

2. Kapitel Die Trägerin der natürlichen Eigenrechte: Pacha Mama und Natur in der CRE

Indem Art. 71 Abs. 1 CRE die „Natur oder Pacha Mama“ adressiert, tritt das *ch'ixi* der Verfassung offen zu Tage. Die CRE gibt hier nicht vor, die verschiedenen Vorstellungen von der nichtmenschlichen Umwelt harmonisch auflösen zu können. Während an anderer Stelle die Brüche erst hinter den Begriffen zu suchen sind, räumt Art. 71 Abs. 1 CRE die Unübersetzbarkeit offen ein.

Diese von Art. 71 Abs. 1 CRE offengelegten Brüche sollen im Folgenden befragt werden. Die Anerkennung des *ch'ixi* der Verfassung verbietet es, die Nennung der Pacha Mama auf ein folkloristisches Element ohne weitere juristische Bedeutung zu reduzieren,⁵⁵⁴ oder Natur und Pacha Mama schlicht als Synonyme zu bezeichnen.⁵⁵⁵ Doch auch eine vorschnelle Festlegung darauf, die CRE habe das westlich-koloniale Naturverständnis hinter sich gelassen, widerspricht einer Deutung des postkolonialen Rechts als zersplittert und hybrid.

Rechte der Natur werden – sowohl im ecuadorianischen Fall⁵⁵⁶ als auch in der international geführten Eigenrechtsdebatte⁵⁵⁷ – häufig als Werkzeug gesehen, um ein als defizitär und schädlich wahrgenommenes Naturverständnis zu überwinden.⁵⁵⁸ So sollen sie durch Anerkennung des Eigenwerts der Natur, Respekt und Anerkennung gegenüber der nichtmenschlichen Umwelt befördern. Auch für das *sumak kawsay* stellt die Wahrneh-

554 So im Ergebnis auch Corte Provincial de Justicia de Sucumbíos, Urt. v. 16.11.2018, Rs. 21333-2018-00266, S. 22.

555 So aber Knauf, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 230.

556 So auch der Entwurf der Mesa 1 der ANC, siehe Acta 058, 6.6.2008, S. 16.

557 Hierzu etwa Espinosa, The Journal of Environment & Development 23 (2014), 391 ff.

558 Bosselmann, KJ 19 (1986), 1, 6 ff.; Borja Ortíz, in: Saavedra (Hrsg.), Nuevas instituciones del derecho constitucional Ecuatoriano, 2009, S. 125, 129; Melo/Greene/Puente, Experiencia: Reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza en la Constitución Ecuatoriana, 2010, S. 4; Acosta, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 155, 159; Ramsauer, in: Schlacke/Beaucamp/Schubert (Hrsg.), Infrastruktur-Recht, 2019, S. 465, 477; vgl. Escobar, Una minga para el postdesarrollo, 2010, S. 28; Weber, Die Erde ist nicht Untertan, 1990, S. 148.

mung der Umwelt und das Verhältnis von Mensch und Natur einen zentralen Inhalt dar.⁵⁵⁹

Eine Untersuchung des Naturverständnisses der CRE erscheint für die vorliegende Arbeit essenziell. Um bestimmen zu können, welche Natur von der CRE mit eigenen Rechten ausgestattet wird, ist eine Klärung, was die Rechtsperson Natur konstituiert, unentbehrlich.⁵⁶⁰ Die Frage wird von der Literatur und Rechtsetzung⁵⁶¹ jedoch häufig vernachlässigt, indem Natur als etwas vorrechtlich Feststehendes betrachtet wird.⁵⁶² So bleibt letztlich unklar, welche Bestandteile der nichtmenschlichen Umwelt sich auf diese Rechte berufen können und wo deren Grenzen liegen.⁵⁶³ Zugleich wird es wohl kaum möglich sein, unter der CRE eine allgemeingültige Definition des Naturbegriffs zu entwickeln. Dessen Bedeutung ist schließlich nicht nur historischen Veränderungen ausgesetzt,⁵⁶⁴ die sogenannte Natur wird auch in verschiedenen Gemeinschaften höchst unterschiedlich wahrgenommen.⁵⁶⁵

Eine Legaldefinition des Naturbegriffs findet sich in der CRE nicht, was den Vorwurf der fehlenden Bestimmtheit hervorgerufen hat.⁵⁶⁶ Dies lege die Auslegung letztlich in die Hand der Gerichte und befördere einen Missbrauch der Rechte der Natur, indem Natur so interpretiert werden könne, dass sie Partikularinteressen entspreche.⁵⁶⁷ Im Verfassungsgebungsverfahren wurde zwar von der Mesa Nr. 1 ein Artikel ausgearbeitet, der Natur definierte als

559 Siehe *Llasag Fernández*, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), *Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos*, 2011, S. 57, 82.

560 *Chapron/Epstein/López-Bao*, *Science* 363 (2019), 1392, 1393.

561 Eine Ausnahme stellt hier die bolivianische Gesetzgebung dar, die im Ley 071 umfassende Definitionsversuche unternimmt, siehe hierzu unten Seite 132 f.

562 So auch die grundsätzliche Kritik am bestehenden Umweltvölkerrecht bei Horst, in: Mattfeld/Schwiegler (Hrsg.), *Natur, Umwelt, Nachhaltigkeit*, 2021 i.E., nach welchem „[d]em Gedanken des Schutzes der Umwelt [...] ein Verständnis des Verhältnisses von Normativität und Natürlichkeit zu Grunde [liegt], welches die Natur als das Andere des Rechts begreift“.

563 So auch die Kritik am indischen Ganges-Urteil bei *Fischer-Lescano*, ZUR 2018, 205, 212.

564 *Swyngedouw*, *Urban* 2011, 41, 48 f.

565 Ausf. *Descola*, *Jenseits von Natur und Kultur*, 2013, S. 21 ff. et passim.

566 *Rühs/Jones*, *Sustainability* 8 (2016), 174, 185; vgl. *Fish*, *Standford Undergraduate Research Journal* 2013, 6, 9; *Valladares/Boelens*, *Geoforum* 100 (2019), 68, 76; *Bertel*, *Juridikum* 2016, 451, 456: „Verschwommen bleibt jedoch die Frage, was das Rechtssubjekt Natur genau umfasst“.

567 *Rühs/Jones*, *Sustainability* 8 (2016), 174, 185.

2. Kapitel Die Trägerin der natürlichen Eigenrechte: Pacha Mama und Natur in der CRE

„Gesamtheit der Systeme, in denen die verschiedenen Populationen und lebendigen Gemeinschaften interagieren und Harmonie und Gleichgewicht untereinander und mit ihrer Umgebung suchen, von dem Wasser, der Erde, der Sonne, der Energie und der Biodiversität selbst gestützt. Die Natur ist Pachamama, in der sich das Leben reproduziert.“⁵⁶⁸

Warum dieser Artikel schließlich nicht in die CRE aufgenommen wurde, ist aus den Materialien nicht ersichtlich, jedenfalls wurde er nicht ausdrücklich verworfen.⁵⁶⁹

Auch wenn die Kritik der Unbestimmtheit nicht von der Hand zu weisen ist, lassen sich doch gewisse Leitlinien für die Bestimmung der Trägerin der Rechte der Natur in der Verfassung finden. Ausgangspunkt muss hier der Wortlaut des Art. 71 Abs. 1 CRE sein, welcher „[d]ie Natur oder Pacha Mama, in der sich das Leben realisiert und reproduziert“, adressiert. Indem der westliche Begriff Natur offenbar mit einer in den indigenen Kosmovisionen des Anden- und Amazonasraums beheimateten Pacha Mama⁵⁷⁰ gleichgesetzt wird, macht Art. 71 Abs 1 CRE die Notwendigkeit einer interkulturellen Auslegung⁵⁷¹ besonders deutlich. Da diese – wie bereits herausgearbeitet wurde – den *ch'ixi*-Charakter der CRE berücksichtigen muss, kann hierbei weder einseitig auf ein indigenes noch auf ein westliches Verständnis von Natur beziehungsweise nichtmenschlicher Umwelt abgestellt werden. Das Subjekt der ecuadorianischen Rechte der Natur ist hybrid, es „may belong to more than one and less than two worlds“.⁵⁷² Wie *Julio Prieto Méndez* ausführt, kann die Benennung der Rechtsträgerin als „Natur oder Pacha Mama“ in Art. 71 CRE weder als „willkürlich oder zufällig, noch als synonyme Bezeichnungen“ verstanden werden.⁵⁷³ Vielmehr bietet der Naturbegriff der CRE die Möglichkeit „for

568 ANC, Acta No. 36 de la Mesa No. 1, 26.5.2008, S. 1.

569 Die Abgeordnete Martha Roldós schlug im Plenum eine ähnliche Definition vor, ohne auf den Vorschlag der Mesa 1 Bezug zu nehmen ANC, Acta 058, 6.6.2008, S. 60.

570 Die Schreibweise des Begriffs ist uneinheitlich. Noch in den Dokumenten der ANC findet sich regelmäßig die Schreibweise „Pachamama“, siehe etwa ANC, Acta 073, 1.7.2008, 79. Im Folgenden wird wie in der verbindlichen Fassung der CRE die Schreibweise „Pacha Mama“ verwendet, bei der Wiedergabe von Zitaten jedoch die jeweilige Schreibart beibehalten.

571 Hierzu oben Seite 39 ff.

572 *Cadena*, Cultural Anthropology 25 (2010), 334, 350.

573 *Prieto Méndez*, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 90.

2. Kapitel Die Trägerin der natürlichen Eigenrechte: Pacha Mama und Natur in der CRE

politically discussion of a myriad notions of natures⁵⁷⁴. Daher wird zu fragen sein, wie diese verschiedenen Wissensformen von der CRE aufeinander bezogen und in das Recht übersetzt⁵⁷⁵ werden.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die Trägerin der Rechte aus Art. 71 f. CRE zu rekonstruieren. Hierfür wird zunächst untersucht, welche Bedeutung einer Pacha Mama im indigenen Denken zukommt und welche Auswirkungen dies für das Verhältnis des Menschen zu seiner nichtmenschlichen Umwelt hat (I.). Darauf aufbauend wird betrachtet, was unter Natur im Sinne des Art. 71 Abs. 1 CRE zu verstehen ist, und eine Ausdeutung anhand des Ökosystemansatzes unternommen (II.), bevor die beiden Begriffe abschließend aufeinander bezogen werden (III.). Hier wird mit der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) Bruno Latours und dessen Forderung nach einem „Parlament der Dinge“ eine Theorie sozialer Systeme betrachtet, die möglicherweise eine Brücke zwischen Natur und Pacha Mama schlagen kann und eine Repolitisierung der Diskussion um das Verhältnis des Menschen zu seiner nichtmenschlichen Umwelt fordert.

I. Pacha Mama und Relationalität: Mensch und Umwelt im indigenen Denken des Anden- und Amazonasraums

Das Naturverständnis, das dem *sumak kawsay* oder der CRE zugrunde liegen soll, wird häufig in Abgrenzung zu einem westlichen Begriff der Natur⁵⁷⁶ entwickelt. Auch die Mesa 1 der ANC begann die Begründung ihres Entwurfes der Rechte der Natur mit einer Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition, welche die Natur dem Menschen unterordnet.⁵⁷⁷ Die westliche Wahrnehmung der nichtmenschlichen Umwelt wird dabei auf die

574 Valladares/Boelens, Environmental Politics 26 (2017), 1015, 1026.

575 Auch Youatt, International Political Sociology 11 (2017), 39, 50 spricht von der CRE als „crucial moment of translation“ für das Konzept der Pacha Mama.

576 Dass eine solche Kritik am westlichen Naturverständnis häufig mit der Konstruktion der in Harmonie mit der Natur lebenden „edlen Wilden“ einhergeht, die indigene Naturverständnisse radikal missversteht, zeigt Latour, Das Parlament der Dinge, 3²⁰¹⁵, S. 60 ff.; zum Narrativ des „edlen Wilden“ im Kontext der ecuadorianischen und internationalen Umweltbewegung siehe auch Sempértegui, Politics & Gender 2019, 1, 13.

577 ANC, Acta 058, 6.6.2008, S. 13.

Philosophie *Bacons* und *Descartes*,⁵⁷⁸ oder auf den alttestamentarischen Auftrag zur Unterwerfung der Erde zurückgeführt.⁵⁷⁹ Diese anthropozentrische Sichtweise, nach welcher der Mensch über der Natur steht und letztere ihm zu dienen hat, wird als ursächlich für die Zerstörung der Umwelt wahrgenommen.⁵⁸⁰ Die Trennung von Natur und Kultur stellt ein prägendes Merkmal der Moderne dar.⁵⁸¹ Dies betont auch die Kritische Theorie, wenn sie die Bedeutung der Abgrenzung der menschlichen „Zivilisation“ zur Natur, insbesondere in Gestalt der Tiere, für das moderne westliche Selbstverständnis herausarbeitet.⁵⁸² In dieser Abgrenzung wird die Natur stets als dem Menschen unterlegen aufgefasst und somit ein Herrschaftsverhältnis vorbereitet.⁵⁸³ Es bestehen also deutliche Parallelitäten zwischen diesem *othering* der Natur und dem kolonialen *othering* der indigenen Bevölkerung.⁵⁸⁴ Ein Gegenmodell bietet möglicherweise die Wahrnehmung der (Um-) Welt als Pacha Mama, welche mit Art. 71 Abs. 1 CRE rechtliche Anerkennung gefunden hat.

1. Natur als Pacha Mama

Wie oben⁵⁸⁵ dargestellt, sind indigene Epistemologien bei der Interpretation der CRE, besonders aber des *sumak kawsay*, das nach hier vertretener

578 Rivera Palomino, Logos Latinoamericano 1994, 26, 28 f.; Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 34 f.; Acosta, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), La naturaleza con derechos, 2011, S. 317, 321.

579 Crespo Plaza, IU 2008, 31, 32; Ávila Santamaría, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), La naturaleza con derechos, 2011, S. 173, 220; Acosta, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 155, 171.

580 Torre Sandoval/Sandoval Peralta, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 57; zur Diskussion auf internationaler Ebene *Espinosa*, The Journal of Environment & Development 23 (2014), 391, 397.

581 Escobar, Una minga para el postdesarrollo, 2010, S. 22; vgl. Ávila Santamaría, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 109, 118.

582 Adorno/Horkheimer, in: Horkheimer/Schmidt/Schmid Noerr (Hrsg.), "Dialektik der Aufklärung" und Schriften 1940 - 1950, 1987, 277; Mütherich, in: Rehberg (Hrsg.), Die Natur der Gesellschaft, 2008, S. 5105, 5107.

583 Plumwood, in: Mulligan/Adams (Hrsg.), Decolonizing nature, 2003, S. 51, 58.

584 Zum Ganzen Plumwood., in: Mulligan/Adams (Hrsg.), Decolonizing nature, 2003, S. 51, passim.

585 Seite 39 ff.

Ansicht⁵⁸⁶ als jedenfalls im Ursprung indigenes Konzept zu verstehen ist, stets zu berücksichtigen. Auch in der ANC war man der Ansicht, dass Rechte der Natur ein indigenes Naturverständnis aufnehmen würden.⁵⁸⁷ In Bezug auf den Begriff der Natur wird dieser Befund noch dadurch verstärkt, dass die Natur in Art. 71 Abs. 1 CRE als Pacha Mama adressiert wird.⁵⁸⁸

Kritisiert wurde, dass die Rechte der Natur primär unter dem Einfluss einer *deep ecology*⁵⁸⁹ stünden, die mit einem indigenen Denken nicht vereinbar sei.⁵⁹⁰ Diese Einflüsse finden sich in der Tat in verschiedenen Beiträgen.⁵⁹¹ Das – häufig spirituell aufgeladene – umweltethische Konzept der *deep ecology* kritisiert das instrumentelle Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und sieht in diesem Anthropozentrismus die Ursache der Umweltkrise, die nur durch tiefgreifende Transformationen überwunden werden können.⁵⁹² Zwar betont Arne Naess, der als Begründer dieser Strömung gilt,⁵⁹³ etwa die Relationalität des „biospherical net“⁵⁹⁴ oder die Bedeutung von Kooperation und Koexistenz der verschiedenen natürlichen Entitäten⁵⁹⁵ und fordert einen „[b]iospherical egalitarianism“⁵⁹⁶ nach dem alle Lebensformen zu respektieren sind. Diese Sichtweise weist durchaus Parallelen zum indigenen Denken des Anden- und Amazonasraums auf. Aus postkolonialer Perspektive wird allerdings zutreffend darauf hingewiesen,

586 Siehe oben Seite 80 ff.

587 *Narváez Quiñónez/Narváez*, Derecho ambiental en clave neoconstitucional, 2012, S. 182.

588 *Llasag Fernández*, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 57, 87.

589 Davor, indigene Sichten auf die nichtmenschliche Umwelt als Form der Tiefenökologie zu interpretieren, warnt auch Latour, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 61: „Deep ecology besagt oft shallow anthropology.“

590 *Viola Recasens*, in: Palenzuela/Oliví (Hrsg.), Etnicidad y desarrollo en los Andes, 2011, S. 255, 270.

