

Malte Möbius

Ansätze gelingenden Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang des 21. Jahrhunderts: Von der Natur als Rechtssubjekt und dem Ethos responsiver Selbsttranszendenz zur Skizze einer Natur-Weltgenossenschaft des Lebens

Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund existenzieller Herausforderungen im 21. Jahrhundert wird untersucht, wie Lösungsansätze, die die Natur zum Rechtssubjekt erheben und ihr ein Recht auf eigene Nachhaltigkeit zugestehen, anhand einer pluralistisch-holistisch gedachten Ökosozialethik fundiert werden, ohne zwangsläufig mit onto-anthropologischen Fundierungen der Menschenwürde in Konflikt geraten zu müssen. Darüber hinaus wird diskutiert, wie die Erweiterung der Gerechtigkeitsvorstellungen von einem Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang getragen werden kann. Abschließend wird die Synergie dieser Ansätze als Weiterentwicklung zentraler Grundgedanken genossenschaftlicher Gemeinschaftsbildung skizziert.

Stichwörter: Anthropozän, Genossenschaft, Gemeinschaftsbildung, Holistische Ethik, Mensch-Natur-Verhältnis, Natur als Rechtssubjekt, Ökologische Verantwortung, Planetare Ethik, Rechte der Natur, Umweltethik, Umweltgerechtigkeit.

Approaches to flourishing human existence within 21st-century natural interconnectedness - from nature as a legal subject and the ethos of responsive self-transcendence to the vision of a global cooperative of life

Abstract

In the context of the existential challenges of the 21st century, this study explores how approaches that recognize nature as a legal subject and grant it a right to its own sustainability can be grounded in pluralistic-holistic ecosocial ethics—without necessarily conflicting with onto-anthropological foundations of human dignity. It also discusses how an expanded conception of justice can be informed by an ethos of responsive self-transcendence embedded in the interconnected fabric of nature. Finally, the synergy of these approaches is outlined as an advancement of key principles of cooperative community-building.

Keywords: Anthropocene, Cooperative Community-Building, Ecological Responsibility, Environmental Ethics, Environmental Justice, Holistic Ethics, Human-Nature Relationship, Nature as a Legal Subject, Planetary Ethics, Rights of Nature

1. Thematische Einleitung

Die Vorstellung, dass der Mensch ein naturhaftes Wesen ist und in untrennbarer Verbindung mit seiner Umwelt steht, hat eine lange geistesgeschichtliche Tradition

(Leidhold 2022; Welsch 2012). Neu ist jedoch das bislang beispiellose Ausmaß, in dem sich der *homo sapiens* als ökologischer Faktor entpuppt (Crutzen 2002; Steffen/Crutzen/McNeill 2007; Ellis 2018). Ebenfalls neu ist die Dringlichkeit, dies zu berücksichtigen – insbesondere im Lichte der unentstrubbaren Eingebundenheit des Menschen in die Natur (IPCC 2024; Club of Rome und Council on the Human Future 2024). Wie Bruno Latour es formuliert hat, befindet sich das menschliche Verhältnis zur Natur in einem grundlegenden Wandel.

Es gab einen Rahmen, der auf unser Handeln nicht reagierte; jetzt reagiert er, und das auf allen Ebenen: Viren, Klima, Humus, Wälder, Insekten, Mikroben, Ozeane und Flüsse. Eingeschüchtert, verloren, ungelenk, wie wir sind, wissen wir plötzlich buchstäblich nicht mehr, wie wir uns verhalten sollen (Latour/Schultz 2022, S. 50).

Latour bringt damit zum Ausdruck, dass die moderne Zivilisation sich von der Vorstellung verabschieden muss, die Natur sei lediglich ein dienender Rahmen gesellschaftlicher Prozesse. Vielmehr zeigt sich, dass der Mensch in einem dynamischen wechselseitigen Verhältnis mit der Natur steht und in diese eingebunden ist – ein Verhältnis, das sich nun in Rückkopplungen und letztlich ökologischen Krisen bemerkbar macht, die die Existenz der Menschheit in Gefahr bringen. An Bruno Latour anknüpfend kann man hierbei also durchaus von einem Realitätsschock sprechen, der diejenigen ereilt, die sich mit der ökologischen Entwicklung des Planeten auseinandersetzen und auf diese anthropogenen Effekte stoßen.

Die Menschheit im 21. Jahrhundert befindet sich allem Anschein nach in einer sich zusätzenden „Polykrise“ (Club of Rome und Council on the Human Future 2024) – einem komplexen Geflecht globaler Herausforderungen wie Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Ressourcenknappheit, sozialer Ungleichheit, geopolitischer Instabilität und der Regulation technologischer Entwicklungen. Verschärft wird diese Krise durch das fortwährende Überschreiten der Belastbarkeitsgrenzen planetarer Ökosysteme. Der Round Table Report (Club of Rome und Council on the Human Future 2024) mahnt ein gravierendes Bewusstseinsdefizit bezüglich des Ausmaßes und der Dringlichkeit dieser Krisen an und benennt als wesentlichen Treiber der Polykrise die Kombination aus Bevölkerungswachstum, exzessivem Konsum, umweltschädlicher Produktion und der mangelnden Bereitschaft zu weitsichtiger internationaler Kooperation. Kurzum: Der Mensch hat sich im Anthropozän zu einem prägenden Faktor des Ökosystems entwickelt – und gefährdet durch die inkaufgenommene Zerstörung der Natur seine eigenen Existenzgrundlagen.

Allein schon aus moralisch-sittlicher Perspektive der Verantwortung für die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen (GG Art. 20a) erscheint es also offensichtlich, dass eine weitsichtige Antwort auf die großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gefunden werden muss, die wiederum tiefgreifende Verhaltensänderungen des Menschen und seines Umgangs mit dem planetaren Ökosystem zum Thema haben muss. Angesichts der Untragbarkeit des gegenwärtigen Zustands und der Notwendigkeit einer globalen Reaktion auf diese Herausforderungen, gilt es, die ökolo-

gischen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Elemente der menschlichen Existenz grundlegend neu auszubalancieren. Dies könnte letztlich einen Paradigmenwechsel hin zu sozialökologischer Gerechtigkeit anstoßen und damit eine erweiterte Perspektive auf sozialökologische Notwendigkeiten nachhaltiger Daseinsvorsorge eröffnen (Heupel 2018; Seidel 2014). Die ökologische Gesamtsituation (IPCC 2024, Club of Rome und Council on the Human Future 2024, IPBES 2019) zeigt auf, dass Wohlstand nicht länger allein durch die Expansion industrieller Produktion und eines sich zunehmend diversifizierenden Dienstleistungsangebots geschaffen werden kann, sondern neue nachhaltige Ansätze erforderlich sind, die im gesellschaftlichen Diskurs über geeignete Formen der Wohlstandsschaffung thematisiert werden müssen. Vielmehr regt die so betrachtete Gesamtsituation dazu an, wesentlich verstärkter in den Blick zu nehmen, dass die Grundlagen des Lebens *insgesamt* erhalten bleiben müssen, damit das Führen menschlicher Existenz überhaupt hinreichend möglich ist. Die in Kauf genommene Naturzerstörung, die die Zukunft des menschlichen Lebens und die Vielfalt des Lebens insgesamt auf dem Planeten bedroht, ist Ausdruck jener eingangs erwähnten Verhaltensirritation der Menschheit im 21. Jahrhundert (Latour/Schultz 2022).

Es bestehen folglich zahlreiche existenzielle Gefahren und Herausforderungen, die dazu Anlass geben, Fragen sozialer Gerechtigkeit um Fragen ökosozialer Gerechtigkeit zu erweitern (Buser/Ott 2023, S. 159; Sitter-Liver 2009, S. 322). Eine Kultur achtsamer Sorgearbeit müsste unter ökosozialen Gesichtspunkten also darauf hinwirken, umfangreiche Reflexionen anzustoßen und daraus resultierend Transformationen in den vielfältigen Formen menschlicher Einflussnahme auf die Gesamtgestalt des Lebens hervorzubringen (Möbius 2023; Schulz-Nieswandt 2024).

„Wie halten wir es mit unserem Verhältnis zur Natur?“ – diese Frage lässt sich durchaus als existenzielle Gretchenfrage des 21. Jahrhunderts bezeichnen. Begreifen wir uns nun als weltgetrennte Beherrscher der Natur oder als welteingebettete Mitgestalter eines größeren, lebendigen Ganzen? Und wenn wir uns als Letztere verstehen, was bedeutet dies für das menschliche Selbstverständnis und den inneren geistigen Bezug des Menschen zur Natur? Wie halten wir es mit unserer Welthaftigkeit, also mit der Tatsache, dass wir Naturwesen sind? Anhand dieser Fragen wird deutlich, wie die Themenkomplexe von Haltung, Verhalten und Natur- beziehungsweise Weltverhältnis, die in diesem Aufsatz behandelt werden, ineinander greifen.

Wer Verantwortung für die Auswirkungen menschlichen Verhaltens auf die Natur übernehmen will, muss an der Veränderung jener Verhaltensweisen mitwirken, die die Nachhaltigkeit und Vielfalt des Lebens in der Bio- und Ökosphäre bedrohen und die letztlich sogar einen weitreichenden Ökozid als möglich erscheinen lassen – eine Entwicklung, die die Existenz der Menschheit zweifellos grundlegend infrage stellen würde. Um einem weiteren Fortschreiten auf dem gegenwärtigen naturzerstörerischen Entwicklungspfad wissenschaftlich zu begegnen, setzt sich dieser Aufsatz nun mit möglichen Konturen einer Kulturform auseinander, welche

die Einsicht in die menschliche Verantwortung für das sozialökologische Miteinander als zentrales Merkmal inkorporiert. Die diesem Ansatz zugrunde liegende Werthaltung impliziert ein achtsam vorsorgendes Verhalten und betont die Zielorientierung, einerseits langfristige Schäden zu vermeiden, oder, insofern bereits eingetreten, zumindest möglichst stark zu begrenzen; und andererseits möglichst gute Bedingungen für die Entfaltung des guten Lebens in ökosozialer Gesamtgestalt(ungs)perspektive zu schaffen.

Wie kann ein solcher Fortschritt gelingen? Aus innovationstheoretischer Sicht stellt sich angesichts der gegenwärtigen Lage die Frage nach sozialökologisch-fortschrittlichen Innovativitätsidealen und deren kulturgrammatikalischen Tiefen-Dimensionen auf (Schulz-Nieswandt/Chardey/Möbius 2023). Es ist demnach davon auszugehen, dass dasjenige Fortschritts- und Innovationsgeschehen, welches angemessene Antworten auf die genannten Herausforderungen hervorbringt, sich nicht nur auf den Horizont der menschlichen Sozialsphäre der Zivilisation beschränken darf, sondern darüber hinaus im ökologischen Gesamtzusammenhang des menschlichen Daseins gedacht werden muss (Schulz-Nieswandt 2024f, S. 77). Das Mensch-Sein sollte somit über seine zivilisatorische Sphäre hinausreichend als das Sein eines Naturwesens (Schulz-Nieswandt 2023a) begriffen werden; ein menschliches Dasein als ein welhaftes Wesen – als *homo mundanus* (Welsch 2012). Der vorliegende Aufsatz folgt also einer onto-anthropologischen und damit ausdrücklich nicht monistisch-anthropozentrischen Fundierung des Begriffs von sozialem, kulturellem oder zivilisatorischem Fortschritt (Schulz-Nieswandt/Chardey/Möbius 2023; Möbius 2023 Schulz-Nieswandt 2023f; 2024b, 2024c).

Diese Arbeit verknüpft Facetten rechtlicher, welt- und selbstanschauungskultureller und genossenschaftsbezogener Auseinandersetzungen mit der Frage nach einer sozialökologisch gerechten Gestalt des gelingenden Miteinanders – sowohl im zwischenmenschlichen als auch im mensch-naturweltlichen Verhältnis. Die Leitfrage, zu deren Beantwortung dieser Aufsatz einen Beitrag leisten soll, lautet: Wie und wohin führend passen wir uns – persönlich, gesellschaftlich, global – an die neuen ökologischen Herausforderungen an, die unweigerlich zugleich zivilisatorische Herausforderungen sind? Das Thema des Aufsatzes kreist also um die große Frage nach anstrebenswerten Pfaden der im Lichte der Menschenwürde angemessenen Erneuerung der Daseinstgestalt(ung) menschlichen Miteinanders.

2. Zur Struktur des Aufsatzes

Im ersten Schritt dieses Aufsatzes wird die politische und rechtlich-institutionelle Verankerung ökologischer Nachhaltigkeit thematisiert. In der Fachliteratur wird diskutiert, dass wir uns als Menschheit „nicht nur mit uns selbst, sondern mit der Natur vertragen“ (Kersten 2022, S. 23) müssen. Nur so können wir Zuständen des „Bürgerkrieg[es] gegen die Natur“ (ebd.) entwachsen. Anhand des verhältnismäßig neuartigen Konzepts der Rechtssubjektivität der Natur (Guttmann 2021; Buser/Ott

2023; Kramm/Wesche 2024) und des Konzepts des Naturvertrags (Serres 1994; Kersten 2022) lässt sich der Natur-Allzusammenhang, in den die Menschheit existenziell eingebettet ist, explizit auf die zivilisatorische Bühne rechtlicher Konfliktlösungen heben. In diesem Abschnitt wird sodann die Rechtssubjektivität der Natur als Merkmal eines neuartigen Regulationsregimes des menschlichen Umgangs mit der Natur vorgestellt, ethisch reflektiert und hinsichtlich prinzipieller Einwände und weiterer (potenzieller) Konflikte in der Umsetzung diskutiert.

Für derartige rechtliche Entwicklungen bedarf es jedoch Sorgearbeit an der „juridischen Substanz“ (Schulz-Nieswandt 2024b, S. 296) solcher rechtlichen Transformationen. Es bedarf also Kulturformen der moralisch-sittlichen Herleitung des Rechtes, die dessen Anerkennung und Befolgung stützen. Im zweiten Schritt geht es so mit um das kulturelle Fundament des Wandels der rechtlichen Strukturen hin zur Rechtssubjektivität der Natur. Aufbauend auf dem Konzept der „nicht-kontraktuellen Voraussetzungen des Kontrakts“ (Durkheim 1977 [1893]), in dessen Lichte die als Gesellschaftsvertrag verstehbare Ordnung der Unantastbarkeit der Menschenwürde auf eine Kultur der Ehrfurcht vor der Würde des Mitmenschen angewiesen ist (Schulz-Nieswandt 2017, Möbius 2020, Joas 2011), wird diskutiert, inwiefern ein ökosozialer Naturvertrag (Serres 1994, Kersten 2022) mitsamt der Einführung der Rechtssubjektivität der Natur auf eine nicht-kontraktuelle Voraussetzung angewiesen ist: die Ehrfurcht vor der Natur – beziehungsweise der Ehrfurcht vor dem Leben (Schweitzer 2013). Hier wird zur Vertiefung der geistigen Dimension eines solchen Kulturwandels das Konzept des Ethos der responsiven Selbsttranszendenz (Schulz-Nieswandt 2024, 2024b) herangezogen. Es wird sodann erläutert, inwiefern durch das (mitunter epiphanische) Erlebnisgeschehen responsiver Selbsttranszendenz die Ehrfurcht vor der Natur als nicht-kontraktuelle Voraussetzung der kontraktuellen Aufwertungen der Natur vom Rechtsobjekt zum Rechtssubjekt evolviert werden kann.

Der dritte Schritt widmet sich der Frage nach einem geeigneten konzeptuellen Instrumentarium zur Beschreibung der wirtschaftskulturellen Dimension des hier skizzierten Zukunftspfades der Menschheit. Dabei wird konzeptionell an die Genossenschaftslehre angeknüpft. Genossenschaftlichkeit wird einerseits als Möglichkeit einer Wirtschaftsweise verstanden, die sich durch die Förderungsverpflichtung gegenüber ihren jeweils gleichberechtigten Mitgliedern und einer Tendenz zur Gemeinwohlorientierung auszeichnet. Andererseits wird sie als Ausdruck einer Geistkultur der Solidarität und der Vergemeinschaftung begriffen – als kulturgrammatische Alternative zur kapitalistischen Geistkultur, einer Kulturform, die von profitmaximierunggetriebener Ausbeutung, Raubbau, Konsumfetischismus und einseitigen Akkumulationsprozessen geprägt ist (Schulz-Nieswandt 2023b, 2023g). Darüber hinaus wird der Gedanke verfolgt, dass sich mit dem Begriff des Genossenschaftlichen eine Form der sozioökologischen Vergemeinschaftung des Menschen mit der Natur artikulieren lässt. Die Idee des Genossenschaftlichen kann als vielseitige Wirtschafts- und Kulturform der Miteinander-Solidarisierung sowie der Ver-

wirklichkeit der Anliegen ökosozialer Sorgearbeit verstanden werden. Somit lassen sich rechtlich-institutionelle und kulturelle Transformationen im zivilisationsgestaltenden Rahmen einer „Weltnaturgenossenschaft“ miteinander verbinden.

Im Dreiklang dieser Schritte legt dieser Aufsatz somit stufenweise dar, wie sich der Umstand des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang in Argumentationen überführen lässt, die bekräftigen: a) dass es angebracht erscheint, die Rechte der Natur auf Nachhaltigkeit zu entwickeln, anzuerkennen und in den Gedanken der Humangerechtigkeit zu integrieren; und b) dass ein solcher ethischer Wandel hin zu ökosozialer Gerechtigkeit ein kulturelles Fundament und ein tragendes Ethos benötigt, um zivilisatorische Wirklichkeit zu werden. Auf dieser Grundlage erscheint es c) wiederum aufschlussreich, das sich wandelnde Verhältnis des Menschen zur Natur im Lichte genossenschaftlicher (Solidar-)Vergemeinschaftung zu skizzieren.

3. Teil A: Die Natur als Rechtssubjekt: Herausforderungen und Chancen eines tiefgreifenden Wandels der Rechtskultur

Dieser Teil des Aufsatzes diskutiert ausgehend von Problemlagen eine sich (potenziell) anbahrende Entwicklung, die eine neuartige Rechtsform der Rechte der Natur einfordert.

3.1 Lösungsansatz: Achtung der Natur durch rechtliche Miteinbeziehung der Natur

Als verantwortungsbewusste Antwort auf die sozialökologische Verantwortungskrise (IPCC 2024; Club of Rome und Council on the Human Future 2024; IPBES 2019) stellt sich zunächst die Frage nach einer Anpassung der rechtlichen Regulation des menschlichen Umgangs mit der Natur. Wie tragfähig ist nun der Ansatz, eine Form von Rechten der Natur einzuführen, die über bloße Schutzfunktionen hinausgehen und der Natur als Rechtssubjekt einen intrinsischen Eigenwert zugesehen – einer Natur, die nicht bloß als Ressource und Rechtsobjekt, also als Besitzgegenstand, betrachtet wird, sondern als Trägerin eines Anrechts auf eigene Nachhaltigkeit (Armanski 1979; Leimbacher 1990; Serres 1994; Serres 2020; Dannenberg 2021; Pechtel 2022; Lomfeld 2023; Guttmann 2021; Buser/Ott 2023; Adloff/Busse 2023; Kramm/Wesche 2024). Prinzipiell sind Versuche, das zerstörerische menschliche Einwirken auf die Natur rechtlich zu mäßigen, untersuchenswert, denn der Mensch ist, wie Supiot (2005) und Lomfeld (2023) betonen, ein normatives Sozialwesen: ein *homo juridicus*, dessen „juridische Ontologie“ (Lomfeld 2023: S. 51) seine Beziehung zur Welt strukturiert.

Die Anerkennung von Rechten *der* Natur bedeutet nun, die Natur als Rechtssubjekt in zivilisatorische Entscheidungsprozesse zu involvieren und ihre Nachhaltigkeit rechtlich abzusichern. Dies stellt eine Erweiterung der normativen Welt des *homo juridicus* dar, indem der Mensch seine sozial-ökologische Verantwortung im Naturzusammenhang anerkennt und institutionell verankert. Ein solcher Schritt bedeutet, die menschliche Rechtsordnung nicht nur auf zwischenmenschliche Be-

ziehungen zu zentrieren, sondern auch die Beziehung des Menschen zur natürlichen Welt normativ stärker auszugestalten. Auf diese Weise wird die Rolle des Rechts als integratives und formendes, also gestaltbildendes Element sozialer Konventionen um eine sozialökologische Ebene ergänzt (Lomfeld 2023).

