

Gesine Bade, Nicholas Henkel, Bernd Reef (Hg.)

# Politische Bildung: vielfältig – kontrovers – global

Festschrift für Bernd Overwien



**WOCHEN  
SCHAU  
ACADEMY**

# Inhalt

<i>Gesine Bade, Nicholas Henkel, Bernd Reef</i> <b>Einleitung</b> .....	7
<i>Gesine Bade, Nicholas Henkel, Bernd Reef</i> <b>Interview mit Bernd Overwien</b> .....	14
<i>Sabine Achour, Thomas Gill</i> <b>Back to the Roots: Politisches Handeln nicht nur als Ziel, sondern als Weg</b> .....	21
<i>Gesine Bade</i> <b>Was hat mein Smartphone mit dem Kongo zu tun?</b> .....	36
<i>Anja Besand</i> <b>Kollateral-Lernen in der politischen Bildung</b> .....	53
<i>Inka Bormann, Marco Rieckmann</i> <b>Lernende Hochschulen: Verankerung von Bildung für nachhaltige Entwicklung</b> .....	68
<i>Hans-Jürgen Burchardt</i> <b>Back to school: Die Zukunft des Postkolonialismus</b> .....	87
<i>Ellen Christoforatu, Edith Glaser</i> <b>Bildungsreisen als politisch-pädagogisches Programm: Vom Austausch zur systematischen Integration</b> .....	103
<i>Andreas Eis</i> <b>„Politische Pflanzen“ verschieben die Grenzen der gemeinsamen Welt und die Aufgaben politischer Bildung</b> .....	119
<i>Oliver Emde</i> <b>Über die Gestaltungsmerkmale von außerschulischen Lernorten des Politischen</b> .....	135
<i>Susann Gessner</i> <b>Überlegungen zum Verhältnis von Emotionen und politischer Bildung</b> .....	153

<i>Nicholas Henkel</i>	
<b>Lehren und Lernen zwischen Populismus und Migration. Politische Bildung und Globales Lernen in der dritten Phase der Lehrer*innenbildung .....</b>	<b>167</b>
<i>Gregor Lang-Wojtasik</i>	
<b>Bildung für Nachhaltigkeit und/oder nachhaltiges Lernen? Erziehungswissenschaftliche Überlegungen für Global Citizenship Education.....</b>	<b>181</b>
<i>Claudia Lohrenscheit</i>	
<b>Menschenrechte verteidigen: Perspektivwechsel für Solidarität und Inklusion .....</b>	<b>204</b>
<i>Bettina Lösch</i>	
<b>Politische Bildung und demokratische Gesellschaft: Gemeinnützigkeit, Neutralitätsforderungen und Unabhängigkeit .....</b>	<b>215</b>
<i>Bernd Overwien</i>	
<b>Bildung für nachhaltige Entwicklung und politische Bildung.....</b>	<b>230</b>
<i>Stefan Peters, Laura Rivera Revelo</i>	
<b>Politische Bildung in Lateinamerika: Möglichkeiten und Grenzen der politischen Bildung am Beispiel des kolumbianischen Friedensprozesses.....</b>	<b>248</b>
<i>Bernd Reef</i>	
<b>Fragen an die Kritische politische Bildung.....</b>	<b>265</b>
<i>Christoph Scherrer</i>	
<b>Das Global Labour-University-Netzwerk: Ein neues Lernlabor für die internationale Arbeiter*innen-Solidarität? .....</b>	<b>290</b>
<i>Sophie Schmitt</i>	
<b>Politische Bildung in Zeiten autoritärer Entwicklungen – Einhegungen und Einsprüche .....</b>	<b>302</b>
<i>Benedikt Widmaier</i>	
<b>„Freie Träger“ brauchen demokratische Freiheiten! .....</b>	<b>319</b>
<b>Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....</b>	<b>334</b>

