

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 119 (2025)
Heft: 1

Artikel: Gegenseitigkeit als Grundlage für die Rechte der Natur
Autor: Nausner, Michael
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1090198>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gegenseitigkeit als Grundlage für die Rechte der Natur

Michael Nausner

Die Einsicht ist bitter: Traditionelle christliche Theologie trug und trägt zur Klimakrise bei. Als Reaktion darauf hat sich seit den 1970er Jahren eine neue theologische Perspektive auf das Verhältnis des Menschen zum Mehr-als-Menschlichen entwickelt. Das Modell der Rechte der Natur bietet Möglichkeiten zum Paradigmenwechsel.

Im Frühling 2024 nahm ich an einem Studienbesuch in einem Wald im Tiveden teil, einer Landschaft zwischen Schwedens grössten Seen. Der Wald ist während der vergangenen Jahrzehnte mit Rücksicht auf den Erhalt der Biodiversität und der Nachhaltigkeit bewirtschaftet worden. Kahlschläge wurden vermieden und Bäume viel später und in geringeren Quantitäten gefällt als in der konventionellen Forstwirtschaft üblich. Ich verbrachte mehrere Stunden im Wald, und nirgends hatte ich das Gefühl, mich in einem Forstbetrieb zu befinden (selbst wenn der Wald

tatsächlich auch aus kommerziellem Interesse bewirtschaftet wird). Im Gespräch mit einem der Initiatoren erfuhr ich von den Prinzipien hinter diesem Projekt: Der Wald wird nicht so sehr als eine Plantage verstanden, die Produkte für den Markt liefern soll, sondern eher als ein Ökosystem, zu dem auch die Menschen, die ihn bewirtschaften, gehören. Ich bekam den Eindruck, dass Forstwirtschaft hier als eine Übung der *Gegenseitigkeit zwischen dem Menschen und der mehr-als-menschlichen Sphäre* verstanden wird. Die forstwirtschaftliche Praxis zielt unter anderem darauf ab, die natürliche Zusammensetzung des Waldes so weit wie möglich zu bewahren, so wenig wie möglich in Prozesse einzugreifen und aktiv zur vielfältigen Struktur und zur Biodiversität des Waldes beizutragen.

Bäume als Geschwister der Menschen

Was mich während des Besuchs in diesem Übungsfeld naturnaher Forstwirtschaft¹ besonders beeindruckte, war ein Hinweis des Försters Anders Tivells: Wir Menschen werden niemals auch nur in die Nähe eines umfassenden Verständnisses der überwältigenden Komplexität der Beziehungen und Interaktionen kommen, aus denen ein Wald besteht, teils oberhalb, aber vor allem unterhalb des Waldbodens. Ein solcher Respekt, eine solche Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebens eines Waldes zeugt vom Bewusstsein einer tiefen Gegenseitigkeit zwischen verschiedenen Arten und von Subjektivität – und nicht von menschlichen *Subjekten*, die natürliche *Objekte* verwalten.

Der Wald ist ein Ort gegenseitiger Kommunikation, lange bevor der Mensch ihn betritt. Ein Gespräch findet statt, «das sich durch den Waldboden als ganzen zieht», wie es die kanadische Forstwissenschaftlerin Suzanne Simard ausdrückt, ein Gespräch, das erstaunliche Ähnlichkeiten mit der Funktionsweise unserer menschlichen Gehirne habe.²

