, ist nicht eine Frage fehlender oder schlechter Argumente seitens des Naturschutzes, sondern eine Frage politischer und ökonomischer Entscheidungen, die moralischen Erwägungen – wenn überhaupt – nur sehr bedingt zugänglich sind, sondern der Logik ihrer eigenen Systeme folgen. Mit der Erwartung, dass sie gute Argumente nicht nur benennt, sondern auch praktisch durchsetzen kann, wäre die Ethik politisch überfordert. Eine solche „Durchsetzungsorientierung“ würde sie berechtigterweise dem Vorwurf des „Realitätsverlusts“ (EISEL 2009: 67) aussetzen.

Woran es fehlt, sind also nicht (oder nicht in erster Linie) gute Argumente, sondern konkrete Handlungsalternativen: *Wer* müsste (und könnte!) denn *was* tatsächlich *tun*, um den unklugen Zerstörungsprozess aufzuhalten und den guten Argumenten zu praktischer Anerkennung zu verhelfen? Ohne die Benennung solcher Handlungsalternativen bleibt der Einzelne moralisch überfordert. Realistische Handlungsalternativen für die unterschiedlichen Akteure zu erarbeiten, ist eine Aufgabe, die nicht eine wissenschaftliche Disziplin allein lösen kann, die Ethik so wenig wie die Sozialwissenschaft, die Wirtschaftswissenschaft oder die Psychologie. Ganz sicher ist es keine Aufgabe, die ohne die Betroffenen gelöst werden kann. Sie muss vielmehr als transdisziplinäre Aufgabe entdeckt und formuliert werden. Welche Forschungsaufgaben sich hieraus ergeben, stellen wir im folgenden Kapitel abschließend zusammen.

## 7 Forschungsbedarf

In unserem Gutachten konnten wir etliche Fragen nur anreißen, die einer eigenständigen ausführlichen Bearbeitung bedürften. Sie sollen an dieser Stelle abschließend als Forschungsbedarf festgehalten werden.

*Partizipation der Adressaten:* Die Ausführungen in diesem Gutachten richten sich an Menschen, die im Naturschutz aktiv sind. Um die praktische Relevanz der hier vorgestellte Systematik überprüfen und gegebenenfalls verbessern zu können, stellt ein organisiertes Feedback durch die Zielgruppe, beispielsweise im Rahmen eines Dialogforums, noch ein Desiderat dar.

*Praxisbezug:* Grundlage dieses Gutachtens ist der Text der NBS, nicht ihre praktische Umsetzung durch das BfN und andere Behörden. In die Kommunikationsprozesse und Beteiligungsverfahren, die hierzu initiiert und durchgeführt werden, haben wir keinen Einblick. Es ist daher nicht auszuschließen, dass einige der Empfehlungen, die wir für die Kommunikation gegeben haben, schon längst praktisch umgesetzt werden. Nur eine detaillierte *Analyse und Evaluation der in der NBS zitierten Maßnahmen* vor dem Hintergrund der Empfehlungen aus Kapitel sechs würde hier ein angemessenes Urteil erlauben. Die *Einbeziehung ethischer Expertise bei der Weiterentwicklung von Bildungsmaterialien und -maßnahmen*, welche die erforderliche Auseinandersetzung mit Wertfragen ermöglichen, wäre eine aussichtsreiche Aufgabe.

*Methoden:* Die wissenschaftliche Erprobung der Praxistauglichkeit der hier vorgelegten Systematik in einem konfliktreichen Aktionsfeld der NBS wäre ein lohnendes Anschlussprojekt, aus dem wertvolle Hinweise für eine methodische und didaktische Weiterentwicklung zu gewinnen wären. Vielversprechend wäre es, dabei die von uns an anderer Stelle mit entwickelte Methode der reflexiven Beratung (MÜLLER et al. 2010) anzuwenden, bei der die Teilnehmer nicht abstrakt, sondern an einem ganz konkreten Fall konsensorientiert und ethisch fundiert Lösungen erarbeiten.

*Gerechtigkeit und Glück:* In unseren Ausführungen haben wir Gerechtigkeit und Glück als gleichberechtigte Theorien behandelt. Dieses Vorgehen kann sich in der Philosophie auf etliche neuere Ansätze stützen, ist aber keineswegs unstrittig. Praktisch bleibt die Frage nach dem Verhältnis von starken (basic needs) zu schwachen (eudämonistischen) Gründen ungeklärt, die bei konkreten Abwägungen virulent wird. So fordert KRÄMER (1998: 107) für das Anliegen einer integrativen Ethik die „Ausarbeitung modellhafter Vorzugsordnungen und Lebensformen, die [...] um der Konkretheit der ethischen Theorie und Beratung willen in Angriff genommen werden muss“. Der Umgang mit der biologischen Vielfalt wäre für ein solches Vorhaben ein viel versprechendes Themenfeld.

*Internationale Dimension:* Aus Kapazitätsgründen gar nicht bearbeitet wurde in diesem Gutachten die Frage nach dem Verhältnis von nationalen und internationalen Anpassungsstrategien, die von erheblicher ethischer Relevanz ist. Diese Relevanz

zeigt sich, wenn gefragt wird, ob es gerecht ist, wenn die reichen Verursacherländer des industrialisierten Nordens Geldmittel für ihre eigene Anpassung zur Verfügung stellen, die im Prinzip auch für die biodiversitätsorientierte Anpassung in den armen Nicht-Verursacherländer des Südens mit ihrem vergleichsweise größeren Reichtum an Biodiversität eingesetzt werden könnten. Eine eigene Studie zu dieser Problematik, wie sie etwa Konrad OTT angeregt hat, ist nach wie vor dringend angezeigt.