## **„Politische Pflanzen“ verschieben die Grenzen der gemeinsamen Welt und die Aufgaben politischer Bildung**

„Pflanzen machen Politik“, mit dieser Überschrift berichtete die Hessische Niedersächsische Allgemeine am 27.12.2019 über das neue Bildungsprojekt der Universität Kassel: „Pflanzen, Wissen, Engagement – Entwicklung, Erprobung und Verbreitung innovativer Bildungsformate an Naturschutzakademien und Botanischen Gärten“. Gemeinsam mit den Partner\*innen der Naturschutzakademien und Botanischen Gärten werden Bildungsformate zu politischen Handlungsmöglichkeiten für den Erhalt biologischer Vielfalt und für globale Nachhaltigkeit entwickelt. Botanikerinnen, Biologen, Gesellschaftswissenschaftler und Praktikerinnen der Umweltbildung und der politischen Bildung begeben sich auf eine Suche und werden nicht nur Wissen weitergeben, sondern sicherlich auch selbst einiges voneinander lernen. Mitunter müssen dabei eigene Denkvoraussetzungen infrage gestellt werden: Wer macht Politik – und wer nicht? Gibt es ‚Natur‘ überhaupt in Abgrenzung zu Kultur und Gesellschaft? Gibt es ein universelles Recht auf Leben auch für nicht-menschliches Leben oder faktisch doch eher ein Recht auf Ausbeutung der lebendigen Welt? Wie können Menschen ein nachhaltiges Zusammenleben gestalten, das auch Pflanzen, Tiere, Lebensräume miteinschließt?

Ich möchte im vorliegenden Beitrag zunächst (1) einige dieser rechtlichen und sozialphilosophischen Fragen aufgreifen und damit die Ausgangsthese unseres Projektes „Pflanzen sind politisch“ weiter begründen: Pflanzen sind zweifellos wirtschaftlich und politisch *bedeutsam*, aber ‚machen‘ sie auch selbst Politik? Welche Konsequenzen hätte es, nicht-menschliches Leben zu Akteuren zu erklären? Können wir Pflanzen, Tieren oder Ökosystemen Rechte zuschreiben oder gar Fähigkeiten, kollektiv zu handeln und das Zusammenleben mitzugestalten? Was sich hier etwas utopisch – und für viele Sozial- und Naturwissenschaftler wohl eher esoterisch – anhört, entstammt nicht der Fantasieliteratur von Erich Kästners „Konferenz der Tiere“ (1949)

oder dem Aufstand der Pflanzen im Epos „Herr der Ringe“. Der französische Soziologe und Wissenschaftstheoretiker Bruno Latour argumentiert seit 30 Jahren, dass die moderne Trennung zwischen Natur und Kultur ein Mythos sei (Latour [1991] 1995). Der Glaube, Menschen könnten durch Wissenschaft und Technik Natur lediglich als Objekte erkennen, nutzen und kontrollieren, erweist sich nicht erst vor dem Hintergrund der Klimakrise als fataler Fehlschluss. Was können wir uns konkret unter der Forderung Latours, die „Natur muss ins Parlament“ (Latour 2016), bzw. unter einem „Parlament der Dinge“ ([1999] 2001/2018) vorstellen? Wie können Pflanzen, Tiere, Ökosysteme als „Mitspieler“ mit „je eigener Wirkungsmacht [...] in einem Natur und Kultur verknüpfenden Netzwerk verschiedener Akteure“ (Richter 2017) gleiche Berücksichtigung finden?

In einem zweiten Schritt (2) werde ich das Verständnis der Menschenrechte nach ihrem Verhältnis zu nicht-menschlichem Leben betrachten. Welche Rolle spielen Pflanzen, Tiere und Ökosysteme, wenn wir von einem universellen Recht auf Leben sprechen? Inwiefern steht das Recht auf Eigentum hierzu in einem grundlegenden Widerspruch? Und wie weit kann oder sollte das Eigentumsrecht auch auf Lebewesen, auf „die Früchte der Erde“ (Rousseau), auf Boden, Wasser, Saatgut und genetische Codes Zugriff haben oder eben nicht? Auf welche Weise verschieben ‚politische Pflanzen‘ die Grenzen des Sozialen und der gemeinsamen Welt? Abschließend (3) möchte ich nochmals die Frage von Bruno Latour aufgreifen: Wer sind die Subjekte, die Akteure einer ‚politischen Ökologie‘? Ist ein ‚Parlament der Dinge‘, bzw. ein versammeltes Kollektiv aller Lebewesen, eine gefährliche illiberale, totalitäre Utopie, wie einige Kritiker behaupten (z.B. Lau 2002), oder die notwendige Konsequenz des *Buen Vivir*, des guten Lebens auf einer gemeinsamen lebendigen Erde? Was kann politische Bildung zu diesem neuen Verständnis des Politischen beitragen?