Ein ähnliches Staunen mag auch den US-amerikanischen Rechtswissenschaftler Christopher D. Stone erfüllt haben, als er in einem einflussreichen Artikel 1972 die erste ausführliche Begründung dafür formulierte, «natürlichen Objekten» Rechte zuzuschreiben und damit Subjektivität.³ Heute mehrten sich jene Stimmen wieder, die der mehr-als-menschlichen Welt, nicht zuletzt auch den Bäumen im Wald, auf relationale, ja dialogische Weise begegnen wollen. So berichtet der schwedische Religionshistoriker Henrik Ohlsson von einer wachsenden Anzahl von Menschen, die in


der Begegnung mit Bäumen zu sich finden.⁴ Er sieht in diesen Begegnungen Analogien zu dem, was einst der Philosoph Emmanuel Lévinas über das Zu-sich-Kommen in der Begegnung mit dem Antlitz des anderen schrieb. Der norwegische Kirchenhistoriker Thomas Arentzen hat kürzlich ein *Evangelium der Bäume* publiziert.⁵ Darin diagnostiziert er der christlichen Theologie eine «Baumamnesie», ein Vergessen der Bäume, obschon doch Bäume eine zentrale Rolle in der jüdisch-christlichen Tradition spielen. Er versucht sich in einer Lesart des Christentums als mehr-als-menschliche Tradition. Dabei ist er auch inspiriert vom jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, der eine Begegnung mit einem Baum und der darin liegenden existenziellen Gegenseitigkeit beschreibt.⁶

Bereits der römische Schriftsteller Tertulian im 2. Jahrhundert, der heilige Basilius im 4. Jahrhundert nach Christus, und im 12. Jahrhundert auch die Mystikerin Hildegard von Bingen wussten von einer Art Intelligenz der Bäume, ihrem sozialen Leben und ihrer *viriditas* (Grün- und Grundkraft), die sie mit Menschen teilen.⁷ Bäume erscheinen als ältere und Leben spendende Geschwister der Menschen. Arentzen beschliesst sein Baumevangelium mit dem poetischen Bild der unzähligen Mäuler der Bäume, durch die der Geist zu uns spricht.⁸ In der Biologie werden die Öffnungen der Blätter für den Gasaustausch mit dem griechischen Wort *stoma* für Mund bezeichnet.

Infrastrukturen der Gegenseitigkeit

Ich sehe die Pflege einer derartigen Vorstellungskraft als eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie. Hierzu möchte ich die Gegenseitigkeit als eine theologische Vorstellung bedenken, die uns in Zeiten der Klimanotlage inspirieren kann, das Zusammenleben auf unserer Erde neu zu erfassen. Im technokratischen Westen ist es sonst allzu leicht möglich, sich das Verhältnis zwischen Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen als einseitiges vorzustellen. Der Mensch ist der Handelnde, die «Natur» die Empfangende, der etwas angeht. Der Soziologe Bruno Latour ist einer derjenigen, die sich am vehementesten gegen eine solche Einbahnstrasse gewehrt haben. Auch in seiner letzten Publikation hat er über den Mangel an Vorstellungskraft, an utopischem Denken geklagt.⁹

Papst Franziskus übt sich in theologischer Vorstellungskraft, wenn er in seiner Enzyklika *Laudato si'* von der Notwendigkeit der



Forstwirtschaft
wird als
Übung
der
Gegen-
seitigkeit
zwischen
dem
Menschen
und der
mehr-als-
mensch-
lichen
Sphäre
ver-
standen.

Gegenseitigkeit spricht. Das «technokratische Paradigma» verleite uns zu einem einspurigen Denken, bei dem es für jedes Problem eine technische Lösung gebe. In der vom Papst imaginierten ökologischen Kultur sind die Menschen in verantwortlicher Wechselseitigkeit intim mit *Mutter Erde* verwoben.¹⁰ Solche intime Gegenseitigkeit macht eine Vorstellung absoluten Eigentums unmöglich und öffnet die Tür für ein Verständnis des Rechts, das eine breitere Basis braucht als die Eigentumsrechte des Individuums.