*Menschenrechtskonflikte:* Mit Bezug auf die existentielle Bedeutung der Biodiversität hatten wir die Menschenrechte als ein starkes Argument dargestellt. Nur angedeutet wurden dabei ungelöste Probleme, die einer eigenständigen Bearbeitung bedürften: Können wir uns demokratische Strukturen oder gar aufwändige Partizipationsprozesse leisten, wenn es um das „Überleben der Menschheit“ geht? Wie weit dürfen wir gehen in der Beschneidung individueller Rechte zum Wohle des Kollektivs? Die schon von Hans Jonas aufgeworfene Frage, ob oder wie weit individuelle Freiheiten beschnitten werden dürfen (oder gar müssen), um übergeordnete Menschheitsinteressen zu sichern, gehört zu den brisantesten und nicht annähernd gelösten Kontroversen der Umweltethik. Diese Grundsatzfrage nicht auf allgemeinem Niveau, sondern auf der Ebene konkreter strittiger Maßnahmen zu diskutieren, wäre eine spannende Aufgabe, die nicht nur der Umsetzung der NBS förderlich wäre, sondern auch die innerphilosophische Debatte befruchten könnte.

*Gesellschaftliche Dimension:* Die NBS enthält eine konkrete gesellschaftliche Vision. Ihr Ziel lautet: „Die Bedeutung der biologischen Vielfalt ist fest im gesellschaftlichen Bewusstsein verankert. Das Handeln der Menschen richtet sich zunehmend danach aus und führt zu einem deutlichen Rückgang der Belastung der biologischen Vielfalt.“ Nicht nur im Aktionsfeld Bildung, sondern auch im Aktionsfeld *Forschungs- und Technologietransfer* müssten Maßnahmen zur Erreichung dieser Vision angesiedelt sein. Denn wie Einzelne in ihrem alltäglichen Handeln zu einem Rückgang der Belastung der biologischen Vielfalt beitragen können, ist keinesfalls vollständig geklärt. Interessanterweise möchten ja laut der in der NBS zitierten Studie des BMU 93 % der Befragten „den Schutz der landschaftlichen Schönheit und Eigenart unserer Heimat gewährleisten wissen“ (NBS 2007: 61) und ebenfalls 93 % „finden es wichtig, dass für einen wirksamen Umwelt- und Naturschutz gesorgt wird“ (ebd.). An prinzipieller Wertschätzung des Naturschutzes scheint es also nicht zu fehlen. Im Hinblick auf diese *Diskrepanz zwischen Wunschdenken und tatsächlichem Handeln* wäre doch zu untersuchen, warum Menschen das, was sie beitragen könnten, nicht tun. Es müsste dringend geklärt werden, welche Werte dem Wert der biologischen Vielfalt – z.B. bei individuellen Kaufentscheidungen – konkret vorgezogen werden. Und was – etwa an rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen – geändert werden müsste, damit die einzelnen ihre Entscheidungen anders fällen können bzw. entsprechende Handlungsspielräume überhaupt erst eröffnet werden. Solche Fragen vermisst man im Forschungskapitel vollständig. Hier könnte der Eindruck entstehen, dass für eine erfolgreiche Umsetzung der NBS in erster Linie bessere oder umfangreichere biologische

Kenntnisse benötigt werden. Die einzige Perspektive, die hier neben der biologischen (die Taxonomie, Ökologie, Mikrobiologie und Genetik umfasst,) überhaupt vorkommt, ist die ökonomische. An sozialwissenschaftliche, gar transdisziplinäre Forschung ist hier offenbar noch gar nicht gedacht. An dieser Stelle ist daher ein vordringlicher Bedarf an solchen Forschungsansätzen festzuhalten.

*Soziale Ökologie:* Letztlich geht es bei dem eben zitierten Ziel um einen gesellschaftlichen Transformationsprozess, der mit den quantitativen Methoden der Naturwissenschaft oder der Ökonomie nicht angemessen zu adressieren ist. Für eine integrierte Bearbeitung solcher Fragen eignet sich das Forschungsprogramm der Sozialen Ökologie besser. Gegenstand sozial-ökologischer Forschung bildet das Konzept der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (BECKER & JAHN 2006). Es entspricht auf der Objektebene unserer inklusiven Sicht, die nicht auf die Alternative von Mensch oder Natur abstellt, sondern auf das Verhältnis von Menschen zur Natur. Bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der komplexen Zusammenhänge von Gesellschaft, Biodiversität und Klimawandel kommt es in der Regel zu einer disziplinären Reduktion. Ethische und sozial-ökologische Fragen werden dabei allenfalls als „Begleitforschung“ konzipiert. Eine wirkliche Integration dieser Perspektiven, schon auf der Ebene der Konstitution der Forschungsgegenstände, ist derzeit nicht absehbar. Eine integrierte und integrative Konstruktion wissenschaftlich bearbeitbarer epistemischer Objekte aus dem Forschungsfeld „Biodiversität und Klimawandel“ wäre daher bereits als eigener Forschungsauftrag auszuzeichnen und wünschenswert.