591 Etwa *Gudynas*, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 95, 100.

592 *Hale Hendlin*, in: Ott/Dierks/Voget-Kleschin (Hrsg.), Handbuch Umweltethik, 2016, 195; vgl. *Guba*, Environmental Ethics 11 (1989), 71, 72.

593 *Viola Recasens*, in: Palenzuela/Oliví (Hrsg.), Etnicidad y desarrollo en los Andes, 2011, S. 255, 268; *Hale Hendlin*, in: Ott/Dierks/Voget-Kleschin (Hrsg.), Handbuch Umweltethik, 2016, 195; *Plumwood*, Feminism and the mastery of nature, 1993, S. 174; zur Entstehung der Bewegung *Drengson/Devall/Schroll*, IJTS 30 (2011), 101, 102 ff.

594 *Naess*, Inquiry 16 (1973), 95.

595 Ebd., 96.

596 Ebd., 95.

dass die Forderung nach vom Menschen unberührten Wildnisgebieten,⁵⁹⁷ die dem andinen Denken fremde Unterscheidung zwischen ursprünglicher und menschlich kultivierter Natur⁵⁹⁸ reproduziert, was auf praktischer Ebene Forderungen nach einem Rückgang der menschlichen Population⁵⁹⁹ und Formen des Ökoimperialismus, der zur Vertreibung indigener Gruppen aus angestammten Territorien führt, hervorrufen kann.⁶⁰⁰ Zweifel an der Vereinbarkeit mit den indigenen Kosmovisionen des Anden- und Amazonsraums weckt auch die ökofeministische Kritik bei *Val Plumwood*, nach der die *deep ecology* weiterhin von einem „rational egoism“ des Menschen ausgehe.⁶⁰¹ Auch wenn diese Vorwürfe sicherlich nicht in gleicher Weise gegen alle Ausprägungen der Tiefenökologie zu richten sind,⁶⁰² besteht doch die Gefahr, dass ein Abstellen auf eine primär westliche Denkströmung zur Erklärung der ecuadorianischen Rechte der Natur den Blick auf originäres indigenes Denken versperrt.⁶⁰³

Auch wird vereinzelt – strukturell dem Vorwurf der erfundenen Tradition, der gegen das *sumak kawsay* vorgebracht wird,⁶⁰⁴ entsprechend – die Bedeutung der Pacha Mama für die andinen Kosmovisionen infrage gestellt.⁶⁰⁵ Um der *interpretación intercultural* und dem normativen Gehalt des *sumak kawsay* gerecht zu werden, soll im Folgenden jedoch der Ver-

597 Hierzu *Hale Hendlin*, in: Ott/Dierks/Voget-Kleschin (Hrsg.), *Handbuch Umweltethik*, 2016, S. 195, 200; *Muraca*, *Gut leben*, 2014, S. 43.

598 Hierzu unten Seite 114 ff.; siehe auch *Plumwood*, *Feminism and the mastery of nature*, 1993, S. 166, die den impliziten „self-other dualism“ der deep ecology kritisiert.

599 *Katz*, in: *Katz/Light/Rothenberg* (Hrsg.), *Beneath the surface*, 2000, S. 17, 20; *Guha*, *Environmental Ethics* 11 (1989), 71, 73.

600 Siehe *Guha*, *Environmental Ethics* 11 (1989), 71, 75 mit einem Beispiel aus Indien; vgl. *Viola Recasens*, in: *Palenzuela/Olivi* (Hrsg.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, 2011, S. 255, 268 f.

601 *Plumwood*, *Feminism and the mastery of nature*, 1993, S. 180.

602 So betont *Guha*, *Environmental Ethics* 11 (1989), 71, 72, dass sich seine Kritik nicht gegen *Naess*, sondern gegen eine in den USA populäre Ausprägung der deep ecology richtet.

603 Ähnlich auch *Viola Recasens*, in: *Palenzuela/Olivi* (Hrsg.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, 2011, S. 255, 270, welcher der deep ecology vorwirft, auf „oberflächliche und dekontextualisierte Weise“ auf verschiedene Wissenskompendien zurückzugreifen, ohne dass „notwendigerweise ein genuines Interesse oder Respekt für diese kulturellen Traditionen“ zum Ausdruck kommt; eine selektive Lesart indigenen Wissens durch die deep ecology-Bewegung moniert auch *Guha*, *Environmental Ethics* 11 (1989), 71, 77.

604 Siehe oben Seite 71 ff.

605 *Cuelenaere/Rabasa*, *Cuadernos de Literatura* 32 (2012), 184, 194.

such unternommen werden, das der CRE zugrundeliegende Naturverständnis anhand der indigenen Kosmovisionen des Anden- und Amazonasraums zu rekonstruieren. Es soll somit darüber hinausgegangen werden, die Adressierung der Pacha Mama in der CRE als Synonym für Natur zu betrachten,⁶⁰⁶ was letztlich eine ethnozentristische Universalisierung des westlichen Naturbegriffs darstellt und dem indigenen Konzept eine möglicherweise unzutreffende und durch Kolonialität geprägte Bedeutung zuschreibt.⁶⁰⁷ Auch hier ist wieder zu betonen, dass es kein einheitliches indigenes Konzept der Pacha Mama gibt, vielmehr unterscheidet sich das Verständnis zwischen den verschiedenen Gemeinschaften.⁶⁰⁸

a) Stellung der Pacha Mama in der CRE

Außer Art. 71 Abs. 1 CRE bezieht sich nur die Präambel auf die Pacha Mama. Selbst Art. 71 Abs. 2 S. 1 CRE spricht nur von „Rechten der Natur“. Auch die weiteren Vorschriften der Verfassung, die einen Umweltbezug aufweisen, beziehen sich auf Natur (*naturaleza*) oder Umwelt (*ambiente*). Aus diesem zurückhaltenden Umgang der CRE mit dem Begriff der Pacha Mama darf allerdings nicht – wie etwa *Stefan Knauf* fordert – auf dessen untergeordnete Bedeutung geschlossen werden.⁶⁰⁹ Wie gezeigt, bestand in der ANC der breite Wunsch, über die Schaffung natürlicher Eigenrechte indigene Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt anzuerkennen.

Systematisch spricht gegen die Ansicht, die Nennung der Pacha Mama in der CRE solle folgenlos bleiben, dass diese an zwei prominenten Stellen erfolgt. Indem die Präambel ausführt, dass „das souveräne Volk Ecuadors [...] die Natur, die Pacha Mama lobend, von der wir Teil sind und die lebensnotwendig für unsere Existenz ist“ sich eine Verfassung gibt, wird die

606 So *Acosta*, in: Barloewen/Rivera/Töpfer (Hrsg.), Nachhaltige Entwicklung in einer pluralen Moderne, 2013, S. 286, 302; *Acosta*, Buen vivir, 2015, S. 110; *Gordon*, Columbia Journal of Environmental Law 43 (2018), 49, 54; *Knauf*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 230; *Greene/Muñoz*, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 45, die allerdings hinzufügen, dass durchaus Unterschiede zwischen Natur und Pacha Mama bestehen.

607 *Llasag Fernández*, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 269, 294.

608 *Prieto Méndez*, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 61; 65; vgl. *Bouysse-Cassagne/Harris*, in: Bouysse-Cassagne/Harris/Platt u.a. (Hrsg.), Trés reflexiones sobre el pensamiento andino, 1987, S. 11, 48.

609 So aber *Knauf*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 230.

Pacha Mama als grundlegend für die CRE angerufen. Die zweite Nennung in Art. 71 Abs. 1 CRE steht hingegen zu Beginn des Kapitels über die Rechte der Natur und gibt somit gewissermaßen dessen Richtung vor. Jedenfalls erscheint es wenig plausibel, dass ein Begriff, der bedeutungslos bleiben sollte, derart exponiert verwendet würde.

Auch die Notwendigkeit der interkulturellen Auslegung der CRE verbietet eine Vernachlässigung der Nennung der Pacha Mama. Wird diese Auslegungsmethode ernst genommen, müssten, selbst wenn die CRE die Pacha Mama nicht ausdrücklich nennen würde, die hinter diesem Begriff stehenden indigenen Vorstellungen bei der Auslegung des Naturbegriffs berücksichtigt werden. Gegen die Bedeutsamkeit der Nennung der Pacha Mama kann auch nicht vorgebracht werden, dies würde durch die Beschränkung auf ein indigenes Naturverständnis den Anwendungsbereich der Art. 71 f. CRE einschränken und somit deren umfassenden Geltungsanspruch konterkarieren.⁶¹⁰ Eine solche Ansicht universalisiert einen westlichen Naturbegriff und wertet indigene Naturvorstellungen als bloße Glaubenssätze ab.⁶¹¹ Sie verkennt, dass auch ein „mit universalem Geltungsanspruch versehene[r] Naturbegriff“⁶¹² gewissen Sichtweisen den Zugang zu den Rechten der Natur versperren würde. Die indigene Beschreibung der Umwelt ist als eine solche anzuerkennen,⁶¹³ und bietet ebenso wie die westlichen Naturwissenschaften ein Erklärungsmodell für die (Um-) Welt.⁶¹⁴ Die interkulturelle CRE schöpft ihre Kraft gerade daraus, dass sie verschiedene Zugänge zur nichtmenschlichen Umwelt nebeneinander gelten lässt.

610 So Knaufß, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 6.

611 Ähnl. auch Townsend, JHRE 10 (2019), 193, 203 f.; Storini/Quizhpe, in: Estupiñan Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático*, 2019, S. 49, 62 f.; siehe auch Gärditz, EurUP 2018, 487, 488, nach dem „[d]ie Anschlussfähigkeit einer solchen Sakralisierung der Natur, die letztlich auch modischen Pachamama-Konzepten zugrunde liegt, [...] in einem säkularen Verfassungsstaat [...] zumindest verschärft diskussionswürdig [erscheint].“ (Fn. 9); zur Kritik der Interpretation der andinen Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen als religiös oder nichtsäkular siehe Cadena, Earth beings, 2015, S. 106.

612 Knaufß, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 231.

613 Townsend, JHRE 10 (2019), 193, 204.

614 Ein solches Ansinnen steht auch hinter der Forderung nach einer neuen vergleichenden bzw. symmetrischen Anthropologie bei Latour, Wir sind nie modern gewesen, ⁶²2017, S. 129, eine solche „vergleicht die Naturen/Kulturen“ (Kursiv im Original); siehe auch Latour, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 60 ff.

Über die Beweggründe des sparsamen Umgangs mit dem Begriff der Pacha Mama in der CRE kann nur gemutmaßt werden. Naheliegend erscheint, dass aus redaktionellen Gründen auf eine häufige Wiederholung des Doppelbegriffs Natur oder Pacha Mama verzichtet wurde. Ähnlich handhabt die CRE auch den Umgang mit dem *buen vivir*, das nur an wenigen Stellen⁶¹⁵ zusätzlich auf Kichwa als *sumak kausay* adressiert wird. Art. 71 Abs. 1 CRE kann so die Funktion einer Legaldefinition einnehmen, die daran erinnert, dass Natur im Sinne der Verfassung stets mehr bedeutet, als von einem engen westlichen Naturbegriff umfasst ist.

b) Bedeutung der Pacha Mama

Eine wörtliche Übersetzung für Natur existiert in vielen indigenen Sprachen nicht.⁶¹⁶ Der Begriff Pacha Mama findet sich sowohl im Kichwa/ Quechua als auch im Aymara⁶¹⁷ und wird häufig mit Mutter Erde (*madre tierra*) übersetzt.⁶¹⁸ Dies ist wohl etwas verkürzt, da Mutter Erde, jedenfalls wenn Erde im Sinne des Erdbodens verstanden wird, streng genommen *Allpamama* heißen müsste.⁶¹⁹ Der Begriff Pacha hingegen ist deutlich wei-

615 Präambel; Art. 14 Abs. 1; Art. 250 S. 2; Art. 275 Abs. 1 und Art. 387 Nr. 2 CRE.

616 *Estermann*, Filosofía andina, ²2015, S. 202; *Llasag Fernández*, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 57, 78; vgl. auch *Stark/Muysken*, Diccionario Español - Quichua y Quichua - Español, 1977, wo sich kein Eintrag unter dem Stichwort „naturaleza“ (Natur) findet; so auch *Quesada C.*, Diccionario quechua, 1976, S. 160; anders das ein Jahr nach Inkrafttreten der CRE vom ecuadorianischen Bildungsministerium herausgegebene Wörterbuch *Ministerio de Educación*, Kichwa, 2009, S. 196, das Natur (naturaleza) mit „pacha, pachamama“ übersetzt.

617 Für das Kichwa *Estermann*, Filosofía andina, ²2015, S. 165; so auch der Präsident der Comunidad Cofán Sinangue *Mario Pablo Crillo Quenana* in der mündlichen Verhandlung für seine Gemeinschaft Corte Provincial de Justicia de Sucumbíos, Urt. v. 16.11.2018, Rs. 21333-2018-00266, S. 20.

618 *Acosta*, Buen vivir, 2015, S. 110; *Brandt*, Indigene Justiz im Konflikt, 2016, S. 100; *Kill*, Pachamama, die Erdgöttin in der altandinen Religion, 1969, S. 58 verwendet den Begriff der „Erdmutter“.

619 *Yáñez Cossío*, Pachamama, Sumac causai y Derechos de la naturaleza, 2012, S. 43; *Llasag Fernández*, Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes, 2018, S. 73; *Kowii*, in: Hidalgo Capitán/Guillén García/Deleg Guazha (Hrsg.), Sumak Kawsay Yuyay, 2014, S. 161, 163; *Stark/Muysken*, Diccionario Español - Quichua y Quichua - Español, 1977, S. 139 führen als Bedeutung für "alpa" [sic!] unter anderem Gelände (terreno), Erde (tierra) oder Boden (pi-

ter und wird regelmäßig als Kosmos übersetzt,⁶²⁰ wobei dieser Kosmos sowohl Zeit als auch Raum einschließen soll.⁶²¹ Mama hingegen kann nach wohl einheitlicher Auffassung mit Mutter übersetzt werden.⁶²² Es handelt sich bei Pacha Mama also um einen äußerst vielschichtigen Terminus, der kaum zu übersetzen ist.⁶²³ Gemeinsam ist den verschiedenen Facetten des Begriffs nach *Olivia Harris* und *Thérèse Bouysse-Cassagne*, dass sie sich auf „Gesamtheit und Fülle“ („totalidad y abundancia“) beziehen.⁶²⁴

so) auf; ähnlich auch *Ministerio de Educación*, Kichwa, 2009, S. 45; für eine Ausprägung des Quechua aus dem nordperuanischen Hochland *Quesada C.*, Diccionario quechua, 1976, S. 25 (Boden, Staub).

- 620 *Estermann*, in: Oviedo Freire (Hrsg.), *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, 2014, S. 60; *Estermann*, *Filosofía andina*,² 2015, S. 166; *van Kessel/Enriquez Salas*, *Señas y señalaros de la madre tierra*, 2002, S. 51; nach *Kill*, *Pachamama*, die Erdgöttin in der altandinen Religion, 1969, S. 118 hingegen sei ein Verständnis als Welt- oder Kosmosmutter möglicherweise früher vorhanden gewesen, nun jedoch nicht mehr belegbar.
- 621 *Silva Portero*, in: Ávila Santamaría (Hrsg.), *La Constitución del 2008 en el contexto andino*, 2008, S. 111, 116; *Sánchez Parga*, Ecuador Debate 2011, 31, 42; *Fatheruer*, *Buen vivir*, 2011, S. 22; *Bouysse-Cassagne/Harris*, in: *Bouysse-Cassagne/Harris/Platt u.a.* (Hrsg.), *Trés reflexiones sobre el pensamiento andino*, 1987, S. 11, 48; *Rodriguez*, *La sabiduría del Kondor*, 1999, S. 38; vgl. *Mariscotti de Görlitz*, *Pachamama Santa Tierra*, 1978, S. 27 f.; *Estermann*, *Filosofía andina*,² 2015, S. 207; siehe auch *Stark/Muysken*, *Diccionario Español - Quichua y Quichua - Español*, 1977, S. 270, nach denen „Pacha“ regional verschieden entweder als Zeit („tiempo“) oder Ort („lugar“) zu übersetzen ist.
- 622 *Stark/Muysken*, *Diccionario Español - Quichua y Quichua - Español*, 1977, S. 246; *Ministerio de Educación*, Kichwa, 2009, S. 96; *Quesada C.*, *Diccionario quechua*, 1976, S. 60; *Estermann*, *Filosofía andina*,² 2015, S. 203; *Kowii*, in: *Hidalgo Capitán/Guillén García/Deleg Guazha* (Hrsg.), *Sumak Kawsay Yuyay*, 2014, S. 161, 163; *Melo*, *Línea Sur 5* (2013), 43, 45.
- 623 *Huanacuni Mamami*, ALAI (América Latina en movimiento) 2010, 17, 21 f.; *Bouysse-Cassagne/Harris*, in: *Bouysse-Cassagne/Harris/Platt u.a.* (Hrsg.), *Trés reflexiones sobre el pensamiento andino*, 1987, S. 11, 18; *Estermann*, *Filosofía andina*,² 2015, S. 164; *Charupá*, PT 49 (2017), 329, 348.
- 624 *Harris/Bouysse-Cassagne*, in: *Albó* (Hrsg.), *Raíces de América*, 1988, S. 217, 225.