3.2 Vom Gesellschaftsvertrag der Rechtsobjektivität der Natur zum Naturvertrag der Rechtssubjektivität der Natur

Das gegenwärtig bestehende Umweltrecht erscheint in vielerlei Hinsicht reformbedürftig. Kritiker bemängeln, dass die Natur darin primär als Ressource zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse betrachtet wird (Gorke 2010; Fladvad/Busse 2023). Zudem ist das Umweltrecht historisch eng mit postkolonialen Machtstrukturen verknüpft. Dadurch werden sowohl die Umwelt als auch Bevölkerungen des Globalen Südens durch internationale Verträge benachteiligt, wie etwa im Rahmen von Bergbauprojekten oder Monokulturen wie Palmölplantagen. Diese begünstigen eine doppelte Ausbeutung von Mensch und Natur und führen zu sozialer Marginalisierung und ökologischer Zerstörung (Boysen 2021; Wissen/Brand 2022). Zudem zeigt sich in den bestehenden Naturschutzrechtssystemen bislang nur eine geringe Bereitschaft, Eigenrechte der Natur anzuerkennen. So bleibt beispielsweise auch das deutsche Klimaschutzgesetz in seiner Grundlogik anthropozentrisch, indem es ausschließlich auf die Interessen gegenwärtiger sowie zukünftiger Menschengenerationen abstellt (BVerfG, Beschluss des Ersten Senats v. 24. März 2021, 1 BvR 2656/18, Rn. 1-270).

Demgegenüber bieten Beispiele wie die Verfassungen Ecuadors und Boliviens anhand einer umfassenderen rechtlichen Anerkennung der Natur eine wesentlich progressivere Perspektive, indem sie der Natur Rechtssubjektivität zusprechen und damit eine grundlegende Neuausrichtung rechtlicher und gesellschaftlicher Paradigmen einleiten (Knauß 2020). Es gibt also durchaus Ansätze, die über die Umweltschutzrechte – verstanden als *Rechte des Menschen auf eine intakte Natur* – hinausgehen. Sie formulieren Eigenrechte der Natur selbst: *Rechte der Natur auf Natur*. In dieser Konzeption wird die Natur nicht nur als schutzbedürftiges Objekt aufgefasst, sondern selbst zum Rechtssubjekt erhoben. Dies markiert den Übergang zu einer grundsätzlich neuen Stufe der Verrechtlichung des Naturverhältnisses des Menschen.

So wie einst die Idee des Gesellschaftsvertrags, angestoßen von Hobbes (1996 [1651]) und Rousseau (1997 [1762]), zur Entstehung einer politischen Kultur gemeinsamer Übereinkünften beitrug und beständig weiterentwickelt wurde (Rawls 1971, Boucher/Kelly 1994), könnte nun eine neue kontraktuelle Form der kollektiven menschlichen Daseinsbewältigung entstehen. Man könnte mit der *Natur als Vertragspartner* einen Vertrag schließen, in dem der Natur Eigenrechte zugestanden werden, die auf rechtlicher Augenhöhe mit den menschlichen Bedürfnissen verhan-

delt werden können. In diesem Gedanken wurzelt die Idee eines Vertrags mit der Natur:

Durch unser ökologisch verantwortungsloses Handeln haben wir uns heute in einen neuen Naturzustand manövriert: den Naturzustand des Anthrozän, in einen Bürgerkrieg gegen die Natur. Deshalb kommt es wieder darauf an, einen Bürgerkrieg durch einen neuen Gesellschaftsvertrag zu beenden. Nur diesmal müssen wir uns nicht mit uns selbst, sondern mit der Natur „vertragen“ (Kersten 2022, S. 23).

„Sich mit der Natur vertragen“ (Kersten 2022, S. 23), verweist auf die Möglichkeit, die Horizonte menschlichen Miteinanders um eine symbiotische, wechselseitige Beziehung zur Natur zu ergänzen. Aus dieser Sichtweise erfährt der traditionelle Gesellschaftsvertrag, der die sozialen und politischen Strukturen des Menschen regelt, eine Erweiterung durch einen *Vertrag mit der Natur*: einen Vertrag, der nicht nur die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Mensch und Natur beachtet, sondern die Natur als Vertragspartner würdigt, sie rechtlich personifiziert und somit rechtssubjektiviert.

Der *Naturvertrag* (Serres 1994; Kersten 2022) lässt sich als eine ökologische Erweiterung dieses ursprünglichen gesellschaftsvertragstheoretischen Modells betrachten: Er postuliert, dass der Mensch nicht nur mit anderen Menschen allgemeingültige Rechte und Pflichten bestimmen muss, sondern auch mit der natürlichen Umwelt ein ähnliches, symbiotisches Abkommen einzugehen vermag. Dies bringt mit sich, dass die Rechte der Natur als integraler Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung anerkannt werden müssen – und dass der Mensch sich wieder als Teil eines größeren Naturzusammenhangs begreift.

Also zurück zur Natur! Was bedeutet: den ausschließlichen Gesellschaftsvertrag durch einen Naturvertrag der Symbiose und Wechselseitigkeit ergänzen (Serres 1994, S. 68).

Dieses Zitat könnte beinahe das Motto dieses Wandels sein. Allerdings ist das „Zurück zur Natur“ nur im Sinne der Rückbesinnung auf die Naturgebundenheit des Menschen zu verstehen – nicht als Rückkehr in eine „Prä-Wachstumsökonomie“ des Jagens und Sammelns oder einfacher Subsistenzwirtschaft. Die rechtlichen Entwicklungen zur Entstehung eines Naturvertrages sind als progressive Wiedervereinigung und zugleich Neu-Entdeckung des Mensch-Natur Verhältnisses zu begreifen, nicht als regressiv konnotierte „Rückkehr“ zur Natur.

3.3 Rechte der Natur: Status Quo

Die rechtliche Repräsentation der Natur weist erste Tendenzen in Richtung ihrer Anerkennung als Rechtssubjekt auf, auch wenn dies international betrachtet noch keineswegs Standard ist. Während nationale und internationale Umweltschutzgesetze meist Schutzrechte ohne eigene Rechtssubjektivität der Natur formulieren, wie zum Beispiel im Art. 20 des deutschen Grundgesetzes oder der Grundrechtecharta der EU (Art. 37), markieren Änderungen in den Verfassungen Ecuadors (Art. 3) von 2008 und in Bolivien (Art. 3) von 2010 hingegen einen paradigmatischen Fort-

schritt, indem sie der Natur explizite Rechte und eine eigene Rechtsubjektivität zugesprechen. Ecuador definiert die Natur als Rechtssubjekt mit dem Recht auf Erhaltung und Regeneration, das von menschlichen Individuen im Namen der Natur einklagbar ist (Knauß 2020a). Reale Beispiele für die Einführung der Rechtssubjektivität der Natur bieten etwa Beschlüsse wie der 2017 verabschiedete Te Awa Tupua Act der Regierung Neuseelands (v. 20. März 2017, Te Awa Tupua / Whanganui River Claims Settlement Act, No 7), der dem Whanganui-Fluss Rechtsfähigkeit verleiht und dabei explizit einem Sprichwort der Maori, "Ich bin der Fluss und der Fluss ist ich" („Ko au te awa, ko te awa ko au“), Geltung trägt. Ebenso lässt sich ein Urteil des kolumbianischen Verfassungsgerichts (Corte Constitucional de Colombia v. 10. November 2016, T-622/16) zum respektvollen Umgang mit dem Atrato-Fluss als reale Beispiele zur Einführung der Rechtssubjektivität der Natur heranziehen. Die Integration indigener Wissens- sowie Glaubens- und Wertsysteme, wie sie beispielsweise in den Entstehungsprozess des Te Awa Tupua Act eingeflossen sind, unterstreicht das dekolonialistische Potenzial derartiger Transformationen des Rechtsgefüges, indem sie kolonial geprägte Herrschaftslogiken und kritikwürdige rechtliche Verhältnisse hinterfragen (Boysen 2021). Es bestehen also zumindest in Ansätzen rechtliche Entwicklungen hin zu den Eigenrechten der Natur, die sich als Ergänzung eines „ausschließlichen Gesellschaftsvertrag[s] durch einen Naturvertrag der Symbiose und Wechselseitigkeit“ (Serres 1994, S. 68) verstehen lassen.

Zudem sind auch jenseits der staatlichen Ebene, die ja nur eine, wenngleich wichtige, Instanz eines solchen Naturvertrags ausmacht, zahlreiche und vielseitige zivilgesellschaftliche Stimmen zu vernehmen, die sich für eine stärkere Beachtung der natürlichen Lebensbedingungen des Menschen einsetzen. Neben zahlreichen gesellschaftlichen Bewegungen und NGO's gibt es dabei beispielsweise auch Initiativen aus dem religiösen Spektrum zu beachten. So betont Papst Franziskus in seiner Enzyklika Laudato Si (2015) die wechselseitige Verbundenheit aller Geschöpfe – eine Sichtweise, die zu vertiefter ethischer Verantwortung gegenüber der Natur führt und intergenerationale Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit in den Blick rückt. Die Möglichkeit, der Natur Rechtssubjektivität zuzuerkennen und diese aus der Welthaftigkeit des Menschen herzuleiten, bleibt von Franziskus jedoch unerwähnt. In Kapitel 4 wird diskutiert, weshalb Ansätze, die die Natur- beziehungsweise Welthaftigkeit des Menschen stärker in den Mittelpunkt stellen, eine tiefergrifffendere Grundlage für die naturvertragliche „Wiedervereinigung“ des Menschen mit der Natur und dementsprechende Formen eines weltverbundenen Selbstverständnisses bieten.

3.4 Der Naturhaftigkeit des Menschen angemessene ethische Begründungen der Rechte der Natur: Auf dem Weg zum pluralistischen Holismus

Neben einem wohl eher noch weiten, wenn auch in Ansätzen bereits angegangenen Weg rechtlicher Ausarbeitungen des Naturvertrags sind zugleich verschiedene ethische Abwägungen zu bedenken, die auf dem Weg hin zu einer ausgewogenen

Konzeptualisierung berücksichtigt werden müssen. Die Erweiterung des Rechtsgefüges um die Natur als Rechtssubjekt wirft Fragen auf, wie Vorrangigkeitskonflikte zwischen den Ansprüchen solch vielfältiger Rechtssubjekte angemessen geregelt werden können. Dadurch eröffnet sich ein Spannungsfeld zwischen öko-, bio- und anthropozentrischer oder auch pluralistisch-holistischer Ansichten: Wer oder was hat im Zweifel Vorrang? Der Mensch, einzelne Lebewesen als Individuen oder eher das Ökosystem als holistisches Ganzes? Auf welcher moralischen Grundlage wird im Konfliktfall solcher Rechtsangelegenheiten über die Handhabung der Vorrangigkeit entschieden?

Die von Gorke (2010) vorgestellte Typologie beschreibt die Grundpfeiler und Kritikpunkte der wichtigsten Perspektiven bezüglich der ethischen Fundamente der Rechte der Natur. Bei den Typen des Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus, Ökozentrismus und pluralistischem Holismus handelt es sich um philosophische Positionen, die das Selbstverständnis des Menschen in seiner Beziehung zu den nichtmenschlichen Lebewesen und zur Natur insgesamt zum Ausdruck bringen. Dabei geht es insbesondere um die Frage, wen und was man dem moralischen Kosmos zuordnet, für den man sich als verantwortlich erachtet (Lintner 2023).

Dem kann noch eine Unterscheidung in der Betrachtung der Eigenwertigkeit der Natur beigefügt werden: Angelika Krebs zufolge kann man zwischen dem *eudaimonischen Eigenwert* der Natur (wie z. B. Heimat, Schönheit, Heiligkeit), der vom Menschen an die Natur gerichtet wird, und ihrem *moralischen Eigenwert* (Wohl der Tiere, Pflanzen, oder „Gaia“) unterscheiden (Krebs 2010, S. 80). Im ersten Fall gilt die Natur als ein Objekt für gelingende menschliche Lebensführung; im zweiten Fall dient die Annahme ihres Eigenwerts als moralisches Fundament für ihre Rechtssubjektivität.

Aus anthropozentrischer Sicht könnte die Natur lediglich als Rechtsobjekt des Menschen gelten. Eine theoretische Ausnahme wäre, dass sie nur über den moralischen Eigenwert des Menschen und dessen Abhängigkeit von einer intakten Natur als Rechtssubjekt anerkannt wird – allerdings nicht aus moralischen, sondern aus pragmatischen Gründen. Bei den anderen vier Typen können Eigenrechte der Natur und ihre Rechtssubjektivität jedoch auf Basis eines moralischen Eigenwerts der Natur selbst begründet werden. Es muss dabei aber beachtet werden, dass sich diese vier nicht-anthropozentrischen Typen der Umweltethik im Umfang ihrer ökologischen Bezüge deutlich unterscheiden.

Das Schaubild von Gorke (2010, S. 25) veranschaulicht die unterschiedlichen moralischen Verantwortungsbereiche, in denen sich die Grundtypen der Umweltethik einordnen lassen:

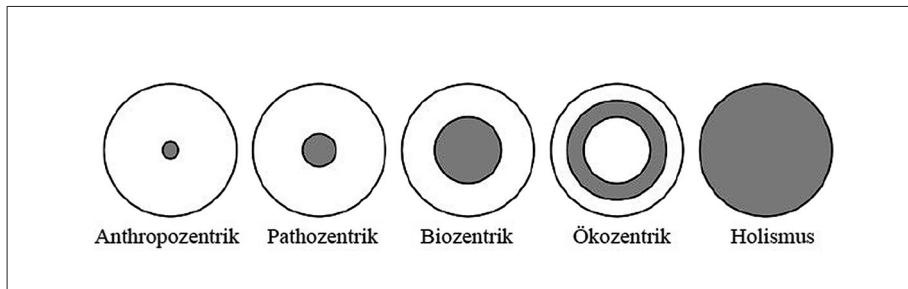


Abbildung 1: Grundtypen der Umweltethik

Quelle: Gorke 2010, S. 25.

In diesem Schaubild erfolgt die Unterscheidung in einen moralischen Kern- (grau) und Randbereich (weiß). Im jeweiligen Kernbereich gelten Wesen als Selbstzwecke, während Wesen im Randbereich (weiß) ihren Wert allein daraus beziehen, dass sie für Wesen des Kernbereichs von Bedeutung sind. Zur Definition von Anthro-, Patho-, und Biozentrik wird im Folgenden wieder auf Gorkes Typologie zurückgegriffen:

In der anthropozentrischen Ethik beschränkt sich der Kernbereich direkter moralischer Verantwortung ausschließlich auf Menschen, während die „moralische Peripherie“, die die restliche Natur umfasst, deutlich größer ist. Pathozentrische Ansätze erweitern den Kernbereich auf empfindungsfähige Wesen, während der Biozentrismus alle Lebewesen als intrinsisch wertvoll anerkennt und damit den Kernbereich erheblich ausweitet, die Peripherie hingegen auf unbelebte Materie und ökologische Gesamtsysteme reduziert (Gorke 2010, S. 25).

Auf die Typen des Ökozentrismus und Holismus soll hier nun noch etwas näher eingegangen werden:

Die ökozentrische Argumentation geht Gorke zufolge über den Horizont des Biozentrismus hinaus, indem sie die Natur nicht nur als Ansammlung einzelner Lebewesen, sondern als systemisches Ganzes begreift. Die Grundlage dieser Perspektive ist die Einsicht, dass das Leben als Gesamtzusammenhang, z. B. als „Web of Life“ (Capra 1996), verstanden werden muss: als ein Netzwerk, in dem alle Bestandteile als existenzielles Ganzes miteinander verbunden sind. Praktische Beispiele der rechtlichen Implementation der Rechte von Ökosystemen – zum Beispiel die Anerkennung eines Flusses als Rechtssubjekt (siehe Kapitel 3.3) – zeigen, dass keineswegs nur konkrete Lebewesen, sondern auch Ökosysteme verschiedenen Umfangs den Status der Rechtssubjektivität erhalten können. Allerdings wird gegenüber einer einseitig ökozentrischen Perspektive eingewendet, dass das Wohl einzelner Lebewesen zugunsten des Erhalts des Systems vernachlässigt werden könnte. Daher erscheint der Ökozentrismus in seiner moralischen Perspektive als zu einseitig, um als angemessener ethischer Ankerpunkt für die vielgestaltigen Konfliktlösungen aller leiblichen Akteure und Zusammenhangsformen der Gesamtheit des Lebens zu dienen (Gorke 2010; Knauß 2020).

Der pluralistische Holismus (Gorke 2010, S. 25) hingegen verbindet anthropozentrische, biozentrische und ökozentrische Ansätze in einer systemischen Gesamtschau. Es geht um alle Elemente des Lebens, um „Menschen, Tiere, Pflanzen und unbelebte Materie“ sowie „deren Relationen und kollektive Verfasstheiten“ (Lomfeld 2023, S. 54). Diese ethische Perspektive erkennt daher die Vielfalt der moralisch relevanten Akteure an, einschließlich überorganismischer Ökosysteme. In dieser Perspektive werden alle Naturwesen und Systeme als Mitglieder einer Moralgemeinschaft betrachtet, mit dem Ziel, Naturschutz aus einer ganzheitlichen Sicht zu gestalten, was eine weitreichende ethische Reflexion über die Endzwecke des Naturschutzes und über die Wege seiner Umsetzung erfordert. Hier liegt also ein wichtiger Unterschied zum monistisch-holistischen Ökozentrismus, der sich im Gegensatz zum pluralistischen Holismus ausschließlich auf die Integrität des Gesamtsystems bezieht. Das heißt, er zielt auf das Ökosystem als moralisch vorrangige Einheit ab und betrachtet die individuelle Ebene der Akteure des Lebens als nachgeordnet. Der pluralistische Holismus hingegen übersteigt den Monismus der Anthropo-, Patho-, und auch der Biozentrik ohne ihn – wie im monistisch-holistischen Ökozentrismus – einseitig auf das Gesamtsystem hin zu verengen (Knauf 2020, S. 235f.). Eben deswegen erweist sich der *pluralistische Holismus* als geeignetes Konzept, um der Vielseitigkeit des Natur-Allzusammenhangs im Rahmen ethischer Reflexionen gerecht werden zu können.

Wenngleich bereits erste, wenn auch noch vereinzelte, praktische Ansätze für eine Verrechtlichung von Ansprüchen der Natur auf eigene Nachhaltigkeit existieren, wie beispielsweise in der Verfassung Ecuadors (Knauf 2020), stehen Implementierungen solcher pluralistisch-holistischer Ansätze der Rechtsstruktur vor großen Herausforderungen – insbesondere hinsichtlich der Frage nach dem Umgang mit konkurrierenden Interessen, die komplexe Abwägungen erfordern. In Anbetracht der Ausgangslage der Menschheit im 21. Jahrhundert erscheint der pluralistische Holismus dennoch als durchaus vielversprechender Ansatz, um der Komplexität der existenziellen Umstände und Herausforderungen angemessen begegnen zu können.

Kritiker wie Ladwig (2023) argumentieren hingegen, dass eine anthropozentrische Ethik und entsprechende Umweltschutzrechte mit dem Ziel der Erhaltung natürlicher Lebensgrundlagen bereits ausreichen, um die Natur – im Namen des Eigeninteresses des Menschen und der Verantwortung für zukünftige Generationen – vor ihrer Zerstörung zu bewahren. Ein System von Eigenrechten der Natur, das auf einer patho-, bio-, ökozentrischen oder pluralistisch-holistischen Ethik basiert, sei zur Erreichung der Nachhaltigkeitsziele unnötig konfliktbeladen und aufwändig. Das stellt einen gewichtigen pragmatischen Einwand dar. Andererseits lässt sich einwenden, dass Umweltschutzrechte aufgrund der fortbestehenden Objektifizierung der Natur reichlich Spielraum dafür lassen, dass Naturschutzregeln im Zweifelsfall zugunsten kurzfristigen Nutzens gegenüber den Ausbeutungsinteressen Einzelner untergeordnet werden. Dem pragmatischen Einwand lässt sich entgegenhalten, dass Naturschutzziele, die aus anthropozentrischer Sicht als wichtig gelten, durch den

Ansatz der Eigenrechte der Natur und nicht-anthropozentrischer Ethik zuverlässiger erreicht werden, da sie eine deutlich stärkere Rechts- und Moralgrundlage zum Schutze der Natur darstellen. Dass dadurch mehr Konflikte entstehen, kann auch als Ausdruck des zivilisatorischen Transformationspotenzials gelesen werden, das diesem Ansatz innewohnt – und das dem Ansatz bloßer Naturschutzrechte entweder fehlt oder darin zumindest weniger stark ausgeprägt ist.

Meine Einschätzung lautet daher: Rechtliche Ansätze, die der umweltethischen Perspektive des pluralistischen Holismus entsprechen und der Natur eine eigene Rechtssubjektivität zusprechen, sind im Endeffekt wirkungsvoller als anthropozentrisch fundierte Naturschutzrechte, denn sie folgen einer ethischen Grundlage, die es erlaubt, die Natur von ihrer (Rechts-)Objektifizierung zu befreien und ihr durch eigene Rechtssubjektivität eine Stimme zu verleihen – eine Stimme der naturhaften Rechtssubjekte, die sodann *advokatorisch* gegenüber den menschlichen Rechtssubjekten vertreten wird. Damit würde die Natur zur (Rechts-)Sprache kommen und sich in neuartiger Rechtsprechung entfalten, die Natur und Mensch auf rechtssubjektivistische Augenhöhe bringt. Hier bieten ethische Perspektiven wie der pluralistische Holismus den Vorteil, das Leben als integrales Ganzes *sowie* im Einzelnen seiner Teile als einen Natur-Allzusammenhang anzuerkennen – und dabei zugleich die Verwirklichung der Menschenwürde mitzudenken sowie aus ihrer anthropozentrischen Verkürzung zu lösen. Der pluralistische Holismus stellt also eine Ethik dar, die mit Erfahrungen der Welthaftigkeit des Menschen synergisiert und als ein Baustein des kulturellen Fundaments der Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt zu verstehen ist (siehe Kapitel 4).