## Literaturverzeichnis

- AIKEN, W. & LAFOLETTE, H. (1996): World hunger and morality. – Englewood Cliffs, NJ (Prentice-Hall): 267 S.
- ALMOND, B. (2006): Pflicht. – In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H. (2006): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 464-470.
- ATTFIELD, R. (Hrsg.): Philosophy and the natural environment. – Cambridge University Press (Cambridge): 250 S.
- ATTFIELD, R. (1997): Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz. – In: BIRNBACHER, D. (Hrsg.): Ökophilosophie. – Stuttgart (Reclam): 117–133.
- BECKER, E. & JAHN, T. (2006): Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen. – Frankfurt/ M., New York (Campus).
- BERGMANN, M., JAHN, T., KNOBLOCH, T., KROHN, W., POHL, C. & SCHRAMM, E. (2010): Methoden transdisziplinärer Forschung. – Frankfurt/ M. (Campus): 521 S.
- BIERHALS, E. (1984): Die falschen Argumente? Naturschutzargumente und Naturbeziehung. – Landschaft + Stadt 16 (1/2): 117–126.
- BIERI, P (2007): Wie wäre es, gebildet zu sein? – ZEIT-Magazin Leben 2007 (32): 26–27.
- BIRNBACHER, D. (HRSG.) (1997): Ökophilosophie. – Stuttgart (Reclam): 295 S.
- BIRNBACHER, D. (2004): „Fernstenliebe“ oder Was motiviert uns, für die Zukunft Vorsorge zu treffen? In: DÖRING, R. & RÜHS, M. (Hrsg.): Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Gerechtigkeit, Ökologische Ökonomie und Naturschutz. – Würzburg (Königshausen & Neumann): 21–36.
- BOWERSOX, J. (2002): Environmental Justice. In: GILLROY, J. M. & BOWERSOX, J. (Hrsg.): The moral austerity of environmental decision making. – Durham (Duke University Press): 246–253.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ UND REAKTORSICHERHEIT (2007): Nationale Strategie zur biologischen Vielfalt. – URL: [http://www.bmu.de/naturschutz\\_biologische\\_vielfalt/nationale\\_strategie/doc/40332.php](http://www.bmu.de/naturschutz_biologische_vielfalt/nationale_strategie/doc/40332.php) (21.10.2010). – *Im Text zitiert als NBS 2007*
- BUNDESREGIERUNG (2008): Deutsche Anpassungsstrategie an den Klimawandel. – URL: [www.bmu.de/klimaschutz/downloads/doc/42783.php](http://www.bmu.de/klimaschutz/downloads/doc/42783.php) (21.10.2010). – *Im Text zitiert als DAS 2008*
- BUTLER, W. F. & ACOTT, T. G. (2007): An Inquiry Concerning the Acceptance of Intrinsic Value Theories of Nature. – Environmental Values 16 (2): 149-168.
- DIETRICH, J. (2006): Zur Methode ethischer Urteilsbildung in der Umweltethik. – In: ESER, U. & MÜLLER, A. (Hrsg.): Umweltkonflikte verstehen und bewerten. – München (Oekom): 177-193.

- DIETRICH, J., KOSUCH, M., MARX-STÖLTING L, MILDENBERGER, G., MÜLLER, A., RAMPP, B., SCHELL, T. V., SEITZ, O., TYROLLER, A. & VOGET, L. (2008): Konkrete Diskurse zur ethischen Urteilsbildung. Ein Leitfaden für Schule und Hochschule am Beispiel moderner Biotechnologien. – München (Oekom): 171 S.
- DÖRING, R. & RÜHS, M. (2004): Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Gerechtigkeit, Ökologische Ökonomie und Naturschutz. – Würzburg (Königshausen & Neumann): 452 S.
- DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H. (2006): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 598 S.
- EBERLE, U., HAYN, D., REHAAG, R., SIMSHÄUSER, U., STIEß, I. & WASKOW, F. (2005): Vorsorge im Handlungsfeld Umwelt, Ernährung, Gesundheit. Anforderungen an sozial-ökologische Vorsorge für eine Ernährungswende. – URL: [http://www.ernaehrungswende.de/pdf/DP12\\_Vorsorge\\_2005\\_finalfinal.pdf](http://www.ernaehrungswende.de/pdf/DP12_Vorsorge_2005_finalfinal.pdf) (21.10.2010)
- EHRENFELD, D. (1978): The arrogance of humanism. – New York (Oxford University Press): 286 S.
- EISEL, U. (2009): Pluralistischer Schein mit praktischem Geltungsanspruch ohne Geltung. In: PIECHOCKI, R. & ERDMANN, K.-H. (Hrsg.): Naturschutzbegründungen im Visier. – Bonn-Bad Godesberg (BfN-Skripten 254): 53-71.
- ENGELS, E.-M. (1993): George Edward Moores Argument der "naturalistic fallacy" in seiner Relevanz für das Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischer Wissenschaft. In: ECKENBERGER, L. H. & GÄHDE, U. (Hrsg.): Ethische Norm und empirische Hypothese. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 92-132.
- ESER, U. (2000). Zur Relevanz des ökologischen Risikobegriffs für das politisch-gesellschaftliche Handeln. In: BRECKLING, B. & MÜLLER, F. (Hrsg.): Der ökologische Risikobegriff. – Frankfurt/ M. (Peter Lang): 181-190.
- ESER, U. (2003): Der Wert der Vielfalt: ‚Biodiversität‘ zwischen Wissenschaft, Politik und Ethik. In: BOBBERT, M., DÜWELL, M. & JAX, K. (Hrsg.): Umwelt, Ethik und Recht. – Tübingen (Francke): 160-181.
- ESER, U. (2004): Einschluss statt Ausgrenzung. Menschen und Natur in der Umweltethik. In: DÜWELL, M. & STEIGLEDER, K. (HRSG.): Bioethik. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 344-353.
- ESER, U. & MÜLLER, A. (HRSG.) (2006): Umweltkonflikte verstehen und bewerten. – München (oekom): 200 S.
- ESER, U. & MÜLLER, A. (2006): Anwendungsorientierte Umweltethik. Konkrete Umweltkonflikte als Anlass ethischer Reflexion. In: ESER, U. & MÜLLER, A. (Hrsg.): Umweltkonflikte verstehen und bewerten. – München (oekom): 9-15.
- ESER, U. & POTTHAST, T. (1999): Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis. – Baden-Baden (Nomos): 130 S.
- FACHSCHAFT BIOLOGIE (1988): Ökologie & Politik. Vom biologischen Wissen zum