In den andinen Kosmovisionen stellt die Pacha Mama eine gütige Fruchtbarkeitsgöttin dar,⁶²⁵ aus der alles Leben hervorgeht⁶²⁶ und die alles gibt, was der Mensch zum Leben benötigt.⁶²⁷ Teilweise wird ausgeführt, die Pacha Mama repräsentiere das Leben als solches.⁶²⁸ Der Pacha Mama ist der Schöpfergott Pachakamak gegenübergestellt, was den andinen Prinzipien der Dualität und Reziprozität Ausdruck verleiht, nach denen stets zwei Einheiten aufeinander verwiesen sind und sich reziprok komplementieren.⁶²⁹ Es existieren zahlreiche verschiedene Vorstellungen über Erscheinungsform und Charakter der Göttin.⁶³⁰ Seit der Christianisierung des Andenraums ist eine Verschmelzung des katholischen Marienkults mit der Verehrung der Pacha Mama zu beobachten.⁶³¹ Dabei handelt es sich bei letzterer keinesfalls um eine transzendenten⁶³² Gottheit. „Pachamama“ schreibt *Fernando Huanacuni* „sind alle Wesen (der Berg, der Fluss, der Baum, das Insekt, etc.)“.⁶³³

-
- 625 Gregor Barié, Revista de Estudios Latinoamericanos 59 (2014), 9, 19; Bouysse-Cassagne/Harris, in: Bouysse-Cassagne/Harris/Platt u.a. (Hrsg.), Trés reflexiones sobre el pensamiento andino, 1987, S. 11, 18; Sánchez Parga, Ecuador Debate 2011, 31, 43 führt hingegen aus, Pacha Mama sei in der andinen Tradition nie als weiblich dargestellt worden, diese Wahrnehmung beruhe allein auf christlichen Einflüssen; ähnl. auch *Tola*, Fem Rev 118 (2018), 25, 27.
- 626 Claverías Huérse, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, 1990, S. 143; vgl. auch Albán, in: Pérez Ordóñez (Hrsg.), La constitución ciudadana, 2009, S. 151, 161; Estermann, Filosofía andina, 2015, S. 203; van Kessel, Cuadernos de investigación en cultura y tecnologías andinas 6 (1993), 3; Mariscotti de Görlitz, in: Baumann (Hrsg.), Kosmos der Anden, 1994, S. 42, 55; vgl. Charupá, PT 49 (2017), 329, 347.
- 627 Moreno R., Introducción a la filosofía indígena, 1983, S. 128; Zaffaroni, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 3, 22.
- 628 Torre Sandoval/Sandoval Peralta, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 21.
- 629 Yépez Morocho, La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas, 2015, S. 25.
- 630 Mariscotti de Görlitz, in: Baumann (Hrsg.), Kosmos der Anden, 1994, S. 42, 54.
- 631 Van Kessel, Cuadernos de investigación en cultura y tecnologías andinas 6 (1993), 3, 3 f.; *Tola*, Fem Rev 118 (2018), 25, 27.
- 632 Rengifo Vásquez, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 89, 97 f. zeigt, dass das Konzept der Transzendenz dem andinen Denken weitgehend fremd ist, auch Gottheiten oder Heilige werden als unmittelbar anwesende und sinnlich wahrnehmbare Mitglieder der Gemeinschaft gesehen.
- 633 Huanacuni Mamami, Vivir bien/Buen Vivir, 2015, Ebook Position 997; Fernández Osco/Gutiérrez Callisaya, Pluriversidad, 2009, S. 90 f.; ähnl. auch Valdolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 57.

Der Kosmos wird in seiner Gesamtheit als lebendig wahrgenommen.⁶³⁴ Eine Trennung zwischen Mensch und Natur existiert nicht,⁶³⁵ vielmehr ist der Mensch Teil des Kosmos.⁶³⁶ So sind auch nichtmenschliche Entitäten, etwa Tiere, Berge oder Flüsse, Teil der Gemeinschaft, des *ayllu*.⁶³⁷ Dies ist keine Partikularität des Andenraums, vielmehr soll im Allgemeinen „das amerindianische Denken den ganzen Kosmos als von derselben kulturellen Ordnung durchdrungen“ betrachten.⁶³⁸ Auch die Präambel der CRE teilt diese Ansicht, indem sie sich auf die „Pacha Mama, von der wir Teil sind und die unverzichtbar für unsere Existenz ist“, bezieht.⁶³⁹

Aufgrund dieser Lebendigkeit und Zusammengehörigkeit bestehen Beziehungen zwischen den Menschen und den nichtmenschlichen Bestandteilen des Kosmos⁶⁴⁰ in Form gegenseitiger Abhängigkeiten.⁶⁴¹ Diese Be-

⁶³⁴ Claverías Huerse, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, 1990, S. 25; Cortez, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 227, 234; Estermann, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 261, 267; Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 205; Depaz T., in: Peña C./Depaz T./Quesada C. u.a. (Hrsg.), La racionalidad andina, 2005, S. 47, 57.

⁶³⁵ Dávalos, in: Alvarez Cantalapiedra (Hrsg.), Convivir para perdurar, 2011, S. 201, 209; Grosfoguel, Tabula Rasa 24 (2016), 123, 129; Oviedo Freire, in: ders. (Hrsg.), Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay, 2014, S. 139, 148; Walsh, Interculturalidad, estado, sociedad, 2009, S. 216; Vallodolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 52; vgl. auch Latour, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 63, der dies in Bezug auf sämtliche nicht-abendländische Gesellschaften verallgemeinert.

⁶³⁶ Llasag Fernández, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 57, 78; Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 201; Llasag Fernández, Foro: Revista de Derecho 12 (2009), 113, 114.

⁶³⁷ Huancuni Mamami, Vivir bien/Buen Vivir, ⁶2015, Ebook Position 717; Medina, Suma Qamaña, 2006, S. 56; Rengifo Vásquez, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 89, 96.

⁶³⁸ Descola, Jenseits von Natur und Kultur, 2013, S. 32.

⁶³⁹ Die Bedeutung der Präambel für die Auslegung der Rechte der Natur betont auch Murcia Riano, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), La naturaleza con derechos, 2011, S. 287, 302.

⁶⁴⁰ Claverías Huerse, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, 1990, S. 143; Zaffaroni, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 3, 23; vgl. Cortez, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 227, 232; Moreno R., Introducción a la filosofía indígena, 1983, S. 65; Vallodolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 58.

⁶⁴¹ Fernández Osco/Gutiérrez Callisaya, Pluriversidad, 2009, S. 90.

ziehungen sollen von Respekt, Dankbarkeit und Verantwortung geprägt sein.⁶⁴² Der Mensch muss diese Beziehungen pflegen, dies geschieht etwa durch vielfältige Kommunikation mit der nichtmenschlichen Umwelt durch Ackerbau⁶⁴³ und Rituale.⁶⁴⁴ So muss etwa die Pacha Mama vor Beginn jeder landwirtschaftlichen Arbeit um ihre Erlaubnis gebeten werden.⁶⁴⁵ Der Pacha Mama werden Gefühle und Bedürfnisse, wie etwa Hunger und Durst⁶⁴⁶ oder Verärgerung, zugeschrieben,⁶⁴⁷ auf die der Mensch Rücksicht zu nehmen hat.⁶⁴⁸

c) (De-) Kolonialität und Pacha Mama

Pacha Mama ist keinesfalls nur als unberührte Natur zu verstehen.⁶⁴⁹ Vielmehr kommt der menschlichen Kultivierung seiner Umwelt eine wichtige Bedeutung zu.⁶⁵⁰ Teilweise wird Pacha Mama sogar als „hauptsächliche Verkörperung der Domestizierung des wilden Raumes“⁶⁵¹ bezeichnet. Die-

- 642 Claverías Huerse, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, 1990, S. 143.
- 643 Torre Sandoval/Sandoval Peralta, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 20.
- 644 Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 202; vgl. Martínez, in: Tamayo-Acosta/Arrobo Rodas (Hrsg.), Pueblos indígenas, derechos y desafíos, 2010, S. 99, 101; Vallodolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 59; Beispiele für Rituale für die Pachamama finden sich etwa bei Mariscotti de Görlitz, in: Baumann (Hrsg.), Kosmos der Anden, 1994, S. 42, 56 ff.
- 645 Vallodolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 58.
- 646 Zaffaroni, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 3, 22.
- 647 Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 204.
- 648 Pacari, in: Maldonado/Martínez (Hrsg.), Una década con Derechos de la Naturaleza, 2019, S. 129, 134 in Bezug auf das Wasser.
- 649 Bouysse-Cassagne/Harris, in: Bouysse-Cassagne/Harris/Platt u.a. (Hrsg.), Trés reflexiones sobre el pensamiento andino, 1987, S. 11, 52; vgl. Mariscotti de Görlitz, in: Baumann (Hrsg.), Kosmos der Anden, 1994, S. 42, 55; dass die Unterscheidung zwischen unberührter und domestizierter Natur vielen indigenen Gemeinschaften fremd ist, zeigt ausf. Descola, Jenseits von Natur und Kultur, 2013, S. 63 ff.
- 650 Vgl. Rivera Palomino, Logos Latinoamericano 1994, 26, 31; Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 205.
- 651 Harris/Bouysse-Cassagne, in: Albó (Hrsg.), Raíces de América, 1988, S. 217, 269; ähnl. auch Vallodolid Rivera, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 51, 58, der ausführt, dass Pachamama „refers more specifically to the land that offers us its fruits“.

se – insbesondere landwirtschaftliche – Kultivierung und Domestizierung ist die wohl wichtigste Ausformung der vielfältigen Beziehungen des Menschen zur Pacha Mama, weshalb das andine Denken als agrozentristisch bezeichnet werden kann.⁶⁵² Hierbei wird die Pacha Mama als die eigentliche Produzentin oder Schöpferin gesehen, der Mensch hat lediglich eine pflegende Position inne.⁶⁵³ Dass auch die CRE davon ausgeht, dass menschliche Naturnutzung mit den Rechten der Pacha Mama vereinbar ist, zeigt Art. 74, der Individuen und Kollektive bemächtigt, zur Erreichung des *buen vivir* natürliche Ressourcen zu nutzen,⁶⁵⁴ wobei diese Nutzung freilich wiederum das natürliche Existenzrecht⁶⁵⁵ respektieren muss.⁶⁵⁶

Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zum westlichen Verständnis einer wilden, unberührten Natur. Ein derartiges Naturverständnis ist, wie *Sigrid Boysen* zeigt, von Kolonialität geprägt,⁶⁵⁷ wurde doch in den Kolonien eine romantisierende, ursprüngliche Natur gesucht und imaginiert.⁶⁵⁸ Die Vorstellung, in den Kolonien eine unberührte Natur vorzufinden, war indes schlicht unzutreffend, auch vor der Eroberung durch die Kolonialmächte waren die Landschaften der Amerikas durch menschliche Aktivität geprägt.⁶⁵⁹ In der Imagination einer unberührten Natur in den kolonisierten Gebieten manifestiert sich die Dichotomie wild/zivilisiert, die eine wichtige Rolle bei der diskursiven Legitimierung kolonialer Herrschaft spielte. Dass weite Landstriche unberührt und somit nicht von Menschen

652 *Rivera Palomino*, Logos Latinoamericano 1994, 26, 31; *Medina*, Suma Qamaña, 2006, S. 62; vgl. *Grillo Fernandez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), *The spirit of regeneration*, 1998, S. 193, 230; dass der Begriff der Landwirtschaft die andine Vorstellung des Umgangs mit dem Boden eigentlich unpräzise beschreibt, zeigt *Valdold Rivera*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), *The spirit of regeneration*, 1998, S. 51, 56 f., der stattdessen von „nurturing“ spricht; so auch *Rengifo Vásquez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), *The spirit of regeneration*, 1998, S. 89, 109.

653 *Estermann*, *Si el sur fuera el norte*, 2008, S. 153.

654 *Bedón Garzón*, *Ius Humani. Revista de Derecho* 5 (2016), 133, 137.

655 Hierzu unten Seite 207.

656 Corte Constitucional, Urt. v. 11.3.2015, Rs. N.º 065-15-SEP-CC, S. 15.

657 Ähnl. auch *Plumwood*, in: Mulligan/Adams (Hrsg.), *Decolonizing nature*, 2003, S. 51, 61; zur Natur als koloniales Konzept siehe auch *Grosfoguel*, *Tabula Rasa* 24 (2016), 123, 129.

658 *Boysen*, *Die postkoloniale Konstellation*, 2021, S. 42; vgl. *Adams*, in: Mulligan/Adams (Hrsg.), *Decolonizing nature*, 2003, S. 16, 29.

659 Siehe etwa in Bezug auf Amazonien *Prieto Méndez*, *Derechos de la naturaleza*, 2013, S. 213; *Sempértegui*, *Journal of International Women's Studies* 21 (2020), 120, 129; zu Nordamerika *Nabhan*, in: *Soulé/Lease* (Hrsg.), *Reinventing nature?*, 1995, S. 87, 88 ff.; zum Ganzen ausf. *Mann*, 1491, 2011.

in Besitz genommen schienen, erleichterte es für die Kolonisator*innen, darauf Anspruch zu erheben.⁶⁶⁰ Die wilde Natur in den Kolonien galt es ebenso wie deren Bewohner*innen auszubeuten und zu unterwerfen, wobei die aufklärerische Vorstellung des von der Natur getrennten und über ihr stehenden (weißen) Menschen eine legitimierende Funktion erfüllte.⁶⁶¹ Die ökologischen Folgen der Kolonialisierung waren insbesondere auch in Südamerika einschneidend.⁶⁶²

Die Konstruktion einer unberührten Natur als Idealvorstellung ist zudem geeignet, das gegenseitige Aufeinanderverwiesensein menschlicher und nichtmenschlicher natürlicher Entitäten zu erkennen. Dass die Verschränkung von Kolonialisierung und Naturverständnis nicht nur von historischem Interesse ist, zeigt sich in dem viel diskutierten Phänomen des Ökoimperialismus.⁶⁶³ Die Aufnahme der Pacha Mama in die CRE zeugt also nicht nur von Respekt und Anerkennung gegenüber indigenen Wissensformen, sondern kann auch als ein Schritt zur Dekolonialisierung der Sicht auf die nichtmenschliche Umwelt gesehen werden.⁶⁶⁴

660 Jiménez Fonseca, in: Koskeniemi/Rech/Jimenez Fonseca (Hrsg.), International Law and Empire, 2017, S. 121, 138.

661 Vgl. Adams, in: Mulligan/Adams (Hrsg.), Decolonizing nature, 2003, S. 16, 22 f.; ähnl. auch Plumwood, in: Mulligan/Adams (Hrsg.), Decolonizing nature, 2003, S. 51, 53; Jiménez Fonseca, in: Koskeniemi/Rech/Jimenez Fonseca (Hrsg.), International Law and Empire, 2017, S. 121, 128 f.; Acosta, in: Estupiñan Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 155, 170 ff.

662 Jiménez Fonseca, in: Koskeniemi/Rech/Jimenez Fonseca (Hrsg.), International Law and Empire, 2017, S. 121, 126 ff.

663 Zur historischen Entwicklung Boysen, Die postkoloniale Konstellation, 2021, S. 42 ff.; Acosta, in: Estupiñan Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 155, 195 warnt vor einer Instrumentalisierung der Rechte der Natur für derartige Vorhaben.

664 So auch Mignolo, The Darker Side of Western Modernity, 2011, S. 10.

2. Pacha Mama als Subjekt?

Häufig wird ausgeführt, die Pacha Mama würde in den andinen Kosmovisionen eine Person⁶⁶⁵ oder ein Subjekt⁶⁶⁶ darstellen. Alle Entitäten, welche die Natur bilden, würden personifiziert und als lebendig wahrgenommen.⁶⁶⁷ Diese Vorstellung wird auch vom Verfassungsgericht aufgenommen, das die Natur in ständiger Rechtsprechung als „lebendiges Wesen“ bezeichnet.⁶⁶⁸ Teilweise wird daraus gefolgert, ihre Rechtssubjektivität läge intrinsisch in der Natur und werde von der CRE nur anerkannt.⁶⁶⁹ Die Art. 10 und 71 CRE hätten somit lediglich deklaratorischen Charakter. Dem ist jedenfalls zuzugeben, dass die Pacha Mama eine reale Entität darstellt, die über Responsivität verfügt. Sie ist in der andinen Kosmovision in der Lage, auf menschliches Handeln zu reagieren. Auch kann sie Gefühle, wie etwa Ärger, Wut,⁶⁷⁰ Hunger oder Durst,⁶⁷¹ entwickeln und äußern.