Das bedeutet nicht, dass die Rechte der Natur gegen die Menschenrechte ausgespielt werden dürfen. Stattdessen kann man mit dem Juristen Tilo Wesche argumentieren, dass die Rechte der Natur eine logische Konsequenz der Menschenrechte sind. Er hält fest, «dass die Rechte der Natur und geltendes Recht Geschwister sind» und «ökologische Eigenrechte [...] modernen Rechtsordnungen bereits innewohnend [sind], und zwar als ein unabgeholtenes Potenzial»¹¹. Allerdings räumt Wesche nach meinem Dafürhalten dem westlichen Rechtssystem eine zu hegemoniale Rolle ein, wenn er darauf besteht, dass «ökologische Eigenrechte [...] den etablierten Rechtsvorstellungen selbst entnommen werden [müssen]»¹². Ihm geht es um ein aufgeklärtes und also von Mythologie bereinigtes Verständnis von (ökologischem) Eigentum. Meines Erachtens ist die Entwicklung von Rechten der Natur hingegen nicht zu trennen von mythologischen und religiösen Vorstellungen. Die *Universale Erklärung der Rechte der Mutter Erde* etwa, die 2010 von indigenen Repräsentant*innen in La Paz verabschiedet wurde und eine entscheidende Rolle bei der Etablierung der Rechte der Natur in vielen Ländern gespielt hat, ist voller mythologischer Untertöne. Und sie hebt die Gegenseitigkeit zwischen Mutter Erde und ihren jüngsten Kindern, den Menschen, hervor.

Dem Politikwissenschaftler Mihnea Tănăsescu ist an der Gegenseitigkeit, nicht zuletzt auch an ihrer politischen Bedeutung, gelegen. Es geht ihm um die Einbettung menschlicher Agens (Verantwortung) in ökologische Relationalität (Gegenseitigkeit). Dabei lässt er sich von der Mythologie der Māori inspirieren, gemäß welcher der Mensch inhärent ökologisch ist.¹³ In Tănăsescus politischer Vision der Gegenseitigkeit ist letztlich alles, was sich als Individuum versteht, suspekt, da (individuelle) Unabhängigkeit ein politischer und kein wissenschaftlicher Begriff sei. Deshalb brauche es «Infrastrukturen der Gegenseitigkeit», die der lebendigen Welt verpflichtet seien.¹⁴

Zusammengehörigkeit von menschlicher und mehr-als-menschlicher Würde

Das klingt sehr verwandt mit dem theologischen Argument in *Laudato si'* für eine wechselseitige Zugehörigkeit zwischen Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen.¹⁵ Darin liegt die theologische Basis für die Zusammengehörigkeit von Menschenrechten und Rechten der Natur. Die Enzyklika drückt es fast poetisch aus: Es geht darum, «die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde»¹⁶. Für Bruno Latour ist diese Formulierung von der Zusammengehörigkeit ökologischen und sozialen Leids, die auf den brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff zurückgeht, ein Zeichen dafür, dass es einen Paradigmenwechsel in der Anthropologie braucht: Das Erdsystem selbst habe sich jetzt in die menschliche Geschichte eingemischt.¹⁷ Es nimmt an der Politik in weiterem Sinne teil. Latours Stimme ist mir wichtig, weil sie eine nichttheologische Motivation für die Ergänzung der Menschenrechte durch die Rechte der Natur liefert, ohne dabei das Gespräch mit der Theologie aufzugeben.

Theologische Vorstellungen können helfen, zu einem Bewusstsein für die gegenseitige Abhängigkeit von allem auf der Erde (als Schöpfung Gottes) beizutragen. Es ist unmöglich, menschliche Würde von der Würde des Mehr-als-Menschlichen zu trennen. Menschliche Würde und die Würde der mehr-als-menschlichen Welt müssen nicht im Konflikt miteinander stehen. Vielmehr setzen sie einander voraus.

Die Zusammengehörigkeit und Gegenseitigkeit von menschlicher und mehr-als-menschlicher Würde scheint schon Christopher D. Stone ein Grundanliegen gewesen zu sein. Er schlug vor, ««natürlichen Objekten» juristische Rechte zu geben – ja sogar der natürlichen Umwelt als ganzer».¹⁸ Dabei war ihm die Notwendigkeit eines «Hintergrundmythos» sehr bewusst. Es brauche «eine radikal neue Theorie oder einen *Mythos* – gefühlt ebenso wie gedacht – von der Beziehung des Menschen zum Rest der Natur»¹⁹. Er bezog sich auf die Vorstellung von der Erde als «Organismus, in dem der Mensch ein funktionierender Teil ist»²⁰. Stone öffnet hier eine Tür zu einem Neudenken der Anthropologie, die das westliche, in den (Eigentums-) Rechten von Individuen verankerte Rechtssystem auf fundamentale Weise herausfordert.