## 1. Sind Pflanzen und Tiere politische Lebewesen?

Die politische und gesellschaftliche Bedeutsamkeit von natürlichen Lebensgrundlagen sollte unstrittig sein. Selbst Leugner der menschengemachten Klima- und Umweltkrisen würden wohl nicht bestreiten, dass die Nutzung und Verteilung von natürlichen Ressourcen, der Zugang und Besitz von Wasser und Rohstoffen, die Rodung des Regenwaldes oder der Abbau von Ölsand in den Urwäldern von Alaska und Kanada mit gesellschaftlichen Konflikten verbunden sind. Grundlage des politischen Denkens – in der Tradition der europäischen Antike über die neuzeitliche Aufklärung bis zur Moderne – ist ein Menschenbild, das ein sprach- und vernunftbegabtes, selbstständig urteilendes Subjekt mit individuellen Freiheitsrechten voraussetzt. Der Mensch sei ein „zoon politikon“ (Aristoteles), ein politisches Lebewesen, da er seine Bedürfnisse artikulieren, aber auch begrenzen und mit dem Wohl der Gemeinschaft in Einklang bringen könne. Auch in der modernen politischen Philosophie ist politisches Handeln an die Fähigkeiten der Sprache, des rationalen Urteilens und Argumentierens, der Deliberation gebunden, also an das gemeinsame Aushandeln von Entscheidungen in einem Gemeinwesen. Nur wenige politische Denker\*innen fragen danach, wieso diese Fähigkeiten keineswegs *allen* Menschen in gleicher Weise zugesprochen werden. Für Sklaven, Frauen, Fremde, Kinder oder geistig beeinträchtigte Menschen bedeutet(e) ‚*Sprache zu verstehen*‘ über Jahrhunderte lediglich *Anweisungen* und Entscheidungen von ‚Bürgern‘ (d.h. von Rechteinhabern, Eigentümern, Haushaltsvorständen, Erziehungsberechtigten) *zu befolgen*. Ihre eigenen Stimmen werden in der Öffentlichkeit mitunter bis heute nur als Schreie – oder allenfalls als ‚beratende Empfehlung‘ wie z.B. in Kinder- und Jugendparlamenten oder Klimaräten –, nicht aber als zählendes Argument und als Recht auf Mitentscheidung wahrgenommen (vgl. Rancière 2002). Die prominentesten Beispiele dafür, dass wir dieses vermeintlich ‚moderne‘ Denken auch in pluralistischen Demokratien im 21. Jahrhundert noch keineswegs überwunden haben, zeigen sich in Reaktionen auf die Fridays-for-Future-Bewegung. Klimapolitik sei eine ‚Sache für Profis‘, meint Christian Lindner (BamS, 10.03.2019). Die Aufgabe von Kindern und Jugendlichen sei es, in der Schule fleißig zu lernen – von den ‚Profis‘, die seit 50 Jahren zentrale

Erkenntnisse der Klimaforschung ignorieren. Die „wohl infamste Art der Verleugnung“ sowohl der Klimakrise als auch der Versprechen von Demokratie und Aufklärung sieht Matthias Greffrath in einer „Pathologisierung“ der Klimaaktivistinnen: „Unzählige psychiatrische Laien diagnostizieren Greta Thunberg und ein Friedrich Merz befand schlicht: ‚Das Mädchen ist krank‘“ (Greffrath 2020: 66).