665 *Claverías Huerse*, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, 1990, S. 144; *Martínez*, in: Tamayo-Acosta/Arrobo Rodas (Hrsg.), *Pueblos indígenas, derechos y desafíos*, 2010, S. 99, 101; *Melo*, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), *Derechos de la naturaleza*, 2009, S. 51, 57; *Medina*, Suma Qamaña, 2006, S. 59; vgl. *Simon Campaña*, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático*, 2019, S. 299, 308; gegen eine Personifizierung der Pacha Mama wendet sich *Sánchez Parga*, Ecuador Debate 2011, 31, 42.

666 *Martínez*, in: Tamayo-Acosta/Arrobo Rodas (Hrsg.), *Pueblos indígenas, derechos y desafíos*, 2010, S. 99, 101; *Martínez*, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), *Derechos de la naturaleza*, 2009, S. 85, 94; *Astudillo Banegas*, *Prácticas del buen vivir*, 2020, S. 88; *Estermann*, *Filosofía andina*, 2015, S. 205, der allerdings einräumt, dass es sich bei dieser Bezeichnung um die Übertragung eines westlichen Konzepts handelt.

667 *Yáñez Cossío*, *Pachamama, Sumac causai y Derechos de la naturaleza*, 2012, S. 57; *Rengifo Vásquez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), *The spirit of regeneration*, 1998, S. 89, 101 nennt als Beispiele für Personen „a potato, maize, Juana or the Mantaro river“.

668 Corte Constitucional, Urt. v. 27.4.2016, Rs. N.º 034-16-SIN-CC, S. 12; Corte Constitucional, Urt. v. 20.5.2015, Rs. N.º 166-15-SEP-CC, S. 10; Corte Constitucional, Urt. v. 9.7.2015, Rs. N.º 1281-12-EP, S. 10; so auch *Greene/Muñoz*, *Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos*, 2013, S. 35.

669 Vgl. *Gudynas*, in: Farah H./Vasapollo (Hrsg.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, 2011, S. 231, 242.

670 Dass die Angst vor der Wut eines Berges über eine Mine Motivation für Protest gegen das Bergbauprojekt sein kann, zeigt *Cadena*, *Cultural Anthropology* 25 (2010), 334, 339; siehe auch *Monica Chuji* zitiert nach *Kurki*, *A theory of legal personhood*, 2019, S. 5.

671 *Contreras Hernández*, *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*, 1985, S. 102.

Philippe Descola beobachtet bei den im peruanischen und ecuadorianischen Tiefland lebenden Achuar, dass sie die meisten Tiere und Pflanzen als Personen wahrnehmen, da ihnen „reflexives Bewußtsein und Intentionalität“ sowie die Fähigkeit, „Gefühle zu empfinden, und [...] Botschaften mit ihresgleichen sowie mit den Mitgliedern anderer Arten auszutauschen [...],“ zugeschrieben wird.⁶⁷²

Eine solche Responsivität wird häufig als entscheidende Voraussetzung für den Status als Rechtssubjekt gesehen.⁶⁷³ Nach *Gunther Teubner* verleihen

„[s]oziale Systeme [...] Subjektivität [...] nur wenn sie (1) Grund haben, Verstehensoperationen hinter ihren kommunikativen Artefakten zu unterstellen, wenn sie (2) annehmen können, daß diese Artefakte dasselbe bei ihren Partnern unterstellen und (3), wenn das Subjektivität verliehende Sozialsystem selbst eine interne Irritabilität im Verhältnis zu den Beiträgen dieser "Subjekte" entwickelt hat.“⁶⁷⁴

Wird die nichtmenschliche Umwelt als eine Pacha Mama wahrgenommen, die selbst Gefühle entwickeln, mit dem Menschen kommunizieren und auf diesen reagieren kann, scheinen die drei Teubner'schen Bedingungen unproblematisch erfüllt zu sein. Subjektivierung wird hierbei von *Teubner* „als eine der wirkungsvollsten Strategien, mit Ungewissheit umzugehen“ ausgedeutet.⁶⁷⁵ Sie ermöglicht es, mit dem Gegenüber in eine Beziehung zu treten, obwohl Ungewissheit über dessen Innenleben und Kommunikationsfähigkeit besteht. Indem durch die Subjektivierung eine solche Kommunikationsfähigkeit unterstellt wird, kann diese Unsicherheit überwunden und eine reziproke Beziehung aufgenommen werden.⁶⁷⁶ In einer Teubner'schen Lesart kann somit das oben skizzierte indigene Denken, das eine Kommunikationsfähigkeit der Pacha Mama annimmt und darauf aufbauend Beziehungen zu ihr etabliert, gerade als Ausdruck einer Subjektivierung der nichtmenschlichen Umwelt gesehen werden.

672 *Descola*, Jenseits von Natur und Kultur, 2013, S. 23; ähnlich auch *Storini/Quizhpe*, in: *Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.)*, La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 49, 64.

673 *Gruber*, Rechtsschutz für nichtmenschliches Leben, 2006, S. 174; *Teubner*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 27 (2006), 5, 12 spricht von „Kommunikationsteilnahmekompetenz“; vgl. *Kersten*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 37 (2017), 8, 12, nach dem zwar keine Mindestanforderungen für eine Rechtssubjektivierung bestehen, sich eine solche aber eher anbietet, wenn die entsprechenden Entitäten über eine gesteigerte Kommunikationsfähigkeit verfügen.

674 *Teubner*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 21 (2000), 189, 209.

675 *Ders.*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 27 (2006), 5, 11.

676 *Ebd.*, S. 11.

Somit ist zu konstatieren, dass die Vorstellung von der Pacha Mama Anknüpfungspunkte bietet, die eine (Rechts-) Subjektivierung erleichtern. jedenfalls erscheint es naheliegender, der Pacha Mama, einer Entität mit der nicht zuletzt kommuniziert werden kann und muss, eigene Rechte zuzusprechen,⁶⁷⁷ als dem abstrakten und letztlich diffusen Konzept „Natur“⁶⁷⁸. Inwieweit jedoch ein Denken in Subjekten und Rechten mit dem andinen Denken vereinbar ist, wird im Folgenden entwickelt.

3. Das Prinzip der Relationalität (relacionalidad)

Das Prinzip der Relationalität wird häufig als zentral für die Wahrnehmung der Welt aus einer andinen indigenen Sicht⁶⁷⁹ und als Basis für das *sumak kawsay* bezeichnet.⁶⁸⁰ Erst die vielfältigen Relationen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten können das *sumak kawsay* ermöglichen.⁶⁸¹ Da es für die Beziehungen mit und innerhalb der Pacha Mama prägend und auch dem Verfassungsgericht zufolge eine Grundlage für die Rechte der Natur ist,⁶⁸² soll es im Folgenden kurz skizziert werden.

-
- 677 Vgl. Fischer-Lescano, ZUR 2018, 205, 207, der beobachtet, dass in Bezug auf eine „Personifizierung der Natur interessanterweise gerade solche Rechts- und Gesellschaftsordnungen voran[gehen], die [...] von einem Tier- und Naturverständnis geprägt sind, das das gegenseitige Aufeinanderwiesensein von Mensch, Tier und Natur [...] betont“.
- 678 Zur Schwierigkeit der Ausfüllung dieses Begriffes siehe etwa Latour, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 41 ff.
- 679 Estermann, Filosofía andina, ²2015, S. 143; Álvarez González, in: Oviedo Freire (Hrsg.), Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay, 2014, S. 87, 121; Llasag Fernández, in: Santos/Grijalva (Hrsg.), Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador, 2012, S. 321, 329; Medina, Suma Qamaña, 2006, S. 117.
- 680 Acosta, Buen vivir, 2015, S. 39; Walsh, Interculturalidad, estado, sociedad, 2009, S. 217; Llasag Fernández, Foro: Revista de Derecho 12 (2009), 113, 114; Astudillo Banegas, Prácticas del buen vivir, 2020, S. 74; Ávila Santamaría, La utopía del oprimido, 2019, S. 305; vgl. Cuestas-Caza, in: Delgado Cabeza/Galicia (Hrsg.), El Extractivismo en América Latina, 2017, S. 356, 358; Corte Constitucional, Urt. v. 27.4.2016, Rs. N.º034-16-SIN-CC, S. 13.
- 681 Llasag Fernández, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 269, 289.
- 682 Corte Constitucional, Urt. v. 27.4.2016, Rs. N.º034-16-SIN-CC, S. 13.

Innerhalb der Pacha ist alles miteinander verbunden.⁶⁸³ Die ganze andine Welt wird als Einheit,⁶⁸⁴ als lebendiges Netz (*tejido*) bestehend aus verschiedenen Lebensformen wahrgenommen.⁶⁸⁵ Das Netz ist in sich heterogen und besteht aus sämtlichen Spielarten des Lebens.⁶⁸⁶ Dieses Netz konstituiert erst die einzelnen Entitäten.⁶⁸⁷ Jede dieser Entitäten erfüllt in dem Beziehungsgeflecht eine bestimmte Funktion⁶⁸⁸ und trägt somit dazu bei, ein Gleichgewicht aufrechtzuerhalten.⁶⁸⁹ *Volker von Bremen* spricht in Bezug auf die Kosmovisionen des südamerikanischen Tieflands sogar von Rechten und Pflichten,⁶⁹⁰ die gegenüber menschlichen und nichtmenschlichen „Clanverwandten“ bestehen.⁶⁹¹ Die verschiedenen Entitäten werden als gleichwertig wahrgenommen, so dass keine Hierarchisierung vorgenommen wird und die Beziehungen als solche zwischen Gleichen verstanden werden.⁶⁹² Der Mensch ist in den Worten *Grimaldo Rengifo Vásquez*

-
- 683 *Llasag Fernández*, Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes, 2018, S. 13.
- 684 *Pacari*, in: Torres Galarza (Hrsg.), Derechos de los pueblos indígenas, 1995, S. 17, 18.
- 685 *Rengifo Vásquez*, in: van Kessel/Larraín Barros (Hrsg.), Manos sabias para criar la vida, 2000, S. 17, 21; *Mariscotti de Görlitz*, in: Baumann (Hrsg.), Kosmos der Anden, 1994, S. 42, 59 f.; ähnl. *Maldonado*, in: Hidalgo Capitán/Guillén García/Deleg Guazha (Hrsg.), Sumak Kawsay Yuyay, 2014, S. 195, 204; *Llasag Fernández*, Foro: Revista de Derecho 12 (2009), 113, 114 f.; *Macas*, Yachaykuna 13 (2010), 13, 30.
- 686 *Torre Sandoval/Sandoval Peralta*, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 21.
- 687 *Estermann*, Filosofía andina, 2015, S. 132; *Medina*, Suma Qamaña, 2006, S. 117 f.
- 688 *Llasag Fernández*, Foro: Revista de Derecho 12 (2009), 113, 115; *Torre Sandoval/Sandoval Peralta*, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 20.
- 689 *Llasag Fernández*, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 269, 286.
- 690 *Boyd*, Die Natur und ihr Recht, 2018, S. 25 f. sieht das Denken in „wechselseitigen Rechten und Verpflichtungen“ sogar allgemein als prägend für indigene Weltbilder an.
- 691 *Bremen*, in: Heinrich/Grauer (Hrsg.), Wege im Garten der Ethnologie, 2013, S. 223, 232; von verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Mensch und Pacha spricht auch *Grillo Fernandez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 193, 226.
- 692 *Torre Sandoval/Sandoval Peralta*, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 20; *Rengifo Vásquez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), The spirit of regeneration, 1998, S. 89, 96.

„just one more member of nature“.⁶⁹³ Die Welt wird also nicht aus Sicht des Subjekts, sondern ausgehend von seinen vielfältigen Beziehungen gedacht.⁶⁹⁴

Die Beziehungen bringen einzelne Entitäten hervor, die gewissermaßen an den Knotenpunkten des Netzes stehen,⁶⁹⁵ losgelöst von ihren Beziehungen und Verstrickungen allerdings nicht existieren.⁶⁹⁶ Die Relationen bestehen also nicht zwischen bereits existenten Entitäten, vielmehr entstehen die Entitäten aus den Relationen heraus.⁶⁹⁷ Der Mensch wird durch seine Beziehungen zur Gemeinschaft und zum Kosmos wahrgenommen.⁶⁹⁸ Daraus stellt in vielen indigenen Sanktionssystemen die Verstoßung aus der Gemeinschaft die schwerste denkbare Strafe dar,⁶⁹⁹ da sie es der verstoßenen Person unmöglich macht, diese Beziehungen aufrecht zu erhalten und somit zu deren „kulturellem Tod“ führt.⁷⁰⁰ Nach *Philippe Descola* stellt die Vorstellung von Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten ein gemeinsames Element zahlreicher Kosmovisionen des südamerikanischen Tieflands dar, wenn auch die Art der Beziehungen bei den einzelnen Gemeinschaften unterschiedlich gedacht wird.⁷⁰¹ Die Verletzung einer Entität hat somit Auswirkungen auf die anderen sie umgebenden Entitäten, was laut *Ramiro Ávila Santamaría* dazu führen muss, dass „der Natur zu schaden, sich selbst zu schaden heißt“.⁷⁰² In der alltäglichen Praxis geht es nun darum, diese Beziehungen zu pflegen, was insbe-

693 *Rengifo Vásquez*, in: Apffel-Marglin (Hrsg.), *The spirit of regeneration*, 1998, S. 89, 96.

694 *Macas, Yachaykuna* 13 (2010), 13, 30; *Medina, Suma Qamaña*, 2006, S. 117.

695 CONAIE, Proyecto político para la construcción del estado plurinacional, 2012, S. 9; *Estermann, Filosofía andina*, 2015, S. 114.

696 *Estermann, Filosofía andina*, 2015, S. 134.

697 *Cadena, Earth beings*, 2015, S. 103.

698 *Charupá*, PT 49 (2017), 329, 338; vgl. *Llasag Fernández*, in: Santos/Grijalva (Hrsg.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, 2012, S. 321, 341.

699 *Brandt/Franco Valdivia*, *Normas, Valores y Procedimientos en la Justicia Comunitaria*, 2007, S. 96; dass diese nur als ultima ratio angewendet wird und vorher umfangreiche Versuche der Reintegration unternommen werden, zeigt *Brandt, Indigene Justiz im Konflikt*, 2016, S. 176.

700 *Llasag Fernández*, in: Estupiñán Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático*, 2019, S. 269, 288.

701 *Descola, Jenseits von Natur und Kultur*, 2013, S. 29.

702 *Ávila Santamaría*, in: Acosta/Martínez (Hrsg.), *La naturaleza con derechos*, 2011, S. 173, 211; so auch *Larrea Maldonado*, in: Acosta/et al (Hrsg.), *Entre el quiebre y la realidad*, 2008, S. 77, 81.

sondere einschließt, eine Verbindung zur Pacha Mama aufzubauen und aufrecht zu erhalten.⁷⁰³ Hierbei ist entscheidend, ein Gleichgewicht zwischen allem Lebendigen herzustellen.⁷⁰⁴ So soll gerade auch das (Straf-) Recht verschiedener indigener Gemeinschaften dazu dienen, dieses kosmische Gleichgewicht wiederherzustellen.⁷⁰⁵ Krankheiten werden – ebenso wie menschliches Fehlverhalten⁷⁰⁶ – als Verlust des Gleichgewichts gedeutet.⁷⁰⁷

Das Ziel eines Guten Lebens soll nun sein, in diesen Beziehungen Gleichgewicht und Harmonie herzustellen,⁷⁰⁸ Josef Estermann spricht von einer „kosmischen Gerechtigkeit“.⁷⁰⁹ Eine wichtige Bedeutung kommt dem *cuidar* zu. Das Verb kann mit achten beziehungsweise sorgen (*care*) übersetzt werden. *Cuidar la vida* (etwa: für das Leben zu sorgen), ist Ziel und Sinn der menschlichen Existenz und somit auch aller Sozialstrukturen.⁷¹⁰ Ein Gutes Leben erfordert somit insbesondere, auch der Pacha Ma-

-
- 703 *Charupá*, PT 49 (2017), 329, 347; vgl. auch Corte Constitucional, Urt. v. 30.7.2014, Rs. N.º 113-14-SEP-CC, S. 18, nach dem das Ziel der indigenen (Straf-) Justiz gerade darin liegt, den Täter wieder mit der Pacha Mama zu verbinden (reconexión); vgl. hierzu auch *Llasag Fernández*, in: Santos/Grijalva (Hrsg.), Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador, 2012, S. 321, 341 f.
- 704 *Torre Sandoval/Sandoval Peralta*, La Reciprocidad en el Mundo Andino, 2004, S. 19; vgl. *Pacari*, in: Torres Galarza (Hrsg.), Derechos de los pueblos indígenas, 1995, S. 17, 20.
- 705 *Huanacuni Mamami*, Vivir bien/Buen Vivir, 62015, Ebook Position 2761; zu den in Venezuela lebenden Warao Fechner, Emanzipatorischer Rechtsstaat, 2016, S. 146.
- 706 *Llasag Fernández*, in: Estupiñan Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 269, 286.
- 707 *Huanacuni Mamami*, Vivir bien/Buen Vivir, 62015, Ebook Position 2030.
- 708 *Lalander/Cuestas-Caza*, in: Verdú Delgado (Hrsg.), Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo, 2017, S. 30, 34; vgl. *van den Berg*, "La tierra no da así no más", 1989, S. 118; *Maldonado*, in: Hidalgo Capitán/Guillén García/Deleg Guazha (Hrsg.), Sumak Kawsay Yuyay, 2014, S. 195, 209; *Walsh*, Interculturalidad, estado, sociedad, 2009, S. 220; vgl. *Llasag Fernández*, in: Andrade Ubidia/Grijalva/Storini (Hrsg.), La Nueva Constitución del Ecuador, 2009, S. 179, 182; *Astudillo Banegas*, Prácticas del buen vivir, 2020, S. 75.
- 709 *Estermann*, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 261, 268.
- 710 *Huanacuni Mamami*, Vivir bien/Buen Vivir, 62015, Ebook Position 744; *Kotzé*, Transnational Legal Theory 11 (2020), 75, 102 sieht gerade in diesem Aspekt indigenen Denkens eine wichtige Inspirationsquelle für sein „Earth system law for the Anthropocene“.

ma das entsprechende *cuidado* zukommen zu lassen.⁷¹¹ Dass die Relationen als fluide wahrgenommen werden⁷¹² und steter Zuwendung bedürfen, erklärt auch, warum das *sumak kawsay* ein stetiger Prozess, nicht ein zu erreichender fester Zustand ist.⁷¹³ Das Gleichgewicht muss also stets aktiv aufrechterhalten werden. Hierbei werden auch die Beziehungen zur Pacha Mama, wie sämtliche Beziehungen, vom Prinzip der Reziprozität bestimmt, es existiert also ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Geben und Nehmen zwischen den verschiedenen Entitäten.⁷¹⁴ Reziprozität (*randi randi*⁷¹⁵/*ranti ranti*⁷¹⁶/*randy randy*⁷¹⁷) ist ein Leitmotiv der andinen Gemeinschaften, es bestimmt das Zusammenleben in der Familie und im *ayllu*.⁷¹⁸ Die Reziprozität ist hierbei ein umfassendes Prinzip im Sinne einer „kosmischen Verpflichtung“, die nicht nur Menschen trifft, sondern eine universelle Ordnung stützt.⁷¹⁹

711 *Huanacuni Mamami*, Vivir bien/Buen Vivir, ⁶2015, Ebook Position 744.