Nun stehen wir vor der Herausforderung zu definieren, was «natürliche Objekte» sind

und wer solche Objekte repräsentieren soll. Dabei wird deutlich, dass die Rede von passiven «Objekten» eigentlich irreführend ist, auch wenn Stone die Terminologie beibehält. Welche Rolle können sie im Sozialleben der Menschen oder gar in der Politik spielen? Sollten nicht Menschen als (Teile von) Ökosysteme(n) verstanden werden, auf analoge Weise zu mehr-als-menschlichen Ökosystemen mit ihrer Dynamik der Gegenseitigkeit? Und wenn eine solche Analogie besteht: Warum sollten wir uns nicht verschiedenartige Ökosysteme als Rechtsträger in ein und demselben Rechtssystem vorstellen? Sollten mehr-als-menschliche Ökosysteme Teil unserer demokratischen Prozesse sein? Tănăsescu stellt sich eine solche Inklusion vor, indem er den Kreis der Betroffenen weiterdenkt: Es gebe keinen Grund, nur menschlichen Gemeinschaften das Recht aktiver Teilhabe zuzugestehen.²¹

Die Frage, wie «natürliche Objekte» auf der einen und «Personen» auf der anderen Seite zu verstehen seien, muss immer wieder neu gestellt werden. Das hat entscheidende Bedeutung nicht nur für das Rechtssystem, sondern auch für die Organisation einer Gesellschaft und des Allgemeinwohls. Schon Christopher D. Stone hat mit der Vorstellung vom Handeln des Mehr-als-Menschlichen gerungen, auch wenn er eine andere Terminologie benutzte. Einerseits sah er, dass «grosse Probleme entstehen bei der Definition der Grenzen eines «natürlichen Objekts»». Allerdings gilt Ähnliches für den «Begriff der «Person» in rechtlicher oder alltäglicher Rede»; diese Definition sei keine Selbstverständlichkeit, sondern habe «immer auch eine pragmatische Qualität»²². Stone formuliert damit eine Vorstellung vom konstruierten Wesen des Individuums, das aus einem (gar nicht so stabilen) Bündel aus Beziehungen besteht. Ihm war durchaus bewusst, dass ein Anerkennen solch dynamischer ontologischer Grundlagen des westlichen Rechtssystems zu einem Paradigmenwechsel führen würde.

Über das anthropozentrische Paradigma hinaus

In der Geschichte des Christentums wird die exzeptionelle Sonderstellung des Menschen als Herrscher über die Schöpfung oft betont. Hier gibt es theologisch viel aufzuarbeiten. Der Historiker Lynn White stellte – einige Jahre bevor Stone seinen Entwurf über die Rechte der Natur schrieb – die Risiken der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen heraus. Das Christentum sei «die anthropozentrischste Religion, die die Welt je gesehen hat»²³.

Aufgrund der bitteren Einsicht des Beitrags christlicher Theologie zur Klimakrise hat sich seit den 1970er Jahren eine neue theologische Perspektive auf das Verhältnis des Menschen zum Mehr-als-Menschlichen entwickelt. Ein wichtiger Vertreter dieser ökotheologischen Sichtweise ist der Theologe Jürgen Moltmann. Er sprach bereits in den 1980er Jahren von einer «Schöpfungsgemeinschaft», um den sozialen Gemeinschaftsbegriff auf die gesamte Schöpfung hin zu erweitern und so der Vorstellung von einer allem anderen enthobenen menschlichen Gemeinschaft entgegenzuwirken.²⁴ Diesem erweiterten Gemeinschaftsbegriff blieb er bis zu seinem Ende treu. Noch kurz vor seinem Tod 2023 verfasste Moltmann ein leidenschaftliches Plädoyer für ein neues, von einer kosmischen Spiritualität beseeltes Verständnis vom Menschen, der in die grössere Schöpfungsgemeinschaft eingebettet ist.²⁵ Daraus ergeben sich aus theologischer Perspektive Rechte der Natur, denn ohne solche wäre ökologische Gerechtigkeit sinnlos.