Was haben die Klimaproteste von Jugendlichen mit politischen Pflanzen zu tun? Bruno Latour thematisiert nicht nur die Ausschlüsse von Menschen, deren Stimmen nicht gehört oder schlicht als hysterisches, aktionistisches, unvernünftiges Geschrei disqualifiziert werden. Latour sucht nach einem neuen Begriff des Politischen, der alle lebendigen Organismen und Lebensräume miteinschließt. Warum, fragt Latour, „sitzen eigentlich bei Klimakonferenzen nur Repräsentanten der Länder am Tisch und nicht Vertreter der Wälder, der Gewässer, der Gletscher?“ (Latour 2016: 1). Latour stellt zunächst die moderne und tatsächlich nie wirklich eingelöste Trennung von Kultur und Natur infrage. „Dass der Mensch mit seiner Wissenschaft und Technik die Natur analysiert und gefügig macht, hält er für eine Fiktion“ der Moderne (Richter 2017: 1). „Die Erde ist nicht leblos. [...] Die Umwelt ist keine passive Umgebung für Lebewesen, die versuchen, darin zu überleben. Im Gegenteil, unsere Umwelt besteht komplett aus Lebendigem.“ (Latour 2016: 2) Nicht erst in der aktuellen Klimakrise zeige sich, „dass die Natur auf unser Handeln reagiert. Mit Extremwetterlagen, forciertem Artensterben, Gletscherschmelze und Meeresspiegelanstieg“ (Richter 2017). Diese Rückkopplungen beschreiben Klimaforscherinnen und Geologen mittlerweile als eine neue erdzeitliche Epoche, als Anthropozän. Latour plädiert dafür, sich gänzlich vom Begriff der Natur zu verabschieden: „Wir sollten aufhören, eine idealisierte Natur bewahren zu wollen, die nie existiert hat, und stattdessen als Teil von Natur/Kultur, eines komplexen Systems von Interaktionen leben“ (Latour 2016: 6). In diesem lebendigen System von Interaktionen gilt es, immer wieder „von neuem nach der Anzahl der Kollektive sowie nach der allmählichen Zusammensetzung der gemeinsamen Welt“ zu fragen: „Wie viele sind wir?“ und (wie) „Können wir zusammen leben?“ (Latour 2018: 150).

Latour spricht von „neuen Kollektiven“, „Akteuren“ und Verfassungen, die auch nicht-menschliches Leben in demokratische Aushandlungen einbe-

ziehen. Selbstverständlich sitzen im „Parlament der Dinge“ keine Palmen, Zebras und Regenwürmer wie bei Kästners „Konferenz der Tiere“, wobei dort die Tiere stellvertretend die Interessen der *Menschenkinder* gegen die Handlungsunfähigkeit und bedrohlichen Machtspiele von Berufspolitikern einklagen (Kästner 1949). Auch finden wir bei Latour keinen Katalog von Tier- und Pflanzenrechten, die von nicht-menschlichen Wesen verhandelt und eingeklagt werden könnten. Er plädiert dennoch für eine radikale Grenzverschiebung unserer Kategorien des Sozialen und des Politischen, der Repräsentation der gemeinsamen Welt durch neue Verfahren und ein ergänzendes Parlament als eine zweite Kammer: „Es braucht außer einem Rat, der die Menschen vertritt, einen Rat, der die Nichtmenschen vertritt, zumal das Leben der einen aufs Engste mit dem Leben oder dem Zustand der anderen verknüpft ist!“ (Latour 2016: 10).<sup>1</sup> In seinem „Parlament der Dinge“ sitzen „Vertreter der verschiedenen Gebiete [und Betroffenen...], die sich im Konflikt befinden“ (ebd.: 9). Es sind also wiederum *Menschen*, die als politisch handelnde Subjekte vertretungsweise zu Repräsentanten werden „für die Wälder, das Wasser, die Küste ...“, aber auch Vertreter der Automobil- und der Düngemittelindustrie, der Autofahrer und Fußgänger – und nicht zu vergessen der tausenden Verkehrstoten, „die jährlich der Automobilität geopfert werden“ (NZZ, 17.02.2002).

Was unterscheidet also ein solches *Parlament der Dinge* bzw. *der Streitfragen* von den zahllosen Deliberationsverfahren zwischen gesellschaftlichen Interessensverbänden und Lobbygruppen, die es von der Kommune bis zur Weltklimakonferenz bereits gibt? Latour geht es nicht nur um ein erkenntnistheoretisches, normatives Gedankenexperiment, er betont: „Mein Parlament der Dinge existiert bereits in der Praxis“, z.B. wenn in Frankreich „kleine Wasser-Parlamente“ oder „lokale Wasserkommissionen“ gegründet werden. Allerdings seien diese konflikt- und sachbezogenen Beratungen „über eine Vielzahl von Forschungsinstitute und Kommissionen dieser Art verstreut, die sich leider nicht treffen“ (Latour 2016: 10) und die in der Regel eben nur beratende Funktionen haben wie z.B. die eingeladenen NGOs und Gebietsvertretungen auf den UN-Klimakonferenzen.

---

<sup>1</sup> Latour weist eine klare Trennung zwischen Natur und Kultur ebenso wie zwischen Subjekt und Objekt sowie zwischen Wissenschaft und Gesellschaft zurück, sie werden durch seine Akteur-Netzwerk-Hypothese ersetzt.