712 Ebd., Ebook Position 1024; vgl. auch *Rivera Palomino*, Logos Latinoamericano 1994, 26, 32.

713 So etwa *Estermann*, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 261, 272.

714 Yépez Morocho, La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas, 2015, S. 30; Martínez, La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho, 2014, S. 63 f.; Llasag Fernández, in: Espinosa Gallegos-Anda/Pérez Fernández (Hrsg.), Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos, 2011, S. 57, 81; vgl. Ávila Santamaría, La utopía del oprimido, 2019, S. 308; *Estermann*, Filosofía andina, ²2015, S. 153; Astudillo Banegas, Prácticas del buen vivir, 2020, S. 74; Cortez, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 227, 235.

715 Macas, ALAI (América Latina en movimiento) 2010, 14; Maldonado, in: Hidalgo Capitán/Guillén García/Deleg Guazha (Hrsg.), Sumak Kawsay Yuyay, 2014, S. 195, 200.

716 Macas, Yachaykuna 13 (2010), 13, 27.

717 Serrano Pérez, El derecho indígena, 2002, S. 30; Llasag Fernández, in: Andrade Ubidia/Grijalva/Storini (Hrsg.), La Nueva Constitución del Ecuador, 2009, S. 179, 205.

718 Llasag Fernández, Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes, 2018, S. 16; Serrano Pérez, El derecho indígena, 2002, S. 30; vgl. auch Walsh, Interculturalidad, estado, sociedad, 2009, S. 219.

719 *Estermann*, Filosofía andina, ²2015, S. 153.

II. Natur als Ökosystem in der CRE

Aufgrund seines westlichen Ursprungs und seiner fehlenden Übersetbarkeit in die indigenen Sprachen auf dem Gebiet Ecuadors, bildet der Begriff der Natur einen gewissen Kontrast zu einer Vorstellung von einer Pacha Mama. Auch sein Inhalt ist auslegungsbedürftig und keinesfalls eindeutig feststehend. Eine systematische Auslegung und ein Rückgriff auf Erkenntnisse aus den Naturwissenschaften erlauben jedoch eine gewisse Konkretisierung dessen, was die CRE als Natur adressiert.

1. Der Ökosystemansatz im Recht

Bezog sich das Umweltrecht früher vornehmlich auf einzelne Umweltmedien, nimmt es mittlerweile verstärkt die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Umweltbestandteilen in den Fokus.⁷²⁰ Auch außerhalb Ecuadors richtet sich das Umweltrecht immer häufiger in Richtung eines Ökosystemschutzes aus. In Deutschland soll etwa die Staatszielbestimmung des Art. 20a GG nach der wohl herrschenden Lesart auf Ökosysteme und nicht etwa auf einzelne natürliche Entitäten abstellen.⁷²¹ Auch im internationalen Umweltrecht erlangt der *ecosystem approach* verstärkt Bedeutung.⁷²²

a) Ökosystemschutz in der ecuadorianischen Rechtsordnung

Auch die CRE bezieht sich häufig auf Ökosysteme.⁷²³ So verpflichtet etwa Art. 71 – die zentrale Vorschrift für die Rechte der Natur – den Staat in Abs. 3, den „Respekt für alle Elemente, die ein Ökosystem bilden“, zu fördern. Art. 14 Abs. 2 erklärt verschiedene Umweltschutzdimensionen zum nationalen Interesse, unter anderem „die Erhaltung der Ökosysteme“.

720 *Storm*, Umweltrecht, ¹⁰2015, S. 54.

721 *Huster/Rux*, in: *Epping/Hillgruber* (Hrsg.), BeckOK Grundgesetz, ⁴¹15.05.2019, 12; *Scholz*, in: *Maunz/Dürig* (Hrsg.), Grundgesetz, ⁸⁷2019, Rn 36; *Gärditz*, in: *Landmann/Hansmann/Rohmer u.a.* (Hrsg.), Umweltrecht, ⁷⁹2016, Art. 20a GG, Rn. 9.

722 *Morgera*, in: *Morgera/Razzaque/Faure* (Hrsg.), Biodiversity and nature protection law, 2017, S. 70.

723 Vgl. *Morales Naranjo*, federalismi.it: Rivista di Diritto Pubblico Italiano, Comparato, Europeo 2018, 1, 13.

Art. 259 erklärt den Schutz des „amazonischen Ökosystems“ zum Ziel einer nachhaltigen Entwicklung in der Region. Aufschlussreich für diese Arbeit ist auch Art. 73 Abs. 1, der den Staat zur Anwendung präventiver und restriktiver Maßnahmen gegen „Tätigkeiten, die zum Aussterben von Spezies, der Zerstörung von Ökosystemen oder der andauernden Veränderung der natürlichen Zyklen“ führen können, verpflichtet,⁷²⁴ um Verletzungen der Rechte der Natur zu verhindern.⁷²⁵ Die Vorschrift macht also deutlich, welche Verletzungen der Natur als derart schwerwiegend angesehen werden, dass in jedem Fall präventive positive Maßnahmen zu deren Schutz erforderlich sind. Art 397 Abs. 1 bestimmt, dass der Staat im Falle von Umweltschädigungen die „Gesundheit und die Wiederherstellung der Ökosysteme“ garantieren muss.

Auch das einfache Recht nimmt diese Ausrichtung des Umweltschutzes auf einen Ökosystemschatz auf. Zahlreiche gesetzliche Bestimmungen definieren den Erhalt von Ökosystemen in ihrer Gesamtheit als Ziel. So setzt etwa Art. 3 Nr. 2 des Gesetzes über das Sonderregime für die Provinz Galápagos (LOREG)⁷²⁶ Natur und Ökosysteme gleich, indem er die „Respektierung der Rechte der Natur“ als Achtung des „Rechts auf Existenz, Erhalt und Regenerierung der Lebenszyklen, Struktur, Funktionen und Entwicklungsprozesse aller Ökosysteme, die die Provinz Galápagos bilden“, definiert. Die Vorschrift nimmt also den Wortlaut des Art. 71 Abs. 1 CRE auf und wendet ihn direkt auf Ökosysteme an. Auch Art. 6 Abs. 2 COA scheint die Rechtsträgerin Natur als Ökosystem auszudeuten.

Die Rechtsprechung bemüht sich selten um eine Definition der Natur im Sinne des Art. 71 CRE, bezieht diesen jedoch vereinzelt auch auf Ökosysteme.⁷²⁷ In der Literatur wird regelmäßig angenommen, dass sich die Vorschrift auf Ökosysteme bezieht.⁷²⁸

724 Zur Funktion des Art. 73 CRE für die Rechte der Natur siehe unten Seite 212.

725 Greene/Muñoz, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 35; Lucia, Journal of Environmental Law 27 (2015), 91.

726 Ley Orgánica de Régimen Especial de la Provincia de Galápagos vom 10.6.2015.

727 Corte Constitucional, Urt. v. 24.6.2010, Rs. N.º 021-10-DTI-CC, S. 30; ohne nähere Begründung auch Sala Penal de la Corte Provincial de Pichincha, Urt. v. 19.7.2013, Rs. 17123-2013-0098, S. 5; so wohl auch Corte Constitucional, Urt. v. 11.3.2015, Rs. N.º 065-15-SEP-CC, S. 15.

728 Bedón Garzón, Ius Humani. Revista de Derecho 5 (2016), 133, 137; Greene/Muñoz, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 37; Acosta, in: Estupiñan Achury/Storini/Martínez Dalmau u.a. (Hrsg.), La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático, 2019, S. 155, 175.

Auch die materiellen Garantien des Art. 71 Abs. 1 CRE machen deutlich, dass die Rechte der Natur nicht primär einzelne Entitäten, sondern die Natur in ihren komplexen Zusammenhängen, mithin als Ökosystem, schützt. Indem die Norm der Natur den Anspruch zuspricht, dass „der Erhalt und die Regenerierung ihrer Lebenszyklen, Struktur, Funktionen und Entwicklungsprozesse umfassend respektiert werden“, knüpft die Vorschrift an das an, „was die Ökologie die ökosystemische Integrität nennt“.⁷²⁹ Die Entwicklungsprozesse, auf die sich Art. 71 Abs. 1 bezieht, beruhen gerade auf dem Zusammenwirken der verschiedenen Elemente, weshalb die Norm primär den Schutz dieser Zusammenhänge zum Ziel hat.⁷³⁰ Zur Definition der Natur im Sinne des Art. 71 Abs. 1 CRE kann also der naturwissenschaftliche Begriff des Ökosystems herangezogen werden.⁷³¹ Auch der Entwurf einer Definition der Natur,⁷³² den die Mesa 1 der ANC ausgearbeitet hatte,⁷³³ entspricht weitgehend einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Ökosystemen.

b) Ökosysteme als komplexe Netzwerke

Im ecuadorianischen Recht findet sich jedenfalls keine direkte Definition des Begriffs Ökosystem. Anhaltspunkte bietet jedoch das internationale Recht. Art. 2 des Abkommens über die Biologische Vielfalt (CBD)⁷³⁴ definiert Ökosystem als „einen dynamischen Komplex von Gemeinschaften aus Pflanzen, Tieren und Mikroorganismen sowie deren nicht lebender Umwelt, die als funktionelle Einheit in Wechselwirkung stehen“. Das

729 Greene/Muñoz, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 37; so auch Knauf, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 231.

730 Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 124.

731 So auch Martínez, La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho, 2014, S. 23 ff.; Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, 125 ff.; zum Ökosystemschutz durch die Art. 71 f. CRE vgl. auch Bedón Garzón, Ius Humani. Revista de Derecho 5 (2016), 133, 137; Morales Naranjo, federalismi.it: Rivista di Diritto Pubblico Italiano, Comparato, Europeo 2018, 1, 13; Houck, Tulane Environmental Law Journal 31 (2017), 1, 39.

732 ANC, Acta No. 36 de la Mesa No. 1, 26.5.2008, S. 1.

733 Siehe hierzu oben Seite 102.

734 Ecuador hat das CBD am 29.1.1993 ratifiziert, siehe <https://www.cbd.int/countries?country=ec>.

CBD wird teilweise zur Auslegung der CRE herangezogen.⁷³⁵ In der ANC forderte der Abgeordnete *Rafael Esteves* den Rückgriff auf das CBD für die Definition des Ökosystems und stieß damit jedenfalls nicht auf Widerspruch.⁷³⁶

Dieser Begriff des Ökosystems wird auch von der Literatur mehrheitlich geteilt, sowohl in den Rechts-⁷³⁷ als auch in den Naturwissenschaften,⁷³⁸ wo die Bezeichnung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkam.⁷³⁹ Ökosysteme sind demnach keine statischen Entitäten, sondern stets in dynamischer Veränderung begriffen.⁷⁴⁰ Sie zeichnen sich durch einen „dynamischen Gleichgewichtszustand“ aus, das heißt, sich können in sich stabil bleiben, während die einzelnen Bestandteile sich verändern.⁷⁴¹ Freilich ist das Bild eines stabilen, in sich ruhenden Ökosystems stets nur eine Momentaufnahme, da sich auch der Zustand des Gleichgewichts stets wandelt. In den Worten *Martin Gorkes*: „Ist ein Gleichgewicht irreversibel gestört, bildet sich von selbst und zwangsläufig ein neues heraus.“⁷⁴² Ökosysteme reproduzieren sich selbst, das heißt, sie können ohne Einwirkung von außen in ihrer Dynamik bestehen. Das bedeutet, dass Ökosysteme zwar auf die Energiezufuhr von außen, vor allem in Form von Sonneneinstrahlung angewiesen sind, Materie sich jedoch innerhalb der Systeme selbst erhalten kann.⁷⁴³ Dass Art. 71 CRE gerade diese ökosystemische Selbstreproduktion schützen möchte, zeigt der Zusatz, „in der sich das Le-

735 Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 19.4.2017, Rs. No. 0005-DPE-DNDC-NA-2017-JMR, Rn. 96; auch *Ávila Santamaría*, La utopía del oprimido, 2019, S. 281 fordert die Heranziehung des internationalen Rechts zur Auslegung der Rechte der Natur aus der CRE; so auch *Angulo Ayoví*, La naturaleza como sujeto de derechos mediante Acción de Protección Constitucional en el Ecuador, 2011, S. 26 f.

736 ANC, Acta 081, 10.7.2020, S. 121 f.

737 *Tarlock*, in: Bodansky/Brunnée/Hey (Hrsg.), The Oxford handbook of international environmental law, ²2008, S. 574, 576; *Prieto Méndez*, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 124.

738 Etwa *Virginia/Wall*, in: Levin (Hrsg.), Encyclopedia of biodiversity, ²2013, S. 90: „All the individuals, species, and populations in a spatially defined area and the interactions among them and with the abiotic environment.“; vgl. auch *Campbell/Reece/Urry u.a.*, Campbell Biologie, ¹⁰2016, S. 1625.

739 *Willis*, Functional Ecology 1997, S. 268.

740 *Virginia/Wall*, in: Levin (Hrsg.), Encyclopedia of biodiversity, ²2013, S. 90, 93; *Purdy*, Pace Environmental Law Review 20 (2003), 675, 681 f.

741 *Bick*, in: Kimminich (Hrsg.), Handwörterbuch des Umweltrechts, 1988, Bd. 2, S. 86, 88.

742 *Gorke*, Eigenwert der Natur, ²2018, S. 142 f.

743 *Campbell/Reece/Urry u.a.*, Campbell Biologie, ¹⁰2016, S. 1626.

ben reproduziert und realisiert“, der die Rechtsträgerin Natur oder Pacha Mama jedenfalls geringfügig konkretisiert.⁷⁴⁴

Da die einzelnen Entitäten, also die verschiedenen Spezies, innerhalb eines Ökosystems, schon bedingt durch ihre Lebensspanne, steten Veränderungen ausgesetzt sind,⁷⁴⁵ zeichnet sich ein Ökosystem weniger durch seine Bestandteile als vielmehr durch deren Wechselwirkungen aus.⁷⁴⁶ Es definiert sich also über Prozesse⁷⁴⁷ und das Zusammenwirken und Interagieren verschiedener Entitäten. Ein Ökosystem kann somit stets nur relational, also durch die Beziehungen seiner Bestandteile, erfasst werden.⁷⁴⁸ Die verschiedenen Entitäten, die zu einem Ökosystem gehören, bilden ein komplexes Netzwerk⁷⁴⁹ beziehungsweise Beziehungsgefüge.⁷⁵⁰ Ökosysteme dürfen freilich nicht als abgeschlossene Einheiten verstanden werden, vielmehr sind sie schwer abgrenzbar und überschneiden sich häufig.⁷⁵¹ Ihre Größe variiert stark,⁷⁵² auch können ihre Grenzen je nach Betrachtungsweise verschieden gezogen werden.⁷⁵³ So kann etwa die Gesamtheit aller Ökosysteme der Erde als ein „Gesamtökosystem“ bezeichnet werden.⁷⁵⁴

Früher wurden natürliche Ökosysteme in der Abgrenzung vom Menschen definiert. Als natürlich wird nach dieser Ansicht ein Ökosystem be-

744 Hierzu Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 91.

745 Vgl. Herrmann, Das menschliche Ökosystem, 2019, S. 18.

746 Vgl. Assmann/Drees/Härdtle u.a., in: Heinrichs/Michelsen (Hrsg.), Nachhaltigkeitswissenschaften, 2014, S. 147, 151.

747 Vgl. *Conférence of the Parties, Convention on Biological Diversity*, Decision V/6: Ecosystem approach, 15.-26.5.2000, 7 Nr. 1.