- politischen Handeln? – Tübingen (Selbstverlag): 214 S.
- FRASER, N.(2000): Rethinking Recognition. – New Left Review (3): 107-120.
- GALERT, T. (1998): Biodiversität als Problem der Naturethik. Literaturreview und Bibliographie. Neuenahr-Ahrweiler (Europäische Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen). – Graue Reihe 12: 118 S.
- GORKE, M. (1999): Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. – Stuttgart (Klett-Cotta): 376 S.
- HABERMAS, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 534 S.
- HABERMAS, J., HENRICH, D. & LUHMANN, N. (1990): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 404 S.
- HABERMAS, J. (1990): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunika-tiven Kompetenz. In: HABERMAS, J., HENRICH, D. & LUHMANN, N. (Hrsg.): Theo-rie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 101-141.
- HAUFF, V. (Hrsg.) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. – Greven (Eggenkamp): 421 S.
- HESSE, H. (1988): Systemtheorie und Ganzheitsrhetorik – vom unvermeidlichen zum unverzeihlichen Reduktionismus. In: FACHSCHAFT BIOLOGIE (Hrsg.): Ökologie & Politik. Vom biologischen Wissen zum politischen Handeln? – Tübingen (Selbst-verlag): 31-40.
- HORN, C. (2006): Glück/ Wohlergehen. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H. (Hrsg.): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 381-386.
- HÜBENTHAL, C. (2006): Eudaimonismus. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H. (Hrsg.): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 82-94.
- JONAS, H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologi-sche Zivilisation. – Frankfurt/M. (Insel): 423 S.
- JONUSCHAT, H. (HRSG.) (2007): Partizipation und Nachhaltigkeit. – München (Oe-kom): 135 S.
- KEMPER, A. (2001): Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes. – Frankfurt/M. (Campus): 179 S.
- KIZILOCAK, G. & SAUER, M. (2003): Umweltbewusstsein und Umweltverhalten der türkischen Migranten in Deutschland. – Düsseldorf (Stiftung Zentrum für Türkei-studien) – URL: <http://www.umweltdaten.de/publikationen/fpdf-k/k2337.pdf> (21.10.2010)
- KORN, H. & FEIT, U. (2006): Treffpunkt Biologische Vielfalt IV. Bonn (BfN): 238 S.

- KÖRNER, S., NAGEL, A. & EISEL, U. (2003): Naturschutzbegründungen. – Münster-Hiltrup (Bundesamt für Naturschutz; BfN-Schriftenvertrieb im Landwirtschaftsverlag): 174 S.
- KRÄMER, H. (1998): Integrative Ethik. In: SCHUMMER, J. (Hrsg.): Glück und Ethik. – Würzburg (Königshausen und Neumann): 93-107.
- KREBS, A. (Hrsg.) (1997): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 402 S.
- KREBS, A. (1997): Naturethik im Überblick. In: KREBS, A. (Hrsg.): Naturethik. Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 337-379.
- KREBS, A. (1999): Ethics of Nature. – Berlin, New York (De Gruyter): 162 S.
- LANZERATH, D. & MUTKE, J. (2008): Biodiversität. – Freiburg, München (Verlag Karl Alber)
- LERCH, A. & NUTZINGER, H.-G. (2004): Effizienz und Gerechtigkeit in der Ökologischen Ökonomie. In: DÖRING, R. & RÜHS, M. (Hrsg.): Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Gerechtigkeit, Ökologische Ökonomie und Naturschutz. – Würzburg (Königshausen & Neumann): 37-69.
- LUCKNER, A. (2006): Klugheitsethik. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H (Hrsg.): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 206-217.
- MAZOUZ, N. (2006): Gerechtigkeit. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL & C.WERNER, M. H. (Hrsg.) Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 371-376.
- MEADOWS, D., MEADOWS, D., ZAHN, E. & MILLING, P. (1973): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. – Reinbek bei Hamburg (Rowohlt): 180 S.
- MIDGLEY, M. (1994): The end of anthropocentrism? In: ATTFIELD, R. (Hrsg.): Philosophy and the natural environment. – Cambridge University Press (Cambridge): 103-112.
- MIETH, C. (2006): Rawls. In: DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C. & WERNER, M. H. (Hrsg.): Handbuch Ethik. – Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler): 179-190.
- MIETH, D. (1995): Ethische Evaluierung der Biotechnologie. In: SCHELL, T. VON & MOOR, H. (Hrsg.): Biotechnologie - Gentechnik. Eine Chance für neue Industrien. – Berlin (Springer): 505-530.
- MÜLLER, A., RÖHL, S. & RÖHL, M. (2010): Bilden Sie sich ein Urteil! Konkrete Diskurse in der Erwachsenenbildung. – München (Oekom): 117 S.
- MOORE, G. E. (1978): Principia ethica. – Cambridge (Cambridge University Press).
- NIDA-RÜMELIN, J. (HRSG.) (2005): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. – Stuttgart (Kröner): 933 S.
- NIDA-RÜMELIN, J. (2005): Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: NIDA-RÜMELIN, J. (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Be-

- reichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. – Stuttgart (Kröner): 3-87.
- NIDA-RÜMELIN, J., THIERSE, W., WIECZOREK-ZEUL, H. & WEIßKIRCHEN, G. (2009): Gerechtigkeit in der Einen Welt. – Essen (Klartext). – Philosophie und Politik 10: 80 S.
- NUSSBAUM, M. C. (1999): Gerechtigkeit oder das gute Leben. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 314 S.
- OTT, K. & DÖRING, R. (2008): Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit. Marburg (Metropolis-Verlag): 404 S.
- POGGE, T. W. (2009): Gerechtigkeit in der Einen Welt. – In: NIDA-RÜMELIN, J., THIERSE, W., WIECZOREK-ZEUL, H. & WEIßKIRCHEN, G. (Hrsg.): Gerechtigkeit in der Einen Welt. – Essen (Klartext). – Philosophie und Politik 10: 80 S.
- POLLERMANN, K. (2006): Partizipative Prozesse im Spannungsfeld von Naturschutz und Regionalentwicklung. In: KORN, H. & FEIT, U. (Hrsg.): Treffpunkt Biologische Vielfalt IV. Bonn (BfN): 93-101.
- POTTHAST, T. & LACHNIT, S. (in prep.) Guter Wandel? Konzeptionelle und ethische Grundlagen für eine Integration von Biodiversitäts- und Klimaanpassungsstrategie
- QUERSCHNITTS-ARBEITSGRUPPE (QAG) PARTIZIPATION (2007): Partizipationsverfahren für eine nachhaltige Entwicklung. In: JONUSCHAT, H. (Hrsg.): Partizipation und Nachhaltigkeit. – München (Oekom): 74-76.
- RAWLS, J. (1971): A theory of justice. – Cambridge Mass. (Belknap Press of Harvard University Press): 607 S.
- RAWLS, J. (1993): Political liberalism. – New York (Columbia Univ. Press): 464 S.
- RAWLS, J. (1996): Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 688 S.
- RICHTER, T. (Hrsg.) (2010): Tagung Fütterung von jagdbarem Wild. Tagung der DVG-Fachgruppen Tierschutz und Versuchstierkunde. – Gießen (Deutsche Veterinärmedizinische Gesellschaft): 1-54.
- ROLSTON III, H. (1996): Feeding people versus saving nature? In: AIKEN, W. & LAFOLETTE, H. (Hrsg.): World hunger and morality. – Englewood Cliffs, NJ (Prentice-Hall): 248-267.
- ROLSTON III, H. (1998): Saving nature, feeding people, and the foundation of ethics. – Environmental Values 7 (1998): 349-357.
- RÖSENER, B. (2007): Partizipationsprozesse gestalten. In: JONUSCHAT, H. (HRSG.): Partizipation und Nachhaltigkeit. – München (oekom): 76-81.
- SCHELL, T. VON & MOOR, H. (1995): Biotechnologie - Gentechnik. Eine Chance für neue Industrien. – Berlin (Springer): 712 S.
- SCHLOSSBERG, D. (2007): Defining environmental justice. – Oxford, New York (Oxford University Press): 224 S.

- SCHULTZ, J. (2009): Umwelt und Gerechtigkeit in Deutschland. Beiträge zur Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit 4. – Marburg (Metropolis-Verlag): 299 S.
- SCHUMMER, J. (1998) (Hrsg.): Glück und Ethik. – Würzburg (Königshausen und Neumann): 195 S.
- SCHUSTER, K. (2003): Image und Akzeptanz von Naturschutz in der Gesellschaft. – Schriftenreihe des Deutschen Rates für Landespflege (75): 80-89.
- SCHWEITZER, A. (2003): Forderungen und Wege. In: BÄHR, H. W. (Hrsg.): Die Ehrfurcht vor dem Leben. – München (Beck): 38-38.
- SEEL, M. (1997): Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur. In: KREBS, A. (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 307-330.
- SEEL, M. (1998): Wege einer Philosophie des Glücks. In: SCHUMMER, J. (Hrsg.): Glück und Ethik. – Würzburg (Königshausen und Neumann): 109-123.
- SEN, A. K. (2001): Development as freedom. – Oxford (Univ. Press): 366 S.
- SHRADER-FRECHETTE, K. S. (2005): Environmental justice. – Oxford (Oxford Univ. Press): 269 S.
- TAYLOR, P. W. (1986): Respect for nature. A theory of environmental ethics. – Princeton, NJ (Princeton Univ. Press): 329 S.
- TAYLOR, P. W. (1997): Die Ethik der Achtung für die Natur. In: BIRNBACHER, D. (Hrsg.): Ökophilosophie. – Stuttgart (Reclam): 77-116.
- TEEB (2009): The Economics of Ecosystems and Biodiversity for national and international policy makers. Summary: Responding to the value of nature – Wesseling (Welzel+Hardt): 40 S.
- UN (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, – URL: [http://www.unric.org/html/german/menschenrechte/UDHR\\_dt.pdf](http://www.unric.org/html/german/menschenrechte/UDHR_dt.pdf)
- UNITED NATIONS ENVIRONMENTAL PROGRAMME (1992): Übereinkommen über die biologische Vielfalt (5. Juni 1992). – URL: [http://www.biodiv-chm.de/konvention/F1052472545/HTML\\_Page1049896418](http://www.biodiv-chm.de/konvention/F1052472545/HTML_Page1049896418) (21.10.2010)
- UNITED NATIONS CONFERENCE ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1992): Rio Erklärung über Umwelt und Entwicklung. – URL: <http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf> (21.10.2010)
- WICHTERICH, C. (1992): Die Erde bemuttern. Frauen und Ökologie nach dem Erdgipfel in Rio. – Köln (Heinrich-Böll-Stiftung): 172 S.
- WILLIAMS, B. (1997): Muß die Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen? In: KREBS, A. (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. – Frankfurt/ M. (Suhrkamp): 296-306.
- YOUNG, H. P. (1995): Equity. – Princeton, N.J. (Princeton University Press): 238 S.
- YOUNG, I. M. (1990): Justice and the politics of difference. – Princeton, NJ (Princeton

Univ. Press): 286 S.

ZIMEN, E. (1985): Schützt die Natur vor den Naturschützern. – natur 85 (6): 54-57.

## Glossar

Die Zahlenangaben bezeichnen die Kapitel, in denen das jeweilige Stichwort ausführlich behandelt wird.