Sicherlich könnte es bereits als ein erster Schritt der Machtkontrolle gesehen werden, wenn es in der Europäischen Union mittlerweile ein halbwegs transparentes Lobbyregister gibt, aus dem ersichtlich wird, welche gesellschaftlichen Akteure ihre Interessen und jeweiligen ‚Expertisen‘ bzw. Wertepreferenzen und Bedürfnisse ‚beratend‘ in die politische Willensbildung einbringen. Das Verhältnis und die Ressourcen dieser Vertretungen sind freilich alles andere als demokratisch im Sinne einer fairen Repräsentation von gesellschaftlichen Konfliktgruppen, geschweige denn von Natur/Kultur-Kollektiven.

## **2. Das Recht auf Leben, Eigentum und Ausbeutung von Natur**

Demokratiethoretisch und verfassungsrechtlich besteht in der ‚modernen‘ (europäischen) Tradition des politischen Denkens ein breiter Konsens, dass Natur – Pflanzen, Tiere, Ökosysteme – *nicht* als Träger von Rechten oder als politische Akteure gelten können. Wenige Ausnahmen stellen heute die Verfassungen von Ecuador und Bolivien dar, die mit dem leitenden Verfassungsprinzip des *Buen Vivir* „das Leben an sich“, die „Mutter Erde“ (Pachamama) erstmals als Rechtssubjekt anerkennen: „Pachamama, in der sich das Leben verwirklicht und realisiert, hat das Recht, in ihrer gesamten Existenz respektiert zu werden“ (Art. 72 Verfassung Ecuadors; vgl. Acosta 2009; Prinz 2018). Im Völkerrecht konnte sich bislang ebenso wenig wie in anderen Verfassungen der Einzelstaaten und Regionen ein Rechtsverständnis durchsetzen, dass der Natur und nicht-menschlichen Entitäten einen Eigenwert und Würde ihrer Existenz zuschreibt. Umweltschutz, Nachhaltigkeit und eine Verantwortung für zukünftige Generationen wurden mittlerweile durchaus auf vielfache gesetzliche Grundlagen gestellt. In Deutschland erhielt der Umweltschutz 1994 mit dem neuen Artikel 20a Verfassungsrang, 2002 wurde er durch den Tierschutz ergänzt. Hier geht es um eine *Schutzpflicht* des Staates, weder um ein Grundrecht *auf* ein Leben in einer gesunden nachhaltigen Umwelt noch um ein Eigenrecht nicht-menschlichen Lebens, das in der

Vertretung und Abwägung mit anderen Grundrechten einen gleichrangigen Anspruch erhalten könnte.<sup>2</sup>

Die „UN-Erklärung von Rio zu Umwelt und Entwicklung“ (1992) geht hier einen Schritt weiter. In der Präambel ist von der „Anerkennung der Unteilbarkeit der Erde“ die Rede, und im Grundsatz 1 wird „das Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur“ formuliert. Gleichzeitig bleibt aber auch die Rio-Deklaration dem traditionellen Verständnis des Objekt-Charakters einer äußerlichen Natur als Ressource verpflichtet. „Die Menschen stehen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine nachhaltige Entwicklung.“ (GS 1) Gleichzeitig betont bereits der Grundsatz 2 „das souveräne Recht“ der Staaten, „ihre eigenen Ressourcen im Rahmen ihrer eigenen Umwelt- und Entwicklungspolitik zu nutzen“, auch wenn diese Nutzung mit einer Verantwortung zum Schutz der Umwelt verbunden wird (ähnlich auch die Millenniums-Erklärung von 2000). „Das Recht auf Entwicklung muss so erfüllt werden, dass den Entwicklungs- und Umweltbedürfnissen heutiger und künftiger Generationen in gerechter Weise entsprochen wird“ (GS 3). Der Schutz der Umwelt basiert auf einem Schutz- und „Vorsorgegrundsatz“, den „die Staaten im Rahmen ihrer Möglichkeiten“ (GS 15) verfolgen. Die Erklärung bleibt also eine zweifellos wichtige, fortschrittliche Kompromissformel, in der das „Recht auf Entwicklung“ (GS 3), ein „offenes Weltwirtschaftssystem“ und „Wirtschaftswachstum“ als Ziele staatlichen Handelns (GS 12) ebenso wie die damit verbundenen Eigentumsrechte nicht infrage gestellt werden.