Befürworter einer grundlegenden Erweiterung des Naturschutzrechts hin zu Eigenrechten der Natur verweisen zur Begründung auf die tendenziell fortschreitende Ausbeutung der Natur – eine Rücksichtslosigkeit gegenüber ökologischer Integrität, die häufig mit einer kulturimperialistischen Missachtung indigener Perspektiven auf das Verhältnis zur Natur einhergeht. Diese Vorgänge haben sich vielfach innerhalb der Grenzen der bisherigen Umweltschutzregelungen entfaltet. Regelungen, die entweder nicht ausreichend konzipiert waren, um Ausbeutung zu verhindern, oder die diese stillschweigend hingenommen oder gar legitimiert haben, ohne die zugrunde liegenden Ausbeutungsstrukturen und deren Folgen tiefgreifend zu hinterfragen (Knauß 2020a; Boysen 2021; Buhr 2023). Dabei betonen die Befürworter die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Anpassung des rechtlichen Instrumentariums zur Regelung des Umgangs des Menschen mit der Natur. Schließlich muss hervorgehoben werden, dass die Achtung der Menschenwürde nicht losgelöst von den menschlichen Interaktionen mit und in der Natur praktiziert werden kann. Der Mensch kann seiner Naturgebundenheit naturwissenschaftlich-objektiv betrachtet nicht entkommen, auch wenn subjektiv andere Modelle der Interpretation des Weltverhältnisses des Menschen möglich sind. Vischerl (1990, S. 23) hebt dementsprechend hervor, dass eine rein anthropozentrische Betrachtung der Menschenrechte die Gefahr birgt, das Wohl des Menschen von der Natur zu isolieren und sodann die po-

tenziell zu verrechtlichenden Nachhaltigkeitsansprüche der Natur zu ignorieren. Dies könnte letztlich zu einem weitreichenden Ökozid mitsamt menschlicher Selbstzerstörung führen, wenn sich eine ausschließlich anthropozentrisch orientierte Naturschutzrechtssprechung als zu ineffektiv und zu leicht unterwanderbar erweist. Leimbacher (1990, S. 459) und Praetorius und Saladin (1996, S. 46) unterstreichen zudem in moralischer Hinsicht, dass der Mensch als kontemplativer Teil eines verletzlichen Kosmos eine Verantwortung gegenüber der Natur hat. Insgesamt lässt sich mit Serres (2020) festhalten, dass ein Wandel der Rechtsgestaltung hin zu einem Naturvertrag – im Sinne des pluralistischen Holismus – mit einem Wandel der menschlichen Subjektivierungsweise einhergehen muss. Die ethischen Gesichtspunkte eines pluralistischen Holismus (Gorke 2010) lassen sich mit einer onto-anthropologischen, welt(„selbst“)anschaulichen Perspektive verbinden, die den Horizont anthropozentrischer Perspektivik transzendiert und den Menschen in seinem Dasein als integralen Teil der Natur verstehbar macht – als „geistiges Naturwesen“ (Schulz-Nieswandt 2023a).

Ein weiterer gewichtiger Einwand betrifft die Umsetzbarkeit und die Klärung des Verhältnisses zwischen individueller und holistischer Verantwortung. Oksanen (2023) und Bielefeld (2024) heben hervor, dass viele bisherige Ansätze zur Klärung des Verhältnisses von individueller und holistischer Verantwortung unzureichend bleiben – etwa im Hinblick auf Konflikte in der Landwirtschaft und Tierhaltung. Diese Konflikte kreisen um die Frage, ob und inwiefern der Mensch im Namen seiner Freiheit natürliche Ressourcen zu nutzen und zur Sicherung seiner Würde einen Vorrang gegenüber den Eigenrechten der Natur und deren Nachhaltigkeitsansprüchen beanspruchen kann (Ladwig 2023, S. 81). Der pluralistische Holismus, wie von Gorke (2010) beschrieben, adressiert solche Konflikte, indem er einen ethischen Rahmen schafft – gewissermaßen einen welt- und wertanschaulichen Baldachin – unter dem menschliche, biotische und holistische Anliegen miteinander ausgetauscht werden können. Konzepte wie die „korrelative Mitte“ (Schulz-Nieswandt 2024, S. 110) betonen die Verbindung von Natur- und Sozialwelten als ineinander verwobene Rechtssphären. Sie bieten einen geeigneten Bezugsrahmen, um die Spannungsfelder zwischen den monistischen Ansichten des Anthropozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus aufzugreifen und in konstruktive Aushandlungsprozesse über geeignete Regelungen im Umgang mit ökologischen Herausforderungen zu überführen. Im Lichte einer pluralistisch-holistischen Ethik können dann Ansätze wie die Rechtssubjektivität der Natur sowie das daraus resultierende, so dann deutlich erweiterte Gefüge rechtlicher Ansprüche der Natur diskutiert, ausgehandelt und schließlich schrittweise etabliert werden.

Der pluralistische Holismus überzeugt somit durch sein integratives Potenzial, um den komplexen Anforderungen und den mannigfaltigen Interdependenzen einer globalen ökologischen Krise adäquat zu begegnen. Letztlich kann ich mich der folgenden Einschätzung von Knauß uneingeschränkt anschließen:

Da sowohl der monistische Holismus als auch der monistische Individualismus elementaren normativen Phänomenen widersprechen, scheint nur eine Ethik konsequent vertretbar, die sowohl Individuen als auch Ganzheiten moralische Bedeutung zuspricht. Eine solche Position ist als pluralistischer Holismus zu bezeichnen [...] und vertritt die Kernthese, „dass alle Naturwesen und überorganismischen Ganzheiten als Mitglieder der ‚Moralgemeinschaft‘ anzusehen seien (Knauß 2020, S. 233).

Der holistische Pluralismus bietet also eine philosophische Grundlage für die naturvertraglich zugesicherten Rechte der Natur, da im Rahmen dieser ethischen Betrachtung anerkannt wird, dass sowohl individuelle Lebewesen als auch größere ökologische Systeme einen inhärenten moralischen Wert haben, den es im Zuge eines sittlich-reifen Umgangs mit den Herausforderungen des Mensch-Seins im 21. Jahrhundert zu schützen gilt.

3.5 Überblick zu wichtigen Diskussionsthemen über die Natur als

Rechtssubjekt: Facetten der Transformation von Rechtsordnung, Eigentum und gesellschaftlichem Selbstverständnis

Die Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt markiert einen tiefgreifenden Wandel in der Rechtsordnung. Ziel dieses Wandels ist es, ökologische Entitäten wie Flüsse oder Wälder mit Eigenrechten auszustatten, um eine juristische Symmetrie zwischen Mensch und Natur zu schaffen (Serres 2020, S. 222; Adloff, Busse 2023, S. 14, 18). Dieser Schritt überwindet die historische Objektivierung der Natur und ermöglicht eine Neubewertung ihres Eigenwertes (Lomfeld 2023, S. 51). Damit wird ein biozentrischer Ansatz etabliert, der ökologische Interessen gleichberechtigt in zivilisatorische Entscheidungsprozesse integriert (Adloff/Busse 2023, S. 18; Degens/Adloff 2023, S. 223).

Im Folgenden werden ausgewählte Facetten der zunehmenden Fachdiskussionen, die den Wandel hin zur Rechtssubjektivität der Natur thematisieren, exemplarisch aufgefächert.

1. Rechtliche und verfassungsmäßige Konsequenzen

Es wird betont, dass die Einführung der Rechtssubjektivität der Natur langfristig ein ökologisches Grundgesetz (Kersten 2022) und die Verankerung der Naturrechte in Verfassungen (Büscher 2024: S. 169, 171) erforderlich macht. Dieser Wandel würde die nächste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung nach der bürgerlichen und sozialen Revolution darstellen – hin zu einer ökologischen Verfassungsordnung. Die Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt erweitert das bestehende Menschenrechtssystem, ohne die Natur über den Menschen zu stellen – aber eben auch ohne den Menschen über die Natur zu stellen. Dennoch würden neuartige Formen der Einschränkungen menschlicher Freiheit entstehen, wenn nicht der Verzicht auf wirtschaftliche Ausbeutung der Natur die Beweislast tragen müsste, sondern stattdessen jeder Eingriff in die Natur einer verstärkten Begründungspflicht unterliege (Buser/Ott 2024, S. 159). Da auf diesem Transformationspfad viele Abwägungen notwendig sind, ist davon auszugehen, dass sich dieser Prozess einer „sozialökologi-

sche[n] Anpassung“ der Rechtsordnung eher allmählich ereignen wird – „in Gestalt einer Evolution, die weder Reform noch Revolution ist“ (Kramm/Wesche 2024, S. 300). Dies unterstreicht zugleich, dass dieser mögliche Wandel vielfältige Lernprozesse inkorporieren (können) muss.

2. Neue moralische Prinzipien

Es wird ein Wandel moralischer Prinzipien diskutiert: Ein holistischer kategorischer Imperativ fordert, alles Seiende als Selbstzweck zu behandeln, und erweitert den Bezug hier explizit auf nichtmenschliche Lebewesen (Gorke 2010; Praetorius/Saladin 1996). Konzepte wie z.B. der Konvivialismus betonen Solidarität und Selbstbegrenzung als Leitprinzipien einer nachhaltigen Gesellschaft (Degens/Adloff 2023).

3. Transformation des Eigentumsbegriffs und Wandel der Wirtschaftskultur

Die Einführung von natürlichen Subjekten als Eigentümer ihrer selbst verändert das Verständnis von Eigentum grundlegend. Sie stellt kapitalistische Wachstumslogiken fundamental in Frage und würde mit einer Dekapitalisierung von Naturgütern einhergehen, die deren nachhaltige Nutzung fördern (Kramm/Wesche 2024, S. 327). Gleichzeitig stärken commons-basierte, allgemeingüterorientierte Ansätze die gemeinschaftliche Verwaltung natürlicher Ressourcen und fördern die praktische Umsetzung ökologischer Gerechtigkeit (Wesche 2023, S. 296–327; Degens/Adloff 2023, S. 211; Kramm 2024). Hier können auch Diskussionen um einen Wandel der Wirtschaftskultur aufgenommen werden, die einen Übergang vom Extraktivismus (also der Entnahme von Naturressourcen) zum Post-Extraktivismus (der auf Ausgleich und den Erhalt natürlicher Ressourcen abzielt) thematisieren. Postextraktivistische Ansätze streben die vollständige Internalisierung der Kosten des Abbaus von Naturressourcen an und fordern entsprechende Eigentumsstrukturen, die den Eigenwert und Nachhaltigkeitsrechte der Natur berücksichtigen (Zeller 2020; Lomfeld 2023, S. 52; Wesche 2023, S. 326–327).

4. Repräsentation und rechtliche Institutionalisierung

Da die Natur selbst keine Stimme hat, übernehmen Menschen die Rolle ihrer rechtlichen Vertreter im Sinne einer „advokatorische[n] Rechtswahrnehmung im Namen der Natur“ (Kramm/Wesche 2024, S. 298). Institutionelle Innovationen wie zum Beispiel Naturrechtsbeauftragte oder eine Art ökologisches Gesellschaftsrecht könnten die Wahrung der Rechte der Natur in politischen und wirtschaftlichen Prozessen absichern (Buser/Ott 2023; Lomfeld 2023; Kersten 2022). Im Rahmen von Konzepten wie dem „Parlament der Dinge“ (Latour 2010) lassen sich ökologische Akteure in deliberative Prozesse integrieren. So wird das Entstehen einer „Biokratie“ (Heupel 2018) angestoßen, worin die Aushandlung sozialer und ökologischer Verantwortung (zumindest konzeptionell) einen institutionellen Rahmen findet.

5. Kultureller Wandel und ökologische Bildung

Um die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Mensch und Natur zu betonen, erscheint ein gesellschaftlicher Aufklärungsprozess als unerlässlich. Kulturelles Ler-

nen und ökologische Aufklärung sollen bestehende Werte hinterfragen und neue Leitbilder entwickeln, die ökologische und soziale Gerechtigkeit verbinden (Wittmayer & Hölscher 2017; Schnepfflуг 2012). Kunstformen wie das „anthropozäne Theater“ tragen dazu bei, ökologische Themen in den öffentlichen Diskurs und das kulturelle Leben zu integrieren, um somit ein neues Mensch-Natur-Verhältnis zu fördern – und auch, um es einzufordern (Raddatz 2024).

6. Neues Selbstverständnis: Der Mensch als Advokat und Co-Designer der Natur
Der rechtliche Paradigmenwandel basiert auf der Rolle des Menschen als Advokat und Co-Designer der Natur. Bruno Latours Konzept des „Parlaments der Dinge“ fordert die Überwindung der klassischen Trennung von Natur und Gesellschaft zugunsten eines Kollektivs, das beide integriert. Die Idee der planetarischen Integrität strebt eine Balance zwischen kultureller Vielfalt und universellen Prinzipien an (Knauß 2020). Gleichzeitig verlangt ein solcher Wandel, Prinzipien wie Liebe, Respekt und Verantwortung in die Mensch-Natur-Beziehung einzubringen (Büscher 2024). Naturgestalterische Ansätze unter dem Gesichtspunkt des Co-Designs – und des Co-Designens – natürlicher Prozesse (in der Rolle des Gärtners der Natur) verankern diese Partnerschaft im Alltag (Kalhoff 2020).

4. Teil B: Das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Lichte der Welthaftigkeit menschlichen Daseins - Konturen eines Kulturwandels

Die Natur als Rechtssubjekt anzuerkennen und gesetzlich zu verankern, stellt aus der Perspektive von Teil A einen interessanten Ansatz der institutionellen Verwirklichung ökologischer Verantwortung dar. Allerdings kann solch ein umfassender Wandel im Fortschrittsdenken und eine Trendumkehr im naturausbeuterischen Verhalten des Homo Sapiens nicht nur auf der Ebene des Rechts und der Ethik zum Ausdruck kommen. Dieser Wandel betrifft schließlich auch die Kraft der inneren Überzeugungen, die sich sodann in einem entsprechenden Ethos auf Grundlage einer gewandelten Weltanschauung hin zur Welthaftigkeit des Menschen und einer damit verbundenen Achtsamkeit sowie der Ehrfurcht vor dem Leben im Natur-Allzusammenhang zum Ausdruck bringen.

4.1 Ausgangspunkt: Nicht-kontraktuelle Voraussetzungen des Natur-Kontrakts

Werte und ihre Verrechtlichungen müssen von Kultur getragen werden, um gesellschaftliche Wirklichkeit zu werden (Joas 2011; Schulz-Nieswandt 2017; Möbius 2020). Hierzu war in der Einleitung bereits von „nicht-kontraktuellen Voraussetzungen des Kontrakts“ (Durkheim 1977 [1893]) die Rede. Überträgt man diese Perspektive auf die Rechtssubjektivität der Natur im Rahmen eines Naturvertrags, stellt sich die Frage: Welche nicht-kontraktuellen Voraussetzungen müssen für einen solchen Vertrag erfüllt sein – beziehungsweise: Wie lässt sich eine Rechtskultur konzipieren, in der die Rechte der Natur auf ihre eigene Nachhaltigkeit umfassend respektiert werden?

Um darauf näher einzugehen, wird im Laufe von Kapitel 4 zunächst ein Zugang über die Erfahrung der eigenen Welthaftigkeit und die damit verbundenen Selbstranszendenzerfahrungen aufgebaut. Das Kapitel thematisiert anschließend theoretische Konturen eines möglichen Kulturwandels hin zur Erfahrung von Welt- haftigkeit und Weltverbundenheit. Diese Erfahrung wird mit einer Haltung beziehungsweise einem Ethos in Zusammenhang gebracht werden, das als kulturelles Fundament der ethisch-rechtlichen Ebene der Rechte der Natur auf eigene Nachhaltigkeit fungiert – und somit als nicht-kontraktuelle Voraussetzung des Naturvertrags mit der Natur. Besonders interessant sind dabei die a-rationalem Bereiche des menschlichen Geistes, also die vielen inneren Bühnen, auf denen sich die Erfahrung der eigenen Welthaftigkeit abspielt. Aus Weltverbundenheitserfahrungen kann ein Ethos entwachsen, das wiederum als wichtige Voraussetzung für die Verankerung einer Kultur der Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur in Betracht zu ziehen ist. Als Beispiel, das diesen inneren Zugang zur Rechtssubjektivität der Natur illustriert, sei hierzu einleitend noch ein Zitat aus Serres *Naturvertrag* (1994) angemerkt:

Tausende unnütze Bände lösen sich, liquidiert, während aus den Tiefen, unter den schwankenden Füßen das eigentliche Sein, das Grundrauschen, die goldene Welt aufsteigt. [...]

Wer bin ich? Ein Tremor des Nichts, in einem Permanenten Erdbeben lebe ich. In meinem Augenblick tiefen Glücks aber vereint sich mit meinem taumelnden Körper die verkrampte Erde. Wer bin ich, jetzt während einiger Sekunden? Die ERDE selbst. Beide, sie und ich, in Liebe kommunizierend, doppelt ratlos, gemeinsam bebend, in derselben Aura vereint.

Ich habe sie erst vor kurzem gesehen, mit eigenen Augen, und eigenem Verstand; letztlich bin ich sie, bin sie mit meinem Bauch und meinen Füßen, mit meinem Geschlecht. Darf ich sagen, dass ich sie kenne? Würde ich sie gleichzeitig als meine Mutter, meine Tochter und meine Geliebte anerkennen?

Soll ich sie unterzeichnen lassen? (Serres 1994, S. 203).

Serres' reichlich metaphorische und leidenschaftlich-poetische Sprache entfaltet hier Erfahrungen des Sich-Loslösens („unnütze Bände lösen sich“) in das eigentliche Sein, intensive Naturverbundenheit („Wer bin ich [...]? Die ERDE selbst [...] in derselben Aura vereint“) sowie eine innige Beziehung der Verwandtschaft und liebevoller Zuneigung („meine Mutter, meine Tochter, meine Geliebte“). Diese Erfahrungen erscheinen als Voraussetzung dafür, dass die Natur den Vertrag unterzeichnen kann („soll ich sie unterschreiben lassen?“) – jene Natur, die, wie in Teil A schon angemerkt, vom Menschen als Vertragspartnerin betrachtet werden kann und deren Interessen er gegenüber sich selbst vertreten vermag. Indem sich der Mensch auf den einen Vertrag mit der Natur einlässt, befreit er die Natur aus ihrer zivilisatorischen Objektifizierung. Zugleich ist es der Mensch selbst, der die Subjektivierung der Natur in die menschliche Zivilisation einbringen muss – indem er in ihrem Namen diesen Vertrag unterzeichnet. Daraus folgt: Der Vertrag muss so gestaltet sein, dass sich auch die Natur auf ihn einlassen könnte; und um dies überhaupt im Namen der Natur beurteilen zu können, ist der Mensch auf eine Form der Weltverbundenheitserfahrung angewiesen – auf eine Beziehung, die „in Liebe kommunizierend“ erfolgt.

Es folgt nun eine nähere Auseinandersetzung mit den Konturen einer Anerkennungskultur eines Naturvertrags (und damit ein Bekenntnis zu einer Eigenwertigkeit der Natur als Rechtssubjekt), die auf Erfahrungen der Welthaftigkeit und der dahinführenden Selbsttranszendenz beruht.

4.2 Erste Vertiefung: Die Erfahrung der Welthaftigkeit & Sequenzen weltimmanenter Selbsttranszendenz

Das Selbst-Bewusstsein entdeckt sich selbst als etwas, das weiß, dass da etwas ist, worin sich diese Eindrücke erfahren lassen und das auf Grundlage mentaler Modelle der Realität Entscheidungen trifft und somit *bewusst* agieren kann (Stamm 2007; Damasio 2013; Leidhold 2018, 2022). Man „selbst“ ist jedoch nicht nur das einem Organismus entspringende Bewusstsein, sondern man ist zugleich Produkt des Einflusses all dieser bewussten wie unbewussten Interaktionen mit der Um- und Mittewelt, wodurch sich erst die eigene Persönlichkeit („*strukjektiv*“) formiert. Das gilt einerseits für soziale und kulturelle Einflüsse, die den Mensch als Knotenpunkt seiner *sozialen Beziehungen* begreiflich machen (Schulz-Nieswandt 2018, S. 33). Der Mensch ist andererseits jedoch auch Knotenpunkt seiner *ökologischen Beziehungen*, sei es hinsichtlich der Atemluft, Ernährung, aber auch als Produkt der biotischen Evolution insgesamt.¹

Damasio (2013) folgend gibt es eine überzeugende neuropsychologische Basis für die Annahme, dass das cartesische „Ich denke, also bin ich“ zu einem „Ich bin, also denke ich“ erweitert werden kann – denn das Sein geht dem Denken voraus:

Wir sind, und dann erst denken wir, und wir denken nur insofern, als wir sind, da das Denken nun mal durch die Strukturen und Funktionen des Seins verursacht wird (Damasio 2013, S. 329).