748 Vgl. Lucia, Journal of Environmental Law 27 (2015), 91, 105; Martínez, La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho, 2014, S. 24; Yáñez Cossío, Pacha-mama, Sumac causai y Derechos de la naturaleza, 2012, S. 55.

749 Martínez, La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho, 2014, S. 24; Assmann/Drees/Härdtle u.a., in: Heinrichs/Michelsen (Hrsg.), Nachhaltigkeitswissenschaften, 2014, S. 147, 148.

750 Bick, in: Kimminich (Hrsg.), Handwörterbuch des Umweltrechts, 1988, Bd. 2, S. 86.

751 Virginia/Wall, in: Levin (Hrsg.), Encyclopedia of biodiversity, ²2013, S. 90; vgl. Sadava/Hillis/Heller, Purves Biologie, ¹⁰2019, S. 1756 f.; Campbell/Reece/Urry u.a., Campbell Biologie, ¹⁰2016, S. 1626.

752 Campbell/Reece/Urry u.a., Campbell Biologie, ¹⁰2016, S. 1626; Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 108.

753 Sadava/Hillis/Heller, Purves Biologie, ¹⁰2019, S. 1757; Gorke, Eigenwert der Natur, ²2018, S. 142.

754 Herrmann, Das menschliche Ökosystem, 2019, S. 18; Gorke, Eigenwert der Natur, ²2018, S. 146.

zeichnet, dessen Prozesse ohne menschliche Beeinflussung vonstattengehen.⁷⁵⁵ Eine solche Ansicht reproduziert die Trennung zwischen Natur und Kultur und geht von der oben kritisierten Vorstellung einer unbefürworteten, vor dem Menschen zu schützenden Umwelt aus. Dies schlägt sich auf sprachlicher Ebene nieder, wenn etwa Hartmut Bick von „ursprünglichen“ Ökosystemen in Abgrenzung zu solchen, die menschlicher Einflussnahme ausgesetzt sind, spricht.⁷⁵⁶ Neuere Vorstellungen von Ökosystemen überwinden hingegen teilweise die Mensch-Natur-Dichotomie,⁷⁵⁷ schließlich ist nicht zu leugnen, dass der Mensch Teil zahlreicher Ökosysteme ist und in vielfältigen Wechselbeziehungen mit den weiteren Bestandteilen steht.⁷⁵⁸ So kann etwa auch von einem „Ökosystem Stadt“ gesprochen werden.⁷⁵⁹ Insbesondere der menschliche Versuch, „natürliche“ Ökosysteme zu schaffen,⁷⁶⁰ zeigt die Unhaltbarkeit einer den Menschen exkludierenden Definition des Ökosystems. Die Konferenz der Parteien des CBD führt in ihrer Entscheidung aus dem Jahr 2000 zum *ecosystem approach* aus, dass „humans with their cultural diversity“ einen „integral component of many ecosystems“ darstellen.⁷⁶¹ Wenngleich alle Lebewesen ihre Umwelt verändern, muss freilich beachtet werden, dass Menschen in besonderem Maße über die Fähigkeit verfügen, Ökosysteme zu modifizieren oder gar zu zerstören.⁷⁶² Menschliches Verhalten ist nach dem *ecosystem approach* daher nur dann schützenswerter Bestandteil eines Ökosystems, wenn es das

755 Bick, in: Kimminich (Hrsg.), Handwörterbuch des Umweltrechts, 1988, Bd. 2, S. 86, 89.

756 Ebd.

757 Lucia, Journal of Environmental Law 27 (2015), 91, 115.

758 Conference of the Parties, Convention on Biological Diversity, Decision V/6: Ecosystem approach, 15.-26.5.2000, Rn. 2; Morgera, in: Morgera/Razzaque/Faure (Hrsg.), Biodiversity and nature protection law, 2017, S. 70, 72 f.; Kauffman/Sheehan, in: Turner/Shelton/Razzaque u.a. (Hrsg.), Environmental rights, 2019, S. 342, 360; vgl. auch Gärditz, in: Landmann/Hansmann/Rohmer u.a. (Hrsg.), Umweltrecht,⁷⁹ 2016, Art. 20a GG, Rn. 9; Campbell/Reece/Urry u.a., Campbell Biologie,¹⁰ 2016, S. 1627.

759 Herrmann, Umweltgeschichte,² 2016, S. 123.

760 Siehe etwa zur Auswilderung des europäischen Bisons Tăndescu, Geoforum 105 (2019), 99, 105; oder die Beschreibung der Revitalisierung von Wäldern in Japan bei Tsing, Der Pilz am Ende der Welt,² 2020, S. 203 ff.

761 Conference of the Parties, Convention on Biological Diversity, Decision V/6: Ecosystem approach, 15.-26.5.2000, Rn. 2.

762 Herrmann, Das menschliche Ökosystem, 2019, S. 14 f.

Gleichgewicht und die Reproduktionsfähigkeit des betreffenden Ökosystems respektiert und aufrechterhält.⁷⁶³

2. Ökosysteme als Rechtssubjekte?

Die Ausdeutung der Rechtsträgerin Natur als ein Netzwerk aus Ökosystemen, die wiederum aus netzwerkartigen Beziehungen bestehen, sieht sich freilich der Frage ausgesetzt, inwiefern diese Interpretation geeignet ist, die Rechte der Natur justizierbar zu machen.

Jedenfalls ist Ecuador nicht die einzige Rechtsordnung, die diesen Weg gewählt hat. Zahlreiche Rechtsakte, die der Natur eigene Rechte zusprechen, beziehen sich ausdrücklich oder implizit auf den Schutz von Ökosystemen. Ausdrücklich geschieht dies etwa in vielen der kommunalen Rechtsakte in den USA.⁷⁶⁴ Auch wenn, wie etwa in Neuseeland⁷⁶⁵, Kolumbien⁷⁶⁶ oder Indien,⁷⁶⁷ Flüsse mit eigenen Rechten ausgestattet werden, umfasst das Subjekt Fluss auch dessen Ufer und alle natürlichen Entitäten, die dort heimisch sind.

Auch in der Literatur wird häufig gefordert, dass Rechte der Natur primär Naturgesamtheiten „in ihrer komplexen Vernetztheit“⁷⁶⁸ – also ökosystemische Zusammenhänge – schützen sollten.⁷⁶⁹ Somit richtet sich der Fokus auf den Erhalt der Prozesse der Natur. Dies verhindert möglicherweise, dass die Rechte einzelner natürlicher Entitäten, wie teilweise befürchtet, gegeneinander ausgespielt werden können.⁷⁷⁰ Derartige Rechte greifen also nicht regulierend in natürliche Prozesse ein, indem sie einzelne Entitäten privilegieren, sondern garantieren systemischen Zusammenhängen das Recht, so zu sein, wie sie sind,⁷⁷¹ das heißt, sich selbst zu reproduzieren.

763 Vgl. *Kauffman/Sheehan*, in: Turner/Shelton/Razzaque u.a. (Hrsg.), Environmental rights, 2019, S. 342, 360.

764 Hierzu oben Seite 88 f.

765 Oben Seite 92 f.

766 Oben Seite 89 ff.

767 Oben Seite 94 ff.

768 *Bosselmann*, Im Namen der Natur, 1992, S. 358.

769 *Leimbacher*, Die Rechte der Natur, 1988, S. 103 f.; *Stutzin*, Rechtstheorie 11 (1980), 344, 348.

770 *Leimbacher*, Die Rechte der Natur, 1988, S. 103 f.

771 Vgl. hierzu das Recht „to fulfil its role“ bei *Cullinan*, Wild law, ²2011, S. 105; auch *Tănăescu*, TEL 23 (2020), 1, 8 weist auf diese Ähnlichkeit hin.

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

Auf diese Weise gerät nicht jeder menschliche Eingriff in die Natur mit deren Rechten in Konflikt. Dies wird nicht zuletzt deutlich, wenn sich die genannten Urteile beziehungsweise Rechtsakte zu Rechten von Flüssen auch auf die kulturellen Praxen der (indigenen) Gemeinschaften, die an und auf dem Fluss leben, beziehen. Diese Praxen werden zum einen selbst als schützenswert bezeichnet, zum anderen wird aber auch deren Beitrag zum Schutz des Flusses hervorgehoben. So wird die Trennung zwischen Natur und menschlicher Gesellschaft aufgebrochen und der Mensch als Teil des Ökosystems verortet.

Ein derart die Dichotomie zwischen Natur und Gesellschaft überwindendes Rechtssubjekt scheint darüber hinaus das von der CRE geforderte Prinzip der Interkulturalität aufzunehmen. Wie dieses Prinzip die Rechte der Natur prägt, wird im Folgenden untersucht werden.

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

Die beiden Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt, welche Art. 71 Abs. 1 CRE adressiert, stehen sich nicht isoliert gegenüber, sondern müssen in einem interkulturellen Dialog aufeinander bezogen werden. Die hybriden Aushandlungsprozesse, welche die Verfassung prägen, finden also auch bei der Bestimmung des von den Eigenrechten der Natur berechtigten Subjekts statt.

1. Pacha Mama und Ökosystem

Art. 71 CRE bezieht sich gleichermaßen auf einen westlichen, naturwissenschaftlichen Naturbegriff, der Natur als Gesamtheit der Ökosysteme umfasst, wie auch auf eine indigene Wahrnehmung des Kosmos als Pacha. Diese Interpretationen stehen bei der Auslegung und Anwendung der Rechte der Natur aus der CRE zunächst gleichwertig nebeneinander. *Natalia Greene* und *Gabriela Muñoz* betonen den spezifischen Wert eines Dialogs dieser verschiedenen Interpretationen für die Effektivierung der Rechte der Natur.⁷⁷² Wie *Marisol de la Cadena* ausführt, wird somit eine „culture-nature entity“ geschaffen, die „more complex than it seems at first

772 *Greene/Muñoz*, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 47; ähnl. auch *Cruz Rodríguez*, Jurídicas 11 (2014), 95, 110.

sight, may belong to more than one and less than two worlds".⁷⁷³ Natur existiert somit nicht als feste Größe, die in ihren Grenzen erfasst und vom Menschen unterschieden werden kann und deren Interessen gegen menschliche Interessen abgewogen werden können. Vielmehr existieren zahlreiche NATUREN,⁷⁷⁴ teils nebeneinander, teils sich überschneidend. So mit ist Stefan Knauß zu widersprechen, nach dem es „nötig [ist] auf eine indigene ‚Imprägnierung‘ der Verfassung zu verzichten“, damit deren Wirksamkeit „nicht durch den indigenen Naturbegriff *Pachamama* eingeschränkt wird“.⁷⁷⁵ Dass die CRE Natur und Pacha Mama in den Blick nimmt, stellt nicht eine Beschränkung, sondern vielmehr eine Ausweitung deren Anwendungsbereiches dar, indem sie es ermöglicht, Forderungen juristisch zu artikulieren, die auf einem Weltverständnis beruhen, dem das Konzept der Natur als solches fremd ist. Indem sich die CRE gleichzeitig auf Natur und Pacha Mama bezieht, bricht sie die Definitionsmacht westlicher (Natur-) Wissenschaftler*innen über den Begriff der Natur.⁷⁷⁶

Um dem *ch’ixi*-Charakter der CRE gerecht zu werden, ist im Folgenden allerdings zu untersuchen, wie die Begriffe aufeinander bezogen werden, beziehungsweise was sich aus der Gegenüberstellung dieser Begriffe ergibt.

a) Offenheit des Ökosystemansatzes

Der Ökosystemansatz ist aufgrund seiner holistischen Sichtweise gewissermaßen offen, andere Wissensformen aufzunehmen,⁷⁷⁷ und damit prädestiniert für den Dialog mit einem Verständnis, das die Umwelt als Pacha Mama wahrnimmt.⁷⁷⁸ Zudem fallen gewisse Parallelen zwischen einer indigenen Sicht auf die Natur und deren Ausdeutung in Ökosystemen ins Au-

773 Cadena, Cultural Anthropology 25 (2010), 334, 350.

774 So etwa auch Latour, Wir sind nie modern gewesen, ⁶2017, S. 129; Latour, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 45; Cadena, Cultural Anthropology 25 (2010), 334, 346.

775 Knauß, Zeitschrift für Praktische Philosophie 7 (2020), 221, 231 (Kursiv im Original).

776 Cadena, Cultural Anthropology 25 (2010), 334, 346.

777 Parks, Geoforum 88 (2018), 87, 93.

778 Dieser Meinung scheint auch die Mesa 1 der ANC gewesen zu sein, die die Aufnahme der Formulierung „alle Elemente, die Teil eines Ökosystems sind“ damit begründete, dass dies das andine Denken aufnehme ANC, Acta 073, 1.7.2008, S. 79.

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

ge.⁷⁷⁹ Beide Sichtweisen rücken die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Entitäten ins Zentrum. Sie betrachten einzelne Lebewesen nicht isoliert, sondern im Zusammenspiel mit ihrer Umgebung. Auch der Mensch wird nicht außerhalb der Natur situiert, sondern als Bestandteil verschiedener Ökosysteme oder des kosmischen Netzwerks Pacha gesehen. Die Wahrnehmung von Ökosystemen als dynamische Einheiten scheint mit der indigenen Wahrnehmung von fluiden Beziehungen innerhalb der Pacha, die stetig in einem Gleichgewicht gehalten werden müssen, zu korrespondieren.⁷⁸⁰

Noch offensichtlicher werden diese Parallelen bei einem Blick auf die Rechte der Natur in der bolivianischen Gesetzgebung. Anders als im ecuadorianischen Recht findet sich in Art. 3 des bolivianischen Gesetzes über die Rechte der Mutter Erde (Ley 071)⁷⁸¹ eine Definition⁷⁸² der *Madre Tierra*:

„Art. 3 (Mutter Erde)

Die Mutter Erde ist das lebendige, dynamische System, bestehend aus der untrennbar Gemeinschaft aller Lebenssysteme, die miteinander verbunden und voneinander abhängig sind, sich gegenseitig ergänzen und ein gemeinsames Schicksal teilen.

Die Mutter Erde wird ausgehend von den Kosmovisionen der indigenen Völker und Nationen als heilig wahrgenommen.“

Noch deutlicher wird die Nähe zwischen Ökosystemen und der Mutter Erde, wenn Art. 4 Ley 071 eine Definition von Lebenssystemen (*sistemas de vida*), die nach Art. 3 Ley 071 die Mutter Erde bilden, liefert:

„Art. 4 (Lebenssysteme)

Dies sind komplexe und dynamische Gemeinschaften aus Pflanzen, Tieren, Mikroorganismen und anderen Wesen und ihrer Umwelt, in denen menschliche Gemeinschaften und der Rest der Natur als funktionale Einheit interagieren [...]“

779 So wohl auch Yáñez Cossío, Pachamama, Sumac causai y Derechos de la naturaleza, 2012, S. 55; Astudillo Banegas, Prácticas del buen vivir, 2020, S. 88.

780 Ähnl. wohl auch Giannino, federalismi.it: Rivista di Diritto Pubblico Italiano, Comparato, Europeo 2020, 96, 100: „A holistic approach to environmental justice and law, which conceives human and natural elements as interconnected in a web of equal relations, would be ‘in tune’ with the interactive nature of physical, chemical and biological processes of the Earth system.“

781 Hierzu oben Seite 96f.

782 Eine ähnliche Definition findet sich auch in Art. 5 Nr. des Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien vom 15.10.2012.

2. Kapitel Die Trägerin der natürlichen Eigenrechte: Pacha Mama und Natur in der CRE

Die Definition der Mutter Erde wird also ausdrücklich an jene von Lebenssystemen rückgekoppelt, die weitgehend dem oben dargestellten naturwissenschaftlichen Verständnis von Ökosystemen entspricht.

b) Tiere als Teil von Pacha Mama und Ökosystem

Wie die Ausdeutung der Rechtsperson Natur als Pacha Mama oder ökosystemisches Netzwerk harmonieren können, zeigt sich am Beispiel der Berechtigung von Tieren aus den Art. 71 f. CRE. In der ANC war von *Diana Acosta* bemängelt worden, dass die CRE durch ihren ganzheitlichen Blick auf die Natur das Thema der Tierrechte ausspare.⁷⁸³ Auch heute darf das Verhältnis von Tierrechten und Rechten der Natur wohl als noch nicht abschließend geklärt bezeichnet werden. Die hier vorgenommene Ausdeutung der berechtigten Entität als holistisch und relational verstandene Pacha Mama oder als vernetzte Ökosysteme kann jedoch dafür fruchtbar gemacht werden, das Verhältnis von einzelnen natürlichen Entitäten – insbesondere Tieren – und der Natur oder Pacha Mama in ihrer Gesamtheit rechtlich zu fassen.