Wie werden in der europäischen politischen Philosophie universelle Menschenrechte, das Recht auf Leben, auf Eigentum und politische Bürgerrechte im Verhältnis zu nicht-menschlichem Leben und den natürlichen Lebensgrundlagen begründet? Die Zuschreibung von Rechten allein aufgrund von Sprach- und Vernunftbegabung oder aufgrund der Angehörigkeit zur Spezies

---

<sup>2</sup> In Art. 20a GG heißt es: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung“. Mit der scheinbar selbstverständlichen Ergänzung „im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung“ wird diese Schutzpflicht des Staates gleichzeitig eingeschränkt gegenüber den höherwertigen Ansprüchen der in Art. 1–19 festgeschriebenen Grundrechte (vgl. Kersten 2019).

Mensch erweist sich schon bei einem der prominentesten Begründer der ‚universellen‘ Menschenrechte, Immanuel Kant, als höchst widersprüchlich. Zudem begründete Kant die Zuerkennung von *politischen Bürgerrechten* zugleich mit einem äußerst problematischen Natur- und Eigentumsverständnis: „Derjenige, nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen, d.i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (dass es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: dass er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgendein Eigentum habe [...], welches ihn ernährt; [...] folglich er niemandem als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Wortes diene.“ (Kant [1793] 1983: 151). Nach Kant stattet nicht nur die Natur Menschen offensichtlich mit sehr unterschiedlichen politischen Qualitäten aus: Kinder und Frauen sind als Staatsbürger ‚natürlich‘ nicht qualifiziert. Nach dieser Definition des Bürgers genügen zudem weder allein Sprach- noch Vernunftbegabung, um an der Willensbildung des Gemeinwesens teilzunehmen und unabhängig von den (ökonomischen, existenziellen, ‚natürlichen‘) Eigeninteressen in öffentlichen Angelegenheiten der *res publica* mitentscheiden zu können. Vielmehr bindet Kant die Fähigkeit zum öffentlichen Vernunftgebrauch an die zusätzliche Voraussetzung, von einer Sicherung der sozialen und ökonomischen Reproduktion der Lebensgrundlagen selbst entbunden zu sein, für die *andere* Menschen Sorge tragen. Für Kant gilt das Eigentum, d.h. die wirtschaftliche Unabhängigkeit als notwendige Voraussetzung für die Teilhabe an der politischen Willensbildung. Er begründet hier eine Rechts- und Verfassungsordnung, die mit einer Reihe von (aus heutiger Sicht) willkürlichen Setzungen von Natur/Kultur-Unterscheidungen weit entfernt ist von einer „Universalität“ von Grund- und Menschenrechten.<sup>3</sup>

Die Festschreibung von Menschen- und Bürgerrechten in Verfassungen und im Völkerrecht zeigt seit dem 18. Jahrhundert bis heute, wie scheinbar

---

<sup>3</sup> Auch die quasi natürlich begründete Unterscheidung, Hierarchisierung und Abwertung von menschlichen ‚Rassen‘ durch den Meisterdenker der Aufklärung wären in diesem Kontext mit zu berücksichtigen: „In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Inder haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.“ (Kant 1802: 316; vgl. Kant 1775)

selbstverständlich im abendländischen Denken individuelle Freiheitsrechte und politische Bürgerrechte an ein spezifisches Verständnis von Eigentum und damit auch an ein ‚Recht‘ auf Aneignung und Ausbeutung von nicht-menschlichem<sup>4</sup> Leben gebunden sind. Dass dieses Verständnis keineswegs zwingend oder wissenschaftlich konsistent begründet werden könne, zeigt bereits die radikale Kritik, die ein anderer Vertreter der Aufklärung, Jean-Jacques Rousseau, 1755 gegen ein universelles Recht auf Eigentum an Boden und Naturgütern formulierte. Die Frage „über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ führte Rousseau nicht auf vermeintlich wissenschaftliche Begründungen von unterschiedlichen „naturgegebenen“ Fähigkeiten der Menschen zurück, sondern auf die Errichtung politischer und ökonomischer Herrschaftsverhältnisse:

*„Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: dies ist mein und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem.‘“ (Rousseau [1755] 2008: 173)*