Man kann sich der eigenen Welthaftigkeit bewusst werden und die Welt in das denkende Selbst einbeziehen (Welsch 2012; Möbius 2023). Selbsttranszendenz bedeutet in diesem Zusammenhang, die menschliche Bewusstseinsfähigkeit – Frankl spricht von der „Trotzmacht des Geistes“ (1975, S. 30) – zu entfalten, um jene Welt in den Blick zu nehmen, in die das Selbst untrennbar verstrickt ist. Selbsttranszendenz bedeutet, dass man die Grenzen dessen, was man für das eigene Selbst hält, überschreitet (Kegan 1982). Sie bedeutet, fest geglaubte Konturen dessen, was zuvor als eigene Identität galt, in einem anderen Kontext und somit aus neuer Perspektive zu betrachten.

Eng mit der Selbsttranszendenz verbunden ist eine mentale Offenheit gegenüber der Einbettung der eigenen Existenz in größere Zusammenhänge, etwa in die zwischenmenschliche Gemeinschaft, die Natur oder das Universum (Swimme/Berry

1 Man kann hier ergänzend auf das Innere des Organismus eines Menschen schauen, zum Beispiel der bakteriellen Innenwelt, die einen Einfluss auf das menschliche Denken hat, wo jeder Mensch gewissermaßen eine „Bakteriopolis“ in sich trägt. Das menschliche Bewusstsein ist also ein äußerst vielschichtiges Produkt im Geflecht kultureller, biotischer und ökologischer Zusammenhänge, sowie insgesamt „kosmogenetischer“ Zusammenhänge (Möbius 2023).

1992). Das Selbst kann als Knotenpunkt in einem multiplen Geflecht solcher Beziehungen erfahren werden – ein Knotenpunkt, aus dem bewusste Reflexion über diese Zusammenhänge hervorgeht. Bei Schulz-Nieswandt (insb. 2024, 2024b; 2024e 2025) werden zwei Selbsttranszendenzsequenzen (STSQ) unterschieden: eine im Kontext der Sozialwelt und eine im Kontext der Naturwelt. Die erste Sequenz (STSQ1) verläuft vom Subjekt über den Oikos zur Polis:

Mit „Oikos“ ist die Personalisierung in der privaten Sozialsphäre gemeint. „Polis“ bezeichnet den Zusammenhang der öffentlichen, politischen Sozialwelt, die der „Fähigkeit zur juridischen Substanz“ (Schulz-Nieswandt 2023h, S. 67) bedarf, also der Fähigkeit, normative Ordnungen zu schaffen und sie auf Grundlage eines moralischen Fundaments gesellschaftlich wirksam zu verankern.

Die zweite Sequenz (Polis → Kosmos) erweitert diese Perspektive um den Kosmos als planetarem Natur- und Lebensweltzusammenhang sowie als materiell-ontischen und raumzeitlichen Allzusammenhang sowie eingebettet in den seinsgeschichtlichen Horizont der gesamten Kosmogenese. Der Natur-Allzusammenhang ist weit mehr als eine bloße Hintergrundfolie der planetaren Bio- und Ökosphäre sowie der menschlichen Soziosphäre. Vielmehr ereignet er sich *in* all diesen Sphären selbst und offenbart so die Unausweichlichkeit ihres genealogischen Zusammenhangs – eine Einsicht, die sich jedoch erst im Zuge einer Offenheit oder Öffnung des Geistes erschließt (Swimme/Berry 1992; Swimme/Tucker 2011; Welsch 2012; Swimme 2019, 2023; Möbius 2023). Das menschliche Selbstverständnis, das bisher im Horizont der zwischenmenschlichen Sozialwelt (Polis) verortet war, lässt sich konzeptionell auf einen umfassenderen Zusammenhang mit der gesamten Welt und ihrer Werdung (Kosmos) erweitern. In diesem erweiterten Horizont kann sich sodann eine vertiefte Form der Selbsttranszendenz entfalten.

Der Allzusammenhang, in dem sich Selbsttranszendenz vollziehen kann, durchdringt alle Ebenen des Mensch-Seins: die Subjektsphäre auf der Mikroebene, die Sozialsphäre auf der Mesoebene und die kosmische Naturwelt auf der Makroebene. Im Konzept des Allzusammenhangs werden diese Sphären ineinander verschränkt (Schulz-Nieswandt 2024: S. 32):

Diese ineinander verschachtelte Struktur beschreibt das Mensch-Sein im Allzusammenhang:

Verschachtelt werden somit (1) der intra-subjektive Innenraum, (2) die Kultur des sozialen Mit-Sein-Raums und (3) der Kosmos zu einem Allzusammenhang. Die hier in der vorliegenden Abhandlung vertretene post-cartesianische Vorstellung vom responsiven »Welt-Verhältnis« betrifft nun sowohl den Übergang von (1) zu (2) als auch den Übergang von (1) zu (3). Beide Übergänge sind mit der Möglichkeit der metamorphotischen Selbsttranszendenz von (1) verbunden. Der erste Übergang ist die mitmenschliche Welt des Selbst-Seins im sozialen Mit-Sein. Hier geht es um eine Kultur des Uns und des Wir. Der zweite Übergang ist die mitkosmische Welt des Selbst-Seins im kosmischen Mit-Sein (Schulz-Nieswandt 2024, S. 32).

Diese Sphären werden im folgenden Schaubild (Abb. 2) dargestellt: Es zeigt die Sozialweltsphäre und die Naturweltsphäre als jene Bereiche, in denen sich das Selbst-Sein des menschlichen Subjekts transzendieren kann. Damit wird also die STSQII fokussiert auf den Weltverhältniswandel als eine Erweiterung des Horizonts der eigenen Verflochtenheit mit der Welt. Auf dieser Grundlage kann ein ökosozialethisches Verantwortungsbewusstsein entstehen, das aus der Einsichtnahme erwächst, dass der Mensch ein in hohem Maße relationales Wesen ist, das für die Verwicklungen seines Selbst-Seins im Natur-Allzusammenhang Verantwortung übernehmen kann.

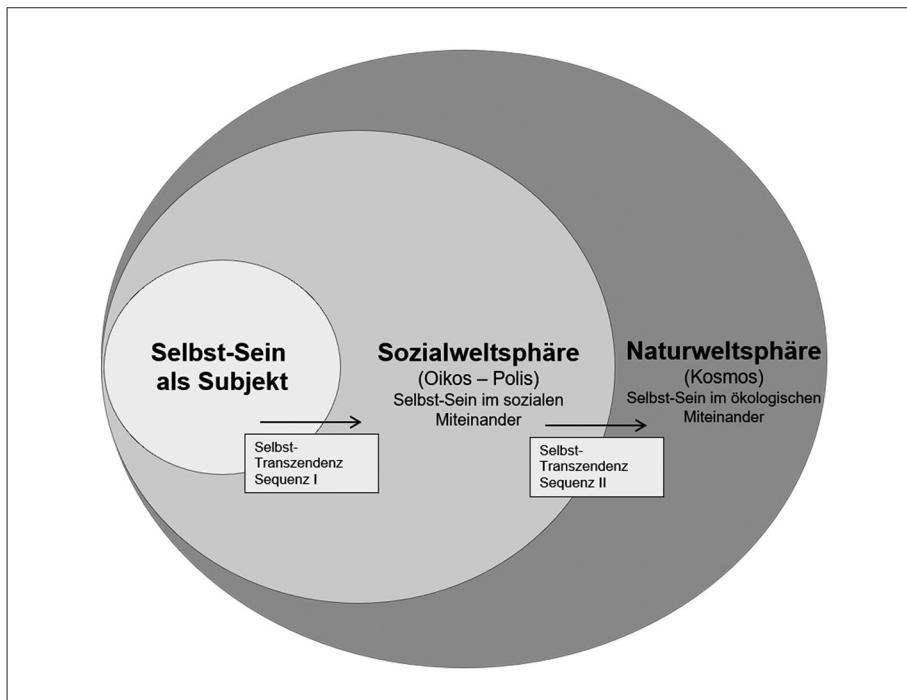


Abbildung 2: Sphären der Selbsttranszendenz-Sequenzen

Quelle: Eigene Darstellung

Dabei ist zu beachten, dass die Komplexität der Weltzusammenhänge mit den wachsenden Ringen der Bezugsmassen zunimmt. Diese zunehmende Komplexität muss vom menschlichen Geist – im Zuge seiner Öffnung – verarbeitet werden, wenn die damit verbundenen Erfahrungen in die personale Reifung integriert werden sollen, die ebenfalls in wachsenden Ringen verläuft (Schulz-Nieswandt 2024a, 2024b).

4.3 Zweite Vertiefung: Die Transformation des Weltverhältnisses im Lichte der Erfahrung von Welthaftigkeit

Das moderne Verhältnis von Mensch und Natur ist durch eine „widersprüchliche Einheit“ gekennzeichnet: Der Mensch stilisiert sich zum „Meister der Natur“, bleibt zugleich jedoch unweigerlich ein „Naturwesen“ (Gerhard 1979, S. 110). Zwar transformiert der Mensch die Natur, doch bleibt er stets an sie gebunden. Nach Adloff und Busse (2023) geht die dualistische Ontologie der Trennung zwischen Geist und Materie mit der Objektifizierung der Natur einher, wodurch ihre ursprüngliche Einheit und ihre Zusammenhänge verleugnet oder ignoriert werden. Die Überwindung dieser Trennung setzt sodann ein Denken in integralen Ganzheiten voraus (Serres 1994; Welsch 2012; Knauß 2020a; Schulz-Nieswandt 2023f, 2024).

Welsch (2012) beschreibt den Menschen als *homo mundanus*, der evolutionär welthaft ist und keineswegs als weltfremdes Wesen existiert, sich jedoch auf die Ebene eines *homo civilis* beschränkt und dadurch von dem Erlebnisgeschehen einer Natur-Weltverbundenheit isoliert erscheint. Ein Wandel im Weltverhältnis – wegführend von einer Kultur der Weltgetrenntheit, hinführend zur Anerkennung der gegenseitigen, potenziell symbiotischen Abhängigkeit von Mensch und Natur – erscheint daher als zentrales Charakteristikum einer zivilisatorisch tiefgreifenden ökosozialen Transformation (Serres 1994; Schweitzer 2020; Halfbrodt 2020; Latour/Schultz 2022; Lomfeld 2023; Barla 2023; u.a.).

Adloff und Busse (2023) plädieren für einen „aufgeklärten Animismus“ beziehungsweise einen „methodologischen Animismus“, der die Natur und all ihre Bestandteile grundsätzlich als Subjekt anerkennt. Diese Perspektive erfordert eine psychodynamische Subjekttransformation, durch die der Mensch sich als Teil eines lebendigen Ganzen erfahren kann (Schulz-Nieswandt 2023f). Serres spricht hierbei von der Erfahrung einer symbiotischen Beziehung zur Welt (1994, S. 68). Schulz-Nieswandt formuliert dies als „postcartesianische[n] Blick jenseits der prometheischen Hybris auf das Subjekt“ (Schulz-Nieswandt 2024b, S. 55).

Die Erfahrung von Welthaftigkeit kann somit den Grundstein für eine neue Kultur symbiotischer Partnerschaft mit der Natur legen – eine Kultur, die sowohl das menschliche als auch das naturweltliche Potenzial zusammenfasst als planetares Potenzial des Lebens entfaltet. Schweitzer bringt diesen Gedanken mit dem folgenden Leitsatz prägnant auf den Punkt:

Ich bin Leben inmitten von Leben, das Leben will (Schweitzer 2013, S. 21).

Die Erfahrung von Welthaftigkeit und die Dynamik der Selbsttranszendenz fordern den Menschen heraus, seine Beziehung zur Welt und zur Natur grundlegend neu zu denken. Große Erzählungen wie etwa die christliche Seelenheilserzählung oder die Vervollkommenung des Menschen im Konsumkapitalismus oder eben die potenzielle Erzählung einer allumfassenden Naturverbundenheit, sind mehr als

weltanschauliche Konstrukte und kulturelle Sinngebungen, die nur auf der inneren geistigen Bühne des Subjekts eine Rolle spielen. Sie prägen nicht nur gesellschaftliche, politische und materielle Wirklichkeiten, sondern auch die Organisations- und Innovationsdynamiken menschlicher Lebensweisen. Die wachsenden Erkenntnisse über die wechselseitigen Verflechtungen des Menschen mit der Welt legen nahe, den Menschen als inhärenten Teil eines größeren Ganzen zu begreifen. Erforderlich ist dafür, tief verankerte kulturelle Denkmuster der Weltgetrentheit zu überwinden sowie die Natur als Subjekt anzuerkennen und schließlich eine symbiotische Beziehung zu ihr aufzubauen – nicht zuletzt im eigenen Interesse. In einer Kultur des Miteinanders, die auf Symbiose und Kooperation basiert, könnte der Mensch nicht nur sein eigenes Potenzial entfalten, sondern auch das des Lebens auf dem Planeten insgesamt. Die Herausforderung besteht nun unter anderem darin, dieses Erkenntniswissen als Teil einer allgemein geteilten großen Erzählung zu verankern, denn insbesondere entlang solcher kollektiver Narrative können tiefgreifende Transformationen von Wahrnehmungs- und Handlungsmustern angestoßen werden.

[Es ist eine] gravierende psychodynamische Veränderung des Menschen [erforderlich], um das Natur-konforme Weltverhältnis im Miteinander – als kollektives Lernen – zu entwickeln und nachhaltig zu pflegen, um metaphorisch zu sprechen und dergestalt den binären Code des Dualismus von Kultur und Natur zu überwinden zum Gärtner zu werden und die Rolle des Wilderes und des Baumfällers des Rodens der Wälder aufzugeben (Schulz-Nieswandt 2023f, S. 430).

Die Erfahrung von Welthaftigkeit und die Erkenntnis ökologischer Gebundenheit sind eng mit dem Prozess der Selbsttranszendenz zur Naturwelt verknüpft.

4.4 Dritte Vertiefung: Responsive Selbsttranszendenz im Horizont der Naturweltsphäre

Im Kontext des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang bedeutet Responsivität, die Bedürfnisse der Mit-Welt wahrzunehmen, auf sie einzugehen und das eigene Verhalten achtsam an ihnen auszurichten. Das Konzept der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang beschreibt somit Wege zur Schaffung einer Kultur der Miteinander-Achtsamkeit, die neben den menschlichen Interessen ebenfalls nicht-menschliche Lebewesen mit einbezieht und auch das gesamte Leben im Natur-Allzusammenhang berücksichtigt (Schulz-Nieswandt 2024f, S. 220).

Auch bei Schweitzer finden sich deutliche Bezüge zur Responsivität, die sich mit dem Konzept der Welthaftigkeit des Menschen verbinden lassen:

Der denkend gewordene Mensch erlebt die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem seinen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm, Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, universelle, absolute Grundprinzip des Ethischen. (Schweitzer 2013, S. 22)

Als Teil eines größeren, lebendigen Ganzen erkennt der Mensch in dieser Verbindung seine ethische Verantwortung: „Als gut gilt ihm, Leben erhalten, Leben för-

dern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen“ (Schweitzer 2013, S. 22). Schweitzers Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben fordert den Menschen zur Bejahung und Achtung allen Lebens auf – und eröffnet somit eine neue, immanentistisch-transzendenten Dimension der menschlichen Existenz (Schulz-Nieswandt 2017, 2023a, 2024). Der Satz „Er erlebt das andere Leben in dem seinen.“ (Schweitzer 2013, S. 22) bringt die Selbsttranszendenz in die kombinierte Sozial- und Naturweltsphäre des Lebens hier treffend zum Ausdruck.

Die Fähigkeit des Menschen, Verantwortung für das Andere zu übernehmen, setzt eine selbsttranszendierende Haltung voraus, in der er sich nicht nur als autonomes Individuum, sondern als Teil eines größeren Zusammenhangs, eines Zusammenspiels verschiedener Entitäten und Dynamiken versteht. So gesehen erkennt der Mensch sich selbst als zugleich aktiver wie passiver Bestandteil der Welt – aktiv durch seine Handlungen und Entscheidungen, passiv durch seine Einbindung in natürliche und soziale Zusammenhänge, die den achtsamen Menschen sodann ansprechen und zur Antwort herausfordern (Schulz-Nieswandt 2024b, S. 54). Diese Perspektive erfordert responsives Verhalten, getragen von dem Bewusstsein, mit der Welt zu interagieren und Verantwortung für diese Beziehung zu übernehmen.

Die durch Selbsttranszendenz offenbar werdende Doppelnatur des Menschen – als soziales *und* naturverbundenes Wesen – bildet die Grundlage für die Entwicklung eines Verantwortungsbewusstseins für sich selbst, der sozialen Mitwelt und der Menschheit sowie dem Leben im Natur-Allzusammenhang. Auf den Pfaden der responsiven Selbsttranszendenz hin zum Natur-Allzusammenhang rücken Mensch und Natur weltanschaulich somit enger zusammen und verschränken sich ineinander. Das Mensch-Sein wird so zu dem, was es ohnehin schon ist: ein Phänomen des naturweltlichen Allzusammenhangs und seines fortwährenden Werdens. Indem die Natur als Teil des eigenen Selbst im Natur-Allzusammenhang in ihrer (Seins-)Tiefe wertgeschätzt wird, kann sich der Mensch als welthaftes Wesen – als Naturwesen mit Geist – erkennen. Der Mensch *ist* Natur (Schulz-Nieswandt 2023b, 2024).

Der Mensch ist ein Phänomen des Natur-Allzusammenhangs, ausgezeichnet durch dessen Fähigkeit zur Selbstreflexion, die wiederum bis in diesen Natur-Allzusammenhang hineinzureichen vermag und sich so mit ihm verbindet. Im Spiegel dieser Fähigkeit zur Selbstreflexion wird somit deutlich, dass das menschliche Dasein auf Selbstreflexion angewiesen ist – insbesondere um den Herausforderungen der menschlichen Zivilisation im 21. Jahrhundert gerecht zu werden.

Dies beschreibt den selbsttranszendenzinduzierten Haltungswandel, der ein zentrales Anliegen dieses Aufsatzes darstellt: der Mensch kann sich als Teil der Natur erkennen und mit ihr in eine Beziehung solidarischer Sorge treten. Hier liegt der „Knackpunkt“ der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang, denn es gilt zu bedenken, dass die Anerkennung solcher sorgetragenden Rechte der Natur durch den Menschen eine Art Perspektivwechsel hin zur Welthaftigkeit des menschlichen Daseins erfordert. Erst durch die Öffnung hin zum Natur-Allzusam-

menhang können die mentalen Voraussetzungen geschaffen werden, die Rechtssubjektivität der Natur und ihres intrinsischen Eigenwertes überhaupt anerkennen zu können. Ohne diese Öffnung über die Sequenzen der Selbsttranszendenz hin zur Welthaftigkeit bleibt der Eigenwert der Natur jedoch verborgen. Ihre Anerkennung als Rechtssubjekt erschiene dann höchstens als pragmatisches Mittel effektiven Naturschutzes, wäre jedoch nicht getragen von der Einsicht in ihren Eigenwert oder inspiriert durch Erfahrungen der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang.

4.5 Das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang: Von der Ehrfurcht vor dem Menschen zur Ehrfurcht vor dem Leben

Der Begriff des Ethos unterscheidet sich nicht ohne Grund von dem Begriff der Ethik. Während sich Ethik eher auf normative Prinzipien und Regelwerke bezieht, steht Ethos für tief verwurzelte Grundhaltungen und kulturelle Leitbilder, die das Handeln prägen. Auf diese Weise lässt sich das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz mit der Umweltethik des pluralistischen Holismus in Zusammenhang bringen.

Das Bild des Menschen als „Knotenpunkt seiner sozialen Beziehungen“ (Schulz-Nieswandt 2018, S. 33), das auch das Menschenbild der Sakralität der Person prägt, lässt sich um die besagte ökologische beziehungsweise kosmische Dimension erweitern. So entsteht ein verändertes Weltverhältnis des Menschen zur Natur, welches den Menschen über die Sozialweltosphäre hinaus als *Knotenpunkt seiner ökologischen und biotischen Beziehungen* definiert. So wird im Zuge der Erkenntnis der Naturgebundenheit des Menschen das geistige Potenzial ersichtlich, nicht nur eine *Ethik* der Rechte der Natur, sondern zugleich auf der *Ethos*-Ebene eine Kultur und Haltung achtsamer Naturverbundenheit zu entwickeln. Das Zivilisationsmodell zwischenmenschlicher Solidarität, das sich aus der Sakralität der Person ableitet und als „heilige Ordnung der Menschenwürde“ (Schulz-Nieswandt 2017; Möbius 2020) beschrieben wird, lässt sich konzeptionell über die Sozialweltosphäre hinaus auf die Naturweltosphäre erweitern. In diesem erweiterten Verständnis kann man – im Sinne von Brian Swimme und Mary Evelyn Tucker² – von einer „Flourishing Earth Community“, also einer planetaren Gemeinschaft des florierenden Lebens, sprechen:

Becoming not just nation-state people, but universe people. Becoming a form of human being that is as natural to the universe as the stars or the oceans; knowing how we belong and where we belong so that we enhance the flourishing of the Earth community (Swimme/Tucker 2011, S. 113).