Für Moltmann hat das Christentum aktiv zur «Eroberung der Natur» beigetragen, weil die Lehre von der Gottebenbildlichkeit missverstanden worden ist. Er schliesst sich deshalb der Gaia-Hypothese des Naturwissenschaftlers James Lovelock an und sieht die Erde als Organismus: «Aus theologischer Perspektive kann die Erde als ein lebendiges Geschöpf verstanden werden, das selbst Leben hervorbringt (Genesis 1,11).»²⁶ Für die Theologin Catherine Keller ist Schöpfung ein Prozess der Kommunikation, geprägt von Gegenseitigkeit. Die Schöpfung finde als «Einladung» und «Zusammenarbeit» statt. «Der Schöpfer lockt selbst-organisierende Systeme heraus aus dem Fluss der Möglichkeiten.»²⁷

Rosemary Radford Ruether ist unter den theologischen Stimmen, die implizit oder explizit das Potenzial der Rechte der Natur anerkennen, indem sie das Mitwirken der Mehr-als-menschlichen Welt betonen, vielleicht die früheste und kreativste.²⁸ Sie beklagt, dass «wir im Westen unseren Begriff «Natur» als sowohl nicht-menschlich als auch nicht-göttlich konstruiert haben.»²⁹ Sie sieht Gottes Bund mit der Erde als ein theologisches Fundament dafür, der Natur Recht zuzusprechen: «Jede Art von Pflanze oder Tier ist eine einzigartige evolutionäre Form des Lebens und hat deshalb als Art eine einzigartige Würde in sich selbst.»³⁰ Sie begibt sich als eine der ersten Theologinnen in ein direktes Gespräch mit Christopher D. Stone. Es sei unangemessen, ««Natur» nur unter der Überschrift «Rechte des Individuums» zu verstehen»³¹. Vielmehr sieht

Ruether Menschen und mehr-als-menschliche Geschöpfe als Teil einer biotischen Gemeinschaft, einer Familie und miteinander verwoben. Andere Lebewesen tragen ständig zu unserer eigenen, inneren Veränderung bei. Wir leben in intimer Gegenseitigkeit mit ihnen. Rein biologisch sind unsere Körper «von Minute zu Minute zusammengesetzt aus Substanzen, die eben noch Teil von Tieren und Pflanzen waren»³². Ruether will Systeme der Dominanz und der Ausbeutung, wie sie unser geschöpfliches Zusammenleben heute prägen, mit Systemen «biophiler», Leben liebender Gegenseitigkeit ersetzen.³³

Aus theologischer Perspektive können Initiativen bejaht werden, die von einer tatsächlichen Gegenseitigkeit ausgehen, dem grundlegenden Merkmal der Beziehung zwischen Menschen und dem Mehr-als-Menschlichen. Die Idee der Rechte der Natur hat also im anthropozentrischen und individualistischen Paradigma der Moderne zumindest eine wichtige Rolle zu spielen: Sie problematisiert das westliche Verständnis von Recht, das ausschliesslich auf das Recht des Individuums und auf Eigentumsrechte aufbaut. Die Herausforderung ist, die Gemeinschaft der Rechtssubjekte zu erweitern.

Nach meinem Erlebnis im majestätischen Wald von Tiveden bin ich – zumindest in meiner Vorstellung – der Anerkennung von mehr-als-menschlichen Ökosystemen als Subjekten unantastbarer Würde, und damit auch als Rechtssubjekten, einen Schritt nähergekommen. Ich konnte diesen Schritt tun, weil ich Zeuge einer gegenseitigen Beziehung zwischen Menschen und Wald wurde, die auf einem Verständnis vom Wald als Ökosystem aufbaut, das auch die Menschen in ihm umfasst.