Eine Universalität von Menschen- und Bürgerrechten wird hier in einen gänzlich anderen Kontext gestellt. Gerade der anmaßende, ‚betrügerische‘ Anspruch, ein individuelles Recht auf Eigentum an Boden oder an den Früchten der gemeinsamen Erde zu begründen, widerspricht der gemeinsamen Voraussetzung des Zusammenlebens freier Bürger\*innen. Als ein universelles Recht wird hier vielmehr (implizit) formuliert, dass Menschen darauf angewiesen sind, dass das Leben unverfügbar und die Lebensgrundlagen (wie Wasser, Boden, Weiden, Wälder etc.) nicht zu warenförmigen Naturressourcen und ökonomischem Kapital werden können. Ein „Recht auf Eigentum“ an der Natur wäre in diesem Verständnis immer nur als kollektives, inklusives Recht der gesamten (Welt-)Gemeinschaft denkbar und schützenswert. Hingegen verweist Rousseau auf die „Einfältigkeit“ und einen ideologischen

<sup>4</sup> Im kolonialen Verständnis des Zeitalters der Aufklärung erstreckte sich dieses vermeintliche Recht auf Besitz und Ausbeutung der Lebensrechte anderer durchaus auch auf menschliche, nicht-weiße Personen.

„Glauben“ an das gesellschaftlich normalisierte, anerkannte Eigentumsregime, zugleich beklagt er den fehlenden Mut<sup>5</sup>, diese unberechtigten Herrschaftsansprüche infrage zu stellen. Einfalt, Legitimationsglaube und fehlende politische Handlungsbereitschaft sind hier die entscheidenden Gründe und Voraussetzungen, eine bürgerliche Ordnung aufrechtzuerhalten, die auf Ungleichheit und Ausbeutung sowie einer willkürlichen Aneignung von ‚Rechten‘ an einer gemeinsamen lebendigen Welt beruht.

Bis heute hat sich jedoch auch in den UN-Erklärungen (u.a. völkerrechtlichen Dokumenten, z.B. des Europarates) ein individuelles, anthropozentrisches, Eigentumsrechte festschreibendes Verständnis von Menschen- und Bürgerrechten aufrechterhalten. Die Formulierung eines „Recht[s] auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur“ in der Rio-Deklaration (GS 1) könnte durchaus als Forderung nach einer neuen Generation von umweltbezogenen Menschenrechten (neben sozialen und kulturellen Rechten) verstanden werden, auch wenn die Forderungen der Rio-Erklärung bislang in keine rechtsverbindliche Erklärung der Menschenrechte Einzug hielt. Umweltschutz-Ansprüche lassen sich bislang nur implizit aus den sozialen Menschenrechten, dem „Recht auf soziale Sicherheit“ sowie den „wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte[n]“ ableiten (Art. 22 AEMR), die als Voraussetzung für die Verwirklichung eines menschenwürdigen Lebens ein „Recht [...] auf einen angemessenen Lebensstandard“ festschreiben (Art. 11, UNO-Pakt 1; vgl. Art. 25 AEMR). Trotz der Erweiterung von individuellen Freiheitsrechten durch soziale und kulturelle Menschenrechte sieht bisher kein verbindlicher Menschenrechtsvertrag der UNO ein ausgewiesenes Recht auf Leben in einer sauberen Umwelt vor, geschweige denn ein eigenes Recht der Natur auf Anerkennung und Würdigung der Existenz nicht-menschlichen Lebens.

---

<sup>5</sup> Diese Formulierungen liegen wiederum sehr nahe an dem, was Immanuel Kant wenige Jahre später in seinem Aufsatz: „Was ist Aufklärung?“ (1784) als „selbstverschuldete Unmündigkeit“ beschrieb.