Die „Sakralität der Person“ geht bei Hans Joas über den Rahmen des zwischenmenschlichen Daseinsgestalthonzonts, also die Ebene von Oikos und Polis, nicht explizit hinaus; im Fokus steht die personale Würde des Menschen, die vom

2 Es wären freilich auch andere Begriffe denkbar, aber ich will es hier nun begrifflich mit dieser Anlehnung an Brian Swimme belassen, wo ich forschungsbiographisch ohnehin „vorbelastet“ bin (Möbius 2023). Ich will dennoch auf den prototypischen Charakter des Begriffs verweisen.

Menschen geachtet werden muss. Angesichts der sich anbahnenden Klima- und Biodiversitätskrise erscheint es aber in hohem Maße angebracht, dass der Gedanke der Humangerechtigkeit über die reine menschliche Sozialweltosphäre hinaus in ökologischer Hinsicht weiterentwickelt wird. Die auf dem Wert der Menschenwürde aufbauende Werthaltung der „Sakralität der Person“ lässt sich somit um eine neuartige Perspektive auf menschliche Personalität ergänzen, nämlich die der Welthaftigkeit und Naturgebundenheit menschlichen Daseins. Als Konsequenz aus der Einsicht der Naturgebundenheit und Welthaftigkeit der menschlichen Existenz müsste das Konzept der „Sakralität der Person“ von der *Ehrfurcht vor dem Menschen* zur *Ehrfurcht vor der Natur* hin erweitert werden.

Auf der Grundlage der vorangegangenen ethischen Überlegungen kann die „Flourishing Earth Community“ (Tucker, Swimme 2011) als eine anstrebenswerte Zielgestalt des gelingenden Miteinanders und des guten Lebens betrachtet werden, die die Idee des Zivilisationsmodells der heiligen Ordnung der Menschenwürde um die Ehrfurcht vor dem Leben in den ökologischen Dimensionen der menschlichen Existenz erweitert. Diese Ehrfurcht entspringt dem Bewusstsein der eigenen Welthaftigkeit, die sich im Lichte der bewussten Auseinandersetzungen mit dem Selbst-Sein im Natur-Allzusammenhangs offenbart. Dieser Übergang kann als Ausweitung des Prinzips der Miteinanderfreiheit hin zu einer Miteinanderverantwortung verstanden werden, die sich von der Sozial- auf die Naturweltosphäre ausdehnt (Schulz-Nieswandt 2025, S. 73, 113, 115), setzt jedoch ein Zusammenhangsverständnis voraus, das sich erst im Zuge der Persönlichkeitsentwicklung entfaltet. Um diese Dimensionen der menschlichen Existenz auf der Kosmos-Ebene des Natur-Allzusammenhangs zu erschließen, ist es erforderlich, sich solchen Deutungen der eigenen Existenz zu öffnen, um bisherige Grenzen des Selbst-Bezugs zur Welt zu transzendieren (Kegan 1982; Schulz-Nieswandt 2023b, 2023f). Das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang erweitert die bisher auf die Subjekt- und Sozialsphäre begrenzten Horizonte anthropozentrischer Selbstbezüglichkeit. Es öffnet die eigene Identität für die Einbindung in die kosmische Sphäre des Natur-Allzusammenhangs. Die Verbundenheit von Mensch und Natur ergibt sich aus der grundlegenden Annahme, dass der Mensch ein Naturwesen ist – der Mensch lebt nicht nur in der Natur, die Natur lebt *im Menschen*: Der Mensch *ist* Natur in ihrer menschlichen Form (Schulz-Nieswandt 2023a, 2023b; Möbius 2023; siehe auch: Welsch 2012; Swimme 2019). Zudem lässt sich dieses Prinzip der Selbstdentifikation als Teil eines größeren Ganzen auch noch über die Naturwelt der planetaren Ebene hinausdenken und auf das Universum selbst ausweiten, sodass sich der Mensch als Teil der kreativen Dynamik der gesamten Kosmogenese erfährt (Swimme/Berry 1992; Swimme/Tucker 2011; Swimme 2019, 2023; Möbius 2023).

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass die Pfade der Selbsttranszendenz in den Natur-Allzusammenhang eine tiefgreifend neue Perspektive auf das menschliche Sein in der Welt eröffnen; eine Perspektive, die sich der holistischen Pluralität/Vielstimmigkeit all dieser Zusammenhänge zuwendet.

Die zentrale Prämisse des Gedankengangs in Teil B lautet daher, dass diese neue, pluralistisch-holistische Ethik der Rechte der Natur in ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung der unterstützenden inneren Überzeugung eines Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang bedarf. Dieses Ethos beschreibt eine gemeinschaftliche Gesinnung und moralische Praxis mit dem Ziel, der Vielschichtigkeit all jener Zusammenhänge gerecht zu werden, in die die menschliche Existenz – evolutiv, also zugleich als passiver Teil und aktiver Mitgestalter der Evolution, seinstgeschichtlich verwurzelt und sowohl schöpferisch als auch potenziell zerstörerisch wirkend – involviert ist. Als Maßstab der Gerechtigkeit gilt dabei also das gute, wahre, schöne Dasein der Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung, das seinen Verantwortungshorizont von der Sozialweltssphäre auf den Natur-Allzusammenhang hin erweitert (Schulz-Nieswandt/Chardey/Möbius 2023; Schulz-Nieswandt 2023e; 2024b). Auf der anderen Seite ist ein solches Ethos wiederum auf Formen der Verrechtlichung angewiesen, um tatsächlich gesellschaftliche Wirklichkeit zu werden. Hier lässt sich an das in Teil A bereits erwähnte Konzept des *homo juridicus* (Supiot 2005, Lomfeld 2023) anknüpfen, welches im Grunde besagt, dass sich der Mensch durch Verrechtlichungen organisiert. In diesem Sinne ist die Rechtssubjektivität der Natur als ein neuartiger rechtlicher Ansatz zu verstehen, um Einsichten aus der ethostiftenden responsiven Selbsttranszendenz und Welthaftigkeitserfahrungen in eine rechtliche Form zu überführen – und sie so als facettenreiches Zusammenspiel eines potenziellen Zivilisationswandelgeschehens Gestalt anzunehmen zu lassen.

Das Ethos responsiver Selbsttranszendenz steht also im engen Zusammenhang mit der notwendigen Ergänzung einer fortschrittlichen Ökosozialethik sowie der Anerkennung natürlicher Akteure als eigenständige Rechtssubjekte. Dieser Zusammenhangskomplex eines möglichen Kulturwandels lässt sich im folgenden Schaubild zusammengefasst darstellen.

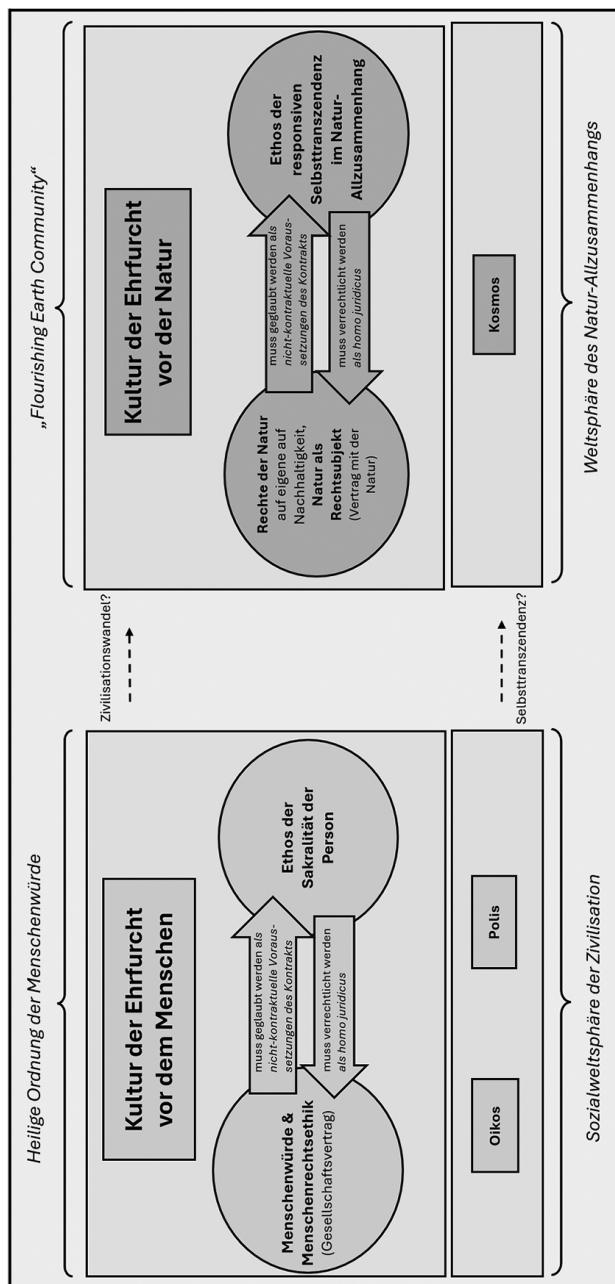


Abbildung 3: Konturen des Zivilisationswandels zur Flourishing Earth Community

Quelle: Eigene Darstellung

Der hier skizzierte Übergang zu den Zivilisationsmodellen der „heiligen Ordnung der Menschenwürde“ und der „Flourishing Earth Community“ ist von stufenweisen Schritten der Selbsttranszendenz geprägt, die sich einerseits innerhalb der Sozialweltsphäre (Oikos, Polis) wie andererseits auch in die Naturweltsphäre (Kosmos) vollziehen (Schulz-Nieswandt 2023b, 2024, 2024a, 2024c, 2025). Dieses Transformationsgeschehen umfasst weit mehr als einen Wandel in der Gesetzgebung und Rechtsprechung, denn ein Wandel muss auch auf kultureller Ebene erfolgen und dort mit einem Ausbruch aus den Kulturgrammatiken der Ego- und Anthropozentrik einhergehen. Es geht hierbei also um die Überwindung von jener Selbstverlorenheit und Seinsvergessenheit, die die Daseinsgestalt der Moderne dominiert und mitunter als Treiber von Exklusions- und Ausbeutungsstrukturen fungiert, die Mensch und Natur betreffen.

Die beiden zivilisatorischen Übergänge – zum einen zur „heiligen Ordnung der Menschenwürde“ und zum anderen zu einer „Flourishing Earth Community“ – erfordern also verschiedene Schritte der Selbsttranszendenz, die sich in zwei Sequenzen unterteilen lassen:

1. eine Sequenz der Selbst-Öffnung innerhalb der Sozialweltsphäre. In der Sozialweltsphäre entwickelt sich der Mensch als relationales Wesen, das sich je nach Umfang der Selbsttranszendenz mit seinen Mitmenschen in existenziellem Zusammenhang setzt und solidarisch verbindet. Die Sakralität der Person beschreibt hier eine Haltung der grundsätzlichen Ehrfurcht vor dem Menschen und bildet die Grundlage des Glaubens an die Heiligkeit der universellen Menschenwürde;
2. eine Sequenz der Selbsttranszendenz hin zur Naturweltsphäre, in der (tendenziell) anthropozentrische Fixierungen des menschlichen Selbstbildes innerhalb der Sozialweltsphäre überwunden werden, indem der Mensch sich als Teil des Natur-Allzusammenhangs begreift. Hier zeigt sich Responsivität gegenüber den Bedürfnissen der Natur: Raubbau für den Menschen wird durch die moralische (wie pragmatische) Einsicht ersetzt, dass die Bedürfnisse einer nachhaltigen Vielfalt des Lebens berücksichtigt werden müssen. Der Mensch erkennt die Natur sodann nicht nur als Nutzwelt, sondern als Mitwelt an, die eigene Bedürfnisse hat und als Rechtssubjekt mit Recht auf eigene Nachhaltigkeit respektiert werden muss. Dadurch konkretisiert sich das Zivilisationsmodell der *Flourishing Earth Community*.

Das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang erweitert die *Ehrfurcht vor der Menschenwürde* um die *Ehrfurcht vor der Natur* und begründet eine umfassendere Verantwortung für das Wohl des allen Lebens, einschließlich der Natur. Ein dahin führender Wandel würde sich also nicht nur auf der Ebene der Rationalität, sondern auch auf der a-rationalen Ebene des Mensch-Seins abspielen – er erfordert eine innere Überzeugung der Wertschätzung und ein *seinstiefes Staunen* über die Verflochtenheit von Mensch und Natur. Somit

kann ein kulturelles Fundament geschaffen werden, das soziale und ökologische Gerechtigkeit konsistent und nachhaltig miteinander verbindet.

Die Konzepte der zweisequenziellen Selbst- und Kulturtransformation und Kulturstufeninnovation (Abb. 3) verdeutlichen, dass es entscheidend ist, *wie* man sich bewusst mit dem eigenen Sein in der Welt auseinandersetzt und sich als Teil eines größeren Zusammenhangs erfährt. Es ist also überaus relevant, wie man sein Verhältnis zur Welt und damit auch seine Rolle und Stellung in ihr definiert. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass diese Prozesse des rationalen Erschließens des eigenen Seins im Weltzusammenhang von a-rationalen Aspekten dieser Bewusstwerdung begleitet sind. Man kann also *wissen*, dass man Teil der Kosmogenese und Naturweltosphäre ist, doch das Wissen allein reicht nicht aus, um den Komplex der Erfahrung des Allzusammenhangs vollständig zu erfassen. Darüber hinaus wird die Bedeutung der *inneren Überzeugung* ersichtlich, die aus diesen Erfahrungen hervorgeht und somit auch das Wissen über diese Selbsterkenntnis tiefer in das Verständnis der menschlichen Personalität und deren Verstrickungen im Natur-Allzusammenhang hineinträgt. Auf diese Weise prägt diese Erkenntnis kulturelle Sinnhorizonte und gemeinschaftlichen Deutungsmuster sowie die (potenzielle) Entstehung entsprechender Formen des solidarischen Miteinanders von Mensch und Natur.

Analog zur Rolle der inneren Überzeugung von der Sakralität der Person und ihrer Rolle im gelingenden sozialen Miteinander bringt das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang eine Ehrfurcht gegenüber der Natur mit sich. Somit wird eine Haltung zum Sein beschrieben, die der Erfahrung der Welthaftigkeit menschlichen Daseins entspringt und das Mensch-Sein *als* integralen Bestandteil des Wirkungsgeflechts des Natur-Allzusammenhangs auffasst. In der zweiten Selbsttranszendenzsequenz geht es folglich „um ein Ethos der aktiven Passivität als Staunen angesichts einer der instrumentellen Vernunft entzogenen eigenlogischen Natur als das holistische Integral des Allzusammenhangs“ (Schulz-Nieswandt 2025, S. 83).

Das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang fordert also eine Haltung ein, die die eigene Existenz und die eigenen Handlungen in einem größeren, ökologischen und kosmischen Zusammenhang reflektiert. Der Aspekt Responsivität betont hierbei, dass man sich nicht nur passiv als Teil dieses Zusammenhangs begreift, sondern auch aktiv damit auseinandersetzt, wie die eigene Existenz und die eigenen Handlungen schöpferisch (oder zerstörerisch) in die Gestaltbildungsprozesse des gesamten Lebens verwoben sind. Dieses Ethos beschreibt also die Suche nach einer Art der Lebensführung, die das gute Leben im Lichte seiner Nachhaltigkeit im Natur-Allzusammenhang fördert. Es ist ein Prozess des Fragens nach einer angemessenen Form der Verantwortung für das eigene Handeln im Miteinander des Natur-Allzusammenhangs. Somit wird betont, dass das eigene Handeln immer auch ein Handeln als Teil des Natur-Allzusammenhangs und der

darin integrierten Sozialweltsphäre ist, in deren Beschaffenheiten man passiv wie aktiv und sowohl gegenwärtig als auch intertemporal verstrickt ist.

Folgt man dem Gedanken des gelingenden Mensch-Seins im Lichte der Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung (Schulz-Nieswandt/Chardey/Möbius 2023), so wirft dies, wie im vorliegenden Aufsatz dargelegt wird, die Frage auf, mit welchem Bewusstsein wir der Reichweite und Tiefe der Verflechtungen dieses Miteinanders begegnen – oder anders gesagt: mit welchem *Miteinanderbewusstsein*. Hier lassen sich weitere, resümierende Fragen anknüpfen: Inwieweit ist man sich des Natur-Allzusammenhangs bewusst, in den man eingebettet ist und als dessen Teil man an dessen fortwährendem, kreativem Werdensprozess beteiligt ist? Und wie lässt sich das Geflecht der Externalitäten im Natur-Allzusammenhang – und damit auch der Auswirkungen des eigenen Handelns – in die man in all seiner seinstiefen Tragweite verwickelt ist, nicht nur auf subjektiver, mentaler Ebene, sondern auch auf kollektiver, kultureller und zivilisatorischer Ebene angemessen internalisieren?

In den vorangegangenen Abschnitten wurde bereits behandelt, in welchen rechtlichen Formen sich neuartige Solidaritätsverhältnisse im Natur-Allzusammenhang denken lassen (siehe Teil A) und in welchem Ethos sich dieses veränderte Verhältnis zur Natur widerspiegeln (siehe soeben in Teil B) könnte. In Teil C wird nun der Frage nachgegangen, wie sich das Konzept des Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang im Lichte des Genossenschaftsgedankens ausgestaltet.

5. Teil C: Mögliche Entwicklungspfade am Beispiel des Genossenschaftsgedankens – Ausdruckspotenziale einer Kulturgrammatik der Solidarisierung von Mensch und Natur im Lichte des Natur-Allzusammenhangs

Dieser Textteil ist dem Versuch gewidmet, die bisherigen Darlegungen dieses Aufsatzes nun im Horizont des Genossenschaftsgedankens zu erweitern. Genossenschaft kann als Wirtschaftsform betrachtet werden, aber auch als eine Kulturform des gelingenden Miteinanders mit dem Sinngehalt des Existenzials der Sorge für die Achtung der personalen Würde des Menschen, der „als objektiver Geist in der Form der Genossenschaftsidee geprägt ist“:

Die Genossenschaft [ist] nicht nur ein Zweckverband, sondern eine soziale Gesellung. Diese Form-Analyse verweist uns sodann und folglich morphologisch auf den Sinngehalt als Wesenskern der Genossenschaft als Form: Der Sinngehalt ist die Sinnfunktion, wonach das Existenzial der Sorge von der Einschreibung des Pneumas der metaphysischen Idee des Naturrechts der personalen Würde einer Miteinanderfreiheit als objektiver Geist in der Form der Genossenschaft geprägt ist (Schulz-Nieswandt 2025, S. 205).

Zunächst soll kurz umrissen werden, warum die Verbindung von responsiver Selbsttranszendenz und Genossenschaftlichkeit in diesem Themenzusammenhang

überhaupt interessant ist. Anschließend wird die Erweiterung des Gedankens der Weltgenossenschaft und des eidgenössischen Bundes im Lichte des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang skizziert.

5.1 Zur Rolle der Selbsttranszendenz in der Genossenschaftsidee als Kulturform der Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung

Die genossenschaftliche Form kann, zumindest unter bestimmten Bedingungen (Thimm 2024; Schulz-Nieswandt 2023d), als Form einer Sorgekultur für ein gelingendes Miteinander fungieren und hat darüber hinaus das Potenzial, eine Kulturform der Geborgenheit darzustellen – „ein Zuhause“ (Schulz-Nieswandt 2025, S. 180). Die Genossenschaftsidee verkörpert im Grunde Responsivität, Solidarität und verantwortungsvolles Miteinander, das zur Förderung des Wohls derjenigen Akteure verpflichtet ist, die sich genossenschaftlich vereinigt haben. Genossenschaft kann somit im Sinne solidarischer Vergemeinschaftung als Modus der Inklusion von Outsidern fungieren (Schulz-Nieswandt 2023c, S. 46).

Der gesellschaftliche Wandel im Lichte genossenschaftlicher Vergemeinschaftung ist allerdings gesäumt von Prozessen des kulturellen und sozialen Lernens, wobei Schulz-Nieswandt die Bedeutung der Selbsttranszendenz im Prozess des Erlernens einer solidarischen Welt betont:

Die Dynamik der Selbsttranszendenz der menschlichen Person ist die Voraussetzung wie auch Ziel des sozialen Erlernens einer solidarischen Welt in der Form der Genossenschaftsidee (Schulz-Nieswandt 2023c, S. 174).