<b>ABS-Regime</b>	Die 8. Vertragsstaatenkonferenz hat beschlossen, ein internationales Regime zu „Access and Benefit Sharing“ (ABS) zu etablieren. Dabei geht es um einen Mechanismus zur Umsetzung des dritten Ziels der → Biodiversitätskonvention, den Zugang zu genetischen Ressourcen und die aus ihrer Nutzung entstehenden Vorteile weltweit gerecht zu verteilen.	4.2.1
<b>Agenda 21</b>	Programm der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED), die 1992 in Rio de Janeiro stattfand. Die Agenda 21 ist kein völkerrechtliches Dokument, sondern benennt zahlreiche Handlungsfelder und Leitgedanken für die Lösung der ökosozialen Probleme im nächsten Jahrhundert (NBS).	
<b>Anthropozentrik</b>	Anthropozentrische Argumente begründen die moralische Relevanz der biologischen Vielfalt mit menschlichen Interessen, Bedürfnissen und Rechten.	4.4.1
<b>Akzeptabilität</b>	Bei der Untersuchung der Akzeptabilität eines Arguments geht es um dessen prinzipielle Anerkennungswürdigkeit. Im Gegensatz dazu bezeichnet Akzeptanz die empirisch feststellbare faktische Anerkennung durch konkrete Personen oder Institutionen	2.2
<b>Argument, gutes</b>	Als gute Argumente gelten hier solche, die prinzipiell zustimmungsfähig sind, also geeignet sind, inhaltlich zu überzeugen. Davon zu unterscheiden sind strategische Argumente im Sinne der Werbung.	2.2
<b>Ästhetik</b>	Im Unterschied zum allgemeinen Sprachgebrauch der „ästhetisch“ mit „schön“ gleichsetzt, bezeichnet Ästhetik in der Philosophie die Theorie eines besonderen Erfahrungsmodus. Der „Naturästhetik“ geht es nicht, wie häufig angenommen, um schöne Landschaften, sondern um eine Begegnung mit Natur, die keine anderen Zwecke verfolgt als diese Begegnung selbst.	5.4.2

<b>Biodiversität</b>	Oberbegriff für die Vielfalt der Ökosysteme, der Lebensgemeinschaften, der Arten und der genetischen Vielfalt innerhalb einer Art (NBS).	
<b>Biodiversitäts-Konvention</b>	→ CBD.	
<b>BNE</b>	Auf der Rio+10 Konferenz in Johannesburg 2002 wurde Bildung als Schlüsselfaktor einer nachhaltigen Entwicklung identifiziert. Die Vereinten Nationen haben die Jahre 2005-2015 zu UN-Dekade der Bildung für nachhaltige Entwicklung erklärt. Im Kern geht es bei BNE darum Menschen zu befähigen, Probleme nachhaltiger Entwicklung erkennen und aktiv gestaltend lösen zu können.	6.3
<b>Brundtland-Kommission</b>	Die Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (WCED) veröffentlichte 1987 ihren Abschlussbericht, der nach ihrer Vorsitzenden Gro Harlem Brundtland als Brundtland-Bericht bezeichnet wird. Hier findet sich die Definition: „Dauerhafte Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“. Bei den → Bedürfnissen der Gegenwart geht es um intragenerationelle Gerechtigkeit, bei denen der Zukunft um intergenerationale Gerechtigkeit.	2.5 4.1
<b>CBD</b>	Convention on biological diversity. Das <i>Übereinkommen über die biologische Vielfalt</i> ist ein völkerrechtliches internationales Übereinkommen zum Schutz der biologischen Vielfalt, das auf der Konferenz der Vereinten Nationen zu Umwelt und Entwicklung (→ UNCED) 1992 in Rio de Janeiro unterzeichnet wurde.	
<b>Club of Rome</b>	1968 anlässlich der Umweltkrise gegründeter Kreis von Wissenschaftlern und Politikern. Auftraggeber der Studie „Grenzen des Wachstums“, deren Erscheinen 1972 den Beginn der Umweltbewegung markiert.	
<b>DAS</b>	Die <i>Deutsche Anpassungsstrategie an den Klimawandel</i> wurde als nationale Umsetzung der → Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen am 17. Dezember	

	2008 vom Bundeskabinett beschlossen.	
<b>Eigeninteresse, aufgeklärtes</b>	Im Unterschied zu willkürlichen und partikularen Eigeninteressen bezieht sich das aufgeklärte Eigeninteresse auf übergeordnete, langfristige, gut begründete eigene Interessen.	3.1
<b>Eigenwert</b>	Im Unterschied zum Nutzwert ist der Eigenwert eines Gutes nicht-instrumentell bestimmt. Ein Eigenwert liegt vor, wenn Menschen ein bestimmtes Gut um seiner selbst willen wert schätzen. Eigenwerte sind Glücksgüter, daher heißen sie auch eudämonistische Werte. Im Unterschied zum moralischen → Selbstwert entsteht Eigenwert in der wertschätzenden Beziehung von Menschen zu biologischer Vielfalt.	5.4.2
<b>Ethik</b>	Ethik ist die Theorie der Moral. Als wissenschaftliche Theorie zielt sie auf ein in sich schlüssiges (kohärentes) und widerspruchsfreies (konsistentes) System moralischer Regeln.	
<b>Eudaimonia</b>	In der aristotelischen Philosophie: das Leben aus (oder in) einem guten Geist: das gute, gedeihliche, löbliche Leben.	5.2
<b>Fähigkeiten</b>	Über das minimale Konzept der → Grundbedürfnisse lassen sich mit Martha Nussbaum menschliche Grundfähigkeiten bestimmen, deren Verwirklichung durch eine gerechte Verteilung der erforderlichen Güter ermöglicht werden muss.	4.1.3
<b>Gerechtigkeit</b>	Hier: Sammelbegriff für alle Argumente zugunsten der NBS, die auf Rechten (heutiger und zukünftiger) Menschen basieren.:	4
<b>Glück</b>	Hier: Sammelbegriff für alle Argumente zugunsten der NBS, die sich auf die Bedeutung der biologischen Vielfalt für ein gelingendes menschliches Leben beziehen weder auf direkte menschliche Nutzungsinteressen → Eudaimonia	5
<b>Grundbedürfnisse</b>	Diejenigen Bedürfnisse, denen bei einer hierarchischen Ordnung von menschlichen Bedürfnissen die höchste Priorität zukommt. Je nach Definition zählen dazu meist überlebenswichtige Güter wie Nahrung und Trinkwasser, aber auch Obdach.	4.2.1