Dass die CRE bei der Definition des Schutzobjekts der Art. 71 f. ein holistisches Verständnis der Natur zugrunde legt, schließt nach der Rechtsprechung und verbreiteten Stimmen in der Literatur⁷⁸⁴ nicht aus, dass sich auch einzelne Entitäten – insbesondere Tiere – auf diese Rechte berufen können.⁷⁸⁵ Die CRE schützt demnach sowohl die Natur in ihrer Gesamtheit als auch einzelne Lebewesen.⁷⁸⁶ So wird ausgeführt, Tiere seien „Wesen, die Teil der Pachamama sind“⁷⁸⁷, und „das Subjekt Tier“ wird als

783 ANC, Acta 073, 1.7.2008, S. 125.

784 Cruz Rodríguez, Jurídicas 11 (2014), 95, 108; Morales Naranjo, Foro: Revista de Derecho 2020, 192, 199; Rodríguez Caguana/Morales Naranjo, in: Restrepo Medina (Hrsg.), Interculturalidad, protección de la naturaleza y construcción de paz, 2020, S. 335, 339 f.; Hernández Bustos/Fuentes Terán, da 9 (2018), 108, 115 f.; bereits Stutzin, Rechtstheorie 11 (1980), 344, 352 forderte eine derartige Ausgestaltung von Rechten der Natur.

785 Anderer Ansicht sind hingegen Greene/Muñoz, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 49, nach denen die Rechte der Natur keine einzelnen Tiere schützen.

786 Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 19.4.2017, Rs. No. 0005-DPE-DNDC-NA-2017-JMR, Rn. 96.

787 Corte Constitucional, Urt. v. 15.2.2011, Rs. N.º 0001-11-CP, S. 4; so auch Hernández Bustos/Fuentes Terán, da 9 (2018), 108, 114; Unidad Judicial Penal Parroquia Iñaquito, Distrito Metropolitano de Quito, Urt. v. 5.12.2019, Rs. Juicio

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

„natürliche Komponente der Natur“⁷⁸⁸ bezeichnet. Rechte einzelner Entitäten bestehen also abgeleitet aus den Rechten der Gesamtheit Natur.⁷⁸⁹ Die Charakterisierung dieser Rechte als abgeleitet aus jenen der natürlichen Gesamtheit verhindert dabei, dass das Recht einzelne natürliche Entitäten privilegiert und so regulierend in die ökosystemische Selbsterhaltung eingreift. Werden die Rechte derart gefasst, kann wohl auch vermieden werden, dass „humans are in the awkward position of arbitrating between nature and animals“.⁷⁹⁰ In Bezug auf Situationen, in denen sich einzelne Tiere oder Tierarten auf die Rechte der Natur berufen können, scheinen sich zwei Fallgruppen solcher abgeleiteten Rechte herauszubilden.

In der ersten Fallgruppe treten Tiere als Repräsentant*innen ihres Ökosystems auf. So kann eine einzelne Spezies besonders gefährdet sein, was wiederum Einfluss auf einen gesamten Reproduktionszusammenhang haben kann. Besonders gefährdete Tiere können so als Vertreter*innen ihres Lebensraums auftreten.⁷⁹¹ Paradigmatisch ist hierfür der *Llurimagua*-Fall, der im Namen zweier vom Aussterben bedrohter Amphibienarten geführt wurde.⁷⁹² Dass das Aussterben einer Spezies eine besondere Bedrohung für die Rechte der Natur darstellt, stellt nicht zuletzt Art. 73 Abs. 1 CRE klar.

No: 17294201901759, S. 5 bezeichnet Tiere als Teil der Natur und deshalb von Art. 71 geschützt.

788 Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 28.2.2013, Rs. No. 001-DPE-DINA-PROT-54351-20133, Rn. 41.

789 Vgl. Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 28.2.2013, Rs. No. 001-DPE-DINAPROT-54351-20133, Rn. 41; *Rodríguez Caguana/Morales Naranjo*, in: Restrepo Medina (Hrsg.), *Interculturalidad, protección de la naturaleza y construcción de paz*, 2020, S. 335, 340.

790 *Tăndescu*, Environment, Political Representation and the Challenge of Rights, 2016, S. 144.

791 Vgl. Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 19.4.2017, Rs. No. 0005-DPE-DNDCA-2017-JMR, Rn. 100; nach *Greene/Muñoz*, Los Derechos de la Naturaleza, son mis Derechos, 2013, S. 81 ist die Berechtigung von einzelnen Spezies auf diesen Fall beschränkt.

792 Unidad Judicial Multicompetente con Sede en el Cantón Cotacachi, Urt. v. 21.10.2020, Rs. 10332-2020-00418. In diesem Fall forderte die Biologin *Andrea Terán Valdez* vom Ministerium für Umwelt und Wasser (*Ministerio del Ambiente y Agua*) und der Generalstaatsanwaltschaft (*Procuraduría General del Estado*), einstweilige Maßnahmen (*medidas cautelares*) gegen das Kupferbergbauprojekt im Sektor *Llurimagua* zu verhängen. Obwohl dieses Projekt, das sich in der Explorationsphase befand, über eine Umweltgenehmigung (*licencia ambiental*) verfügte, die aber ebenso wie die vorgenommene Umweltverträglichkeitsprüfung (*estudio de impacto ambiental*) fehlerhaft sei, rügte die Klägerin eine Verletzung der Rechte der Natur, insbesondere weil das Projekt zum Aussterben einiger geschützter Spezies führen könnte. Das erinstanzliche Gericht gab dem Ansin-

Die Tiere wurden im *Llurimagua*-Fall als die Prozessführenden dargestellt, wie etwa aus der Schlagzeile „Frogs win court battle against mining in Ecuador“ plastisch hervorgeht.⁷⁹³

Der Fall ordnet sich in eine Rechtsprechungslinie ein, nach der die Tötung individueller Spezies einer bedrohten Art eine Verletzung der Rechte der Natur darstellt.⁷⁹⁴ Hier findet sich etwa der Fall bestimmter Vögel, die regelmäßig von zu schnell fahrenden Fahrzeugen erfasst wurden.⁷⁹⁵ Die Tiere können in derartigen Fällen die irreversiblen Folgen, die das Aussterben einer Spezies nicht nur für deren Angehörige, sondern auch für das sie umgebende Ökosystem hat, geltend machen. Dass einzelne Tierarten vital für ein Ökosystem sein können, der Schutz der ökosystemischen Zusammenhänge innerhalb der Natur also auch den Schutz einzelner Tiere erfordert, betonen auch einige strafrechtliche Urteile zu Art. 247 COIP (Delikte gegen Flora und Fauna). Im Rahmen der Verurteilung einer Schiffsbesatzung wegen illegaler Ausfuhr von artenschutzrechtlich geschützten Haien wurde ausgeführt, bei dem von Art. 247 COIP geschützten Rechtsgut handele es sich um die Rechte der Natur,⁷⁹⁶ welche wiederum die Reproduktion innerhalb der Ökosysteme erhalten sollten.⁷⁹⁷ Besonders deutlich wird der strafrechtliche Schutz der Rechte der Natur in den Worten der Staatsanwaltschaft vor der Appellationsinstanz: „Das Opfer ist die Natur oder Pacha Mama“.⁷⁹⁸ Die betreffenden Haie stünden an der Spitze der Nahrungsquelle des betreffenden marinen Ökosystems, ihre Ausrottung würde

nen der Klägerin recht und verhängte ein Moratorium für das Projekt. Das Urteil kann als wegweisend für die Rechte der Natur gelten, so auch *Dancer, The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2020, 1, 13; zum Hintergrund des Konflikts siehe *Matthes, Der Neo-Extraktivismus und die Bürgerrevolution*, 2019, S. 231 ff.; *Affolter, Journal of Legal Anthropology* 4 (2020), 78, 83 ff.

793 *Montaño, Frogs win court battle against mining in Ecuador*, 14.10.2020 (<https://www.decoin.org/2020/10/frogs-win-court-battle-against-mining-in-ecuador/>) (geprüft am 13.04.2021).

794 *Kauffman/Sheehan*, in: *Turner/Shelton/Razzaque u.a. (Hrsg.), Environmental rights*, 2019, S. 342, 350.

795 Defensoría del Pueblo de Ecuador, Urt. v. 12.9.2016, Rs. No. C-2013-200100068.

796 So auch Tribunal de Garantías Penales con Sede en el Cantón Guayaquil, Urt. v. 8.6.2016, Rs. 20331-2015-00232, S. 55 in Bezug auf die illegale Ausfuhr von Seegurken; vgl. auch Unidad Judicial Multicompetente con Sede en el Cantón Santa Cruz, Urt. v. 13.2.2016, Rs. 20332-2015-00616, S. 6 bzgl. Leguanen.

797 Unidad Judicial Multicompetente Con Sede En El Cantón San Cristobal, Urt. v. 4.9.2017, Rs. 20331-2017-00179, S. 27; so wohl auch Corte Constitucional, Urt. v. 27.4.2016, Rs. N.º034-16-SIN-CC, S. 14.

798 Sala Especializada Penal de la Corte Provincial De Guayas, Urt. v. 16.1.2018, Rs. 20331-2017-00179, S. 10.

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

dessen Gleichgewicht zerstören und somit auch zur Vernichtung anderer Spezies führen.⁷⁹⁹

Solche Klagen nehmen also ihren Ausgang bei einer einzelnen (tierlichen) Spezies oder gar einem einzelnen tierlichen Individuum, übersteigen jedoch diese individuelle Dimension, indem sie das Tier in seinem ökosystemischen Zusammenhang adressieren. Der Gedanke, dass eine einzelne Tierart, deren Bedrohung besonders offenbar ist, exemplarisch für ihren Lebensraum vor Gericht auftritt, stand auch hinter der Robbenklage,⁸⁰⁰ bei der die Seehunde der Nordsee als Repräsentant*innen ihres marinen Ökosystems eigene Rechte geltend machten.⁸⁰¹

Als zweite Fallgruppe sind in menschlicher Gefangenschaft lebende Tiere, die Misshandlungen ausgesetzt sind, zu beobachten. In Bezug auf Stierkämpfe führt das Verfassungsgericht aus, dass Tiere „aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Natur das Recht haben, dass ihre Existenz und Integrität geschützt und respektiert wird“,⁸⁰² ohne hieraus freilich ein absolutes Verbot von Stierkämpfen abzuleiten. Ein Gericht in Quito hingegen verbot in einem Verfahren des vorläufigen Rechtsschutzes (*medidas cautelares*) die Veranstaltung von Hahnenkämpfen, da solche Veranstaltungen die aus Art. 71 CRE abgeleiteten Rechte der Hähne verletzen würden.⁸⁰³ Im Verfahren um den Hund *Zatu*, der aufgrund einer behördlichen Anordnung eingeschläfert werden sollte, schloss das Verfassungsgericht jedenfalls nicht aus, dass sich dieser auf Art. 71 CRE berufen könnte, befasste sich aber aus formellen Gründen nicht umfassend mit den aufgeworfenen Rechtsfragen.⁸⁰⁴

Solche domestizierten Tiere sind menschlicher Einflussnahme unmittelbar ausgeliefert und somit besonders vulnerabel.⁸⁰⁵ In der Domestizierung ehemals frei lebender Tiere liegt ein besonders schwerwiegender Eingriff in die natürliche Selbstreproduktion, so dass es paradox erschiene, wenn

799 Unidad Judicial Multicompetente Con Sede En El Cantón San Cristobal, Urt. v. 4.9.2017, Rs. 20331-2017-00179, S. 27; Sala Especializada Penal de la Corte Provincial De Guayas, Urt. v. 16.1.2018, Rs. 20331-2017-00179, S. 28.

800 Hierzu oben Seite 87.

801 Vgl. die Klageschrift, abgedruckt bei *Blume*, Robbenklage, 2004, S. 31.

802 Corte Constitucional, Urt. v. 15.2.2011, Rs. N.º 0001-11-CP, S. 4.

803 Unidad Judicial Penal Parroquia Iñaquito, Distrito Metropolitano de Quito, Urt. v. 5.12.2019, Rs. Juicio No: 17294201901759.

804 Corte Constitucional, Urt. v. 19.4.2017, Rs. N.º001-17-SCN-CC.

805 Mit der besonderen Vulnerabilität domestizierter Tiere – im konkreten Fall männliche Ferkel – argumentiert auch die Tierrechtsorganisation Peta, die im Namen dieser Ferkel vor dem deutschen BVerfG eine Verfassungsbeschwerde eingelegt hat, siehe *Klingst*, ZEIT 21.11.2019, 9.

eben diese Tiere nun nicht am Schutz durch Rechte der Natur teilhaben könnten.⁸⁰⁶ Diese Tiere wurden durch den Menschen aus ihren ökosystemischen Zusammenhängen gerissen und finden sich nun in einem Kontext, in dem sie in hohem Maße von Menschen abhängig sind. Ihre unmittelbare Umgebung, mit der sie in engen Beziehungen stehen, ist stärker vom Menschen geprägt als jene frei lebender Tiere. Domestizierte Tiere stehen in unvermittelter Verbindung mit Menschen. Diese Beziehungen spielen sich nicht außerhalb einer umfassend verstandenen Pacha Mama oder der Gesamtheit vernetzter Ökosysteme ab. Es erscheint also konsequent, dass die ecuadorianischen Rechte der Natur oder Pacha Mama auch diese Beziehungen in den Blick nehmen.

c) Epistemische Gewalt durch „scientization“ indigenen Wissens

Die Parallelen zwischen westlich-naturwissenschaftlicher Ökosystemforschung und andinen Kosmovisionen bergen allerdings die Gefahr, dass indigene Wissensformen gewaltsam an eine westliche Wissenschaft angepasst werden. Erik Löfmark und Rolf Lidskog sprechen in diesem Zusammenhang von einer „scientization“ indigenen Wissens, bei der einzelne Elemente, die passend erscheinen, aus den indigenen Epistemologien entnommen, am westlichen Wissen gemessen und schließlich generalisiert, das heißt, als universell dargestellt werden.⁸⁰⁷ Hierin ist eine Form epistemischer Gewalt zu erblicken; über indigene Wissensformen wird eine Deutungshoheit beansprucht, subalternes Wissen wird gewaltsam an ein westliches Denkmodell angepasst.

Inwiefern ein Ökosystemansatz mit indigenen Vorstellungen, etwa jener von einer Pacha Mama, vereinbar ist, war Gegenstand einer vielbeachteten Kontroverse im Rahmen der Etablierung der Zwischenstaatlichen Plattform für Biodiversität und Ökosystem-Dienstleistungen (IPBES), einer 2012 gegründeten, an die UN angegliederten Organisation,⁸⁰⁸ deren Aufgabe es ist, eine Schnittstelle zwischen Politik und Wissenschaft zu schaffen, indem sie Wissen über Biodiversität sammelt, systematisiert und für

806 So aus der Perspektive der Ethik auch Gorke, Eigenwert der Natur, 2018, S. 125 f.

807 Löfmark/Lidskog, Environmental Science & Policy 69 (2017), 22, 23 f.

808 Futhazar, More than just a scientific report, 9.10.2019 (<https://voelkerrechts-blog.org/articles/more-than-just-a-scientific-report/>) (geprüft am 13.04.2021).

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

die Politik zugänglich macht.⁸⁰⁹ Im Rahmen des Aushandlungsprozesses war von mehreren Staaten, insbesondere Bolivien, der Vorwurf erhoben worden, die IPBES fokussiere sich einseitig auf ein westlich-naturwissenschaftliches Verständnis, sei auf die wirtschaftliche Nutzbarmachung von Ökosystemdienstleistungen ausgerichtet⁸¹⁰ und „to miss out on Mother Nature completely“.⁸¹¹ Der Fokus auf *ecosystem-services* wurde als utilitaristisch, anthropozentrisch und den Eigenwert der Natur außer Acht lassend kritisiert.⁸¹² Dieser Position wurde wiederum vorgeworfen, die Debatte zu politisieren,⁸¹³ womit das westliche Wissenschaftssystem normalisiert⁸¹⁴ und verkannt werde, dass jede Wissensproduktion standpunktgeprägt – und damit gewissermaßen politisch – sei.⁸¹⁵ Nicht vergessen werden sollte, dass gerade auch die westlichen Naturwissenschaften mit ihren Bemühungen um Erforschung, Systematisierung und Klassifizierung der Natur eine wichtige Rolle bei der Etablierung und Sicherung kolonialer Herrschaft, insbesondere in Bezug auf die Ausbeutung von Ressourcen, spielten.⁸¹⁶ Ob der IPBES schließlich eine Auflösung dieser Spannungsfelder gelungen ist, soll hier nicht bewertet werden. Jedenfalls in einem gewissen Umfang finden nun nicht-westliche Wissensformen Berücksichtigung.⁸¹⁷ teilweise wird sogar Potential für eine Ausdeutung als „third knowledge space“⁸¹⁸ gesehen, in dem verschiedene Wissensformen auf Augenhöhe zusammenwirken können.⁸¹⁹

In jedem Fall zeigt die Kontroverse eindrücklich, welche Reibungen zwischen einem ökosystemzentrierten westlichen Naturbegriff und indige-

809 *Díaz/Demissew/Joly u.a.*, PLoS biology 13 (2015), 1; *Löfmarck/Lidskog*, Environmental Science & Policy 69 (2017), 22, 27.