Um eine solidarische Welt im Sinne der Genossenschaftsidee lernend aufzubauen, ist man Schulz-Nieswandt zufolge auf Dynamiken der Selbsttranszendenz angewiesen. Die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz ist eine Voraussetzung dafür, das Konzept einer solidarischen Welt in genossenschaftlicher Form überhaupt erlernen zu können. Zugleich ist die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz nicht nur Voraussetzung, sondern auch Gegenstand und Ziel des sozialen Lernens einer solidarischen Welt im Rahmen der Genossenschaftsidee (ebd.). Dies unterstreicht nochmals, dass sich die Seinstiefe der genossenschaftlichen Formidee des Miteinanders nicht auf die (gemein)wirtschaftliche Ebene (Blome-Drees 2022) beschränkt, sondern jenseits der wirtschaftlichen Ebene auch in allen anderen gesellschaftlichen Bereichen als ein progressiver Beitrag zu der Formfindungs-Angebotslandschaft inklusionsorientierter Gemeinschaftsbildung zu betrachten ist (Schulz-Nieswandt 2023c, 2023d, 2023g, Thimm 2024).

Anknüpfend an die Teile A und B wird in Teil C nun eine am Konzept des Natur-Allzusammenhangs ausgerichtete Erweiterung des Horizonts genossenschaftsartiger Solidarität skizziert. Hierzu soll die Erfahrung einer integralen Gemeinschaftlichkeit des gesamten Lebens in die konzeptuelle Diskussion um die Weiterentwicklung der Genossenschaftsidee integriert werden. Es geht dabei im Grunde um die Frage nach den transformatorischen Konsequenzen responsiver Selbsttranszendenz – also einer

Haltung, die schließlich nicht allein auf der Ebene des persönlichen Erlebnisgeschehens verhaftet verbleiben muss, sondern auf gesamtgesellschaftlich-zivilisatorischer Ebene zur Herausbildung von kulturellen Formen tiefgreifender Achtsamkeit gegenüber dem Mensch-Sein im Natur-Allzusammenhang beitragen kann. Es geht also um ein Transformationsgeschehen, das schließlich auch in veränderten wirtschaftlichen Formen der Wohlstandsproduktion Ausdruck finden muss, denn eine tiefgreifende gesellschaftliche Transformation legt das Erfordernis ein neuen Produktionsregimes nahe – zumal die gegenwärtige wirtschaftskulturell eingebettete Produktionsweise von Wohlstand zu den zentralen Ursachen der in vielerlei Hinsicht zu überwindenden anthropogenen Umweltzerstörung gehört (Zeller 2020; Lomfeld 2023, S. 52; Wesche 2023, S. 326–327).

So handelt es sich bei der hier thematisierten erweiterten Reichweite der Selbsttranszendenz, wie in Teil B dargestellt, nicht allein um eine Transzendenz des Horizontes des Individuums und die Überwindung egozentrischer Ansichten, sondern um eine Form der responsiven Selbsttranszendenz, die sich über die Sphäre der menschlichen Sozialwelt hinaus in die Naturwelt hinein erstreckt. Dabei wird anerkannt, dass der Mensch nicht nur ein Sozialwesen, sondern darüber hinaus ein Naturwesen mit Geist ist (Schulz-Nieswandt 2023a, 2024).

Etwas anders gesagt: Eine auf die Naturweltosphäre erweiterte Responsivität und Solidarität beruht auf der Erkenntnis, dass das Ich nur im Wir möglich ist und zugleich das Wir wiederum im Ich einen Knotenpunkt findet, wodurch sich diese beiden Pole der menschlichen Personalität wechselseitig ineinander verflechten. Dieses Wir ist eben zum einen ein sozialweltliches Wir und zum anderen ein gesamtweltliches, natur-allzusammenhängendes „Wir“ – das emergente Ganze des Lebens. Auf kollektiver Ebene ließe sich Selbsttranszendenz somit als Miteinandertranszendenz oder „Wir“-Transzendenz verstehen, die sich einerseits als notwendiges Fundament dieses Wandels entfalten muss und andererseits zugleich als Ziel gelingender Vergemeinschaftung fungiert – einer Form der Vergemeinschaftung, die jedoch erst im Erfahrungsraum responsiver Selbsttranszendenz einleuchtend ersichtlich wird. Das mag epistemisch ein durchaus verschachtelter Befund sein, ist aber eben keineswegs undurchdringbar. Wie lassen sich diese Ansichten zum Mensch-Sein im Natur-Allzusammenhang nun im Lichte genossenschaftartiger Daseinstsgestalt(ung) ausformulieren?

5.2 Der „eidgenössische Bund“ der ökosozialen Weltgenossenschaft

Aus Teil A und B wurden zwei Punkte ersichtlich, an die ich an dieser Stelle nochmals erinnern will:

- Es ist eine tiefgreifende rechtliche Transformation denkbar – der Vertrag mit der Natur:

Gemeint ist eine rechtliche Neuausrichtung, die eine wesentlich stärkere Integration ökologischer Nachhaltigkeitsziele in bestehende, auf Humangerechtigkeit

keit ausgerichtete Rechtsstrukturen vorsieht. Dazu gehört neben einer Erweiterung des zwischenmenschlichen Gesellschaftsvertrags und der Menschenrechte eben die Einführung einer neuen Form der Rechtssubjektivität der Natur und ein (Gesellschafts-)Vertrag mit der Natur (Serres 1994; Kersten 2022) – Konzepte, die in modernen Gesellschaften ansatzweise diskutiert werden, aber bislang kaum institutionalisiert sind.

- b) Es braucht ein kulturelles Fundament der Transformation – die nicht-kontraktuellen Voraussetzungen des Vertrags mit der Natur: Diese tiefgreifende Transformation kann nicht allein durch rechtliche Innovationen etabliert werden. Sie muss von einer entsprechenden inneren Haltung und einer tragfähigen kulturellen Grundlage getragen sein, die als Voraussetzung für die Wirksamkeit und gesellschaftliche Akzeptanz eines Vertrags mit der Natur fungiert.

Hier lässt sich an die Idee vom „heiligen Bund der Freiheit“ (Schulz-Nieswandt 2022) oder etwas genauer, dem „eidgenössischen Bund über die Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung“ (Schulz-Nieswandt 2023b, S. 133) andocken, der als eine solche „nicht-kontraktuelle Voraussetzung des Kontrakts“ betrachtet werden kann.

Schulz-Nieswandt beschreibt die Entstehung des heiligen Bundes im Rahmen eines Entwicklungsprozesses des Miteinanderverhältnisses – vom „Gegeneinander über ein Nebeneinander zu einem Miteinander“ (Schulz-Nieswandt 2024f, S. 75). Ziel dieses Prozesses ist es, eine „humangerechte Ordnung der Freiheit angesichts der Pathosophie der Vulnerabilität und des destruktiven Potenzials [...] des homo abyssus“ (Schulz-Nieswandt 2024f, S. 75) zu schaffen. Damit wird gewissermaßen ein zivilisatorisches Gegengewicht zu den Abgründigkeitspotenzialen des Menschen angestrebt. Die zivilisatorische Funktion des „fundamentalkonstitutive[n] eidgenössische[n] Bundes“ besteht somit darin, ein „Anker des Zusammenhalts der Welt“ (Schulz-Nieswandt 2025, S. 159) zu sein – verstanden als Essenz der gesellschaftlichen Verwirklichung der Sakralität der Person:

[Der] Rechtsstaat, der über Art. 2 GG im Horizont von Art. 1 GG wacht, kann seine eigenen normativen Geist-Voraussetzungen nicht aus eigener Kraft heraus erzeugen und sicherstellen, sondern ist auf die diesbezügliche Fähigkeit und Wollens der Zivilgesellschaft angewiesen. Die Sittlichkeit des Staates [...] setzt die Sittlichkeit der Zivilgesellschaft voraus. [...] Es bedarf einer kollektiv geteilten Idee als ein archimedischer Anker: Gemeint ist ein fundamentalkonstitutiver eidgenössischer Bund über die Akzeptanz der Perspektive der Reziprozität der respektvollen Achtung der Mitmenschen. [...] Es ist ein Bund des a-theistischen, post-säkularen Glaubens an eine Idee. Es ist nicht ein Vertrag über die Interessen, sondern ein Bund über eine archimedische Kernidee als Anker des Zusammenhalts der Welt. Die Sakralität der Person bedarf einen sakralen Bund (Schulz-Nieswandt 2025: S. 158)

Der eidgenössische Bund lässt sich somit in seinem Modus der Gemeinschaftsbildung von der bloßen Vertragsgesellschaftlichkeit der Interessengemeinschaft abgrenzen. Dem entgegen stellt der eidgenössische Bund eine Kulturform tiefergreifender Verbundenheit. Zugleich ist der eidgenössische Bund eine Kulturform der

Vergemeinschaftung, die jedoch erst noch heranwachsen muss. In diesem Zusammenhang ist bei Schulz-Nieswandt vom Paideuma der genossenschaftlichen „Kollektivseele“ des eidgenössischen Bundes (Schulz-Nieswandt 2025, S. 128) die Rede (siehe auch Schulz-Nieswandt 2024c, S. 184). Der Begriff Paideuma, der seinen Ursprung in der griechischen Antike hat (Jäger 1936), beschreibt den kulturellen Geist einer Epoche oder Gesellschaft (Frobenius 1921). Man kann das Paideuma also als ein sich fortwährend aktualisierendes Produkt der Selbsterziehung verstehen. Bei Schulz-Nieswandt (2023c, 2025) wird diesbezüglich der Gedanke der Genossenschaftsidee als wichtige kulturgrammatische Stütze eines Kulturwandels betont. Dieser Wandel steht im Zeichen der Offenheit zur solidarischen Vergemeinschaftung, die sich sodann auch auf eine Form der solidarischen Vergemeinschaftung mit der Natur beziehen lässt. Dadurch wird zugleich deutlich, dass die Entwicklung von Kulturformen der Vergemeinschaftung in Freiheit, Gleichheit, Solidarität auf soziale und kulturelle Lernprozesse (Schneupflug/Franz 2012; Schulz-Nieswandt 2024c, S. 266f.) angewiesen ist – und es gibt wohl noch viel zu lernen über die Art und Weise der Eingebundenheit der menschlichen Freiheit in den Natur-Allzusammenhang.

Ein wichtiger Zugang zu diesem Themenkomplex liegt somit darin, dem gesamten Geflecht aus Externalitäten Beachtung zu schenken, in dem sich das menschliche Dasein ereignet:

Auf der Grundlage einer Empathie-gestützten Prosozialität geht es um die Minimierung negativer Externalitäten und um die Optimierung positiver Externalitäten in der sozialontologisch unvermeidbaren figurativen Interdependenz der Menschen. In diesem Sinne hatte Kant in weltbürgerlicher Absicht auch den Traum einer Weltgenossenschaft angedacht (Schulz-Nieswandt 2023d, S. 1131).

Aus der Perspektive des *homo mundanus* (Welsch 2011) befindet sich der Mensch in einem Gegenseitigkeitsverhältnis zur Natur, das auf wechselseitiger Beeinflussung beruht. Vor dem Hintergrund anthropogener Umweltzerstörungen lässt sich allerdings deutlich infrage stellen, inwiefern hier tatsächlich eine Form der Gegenseitigkeit im Sinne einer „reziproken Ermöglichung“ (Schulz-Nieswandt 2024b, S. 114) besteht. Vielmehr werden jedoch negative Externalitäten sowohl gegenüber der Natur als auch gegenüber zukünftigen Generationen systematisch ignoriert und damit negative Konsequenzen billigend in Kauf genommen.

Schulz-Nieswandt betont daher, diese Hinsichten der Naturgebundenheit des Menschen auf die Diskussionen des sozialen Fortschritts zu beziehen.

Es geht also um innovative Beiträge zur humangerechten Progression der Miteinanderfreiheit in Mitteinanderverantwortung, auch mit Blick auf zukünftige Generationen und auf das Recht der Natur auf nachhaltige Entwicklung aus der Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben heraus. Dieser letzte Aspekt verweist uns darauf, die ganze Problematik von Fortschritt und Innovation nicht nur auf die mitmenschliche Sozialsphäre zu beziehen, sondern den prometheischen Menschen im Gesamtzusammenhang des Anthropozäns zu betrachten (Schulz-Nieswandt 2024c, S. 220).

Es kommt also zentral auf das Erlernen einer Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben an, um den „prometheischen Menschen im Gesamtzusammenhang des Anthropozäns“ (Schulz-Nieswandt 2024c, S. 220) zu betrachten und um eine Perspektive zu entwickeln, die die Anforderungen des gelingenden Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang erkenntlich macht und sodann Wege aufzeigt, diesen Anforderungen angemessen gerecht zu werden.

Das Prinzip des eidgenössischen Bundes kann also a) als Anker des Gesellschaftsvertrags auf Wertgrundlage der Sakralität der Person (Joas 2011) fungieren und b) als Anker der Vergemeinschaftung mit der Natur verstanden werden, wobei der Mensch sich *als* Natur identifiziert und im Horizont der Miteinanderverantwortung eines *homo mundanus* (Welsch 2012) versteht. Die allzusammenhangsorientierten Verbundenheitserfahrungen bilden somit das geistig-kulturelle Fundament, auf dessen Basis die Natur als Rechtssubjekt im Natur(gesellschafts)vertrag realisiert werden kann – ganz im Sinne der nicht-kontraktuellen Voraussetzungen des Kontrakts. Analog dazu lassen sich diese Verbundenheitserfahrungen des *homo mundanus* als wichtige kulturgrammatische Säule des Zivilisationsmodells einer ökosozialen Natur-Weltgenossenschaft betrachten, die nun im nächsten Unterkapitel behandelt wird.

5.3 Die Skizze einer Natur-Weltgenossenschaft

Hierzu soll nun, zumindest in groben Konturen, das Konzept der kantianischen Weltgenossenschaft über die Sozialweltphäre hinaus skizziert werden. Der Begriff der kantianischen „Weltgenossenschaft“ (Kant 2018 [1797]) umschreibt im Grunde eine friedliche, rechtlich geregelte Form des Zusammenlebens, in der Menschen und Staaten auf der Grundlage gegenseitiger Achtung und Kooperation agieren. Die Idee ist, dass die Menschheit durch gemeinsame moralische und rechtliche Prinzipien vereint wird. Kants Fokus lag dabei jedoch hauptsächlich auf moralischen, rechtlichen und politischen Beziehungen zwischen staatlich verfassten menschlichen Gemeinschaften und nicht auf der ökologischen Verantwortung dieser Gemeinschaften. Ich folge hierbei der Beurteilung von Welsch (2012, S. 183–216), indem ich annehme, dass Kants Perspektive „anthropisch“, also vom Menschen ausgehend gedacht ist und leite daraus als Kritik am anthropozentrischen Horizont der kantianischen Weltgenossenschaft ab, dass darin die (Natur-)Welthaf tigkeit des Menschen ignoriert wird.

Das weltgenossenschaftsartige Miteinander ist bei Kant zwar auf zwischenstaatliche und zwischenmenschliche Beziehungen ausgerichtet, wird jedoch nicht ökologisch transzendent – zumindest nicht in dem Sinne, dass die Welt- und Naturhaftigkeit der menschlichen Existenz tiefgreifend eruiert worden wäre. Geht man hingegen davon aus, dass das „Dasein genossenschaftlicher Art [ist]“, sofern es sich in einem „Gegenseitigkeitsverhältnis der reziproken Ermöglichung“ (Schulz-Nieswandt 2024b, S. 114) vollzieht, so ist zugleich zu bedenken, dass sich das menschliche Da-

sein im Natur-Allzusammenhang ebenfalls in einem solchen Gegenseitigkeitsverhältnis der Reziprozität befindet. Angesichts von Ausbeutungsverhältnissen, Umweltzerstörung und des Artensterbens kann jedoch gegenwärtig nur bedingt von *wechselseitiger Ermöglichung* gesprochen werden – ob sich daran etwas ändert, bleibt offen. So kommt es auf das Potenzial des Menschen an, sich in seinem Mensch-Sein als Teil des Allzusammenhangs zu reflektieren und ein Selbstverständnis zu entwickeln, das seine Naturwelthaftigkeit in das eigene Selbst-Sein integriert. Dieses neuartige Selbstverständnis markiert den Wandel vom *homo civilis*, der sich primär im Horizont der Zivilisation verortet, zum *homo mundanus*, der sich im Kontext seiner Welthaftigkeit erfährt (Welsch 2012). Vor diesem Hintergrund lässt sich die in anthropischer Perspektive gedachte kantianische Weltgenossenschaft durch die Einbeziehung der Naturweltosphäre konzeptionell erweitern – um der (Natur-)Welthaftigkeit des Menschen im gesamten Ausmaß des Natur-Allzusammenhangs gerecht zu werden.

Die Erweiterung lässt sich folgendermaßen darstellen:

1. Vom Gedanken der kantianischen Weltgenossenschaft...
– gemeint ist hier eine weltumspannende Assoziation der Menschen im Be-kenntnis zur Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung und im Modus (*sozial-)*weltgenossenschaftlichen Miteinanderbewusstseins, wie sie der Heiligen Ordnung der Menschenwürde entspräche (siehe Teil B; sowie Möbius 2020; Schulz-Nieswandt 2017) –
2. ... hin zur Erweiterung als Natur-Weltgenossenschaft;
im Sinne von Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung in *natur-weltgenossenschaftlichem* Miteinanderbewusstsein. Eine Form des Miteinanders, wie sie etwa einer Gestalt der „Flourishing Earth Community“ (Tucker/Swimme 2011) entspräche (siehe Teil B; sowie Möbius 2023; Schulz-Nieswandt 2023f, Halfbrod 2020; Zeller 2020); und die wiederum als Kulturgrammatik der Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt etabliert werden kann (Serres 1994; Schweitzer 2020; Kersten 2022; Lomfeld 2023; Latour/Schultz 2022).

Auf diesen Pfaden des Wandels geht es also darum, Kulturgrammatiken responsiver Selbsttranszendenz hervorzu bringen, die das menschliche Selbstverständnis als Teil der Natur offenbaren. Dies kann im Grunde als eine Erweiterung des Horizontes des eidgenössischen Bundes betrachtet werden, der alle Akteure des Natur-Allzusammenhangs miteinbezieht. So verläuft der hier skizzierte Wandel ausgehend von der Erkenntnis existenzieller Naturgebundenheit hin zu einer Kulturgrammatik der genossenschaftlichen Naturverbundenheit. Er beschreibt ein erweitertes Miteinanderbewusstsein entlang der Sequenzen der Selbsttranszendenz der Sozial- und Naturweltosphäre. Diese Sequenzen verkörpern wiederum zugleich zentrale Voraussetzungen als auch Facetten der Zielgestalt der gesellschaftlichen Verwirklichung der Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung im Natur-Allzusammenhang.

5.4 Außerdem: Auf dem Weg zu einem neuen Wirtschaftsethos?

Aus dem Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang lässt sich somit auch ein neues Wirtschaftsethos ableiten; ein Wirtschaftsethos, das nicht nur auf die Wohlstandsgewinnung durch materielle Produktion abzielt, sondern ebenso eine umfassende und vielschichtige Sorgearbeit für eine intakte Ökologie sowie die Wiederherstellung der durch anthropogene Einflüsse verlorenen ökologischen Vielfalt ausdrücklich miteinschließt. Entgegen anthropozentrischen Orientierungen der Wohlstandsgewinnung, die auf einem Gegenüber von Mensch und Natur beruhen, ist das menschliche Dasein tatsächlich jeden Tag aufs Neue ein integraler Teil des Natur-Allzusammenhangs – eines Zusammenhangs, dessen Reichhaltigkeit jedoch durch extractivistischen Raubbau nachhaltig geschädigt wird. Auf der Suche nach einem Ausweg ist daher auch vom Übergang von einer extractivistischen Wirtschaftsweise die Rede, worin die Natur als Ressource objektiviert wird und ohne Rücksicht auf deren Nachhaltigkeit ausgebeutet werden darf, hin zu einer post-extractivistischen Wirtschaftsweise, worin stärker auf die pluralistische Wechselseitigkeit des nachhaltigen Zusammenlebens auf einem lebendigen Planeten geachtet wird (Zeller 2020; Fladvad/Busse 2023; Kramm/Wesche 2024). Dies beschreibt besagten Wandel, der im Falle seines Eintretens zahlreiche Lernprozesse mit sich bringen wird (Puk 2024) – und auch bringen muss, denn Konflikte sind unvermeidbar. Umso entscheidender ist deshalb die Frage, *wie* mit den Konflikten umgegangen werden soll, die im Zuge einer solchen neuartigen Handhabung des Verhältnisses von Mensch und Natur entstehen.

Ein unter solchen Gesichtspunkten konzipiertes solidarisches Wirtschaften im Lichte des Natur-Allzusammenhangs erfordert die Förderung der Mitglieder einer sodann holistischen, *ökologischen* Solidargemeinschaft des planetaren Lebens, denn es ist davon auszugehen, dass das menschliche Wohl und das Wohl der Natur ineinander integriert sind – im Grunde handelt es sich um *ein und dasselbe pluralistisch-holistische Wohl*. Es geht somit um die Anschauung, das holistische Wohl des Lebens als einen Wert an sich anzuerkennen, dem sowohl im Ganzen als auch in seinen Einzelteilen Respekt und Achtung gebührt. Zugleich kommt dem Menschen als einem besonders bewusstseinsfähigen und eigensinnig kreativen Element in der Dynamik des Lebens zudem eine besondere Verantwortung gegenüber dem Natur-Allzusammenhang zu. Entscheidend ist dabei, dass er die Konsequenzen seines Handelns erkennt, sie im Kontext des Natur-Allzusammenhangs reflektiert und seine moralische Verantwortung daraus ableitet.