<b>Holismus</b>	Der ethische Holismus will die Gegenüberstellung von Mensch und Natur überwinden. Nach holistischer Auffassung ist der Mensch in der Natur Gleicher unter Gleichen. Im Unterschied zu einer →inkluisiven Sicht des Mensch Natur-Verhältnisses bestreitet er einen moralischen Vorrang von Menschen.	4.4
<b>Inklusionsproblem</b>	→ Moralgemeinschaft	4.4
<b>Inklusive Sicht</b>	Die inklusive Sicht betont wie der → Holismus die enge Verbundenheit von Menschen mit Natur. Der verbreiteten Auffassung, dass die Förderung menschlichen Wohlergehens und die Bewahrung der Natur sich ausschließen, setzt sie die große Bedeutung der biologischen Vielfalt für ein gelingendes menschliches Leben entgegen. Indem sie in Zweifelsfällen den Bezug auf menschliche Bedürfnisse anerkennt, verbleibt sie im Rahmen der → Anthropozentrik.	4.4.7
<b>Intersubjektivität</b>	→ Objektivität	
<b>Intuition, moralische</b>	Tiefe moralische Überzeugung. Moralische Intuitionen sind zum einen Gegenstand der Ethik, die sie theoretisch fassen will. Zum anderen sind sie, bei manchen Ansätzen, auch Prüfstein der Ethik: Eine ethische Theorie, die in ihren Konsequenzen kontraintuitiv ist, also verbreiteten moralischen Überzeugungen widerspricht, fordert zu weiterer Präzisierung oder Modifikation heraus.	
<b>intergenerationell</b>	= zwischen den Generationen. Intergenerationelle Gerechtigkeit betrifft die Frage der gerechten Verteilung zwischen heute lebenden und zukünftigen Menschen.	
<b>intragenerationell</b>	= innerhalb einer Generation. Intragenerationelle Gerechtigkeit betrifft Fragen der gerechten Verteilung zwischen allen heute lebenden Menschen.	
<b>intrinsisch</b>	→ Eigenwert	
<b>Klimarahmenkonvention</b>	→ INFCCC	
<b>Klimawandel</b>	„Klimaveränderung auf der Erde über einen längeren Zeitraum, bzw. die zu unserer Lebzeit stattfindende globale Erwärmung“ (NBS).	

<b>Klugheit</b>	Hier: Sammelbegriff für alle Argumente, die den Schutz der Biodiversität mit dem → aufgeklärten Eigeninteresse von Menschen begründen	3
<b>Kommunikation</b>	Kommunikation wird hier als Prozesse wechselseitiger Verständigung erachtet, die mehr ist als Information und Öffentlichkeitsarbeit.	6
<b>Konvergenzhypothese</b>	Auf Brian Norton zurückgehendes Argument, dass anthropo- und physiozentrische Naturschutzbegründungen in der Praxis mehrheitlich zu den selben Handlungsanweisungen führen.	4.4.6
<b>Menschenrechte</b>	Das bekannteste Menschenrechtsdokument ist Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedet hat. Basis aller Menschenrechtsansätze ist der Gleichheitsgrundsatz: Alle Menschen haben als Menschen die gleichen Rechte. Hinsichtlich der Frage, welche Rechte genau Menschenrechte sind, variieren die Ansätze. Strittig ist zum Beispiel die Frage, ob bestimmte materielle Mindeststandards zu den Menschenrechten zählen.	4.2
<b>Moral</b>	Begriff für die gelebte Sittlichkeit, also das Gesamt aller moralischen Überzeugungen und Praktiken.	
<b>Moralgemeinschaft</b>	Die Moralgemeinschaft bezeichnet den Kreis derer, die Träger moralischer Rechte sind. Diesen gegenüber haben wir direkte moralische Pflichten, nicht nur indirekte Pflichten, die von Rechten anderer abgeleitet sind. → Anthropozentrik → Physiozentrik → inklusive Sicht	4.4
	Die Frage, welche Wesen in diese Moralgemeinschaft eingeschlossen werden müssen, gilt als sogenanntes „Inklusionsproblem“: Sind ausschließlich Personen, ausschließlich Menschen, ausschließlich leidendfähige Lebewesen, alle Lebewesen oder auch ökologische Systeme mit ihren belebten und unbelebten Anteilen Mitglieder der Moralgemeinschaft?	