810 *Borie/Hulme*, Environmental Science & Policy 54 (2015), 487, 492; *Vadrot*, Innovation: The European Journal of Social Science Research 27 (2014), 361, 371 f.

811 So eine am Aushandlungsprozess beteiligte Person, zitiert nach *Borie/Hulme*, Environmental Science & Policy 54 (2015), 487, 491.

812 Ebd., S. 492.

813 So eine interviewte Person ebd., S. 493.

814 Dass dies ein prägendes Merkmal der Moderne ist, zeigt *Escobar*, Una minga para el postdesarrollo, 2010, S. 22.

815 Vgl. *Borie/Hulme*, Environmental Science & Policy 54 (2015), 487, 494; eine Anerkennung des politischen Charakters der Wissenschaft fordert auch *Latour*, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 22.

816 *Adams*, in: *Mulligan/Adams* (Hrsg.), Decolonizing nature, 2003, S. 16, 24 ff.

817 *Díaz/Demissew/Joly u.a.*, PLoS biology 13 (2015), 1, 2.

818 Hier ist eine Verwandtschaft zum „third space“ bei *Bhabha* erkennbar, siehe hierzu oben Seite 36.

819 *Löfmarck/Lidskog*, Environmental Science & Policy 69 (2017), 22, die aber zugleich verschiedene Defizite in der Verwirklichung dieses Anspruchs aufzeigen.

nen Wissensformen entstehen können, und dass es Verfahren der Aushandlung bedarf, um diese vereinbar zu machen. Zum anderen wird plastisch, dass es keine unpolitische Naturdefinition geben kann. Im Folgenden soll daher ein Blick auf die politische Ökologie *Bruno Latours* geworfen werden, die gerade eine Repolitisierung dieser Verfahren der Aushandlung fordert. Durch derartige Prozesse kann möglicherweise verhindert werden, dass die Pacha Mama, die von Art. 71 CRE berechtigt wird, in einer als Gesamtheit aller Ökosysteme naturwissenschaftlich ausgedeuteten Natur aufgeht und somit verwelkt wird.⁸²⁰

2. Politisierung des Verhältnisses zwischen Mensch und nichtmenschlicher Umwelt

Wird die Rechtsträgerin Natur als fluide, aus auch Menschen einschließenden Relationen bestehende Gesamtheit gedeutet, stellt dies zugleich die moderne Vorstellung einer von der Natur abgrenzbaren menschlichen Gesellschaft in Frage.⁸²¹ Von diesem Befund geht auch *Bruno Latour* für die Konstruktion seiner politischen Ökologie aus. Nach ihm zeichnet sich die moderne Gesellschaft dadurch aus, dass durch technische Entwicklung eine zunehmende Verschränkung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten entstehe; er beobachtet eine verstärkte Entstehung von „Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur“.⁸²² Die Bestandteile der nichtmenschlichen Umwelt bezeichnet er als „haarige Objekte“⁸²³, sie sind also schwer abgrenzbar und in unzählige Verwicklungen verstrickt. All diese Entitäten bilden ein gemeinsames Kollektiv.⁸²⁴ Als einer der Begründer*innen der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)⁸²⁵ schlägt *Latour* vor, die Gesellschaft als relational zu beschreiben⁸²⁶ und Soziale als

820 Diesen Wunsch brachte der Abgeordnete Carlos Pilamunga ANC, Acta 058, 6.6.2008, S. 37 treffend zum Ausdruck. Nach ihm sollten „Wörtchen in Kichwa, wie Pachamama, wie sumak kawsai [sic]“ nicht nur dazu dienen, sich fortgeschrittlich zu geben, sondern einladen „unsere Herzen und Gedanken zu dekolonisieren“.

821 *Valladares/Boelens*, Environmental Politics 26 (2017), 1015, 1026.

822 *Latour*, Wir sind nie modern gewesen, ⁶2017, S. 19.

823 *Ders.*, Das Parlament der Dinge, ³2015, S. 37.

824 *Ders.*, American Behavioral Scientist 37 (1994), 791, 793.

825 *Gertenbach/Laux*, Zur Aktualität von Bruno Latour, 2019, S. 87; *Wieser*, Das Netzwerk von Bruno Latour, 2012, S. 17 ff.

826 *Cloatre*, Journal of Law and Society 45 (2018), 646, 650.

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

„Weben von Fäden“⁸²⁷ zu fassen. Die Welt bestehe demnach aus vielfältigen Netzwerken, die menschliche und nichtmenschliche Entitäten einschließen.⁸²⁸ Auch Menschen seien daher nicht als isoliert zu betrachten, sondern als Teil von Hybriden beziehungsweise Assoziationen⁸²⁹, die sich gerade durch ihre vielfältigen Verbindungen definieren.⁸³⁰ Die einzelnen Entitäten seien nicht autonom, sondern gewinnen ihre Wirkmacht erst im Zusammenwirken mit anderen Entitäten.⁸³¹ Eine besondere Betonung legt die ANT auf die Fluidität der Netzwerke.⁸³² Die Welt sei stets in Bewegung⁸³³ und weise einen prozesshaften Charakter auf. Ein Fehler der Moderne sei es aber, gerade diese Verbindungen zu leugnen und auf eine künstliche Trennung zwischen Gesellschaft und Natur zu bestehen, ein Prozess, der bei *Latour* als „Reinigung“ bezeichnet wird.⁸³⁴

Eine tragfähige politische Ökologie müsse diese Reinigung rückgängig machen und die Verbindungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen anerkennen. Es bestehe die Notwendigkeit einer neuen Form der Politik, die Prozesse schafft, welche es möglich machen, „to follow a network of quasi-objects“.⁸³⁵ Nichtmenschlichen Wesen solle „der Zugang zum Kollektiv in Form neuer, noch nicht festumrissener Entitäten“ gewährt und sie somit als potentielle Akteur*innen anerkannt werden.⁸³⁶

In seinem Wunsch nach der Überwindung der Dichotomie zwischen Natur und Gesellschaft und seiner Wahrnehmung der Welt in Form von Netzwerken offenbart *Latour* bedeutende Überschneidungen mit dem oben skizzierten indigenen Verständnis einer von Beziehungen konstituierten Pacha. Dies entspricht seiner erklärten Absicht, über eine Anerkennung der Netzwerke und Hybride die Kluft zwischen sogenannten „modernen“ (westlichen) und „vormodernen“ (indigenen) Gesellschaften zu

827 *Latour*, Existenzweisen, 2018, S. 410 (kursiv im Original).

828 *Cloatre*, Journal of Law and Society 45 (2018), 646, 650.

829 Die beiden Bezeichnungen können wohl synonym verwendet werden. Während in den früheren Arbeiten, etwa *Latour*, Wir sind nie modern gewesen, „2017, S. 20 f.; oder *Latour*, American Behavioral Scientist 37 (1994), 791, 797; der Begriff der „Hybride“ vorherrschend ist, wendet sich *Latour* später jenem der Assoziationen zu, siehe etwa *Latour*, Das Parlament der Dinge, „2015, S. 108.

830 *Cloatre*, Journal of Law and Society 45 (2018), 646, 652.

831 *Latour*, Kampf um Gaia, 2017, S. 112.

832 *Cloatre*, Journal of Law and Society 45 (2018), 646, 653.

833 *Wieser*, Das Netzwerk von Bruno Latour, 2012, S. 147.

834 *Latour*, Wir sind nie modern gewesen, „2017, S. 19.

835 Ders., in: Braun/Castree (Hrsg.), Remaking reality, 1998, S. 221, 235.

836 Ders., Das Parlament der Dinge, „2015, S. 109 f.

überwinden.⁸³⁷ Was *Latour* darüber hinaus für diese Arbeit interessant macht,⁸³⁸ ist, dass er aus der besonderen Verbindung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten bereits viele Jahre vor dem Inkrafttreten der CRE die Forderung nach Rechten der Natur ableitet:

“Political ecology [...] is concerned with the fate of nonhumans which are so socialized and so closely related to us that they have to be protected by rights as if they were our brethren [...].”⁸³⁹

Auf die Verfahren, die er vorschlägt, um die Natur als sprechfähige Akteurin ins Kollektiv und somit in juristische und politische Prozesse aufzunehmen, wird unten⁸⁴⁰ eingegangen werden. Festzuhalten ist hier jedoch bereits, dass *Latour* fordert, die Ökologie zu repolitisieren,⁸⁴¹ indem er nichtmenschlichen Akteur*innen ausdrücklich Handlungsmacht und Artikulationsfähigkeit – wenn auch vermittelt über die menschlichen Bestandteile der Hybride – zuspricht. Die Natur soll in seiner politischen Ökologie also nicht als passives Schutzobjekt, sondern in ihrer Widerspenstigkeit gerade als politische Akteurin wahrgenommen werden.⁸⁴²

Auch dieser Gedanke nimmt im indigenen Denken des Andenraums bedeutenden Raum ein. *Marisol de la Cadena* etwa beschreibt eindrücklich die politische Intervention eines peruanischen Berges.⁸⁴³ Sie beobachtet, wie sich Anwohner*innen im Rahmen der Auseinandersetzung um ein Bergbauprojekt darauf berufen, der Bau der umstrittenen Mine würde den Berg *Ausangate* erzürnen, weshalb er Menschenleben fordern könne. Diese Überzeugung von der Responsivität und Handlungsmacht des Berges bewegt die lokalen Aktivist*innen dazu, sich gegen das Bergbauprojekt aufzulehnen. Der *Ausangate*, so folgert *de la Cadena*, taucht als nichtmenschlicher Akteur in der Politik auf und überwindet somit die Grenze zwischen Natur und menschlicher Gesellschaft.⁸⁴⁴ Ähnliches berichtet *Thea Riofran-*

837 Ders., Wir sind nie modern gewesen, 62017, S. 20 f.

838 Eine Verbindung der Theoriebildung Latours und den Rechten der Natur der CRE findet sich etwa auch bei *Acosta*, Buen vivir, 2015, S. 108 f.; *Youatt*, International Political Sociology 11 (2017), 39 ff.; *Valladares/Boelens*, Environmental Politics 26 (2017), 1015 ff.; *Tola*, Fem Rev 118 (2018), 25 ff.

839 *Latour*, American Behavioral Scientist 37 (1994), 791, 798.

840 Seite 195 f.

841 *Latour*, Kampf um Gaia, 2017, S. 377.

842 Ders., Das Parlament der Dinge, 32015, S. 109 f.

843 *Cadena*, Cultural Anthropology 25 (2010), 334, 339.

844 Ebd., S. 342; derartige politisch handelnde Naturentitäten, die in Protesten gegen Bergbauprojekte wirken, beobachten auch *Li/Paredes Peñafiel*, in: *Vindal*

III. Die Aushandlung verschiedener Sichtweisen auf die nichtmenschliche Umwelt

cos aus Ecuador, wo el territorio (das Territorium) als politischer Akteur in einem Konflikt wahrgenommen wird.⁸⁴⁵

In der Wahrnehmung der nichtmenschlichen Umwelt als politische Akteurin zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu umweltethischen Ansätzen, die die Notwendigkeit von natürlichen Rechten aus einer besonderen Verantwortung des Menschen für die Natur ableiten⁸⁴⁶ und somit gewissermaßen einem moralisierenden Anthropozentrismus verhaftet bleiben. Sie gehen von einer Sonderrolle des aufgeklärt-vernünftigen Menschen⁸⁴⁷ aus, der aus seiner Vernunft heraus die Natur schützt. Diese Ansätze sehen sich dem Vorwurf des Paternalismus und der Entpolitisierung der Mensch-Naturbeziehungen ausgesetzt.⁸⁴⁸ Für die Mensch-Tier-Beziehungen fordert *Fahim Amir* exakt aus diesen Gründen eine Repolitisierung. Er kritisiert, dass der Schutz von Tieren regelmäßig auf „paternalistisches Mitleid“⁸⁴⁹ zurückzuführen sei, das Tiere primär als Opfer sehe, und fordert stattdessen, Tiere „als politische Akteure des Widerstands“ wahrzunehmen.⁸⁵⁰ *Amir* beobachtet „Assemblagen von Kampfgefährt*innenschaft [zwischen Mensch und Tier], die zusammen Politik und Leben [zu] beeinflussen vermögen“.⁸⁵¹

Indem sie die Grenzen zwischen menschlicher Gesellschaft und deren nichtmenschlicher Umwelt porös werden lassen, bieten derartige Ansätze einer politisierten und widerständigen nichtmenschlichen Umwelt Raum,

Ødegaard/Rivera Andía (Hrsg.), Indigenous Life Projects and Extractivism, 2019, S. 219, 220; sowie *Li*, Unearthing conflict, 2015, S. 4, die beschreibt, wie „lagoons emerged as key protagonists in protests to stop mining expansion“.

845 *Riofrancos*, Resource radicals, 2020, S. 161 ff.

846 Etwa *Lenk*, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 8 (1983), 1 ff.; *Fraser-Darling*, in: Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 9 ff.; vgl. auch *Cortez*, in: Fornet-Betancourt (Hrsg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben, 2010, S. 227, 235, der einen bedeutenden Unterschied zwischen dem für das Buen Vivir grundlegenden Prinzip der Reziprozität und der christlichen Vorstellung der grenzenlosen Nächstenliebe sieht.

847 Dass aber gerade die Vorstellung der menschlichen Vernunft in Abgrenzung zum unvernünftigen Tier die Ausbeutung und Unterwerfung der nichtmenschlichen Umwelt stützt, zeigen *Adorno/Horkheimer*, in: Horkheimer/Schmidt/Schmid Noerr (Hrsg.), "Dialektik der Aufklärung" und Schriften 1940 - 1950, 1987, S. 277, 278.

848 *Latour*, Kampf um Gaia, 2017, S. 471, dessen politische Ökologie nicht weiter auf einer „infantile[n] Mutter-Kind-Beziehung“ beruhen soll.

849 *Amir*, Schwein und Zeit, 2018, S. 17.

850 Ebd., S. 15.

851 Ebd., S. 17.

den Begriff der Natur als solchen neu zu verhandeln.⁸⁵² Sie bieten die Möglichkeit, verschiedene Verständnisse von der nichtmenschlichen Umwelt zugrunde zu legen, um Rechte der Natur geltend zu machen.⁸⁵³ Schließlich sind die *Latourschen* Hybride beziehungsweise die *Amirschen* Assemblagen nichts Feststehendes, sondern formieren sich stets neu in Bezug auf bestimmte Konflikte. Auch der Ökosystemansatz ist hieran in hohem Maße anknüpfungsfähig, sieht er Natur doch als dynamisch und aktiv sowie mit dem Menschen verschränkt.

IV. Resümee: Schutz komplexer Zusammenhänge und Aushandlungsprozesse

Die ecuadorianischen Rechte der Natur können somit unter Berufung auf verschiedene NATUREN geltend gemacht werden.⁸⁵⁴ Wie sich aus den Überschneidungen des andinen Denkens in Relationen und dem naturwissenschaftlichen Ökosystemansatz ergibt, schützen sie dabei stets Naturgesamtheiten⁸⁵⁵ und deren internes Gleichgewicht beziehungsweise den Fortbestand ihrer Reproduktionsprozesse, wie der Wortlaut des Art. 71 Abs. 1 CRE eindeutig nahelegt. Auch die Rechtsprechung bezieht sich häufig auf diese Interdependenzen zwischen natürlichen Entitäten, etwa wenn die Bedeutung und Schutzwürdigkeit eines Flusses (*Río Nangaritza*) als lebensermöglichend für Tiere und Pflanzen hervorgehoben wird.⁸⁵⁶

Welche Formen das Recht annehmen muss, um diese Prozesse zu ermöglichen und zu schützen, und durch welche Verfahren der Stellvertretung diese NATUREN sprechfähig gemacht werden, ist im Folgenden zu untersuchen.

852 Latour, Kampf um Gaia, 2017, S. 474.

853 Vgl. Valladares/Boelens, Environmental Politics 26 (2017), 1015, 1026.

854 So wohl auch Prieto Méndez, Derechos de la naturaleza, 2013, S. 152.

855 So auch ebd., S. 147.

856 Unidad Judicial Multicompetente con Sede en el Cantón Centinela del Condor, Urt. v. 11.7.2019, Rs. 19304-2019-00204, S. 7.