Auf diesen Transformationspfaden ist die Entwicklung solidarischer Formen genossenschaftlichen Vergemeinschaftens & Wirtschaftens von zentraler Bedeutung:

1. mit den Mitmenschen – durch Solidarisierung mittels responsiver Selbsttranszendenz in der Sozialweltssphäre, und
2. mit der Natur – durch Solidarisierung mittels responsive Selbsttranszendenz in der Naturweltssphäre.

Wenn der Mensch die Natur zum Akteur und Rechtssubjekt erklären kann, dann kann er sich auch mit den Rechtssubjekten der Natur in ein genossenschaftliches Verhältnis setzen – und dabei die Interessen der Natur respektieren, die durch den Menschen vertreten werden. Im Grundwertekanon eines erweiterten Zivilisationsmodells, das den Gedanken der Menschenwürde integrativ auf das Wohl der Natur ausweitet, betrachtet sich der Mensch als in dieses Wohl eingebunden. Dieses Wohl der Natur ist dabei bestimmt als jene Vielfältigkeit des Ökosystems, aus dem der Homo sapiens hervorgegangen ist und das die Grundlage für die globale Verbreitung und zivilisatorische Entwicklung des Menschen bildet. So kehrt die Transzendenz des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang zur aktiven Rolle des Menschen selbst zurück – eine Erkenntnis, der man sich jedoch öffnen muss und woraus sich schließlich auch die Möglichkeit ergibt, genossenschaftliche Solidarisierung *mit* der Natur gemeinschaftlich als jene Daseinsgestalt zu entfalten, in der das Potenzial des guten Lebens im Natur-Allzusammenhang verborgen liegt. Dieses Potenzial gilt es gemeinschaftlich zu ent-decken – nicht zuletzt in der Art und Weise des Wirtschaftens.

5.5 Zwischenfazit: Skizze eines Zivilisationswandels

Diese Zusammenhänge seien abschließend in einem Schaubild festgehalten:

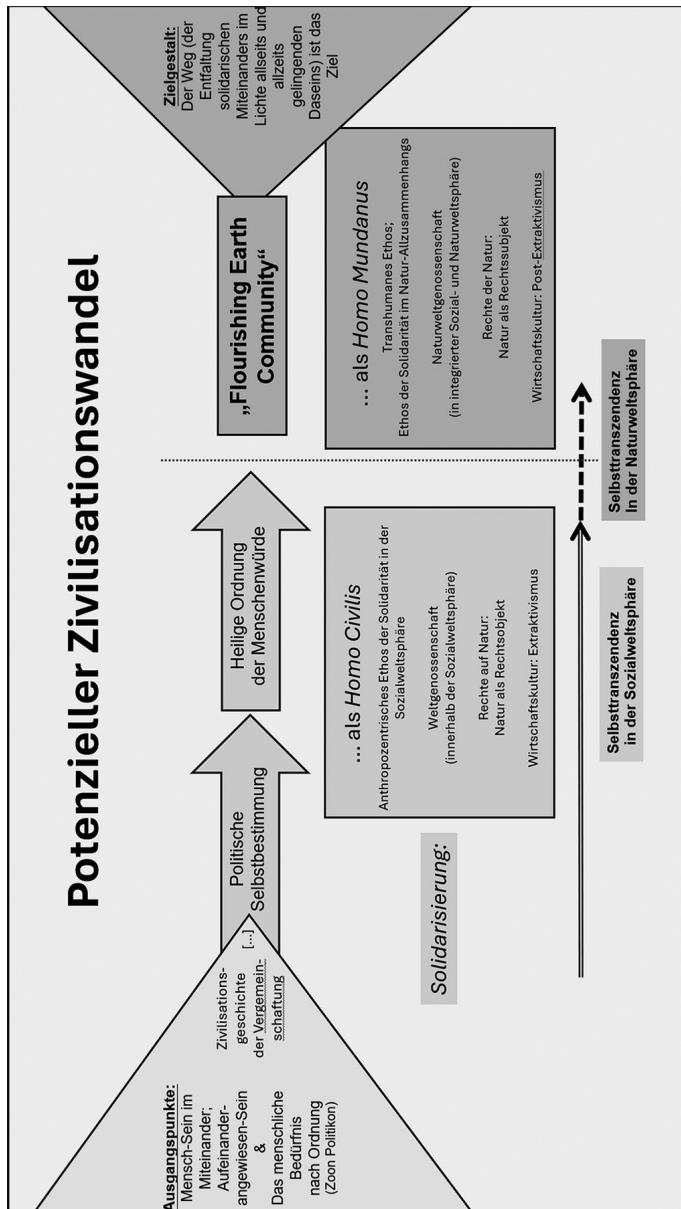


Abbildung 4: Übersicht des hier thematisierten Zivilisationswandelpotenzials

Quelle: Eigene Darstellung

Das Schaubild zeigt ein Modell eines potenziellen Zivilisationswandels, das in drei vertikale Ebenen (a, b, c) gegliedert ist. Im Kern veranschaulicht es zwei aufeinander aufbauende Sequenzen der Selbsttranszendenz, die die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft im Lichte einer erweiterten Solidarität beschreiben:

- a) Der Ausgangspunkt des Modells ist das Menschsein als „Zoon Politikon“ (Höffe 2005; Aristoteles 2012, S. 6) – ein Wesen, das auf Gemeinschaft und Ordnung angewiesen ist. Zentral ist das Bedürfnis nach politischer Ordnung, das im zivilisationsgeschichtlichen Prozess der Vergemeinschaftung verankert ist und zu dem Bedürfnis nach politischer Selbstbestimmung führt.
- b) Zwei Sequenzen der Selbsttranszendenz als Grundlagen integraler Solidargemeinschaftlichkeit:
 1. Selbsttranszendenz in der Sozialweltsphäre, Responsivität als homo civilis als Heilige Ordnung der Menschenwürde, im eidgenössischen Bund der sozialen Freiheit:
Selbsttranszendenz bedeutet hier die Einsicht in die Verflechtungen der eigenen Persönlichkeit mit der sozialen Mitwelt. Gemeinschaftliche Solidarität entsteht durch die Überwindung von Gegeneinander und Nebeneinander hin zu einem achtsamen Miteinander, das von responsiver Reziprozität geprägt ist. Diese Haltung fördert Inklusion, Partizipation und Chancengerechtigkeit, getragen von dem Geist der Menschenwürde und der Ehrfurcht vor dem Menschen. Ziel hierbei ist es, ein Fundament für soziale Gerechtigkeit und Zusammenhalt zu schaffen, das den Gemeinwohlgedanken im Horizont des zwischenmenschlichen Miteinanders verankert.
 2. Selbsttranszendenz in der Naturweltsphäre, Responsivität als homo mundanus, als Advokat der Flourishing Earth Community, im eidgenössischen Bund der *ökosozialen* Freiheit:
Die Erweiterung der Solidarität auf die Naturweltsphäre bedeutet, den Menschen nicht als Beherrcher der Natur, sondern als Teil des planetaren Lebens zu begreifen. Dies umfasst eine Ehrfurcht vor der Natur als eigenständigem Wert, die Verantwortung für nachhaltiges Wirtschaften und den Schutz der natürlichen Vielfalt einfordert. Diese Perspektive erkennt an, dass das Wohl des Menschen untrennbar mit dem Wohl der Natur verbunden ist.

Responsive Selbsttranszendenz wird somit als Schlüssel zu einem Kulturwandel betrachtet, der den Horizont der gemeinschaftlichen Solidarität schließlich auf den Natur-Allzusammenhang erweitert. Die daraus hervorgehende Haltung bildet die Grundlage für ein genossenschaftliches Weltverhältnis, das sowohl soziale als auch ökologische Gerechtigkeit umfasst. Die Idee der genossenschaftlichen Solidarisierung dient dabei sowohl als Weg als auch als Ziel einer integralen Gemeinschaftlichkeit, die die Herrschaft über Mensch und Natur

gleichermaßen überwinden soll. Ein solches genossenschaftliches Ethos fördert nicht nur Achtsamkeit und Responsivität gegenüber den Bedürfnissen der Mitwelt, sondern ermöglicht auch die Entwicklung eines ganzheitlichen Verantwortungsbewusstseins im Sinne eines solidarischen, nachhaltigen Daseins.

- c) Das Ziel ist die Gestaltung einer integralen „Flourishing Earth Community“, in der Solidarität und Verantwortung auf soziale und natürliche Systeme ausgedehnt werden. Diese Perspektive wird als Übergang von einem anthropozentrischen zu einem transhumanen Ethos beschrieben. Das Modell zeigt, wie die Integration von Menschenwürde und Naturverbundenheit die Grundlage für einen nachhaltigen Zivilisationswandel schafft. Es verbindet ethische, kulturelle und politische Dimensionen und stellt die Genossenschaftsidee als Weg und Ziel einer solidarischen und nachhaltigen zivilisatorischen Ordnung des gelingenden ökosozialen Miteinanders dar:

Die Dynamik der Selbsttranszendenz der menschlichen Person ist die Voraussetzung wie auch Ziel des sozialen Erlernens einer solidarischen Welt in der Form der Genossenschaftsidee (Schulz-Nieswandt 2025, S. 153).

Der Zivilisationswandel hin zur rechtlichen sowie kulturgrammatischen Implementation der Natur als Rechtssubjekt (auf kontraktuell-rationaler sowie nicht-kontraktueller, a-rationaler Ebene) lässt sich somit im Kern als ein neuartiges genossenschaftliches Projekt der Vergemeinschaftung betrachten: als post-kantianische Natur-Weltgenossenschaft. Eine Form der Gemeinschaftlichkeit, die nicht nur aus wirtschaftlichem Nutzen oder als Rahmen der Gemeinschaftsbildung zwischen Menschen resultiert, sondern die Betrachtung des Gemeinschaftlichkeitsgedanken mit dem Natur-Allzusammenhang als Begründungsbasis einer holistischen Perspektive auf die integrale Gemeinschaftlichkeit des Lebens umfasst, getragen von der Erkenntnis, dass das Ich im Wir ist beziehungsweise das Wir im Ich. Dieses „Wir“ ist ein sozialweltliches Wir und darüber hinaus ein gesamtweltliches, allzusammenhängendes Wir, das es perspektivisch zu erlernen gilt (Schulz-Nieswandt 2017a, 2023b).

Wenn man der Erweiterung des Prinzips der Miteinanderfreiheit und Miteinanderverantwortung auf die Ebene des Natur-Allzusammenhangs folgt, dann braucht es auch eine andere Wirtschaftsethik. Und weil das Verwirklichungsgeschehen von Ethik wiederum von Kultur getragen werden muss, scheint auch ein neues Wirtschaftsethos geboten, das das integrale Weltverständnis des Natur-Allzusammenhangs in eine entsprechende, handlungsleitende Haltung zum Sein integriert – hier erscheinen genossenschaftliche Formen als geeignete alternative Formen des Wirtschaftens, da sie sich weniger durch Herrschaft und Ausbeutung auszeichnen, sondern vielmehr durch Achtsamkeit auf das gemeinsame Wohlergehen (Schulz-Nieswandt 2003).

Dieser Kulturwandelschritt lässt sich versinnbildlichen als Übergang vom Menschen als Holzfäller des Seins, der kraft seiner technologischen Wirkmächtigkeit der

Natur Güter abringen kann, die dem Wohl des Menschen förderlich sind, hin zum Bild des Menschen als Förster des Seins, in dem der Mensch sich mit einer Rolle und Stellung als Akteur kreativer Sorgearbeit an der Gesamtgestalt des Lebens identifiziert (Möbius 2023). Damit wird ein solidarisches Wirtschaften im Lichte des Ethos des Allzusammenhangs konzipiert, das die Förderung aller Mitglieder einer ökosozialen Solidargemeinschaft des planetaren Lebens zum Ziel hat. Eben weil das menschliche Wohl in das Wohl der Natur integriert ist, kommt es darauf an, den „binären Code des Dualismus von Kultur und Natur zu überwinden“ (Schulz-Nieswandt 2023f, S. 430). Ausgehend vom Mensch-Sein im Natur-Allzusammenhang ist es, wie bereits gesagt, im Grunde *ein und dasselbe Wohl*. Im Namen der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang darf man hoffen, dass dieser Erkenntnis Taten folgen.

6. Fazit

Mensch-Sein bedeutet, sich den Daseinsherausforderungen zu stellen und sich wechselseitig darin zu befähigen, füreinander Sorge zu tragen und Strukturen der Daseinsvorsorge zu entwickeln – Strukturen, die die gelingende Charakterentwicklung der menschlichen Person hin zu einem schönen, wahren, guten Dasein ermöglichen (Schulz-Nieswandt 2017a; 2024b). Die Freiheit der Persönlichkeitsentfaltung ist dabei von Natur aus als gebundene Freiheit zu verstehen, die des kooperativen Miteinanders und der achtsamen Fürsorge bedarf. Als soziales Wesen ist der Mensch auf seine Mitmenschen angewiesen, um ein gelingendes Leben entfalten zu können. Ein gelingendes Dasein hängt jedoch nicht allein von dem Interaktionsgeschehen innerhalb der *menschlichen* Mitwelt ab, sondern auch von der *natürlichen* Mitwelt. Es darf nicht verdrängt werden, dass der Mensch nicht nur im Rahmen der zwischenmenschlichen Sphäre Wohlstand erzeugt, sondern diesen zugleich extraktivistisch der Natur entzieht. Tatsächlich ist die Geschwindigkeit von Modernisierung sowie des Bevölkerungs- und Produktionswachstums der letzten hundert Jahre historisch beispiellos – sie führte jedoch zugleich zu einer massiven Reproduktionskrise von Ökosystemen. Die Folgen des menschlichen Handelns im Klimawandel und das Artensterben machen zunehmend deutlich, dass dieses moderne Produktionsregime an seine ökologischen Grenzen stößt (IPBES 2019, IPCC 2024, Club of Rome und Council on the Human Future 2024). Spätestens seit der industriellen Revolution ist die weitgehende Koexistenz von Mensch und Ökologie aufgehoben (siehe hierzu auch: Marx 1867). Der Mensch hat sich im Zuge weitreichender Hochindustrialisierung im 19. und 20. Jahrhundert zu einem entscheidenden ökologischen Faktor entwickelt – in einem Ausmaß, dass sein eigener Einfluss auf die Naturwelt nicht nur für Klima, Tier- und Pflanzenwelt, sondern auch für die menschliche Zivilisation selbst existenzielle Risiken birgt. Wie lässt sich nun die anthropogene Naturzerstörung und existenzielle Selbstgefährdung der Menschheit eindämmen? Angesichts der existenziellen Gesamtsituation der Menschheit im 21. Jahrhundert erscheint es äußerst dringlich, reflektierte und wert-

fundierte Antworten auf die Frage zu entwickeln, was als angemessener Umgang mit einer solchen Situation betrachtet werden sollte. Diese Antwortsuche bildet zugleich die zentrale Ausgangsfragestellung des vorliegenden Aufsatzes.

Im Zuge dieser Untersuchung wurde sodann dargelegt, warum eine tiefgreifende Verhaltensänderung und damit einhergehende Transformationsbereitschaft des Menschen notwendig erscheint und wie diese Transformationsbereitschaft mit einem veränderten Verständnis des menschlichen Weltverhältnisses synergisiert. Es wird argumentiert, dass anstelle des Modus der Herrschaft gegenüber der Natur ein Miteinander *mit* der Natur angemessen erscheint, das neben der Ehrfurcht vor dem Menschen auch die Ehrfurcht vor der Natur miteinschließt (Schweitzer 2013). Es geht also um eine Erweiterung des Horizonts der Achtsamkeit, die sich als Kernmerkmal des Zivilisationsmodells der „Flourishing Earth Community“ (Tucker/ Swimme 2011, S. 113; Möbius 2023) verstehen lässt, die neben einer ökosozial orientierten Werthaltung ein neues, integrales Verhältnis von Mensch und Welt offenbart. Dies wurde abschließend dann als die Geistkultur einer (Natur-)Weltgenossenschaft des Lebens beschrieben.

Wie können diese zunächst abstrakten theoretischen Überlegungen zu einem möglichen Transformationsgeschehen in eine anschaulichere Form überführt werden?

A) Transformation auf rechtlicher Ebene

Rein konzeptionell ist die Ausdehnung anthropozentrisch orientierter Naturschutzrechte, also die *Rechte des Menschen auf Natur*, bereits weit fortgeschritten. Darüber hinaus existieren jedoch ebenfalls Ansätze, in denen *der Natur selbst Rechte auf eigene Nachhaltigkeit* zugesprochen werden, etwa durch die verfassungsrechtliche Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt in Ecuador und Bolivien (Knauß 2020). Solche rechtlichen Entwicklungen können durchaus als richtungsweisende Vorbilder dienen. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob die Einführung der Rechtssubjektivität der Natur auch als praktikable Antwort auf gegenwärtige ökologische Herausforderungen gelten kann. Als Ergebnis der hier angestellten Untersuchungen lässt sich diese Frage insgesamt bejahen – unter bestimmten Voraussetzungen: a) Es müssen noch einige rechtliche und ethische Fragen geklärt werden, insbesondere zur Abwägung dieses erweiterten Spektrums der Rechtssubjekte. b) Es sollte beachtet werden, dass diese Transformationen konfliktträchtig sind (Stichwort: Eigentumsrechte) und deren Lösung nicht nur rechtliche, sondern auch strukturelle, institutionelle sowie soziale und kulturelle Innovationen verursachen wird, also ein Wertewandel auch mit einem Kultur- und Strukturwandel einhergehen muss. c) Zudem muss berücksichtigt werden, dass ein solcher Wandel eine Kultur der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang erfordert, die auf der Ethos-Ebene diese neuen Formen der Rechte der Natur im Lichte der Umweltethik des *pluralistischen Holismus* untermauert (Gorke 2010; Schweitzer 2020; Knauß 2020; Ladwig 2023).

Da die Natur jedoch gegenüber dem Menschen weder für sich abstimmen noch sich juristisch aussprechen kann, muss der Mensch dies in der Rolle des Advokaten der Natur (Wesche 2023, S. 298) übernehmen und ihre Ansprüche gegenüber der menschlichen Zivilisation vertreten, verteidigen und durchsetzen (Latour 2010; Serres 1994). Darüber hinaus geht es um eine Transformation des Mensch-Welt-Verhältnisses, die diesem Wertewandel durch ein starkes kulturelles Fundament nachhaltige Schubkraft verleiht und dabei die anthropozentrische Perspektive auf das menschliche Verhältnis zur Natur überschreitet.

B) Transformation auf Ethos-Ebene

Die nähere Betrachtung des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang eröffnet Perspektiven auf das Phänomen des planetaren Lebens als Schauplatz evolutiver Differenzierungen. Diese Differenzierungen sind durch den Allzusammenhang ihrer Werdung und ihres Werdens als Ganzheit eines Prozesses dynamischer Kreativität miteinander verbunden. Eben durch diese seingeschichtliche Verkettung ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile – ein Umstand, der sich durchaus *seinstief bestaunen* lässt. Wenn man sich aus dem individualistisch-egozentrischen beziehungsweise anthropozentrischen Selbstbild (selbst)transzendiert, betrachtet sich das eigene Bewusstsein zunehmend als integralen Bestandteil dieses Allzusammenhangs. Anders betrachtet reflektiert sich dieser Allzusammenhang wiederum als menschliches Bewusstsein, da es nicht zuletzt Prozesse des Werdens der Welt sind, die in diesem Zustand der bewussten Reflexion im menschlichen Subjekt kulminieren – hin zu einem integralen Weltselfsbild. Der naturehrfürchtige Mensch hat, wenn man so will, die „Ehre“, dasjenige Momentum der Bio- und Kosmogenese zu verkörpern, worin sich das menschliche Bewusstsein als passiver wie auch aktiver Teil dieses Seinszusammenhangs begreift (Schulz-Nieswandt 2023e, 2024b). Der Mensch befindet sich dabei unausweichlich *im* Natur-Allzusammenhang, unabhängig davon, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht. Man kann sich dieser Stellung und Rolle in der Natur öffnen, sie ehrfürchtig annehmen und Werthaltungen, Weltanschauungen sowie moralische Gesinnungen entwickeln. Somit übernimmt man schließlich, auf Grundlage dieser Selbsttranszenderfahrungen, aktiv Verantwortung für die Konsequenzen der eigenen Handlungen im Rahmen dieser Natur-Allzusammenhangs, in den die eigene Existenz so untrennbar verflochten ist. Das ist die Entwicklungsrichtung des Ethos der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang.