<b>Nachhaltige Entwicklung</b> → Brundtland Kommission	Der Begriff ‚nachhaltige Entwicklung‘ behandelt Umwelt- und Entwicklungsanliegen nicht alternativ, sondern integrativ. Das Ziel, dass alle Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen können, soll nach der Brundtland-Definition nachhaltiger Entwicklung so verwirklicht werden, dass auch zukünftige Generationen dieses Recht verwirklichen können.
<b>Nachhaltigkeit, starke und schwache</b>	Nach dem Konzept starker Nachhaltigkeit ist Naturkapital nicht substituierbar und muss daher möglichst unvermindert an kommende Generationen weitergegeben werden. Ein Konzept schwacher Nachhaltigkeit geht dagegen in der Tradition der neoklassischen Ökonomik von der Substituierbarkeit der Naturkapitalien durch Human- und Sachkapital aus.
<b>Naturschutz</b>	Gesamtheit der ehrenamtlichen, politischen und wissenschaftlichen Bemühungen um die Erhaltung von Arten, Biotopen und Landschaften.
<b>NBS</b>	Die Nationale Strategie zur biologischen Vielfalt dient der Umsetzung der → Biodiversitätskonvention der Vereinten Nationen. Sie wurde am 7. November 2007 vom Bundeskabinett verabschiedet.
<b>Natur</b>	Gesamtheit der nicht oder zumindest <i>nicht ausschließlich</i> von Menschen geschaffenen belebten und unbelebten Erscheinungen. Anthropogene Lebensräume wie Forste, Felder, Wiesen und Weiden sind damit auch Natur, da sie, im Unterschied zu Fabriken und Straßen, nicht ausschließlich von Menschen gemacht sind.
<b>Objektivität</b>	Objektivität bezeichnet die intersubjektive Gültigkeit einer Aussage. Im Unterschied zu der Auffassung, Objektivität bedeute Übereinstimmung mit einer externen ‚Wirklichkeit‘ bedeutet diese Auffassung, dass durch den kommunikativen Austausch zwischen Subjekten (= inter-subjektiv) eine Sicht erreicht werden kann, die möglichst weit entfernt von subjektiven Verzerrungen und für alle beteiligten Subjekte anerkennungswürdig ist.
<b>Ökosystemdienstleistung</b>	Ökologische Prozesse und Funktionen, die für das Wohlbefinden von Menschen von Bedeutung und damit wertvoll sind.

<b>Partizipation</b>	Einbeziehung in Entscheidungsprozesse. Eine breite Mitwirkung unterschiedlicher Personen und Institutionen dient nicht nur einer höheren → Akzeptanz, sondern auch einer größeren Akzeptabilität der Beschlüsse.	6.4
<b>Physiozentrik</b>	Im Unterschied zur → Anthropozentrik begründen physiozentrische Argumente die moralische Relevanz der Natur mit bestimmten Fähigkeiten oder Eigenschaften von Organismen und/oder Ökosystemen: Schmerzempfinden (Pathozentrik), Leben (Biozentrik), systemische Verbundenheit (Ökozentrik).	4.4.2 - 4.4.5
<b>Prima facie-Regel</b>	<i>prima facie</i> (lat.) = auf den ersten Blick. Eine prima facie-Regel gilt, solange keine triftigen Gründe für die Befolgung einer höherrangigen Regel sprechen, die etwas anders verlangt.	4.4.3
<b>Rio-Deklaration</b>	Die Erklärung zu Umwelt und Entwicklung stellt das Grundsatzpapier der Vereinten Nationen für die Agenda des 21. Jahrhunderts dar. Sie buchstabiert aus, was mit dem Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung gemeint ist.	
<b>Selbstwert</b>	Im Unterschied zum eudämonistischen → Eigenwert bezeichnet der moralische Selbstwert den „Wert an sich“, den Organismen, Arten, Lebensgemeinschaften oder Ökosystemen als Selbstzwecke haben. Er ist unabhängig von menschlicher Wertschätzung.	5.4.3
<b>Soziale Ökologie</b>	Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen. Die sozial-ökologische Forschung untersucht die wechselseitigen Beziehungen zwischen Menschen und ihren sozialen, biologischen und physischen Umwelten.	7
<b>Umweltethik</b>	Bereich anwendungsorientierter → Ethik, dem es um die Erstellung eines (konsistenten und kohärenten) Systems von Regeln für den Umgang mit der natürlichen Umwelt geht.	
<b>Umweltgerechtigkeit</b>	Das Konzept der Umweltgerechtigkeit betrifft Fragen der gerechten Verteilung von Umweltlasten und Umweltnutzen.	4.1

<b>Umweltlasten</b>	Kosten, welche Menschen durch die (oder für die) natürliche Umwelt zu tragen haben. Dazu zählen unmittelbare Lasten wie Gesundheitsgefährdung genauso wie mittelbare Lasten, etwa Abgaben für den Naturschutz oder Verzicht auf Nutzungen.	4.1
<b>Umweltnutzen</b>	Umweltnutzen umfasst unmittelbare Güter wie Nahrung und Wohnfläche genauso wie Güter im weiteren Sinne, zum Beispiel Güter zur Naherholung.	4.1
<b>UNFCCC</b>	United Nations Framework Convention in Climate Change. Die <i>Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen</i> ist ein internationales Umweltabkommen zur Stabilisierung der Treibhausgaskonzentrationen in der Atmosphäre auf einem Niveau, auf dem eine gefährliche anthropogene Störung des Klimasystems verhindert wird.	
<b>Verteilungsgerechtigkeit</b>	Die Gerechtigkeit von Verteilungsregeln und ihren Ergebnissen. Grundlegend ist die Idee, dass jeder erhalten soll, was ihm aufgrund berechtigter Ansprüche zusteht bzw. was er (wirklich) verdient.	4.1.2
<b>Verursacherprinzip</b>	„Grundsatz der Umweltpolitik, nach dem die Kosten zur Vermeidung, zur Beseitigung oder zum Ausgleich von Umweltbelastungen vom Verursacher aufzubringen sind und damit in dessen Wirtschaftlichkeitsrechnung eingehen“ (NBS).	
<b>Vorsorgeprinzip</b>	„Grundsatz der Umweltpolitik, nach dem staatliche Maßnahmen so getroffen werden sollen, dass von vornherein möglichst sämtliche Umweltgefahren vermieden werden“ (NBS).	2.1.2 3.3