Wir brauchen viele weitere Beispiele solcher gelebter Gegenseitigkeit, weil Mutter Erde/Gaia unter ihrer Belastung seufzt (Römerbrief 8,22) und sich nach einer Einbeziehung in neue Modelle biophiler Gegenseitigkeit durch ihre menschlichen Gäste sehnt. Das Modell der Rechte der Natur bietet Möglichkeiten dieser Gegenseitigkeit. ●

○ Michael Nausner, *1965 in Wien, hatte nach Studien in Deutschland, Schweden und den USA etliche Jahre einen Lehrstuhl für Systematische Theologie in Reutlingen/D inne und arbeitet seit 2017 an der Forschungseinheit der Schwedischen Kirche in Uppsala.

- 1 naturnaraskogsbruk.se
- 2 Suzanne Simard: *Finding the Mother Tree*. New York 2021, S. 5.
- 3 Christopher D. Stone: *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*. In: *Southern California Law Review* 45 (1972), S. 450–501.
- 4 Henrik Ohlsson: *Facing Nature*. Stockholm 2022.
- 5 Thomas Arentzen: *Trærnes evangelium*. Oslo 2023.
- 6 Ebd., S. 27–29.
- 7 Ebd., S. 58–77.
- 8 Ebd., S. 145.
- 9 Bruno Latour: *If We Lose Our Earth, We Lose Our Souls*. New York 2024, S. 81.
- 10 Papst Franziskus: *Laudato si'*, §67, zu finden auf www.vatican.va.
- 11 Thilo Wesche: *Die Rechte der Natur*. Berlin 2023, S. 14.
- 12 Ebd., S. 17.
- 13 Minhea Tănăsescu: *Ecocene Politics*. New York 2022, S. 115.
- 14 Ebd., S. 157/158.
- 15 *Laudato si'*, §202.
- 16 *Laudato si'*, §49.
- 17 Latour 2024, S. 43.
- 18 Stone 1972, S. 456.
- 19 Stone 1972, S. 498.
- 20 Stone 1972, S. 499.
- 21 Tănăsescu 2022, S. 176.
- 22 Stone 1972, S. 456, Fussnote 26.
- 23 Lynn White Jr.: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. In: *Science* 1967, S. 1205.
- 24 Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung*. München 1985.
- 25 Jürgen Moltmann: *The Great Theological Transformation*. In: *Theology Today* 80 (2023), S. 9–17.
- 26 Moltmann 2023, S. 13.
- 27 Catherine Keller: *Face of the Deep. A Theology of Becoming*. New York 2003, S. 195.
- 28 In Europa war wohl der Theologe Sigurd Bergmann einer der ersten, der das Potenzial der Rechte der Natur für ein theologisches Umdenken erkannte. Siehe: Sigurd Bergmann: *Naturens rättigheter – teologiska perspektiv på naturens egenvärde i en rättsgemenskap av allt levande*. In: *Vår Lösen* 6–7/1992, S. 379–396.
- 29 Rosemary Radford Ruether: *Gaia & God*. San Francisco 1992, S. 5.
- 30 Ebd., S. 221.
- 31 Ebd., S. 226.
- 32 Ebd., S. 252.
- 33 Ebd., S. 258.



**Solidarität ist heisser
als jeder Stahlofen.
Im work stehen die
Geschichten dazu.**

work sagt, was ist. Am Puls der Zeit.

**work – die Zeitung zur Arbeit
für die Arbeitenden.**

**Alles mitzukriegen, was im Kanton Zürich
politisch und kulturell passiert, ist schwierig.**

Aber vieles steht im P.S.

www.pszeitung.ch/abo

p.s.
DIE LINKE ZÜRCHER ZEITUNG