C) Bezug zur Genossenschaftlichkeit

Will man Verantwortung für die eigenen Handlungen im Kontext des Natur-Allzusammenhangs übernehmen, so kommt es darauf an, für die Wechselwirkungen mit der Natur, die durch das innovative Bewusstsein beeinflusst werden, Sorge zu tragen. Es geht in dieser Hinsicht sodann darum, Verhältnisse responsiver Reziprozität gegenüber der Natur zu entwickeln. Dabei lässt sich die Vorstellung des

Gemeinwohls im Rahmen der Sozialweltssphäre auf das Gemeinwohl im Rahmen der Naturweltssphäre ausweiten. Dieser Rahmen ist, wie es sich im Lichte des Natur-Allzusammenhangs der menschlichen Existenz offenbart, ohnehin der eigentliche Rahmen des menschlichen Wirtschaftens.

Die Entfaltung des genossenschaftlichen Kulturpotenzials im Lichte responsiver Selbsttranszendenz des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang bedeutet also, den ausbeuterischen Antagonismus einerseits gegenüber den Mitmenschen und andererseits gegenüber der Natur zu überwinden. Einsichten in die Naturgebundenheit der menschlichen Existenz sollten in diesem Kontext nicht nur als Projektionsflächen der verzweifelten Besorgnis herhalten, sondern können vielmehr eine Kraftquelle der Orientierung zur Vergemeinschaftung im Natur-Allzusammenhang werden. Dies kann, trotz aller gut begründbaren Zukunftsskepsis angesichts des gegenwärtigen Weltgeschehens, dennoch zugleich geistigen Raum für motivierende Hoffnung auf eine bessere Zukunft schaffen.

In der Herangehensweise, für die Natur Sorge zu tragen, indem man sich als ein Teil von ihr identifiziert, schlummert gewissermaßen ein noch unerschlossener (oder auch: im Zuge der Zivilisationsgeschichte vergessener) „naturgenossenschaftlicher“ Geist des Miteinanders im Natur-Allzusammenhang, der relevant wird, wenn es darum geht, aus den kollektiven Potenzialen des gesamten Lebens auf dem Planeten ein kooperatives, solidarisches und nachhaltiges Miteinander zu gestalten. Der Begriff der Solidarität wird hierbei in einem pluralistisch-holistischen Sinne mit-weltlich gedacht. Wenn man sich dahingehend selbsttranszendiert und somit als Teil der Natur identifiziert, könnte man hier anstelle der Modi des Gegeneinanders und Nebeneinanders Modi des Miteinanders – oder auch eines *Alseinanders* – erreichen, die den Einsichten aus der Erfahrung des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang in genossenschaftlicher Form gerecht werden.

Die Ideen der Natur als Rechtssubjekt, der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang und der genossenschaftlichen Vergemeinschaftung verbinden sich zu einem Weg, der eine attraktive Möglichkeit bietet, den Herausforderungen zu begegnen, denen ein allzusammenhangs-achtsamer Mensch im 21. Jahrhundert gegenübersteht. Dieser Weg der zweistufigen „eidgenössischen“ Vergemeinschaftung – einerseits mit dem Mensch-Sein und andererseits mit den natürlichen Akteuren im Natur-Allzusammenhang als Mitglieder der Gemeinschaft des Lebens – stellt eine (mögliche) Antwort auf die Sorge eines Teilnehmenden des Lebens für die Welt dieses Lebens dar. Dies sind Erfahrungsinhalte responsiver Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang, die den ökosozial aufgeklärten und verantwortungsbewussten Menschen dazu anrufen, sich auf Grundlage der Bewusstwerdung des Mensch-Seins im Natur-Allzusammenhang in den fortwährenden Gestaltwandel der Welt einzubringen.

Gemäß dem in der Grundrechtecharta der EU festgeschriebenen Credo streben die Mitgliedstaaten der EU einen Zustand der „Einheit in Vielfalt“ an. Diese Einheit

muss aber auch sozial gerecht sein, als solidarische Einheit mit dem Menschen, was bereits herausfordernd erscheint. Noch komplexer wird es, wenn diese Einheit auch ökologisch gerecht sein muss – und eine solidarische Einheit in Vielfalt *mit* der Natur und als Teil der Natur einfordert, was bestehende Problemlagen und Verteilungskonflikte weiter verschärft. Hier bietet sich die umweltethische Perspektive des pluralistischen Holismus an, um eine ethisch fundierte und nachhaltigkeitsbezogene Orientierung zu bieten. Als kulturelles Fundament beziehungsweise nicht-kontraktuelle Voraussetzung lässt sich in diesem Zusammenhang das Ethos der responsiven Selbsttranszendenz als Kernmerkmal eines Entwicklungspfads hin zu dieser Solidarisierung mit dem Natur-Allzusammenhang festhalten, die auf die Selbst-Identifikation des Menschen als Teil dieses Natur-Allzusammenhangs angewiesen ist. Ökosoziale Solidarität auf der Grundlage responsiver Selbsttranszendenz ist also nicht nur konzeptuell denkbar, sondern erweist sich auch in ethischer und moralischer Hinsicht als durchaus logisch konsistent. Es ist allerdings noch ein Weg vieler Schritte, die noch nötig sind, um von einer gesellschaftlichen Verwirklichung dieses Zivilisationsmodells zu sprechen. Dennoch gibt es bereits einige Ansätze, die darauf hinweisen, dass dieser Weg bereits angegangen wird. Diese Ansätze sind sowohl im Großen (öffentliche, institutionelle, politische, im Gesellschaftsganzen) als auch im Kleinen (alltäglich, kontemplativ, werthaltungs- und verhaltensreflexiv) in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erkennbar und eröffnen Möglichkeiten, kreativ an dem damit verbundenen Transformationsgeschehen mitzuwirken. Die Theorie der responsiven Selbsttranszendenz im Natur-Allzusammenhang beschreibt das geistige Potenzial, diese Zukunftspfade des gelingenden Mensch-Seins erkenntlich zu machen.

Literatur

- Adloff, Frank und Tanja Busse (Hrsg.) (2023), Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, Weinheim.
- Aristoteles (2012), Politik, hrsg. von Eckart Schütrump, Hamburg.
- Armanski, Gerhard (1979), Überlegungen Zum Verhältnis von Mensch, Natur Und Gesellschaft, in: PROKLA Zeitschrift Für Kritische Sozialwissenschaft, 9. Jahrgang, Heft 34, S. 109–24.
- Barla, Josef (2023), Natur, Mensch und Gesellschaft im Anthropozän. Auf dem Weg zu einer mehr-als-menschlichen Soziologie?, Boston/Berlin.
- Bielefeldt, Heiner. (2024: Mehr als eine Subkategorie der Rechte der Natur, in: Zeitschrift für Menschenrechte, 2024, 18. Jahrgang, Nr. 1, S. 182-189.
- Birnbacher, Dieter und Andreas Kuhlmann (2006), Bioethik zwischen Natur und Interesse, Frankfurt.
- Blome-Drees, Johannes (2022), Kooperatives Wirtschaften in Genossenschaften, Berlin.
- Boucher, David und Paul Kelly (Hrsg.) (1994), The Social Contract from Hobbes to Rawls, London.
- Boysen, Sigrid (2021), Die postkoloniale Konstellation: Natürliche Ressourcen und das Völkerrecht der Moderne, Tübingen.

- Büscher, Nick (2024), Soll es Rechte der Natur geben? Naturethisch-rechtsphilosophischer Essay zu der Frage, ob der Natur der Status als Rechtssubjekt zukommen sollte, in: Natur und Recht, Jahrgang 46. Heft 3, S. 165-171.
- Buser, Andreas und Hermann Ott (2023), Zur Ökologisierung des Rechts: Rechte der Natur als Paradigmenwechsel, in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 159-176.
- Club of Rome und Council for the Human Future (2024), Roundtable on the Human Future: Final Report. Hosted by The Club of Rome and The Council for the Human Future, www.clubofrome.org/wp-content/uploads/2024/08/Roundtable-Final-Report.pdf [Zugriff: 24.1.2025]
- Crutzen, Paul (2002), Geology of Mankind, in: Nature, 415(6867), 23.
- Damasio, Antonio (2013), Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins. 10. Aufl. München: List.
- Dannenberg, Jan (2021), Sozial-ökologische Krise und kollektives Landeigentum Eine (re)produktionstheoretische Analyse in Bukidnon, Bielefeld.
- Degens, Phillip und Frank Adloff (2023), Wem gehört die Natur? Für ein erweitertes Commons-Verständnis, in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 193-206.
- Descartes, René (2016), Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, hrsg. von Guth, Karl-Maria, Berlin. (Original von 1637).
- Durkheim, Émile (1977), Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt am Main.
- Ellis, Erle (2018): Anthropocene: A Very Short Introduction, Oxford.
- Fladvad, Benno und Tanja Busse (2023), Ernährungssouveränität und die Rechte der Natur: Synergien und Widersprüche, in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 193-206.
- Frankl, Viktor E. (1975), Ärztliche Seelsorge, Wien.
- Frobenius, Leo (1921), Paideuma: Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, München.
- Gorke, Martin (2010), Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen, Stuttgart.
- Gutmann, Andreas (2021), Hybride Rechtssubjektivität. Die Rechte der „Natur oder Pacha Mama“ in der ecuadorianischen Verfassung von 2008, Baden-Baden.
- Gutmann, Andreas (2023), Der globale Trend zu Rechten der Natur: Entsteht ein dekoloniales und ökologisches Recht von unten? in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 133-146.
- Halfbrodt, Michael (2020): Das zweite konvivialistische Manifest: Für eine Post-Neolibrale Welt, Bielefeld.
- Heupel, Thomas (2018), Biokratie. Hat ein neues Konzept der Nachhaltigkeit vor dem Hintergrund der Generationen Y und Z sowie der künftigen Megatrends eine Chance?, in: Nachhaltiges Wirtschaften im digitalen Zeitalter, hrsg. von Gadatsch, Andreas, Hartmut Ihne, Jürgen Monhemius und Dirk Schreiber, Wiesbaden, S. 3-15.
- Hobbes, Thomas (1996), Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hrsg von W. Euchner, Frankfurt am Main (Originalarbeit 1651)
- Höffe, Otfried: (2005) zōn politikon / politisches Lebewesen, in: Aristoteles-Lexikon. Herausgegeben von Otfried Höffe, S. 620 – 621.

- IPBES (2019), Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. Bonn.
- IPCC (2022), Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge.
- Jaeger, Werner (1936), *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin.
- Jaeggi, Rahel (2023), *Fortschritt und Regression*, Frankfurt am Main.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person*, Baden-Baden.
- Kallhoff, Angelika (2020), Integrität als Konzept der Naturethik: Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 7. Jahrgang, Heft 3, S. 171-190.
- Kant, Immanuel (2011): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, hrsg. von Otfried Höffe. Stuttgart. (Original 1775)
- Kegan, Robert (1982), *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, Cambridge.
- Kersten, Jens (2022), *Das ökologische Grundgesetz*, München.
- Knauf, Stefan (2020), Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 7. Jahrgang, Heft 2, S. 221-244.
- Knauf, Stefan (2020a), Planetarische Integrität – Was Umweltethik und interkulturelle Philosophie voneinander lernen können, in: *Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations*, hrsg. von Kirloskar-Steinbach, Monika und Madalina Diaconu, S. 171-186.
- Kramm, Matthias (2024) Tilo Wesche. Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum, in: *Environmental Philosophy*, 21. Jahrgang, Heft 1, S. 113-116.
- Krebs, Angelika (2010), *Die Würde der Igel*, München.
- Ladwig, Bernd (2023) Moralische Rechte der Natur?, in: *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 67-82
- Latour, Bruno (2010), *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Berlin.
- Latour, Bruno und Nikolaj Schultz. (2022), *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*, Berlin.
- Leidhold, Wolfgang (2018), History and Experience, in: Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Eine multiperspektivische Annäherung, hrsg. von Fink, Sebastian und Robert Rollinger, Wiesbaden, S. 489-521.
- Leidhold, Wolfgang (2022), *The History of Experience. A Study in Experiential Turns and Cultural Dynamics from the Paleolithic to the Present Day*, London.
- Leimbacher, Jörg (1990), Die Rechte der Natur, in: *Evangelische Theologie*, 50. Jg, Heft. 1-6, S. 450-459.
- Lintner, Martin (2023), Anthropozentrismus, Biozentrismus, Ökozentrismus, in: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 43. Jahrgang, Nr. 2, S. 69-89.
- Lomfeld, B. (2023), Rechte der Natur als kollektive Form, in: *Paragrana*, 32. Jahrgang, Nr. 2, S. 48-58.
- Marx, Karl (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*.
- Oksanen, Markku (2023), Rechte und Biodiversität in: *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 83-100.

- Philipp Thimm (2024), Die Genossenschaft als generative Form des Fortschritts – Eine morphologische Betrachtung, in: Z'GuG, 47. Jahrgang, Heft 3, S. 330 – 352.
- Puk, Cora Rebecca (2019), Im Strom der Entwicklung: Was Eduardo Gudynas' Konzept des Postextraktivismus von den Betroffenen eines Stauseuprojekts in Chile lernen kann, in: PERIPERIE - Politik, Ökonomie, 39. Jahrgang, Nr. 154+155, S. 244-263.
- Radatz, Frank-M. (2023), Die vernunftbegabten Theatertiere, in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben, hrsg. von Adloff, Frank und Tanja Busse, Weinheim, S. 227-240.
- Rawls, John (1971), *A theory of justice*, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jaques (1977), *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, hrsg. von Hans. Brockard, Stuttgart. (Originalarbeit 1762)
- Scheunpflug, Annette und Julia Franz (2012), Globales Lernen und das Lernen der Generationen, in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik, 35. Jahrgang, Heft 1, S. 30-33.
- Schmale, Ingrid und Johannes Blome-Drees (Hrsg.) (2017), *Genossenschaft innovativ. Genossenschaften als neue Organisationsform in der Sozialwirtschaft*, Wiesbaden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2003), Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage, Berlin.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2017), Menschenwurde als heilige Ordnung. Eine Re-Konstruktion sozialer Exklusion im Lichte der Sakralität der personalen Würde, Bielefeld
- Schulz-Nieswandt, Frank (2017a), Personalität, Wahrheit, Daseinsvorsorge. Spuren eigentlicher Wirklichkeit des Seins, Würzburg.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2018), Morphologie und Kulturgeschichte der genossenschaftlichen Form. Eine Metaphysik in praktischer Absicht unter besonderer Berücksichtigung der Idee des freiheitlichen Sozialismus, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2018a), Zur Metaphysikbedürftigkeit der empirischen Alter(n)ssozialforschung, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2021), Gemeinwirtschaft. Grundriss einer Morphologie der dualen Wirtschaft. In memoriam Theo Thiemeyer (1929-1991), Berlin.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2022), Der heilige Bund der Freiheit. Frankfurt – Athen – Jerusalem: Eine Reise, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank, Benjamin Chardey und Malte Möbius (2023), Kritik der innovativen Vernunft. Der Mensch als Konjunktiv, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023), Aktualgenese und Selbstranszendenz als Wesenskern innovativer Langzeitpflege am Beispiel der Tagespflege, in: ProAlter, 55. Jahrgang, Heft 3, S. 5–9.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023a), Der Mensch als geistiges Naturwesen bei Adolf Portmann (1997-1982). Reflexionsfragmente in Lichte eigener autobiographischer Perspektiven, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023b), Der Mensch zwischen Entfremdung und wahrer Form. Zur Metaphysik der Idee der Genossenschaft im Lichte des Werkes von Paul Tillich, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023c), Genossenschaft, Sozialraum, Daseinsvorsorge. Die Wahrheit der Form und ihr Wirklich-Werden in der Geschichte im Ausgang von Paul Tillich, Baden-Baden.

- Schulz-Nieswandt, Frank (2023d), Genossenschaften: Ausblick auf die Zukunft, in: Handbuch Genossenschaftswesen, hrsg. von Blome-Drees, Johannes, Nicole Göler von Ravensburg, Alexander Jungmeister, Ingrid Schmale und Frank Schulz-Nieswandt, Wiesbaden, S. 1123-1131.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023e), Mythische Atmosphäre und kreativer Eros. Das Zusammenspiel in Venus und der Antiquar von Leo Weismantel, Würzburg.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023f), Metamorphosen des Weltverhältnisses des Menschen. Replik der Replik von Fritz Reheis, in: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl, 46. Jahrgang, Heft 3, S. 430-432.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023g), Onto-Poetik der responsiven Gabe. Eine Phänomenologie des Weges zum genossenschaftlichen Miteinander im Lichte der Dialektik von Identität und Alterität. Baden-Baden:Alber in Nomos.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2023h), Der Zweifaltigkeits-Code der Wirtschaftslehre. Strukturelle Hermeneutik eines geistigen Klassifikationssystems, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024), Begeisterung der Materie. Eine exemplarische Texthermeneutik im Geiste einer responsiven Phänomenologie, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024a), Das Leben ändern als ein Werden in wachsenden Ringen. Ein Essay zur Möglichkeit, über »Fortschritt« sinnvoll zu reden, Berlin.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024b), Kritische Theorie der Entelechie der Person als Ästhetik der Form. Über die Wahrheit der Person, das Gute der Sozialpolitik und die Schönheit der Genossenschaft. Eine Trinitätslehre der humangerechten Kultur, Würzburg.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024c), Narrative Sozialforschung und Kritische Theorie. Explikation der forschungslogischen Kernidee, Baden-Baden.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024d), Wann (wie und warum) ist eine soziale Innovation innovativ? Rechtsphilosophische und ethische Herleitungen aus der Conditio humana, in: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie, 57. Jahrgang, Heft 1, S. 7-12.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024e), Was ist Daseinsvorsorge? Und wir muss man sie systematisch darlegen?, in: Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl Jahrgang 47, Heft 2, S. 290-202.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2024f), Was ist sozialer Fortschritt und wann ist eine soziale Innovation innovativ? Ein Weg der Antwortfindung aus der Perspektive Kritischer Theorie, in: Sozialer Fortschritt 73. Jahrgang, Heft 1, S. 73-79.
- Schulz-Nieswandt, Frank (2025), Die Kölner morphologische Genossenschaftslehre im Kontext der Gemeinwirtschaft im Lichte der Gerhard Weisser-Schule. Eine Aktualisierung zwischen Tradition und Wandel auf der Grundlage einer transzendentalen Dialektik als Wahlverwandtschaft von Geist und Praxis, Berlin.
- Schweitzer, Albert (2013), Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, 10. Auflage, hrsg. von Bahr, Hans, München.
- Schweitzer, Doris (2020), Anthropozän, Rechte der Natur und Naturvertrag: Zur Aktualität Michel Serres', in: *Michel Serres: Das vielfältige Denken*, herausgegeben von Clausjürgens, Reinhold und Kurt Röttgers, Paderborn, S. 213–230.
- Seidel, Eberhard (2014), „Rechte der Natur/Biokratie“ – Thema auch in den Wirtschaftswissenschaften, in: UmweltWirtschaftsForum, 22. Jahrgang, S. 257–266.
- Serres, Michel (1994), Der Naturvertrag, Frankfurt am Main.

- Sitter-Liver, Beat (2009), Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, in: Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit, 4. Jahrgang, S. 313–323.
- Stamm, Isabell (2007), Zwischen Neurobiologie und Sozialethik. Zum soziologischen Gehalt von Gefühlen in den Werken von Jürgen Habermas und Antonio Damasio, Oldenburg.
- Steffen, Will, Paul Crutzen und John McNeill (2007), The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?, in: Ambio, 36. Jahrgang, Heft 8, S. 614–621.
- Supiot, Alain (2005), Homo juridicus: essai sur la fonction anthropologique du droit. Paris.
- Swimme, Brian (2019), Hidden Heart of the Cosmos. Humanity and the New Story, New York City.
- Swimme, Brian (2023), Cosmogenesis: An Unveiling of the Expanding Universe, London.
- Swimme, Brian und Mary-Evelyn Tucker (2011), Journey of the Universe, Yale.
- Swimme, Brian und Thomas Berry (1992), The universe story, New York City.
- Taylor, Charles (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge.
- Vischer, Lukas (1990), Rechte Künftiger Generationen Rechte der Natur, in: Evangelische Theologie 50. Jahrgang, Heft. 1-6, S. 433–434.
- Welsch, Wolfgang (2012), Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Velbrück.
- Wesche, Tilo (2023), Die Rechte der Natur: Vom nachhaltigen Eigentum, Berlin.
- Wissen, Markus und Ulrich Brand (2022), Emanzipatorische Perspektiven im »Anthropozän«, in: PROKLA Zeitschrift Für Kritische Sozialwissenschaft, 52. Jahrgang, Heft 207, S. 263–281.
- Zeller, Christian (2020), Revolution für das Klima. Warum wir eine ökosozialistische Alternative brauchen, München.

Autor

Malte Möbius, M.A. Politikwissenschaften, B.Sc. Sozialwissenschaften, Promotionsstudent an der Universität zu Köln, Studiengang "Research in Social Sciences", Tätig als freiberuflicher Dozent am Studienkolleg Duisburg-Essen, Taunusstr. 4, 51105 Köln, mmoebiu4@mail.uni-koeln.de



© Malte Möbius