### 3. Das gute Leben für alle (*Buen Vivir*) als Verfassungsprinzip und politischer Lernprozess

Die Zuweisung und Anerkennung von Rechten ist nicht nur das Ergebnis von (mehr oder weniger wissenschaftlich gut begründeten oder) willkürlichen Setzungen und Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur sowie zwischen privaten und öffentlichen Lebensbereichen. Grundrechte sind vor allem ein Ergebnis sozialer Konflikte und politischer Kämpfe. Ihre Aushandlung, Erweiterung und Abwägung sind eine permanente Aufgabe politischen Handelns und immer auch ein offener Prozess. Der ecuadorianische Wirtschaftswissenschaftler und ehemalige Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors, Alberto Acosta, erinnert daran, dass „im Laufe der Geschichte jede Erweiterung von Rechten zuvor undenkbar war“ (Acosta 2009: 221): ob die Durchsetzung von Bürgerrechten für ehemalige Sklaven, für die First Nations in Amerika und in anderen ehemaligen Kolonien, für Frauen oder – aktuell immer noch hoch umstritten – für Kinder, Jugendliche, schwule, lesbische, trans-, intersexuelle und queere Menschen, Nicht-Staatsangehörige oder geistig beeinträchtigte Menschen.

Das Kriterium der Rechtsfähigkeit kann nicht (allein) die Sprach- und Vernunftbegabung oder die Zugehörigkeit zu einer Spezies, einer definierten Gemeinschaft von Menschen sein. Als juristische Personen gelten im heutigen Wirtschaftsrecht auch Vereine und Aktiengesellschaften, hinter denen zwar ebenso Menschen stehen. Der Rechtsstatus bezieht sich hier aber gerade nicht auf einzelne Personen, sondern auf Organisationsformen und soziale (oder materielle) Entitäten. Besonders deutlich wird dies etwa bei der Rechtsform der Stiftung, „die als juristische Person mit eigenen Rechten und Pflichten eine reine Vermögensmasse verfasst“ (Kersten 2019: 5). Während Eigentums- und Wirtschaftsrechte immer weiter ausdifferenziert und auch auf internationaler Ebene (durch eigene Schiedsgerichte) abgesichert werden, wird im vorherrschenden Verständnis des Verfassungs- und Völkerrechts ebenso wie in der Politikwissenschaft weiterhin der Anspruch verweigert, Rechte der Natur und nicht-menschlichen Lebens anzuerkennen. Deren Bedarfe und Existenz werden in politischen Aushandlungen von Kollektivinteressen – anders als diejenigen anderer juristischer Personen – nicht als gleichwertig bzw. als überhaupt zu berücksichtigende eigene Ansprüche repräsentiert.

Dass Rechtssubjekte ihre Rechte und Interessen nicht selbst artikulieren und vertreten können, stellt dabei kein überzeugendes Argument gegen eigenständige Rechte der Natur dar. Auch Säuglinge, schwerstbehinderte oder demente Menschen sind dazu nicht ohne entsprechende Vertreterinnen und Repräsentanten in der Lage, ohne dass wir ihnen deshalb ihren Status als Rechtssubjekte absprechen würden. Gleiches gilt für Verbände, Vereine, Stiftungen, die durch Repräsentanten vertreten werden, und nicht selbst (als ‚Vermögensmasse‘) mit am Tisch eines ‚Parlaments der Dinge‘ sitzen. Die universelle Gültigkeit von Menschenrechten ist das Ergebnis jahrhundertelanger Kämpfe und nicht zuletzt eine Konsequenz aus der Zivilisationsbarbarei des industriellen Völkermords. Hannah Arendt forderte als „einziges Menschenrecht“ überhaupt „ein Recht, Rechte zu haben“ ein (Arendt 1955: 476). Ein ‚universeller‘ (normativer) Anspruch von Menschenrechten und vor allem deren rechtsstaatliche Umsetzung und politische Durchsetzung ist weiterhin für viele Menschen ein umkämpftes, vielfach uneingelöstes Versprechen. Nicht nur grundlegende Freiheitsrechte, sondern vor allem die Rechte auf soziale Sicherheit, auf ein menschenwürdiges Leben und Arbeiten, Rechte auf freien Zugang zu Lebensgrundlagen und auf ein Leben in einer gesunden Umwelt – auch für zukünftige Generationen – sind trotz einer Fülle von UN-Erklärungen weder rechtlich gesichert, d.h. in staatliche Verfassungen und Gesetze als einklagbare positive Rechte verankert, geschweige denn faktisch eingelöst.

Mit dem normativen Konzept des *Buen Vivir*, des guten Lebens für alle, wird argumentiert, dass ein würdevolles Leben von Menschen ohne die gleichzeitige Anerkennung des Eigenwertes nicht-menschlichen Lebens weder sinnvoll begründet noch politisch realisiert werden kann. „Um die Natur aus der Bedingung eines Subjekts ohne Rechte oder eines Eigentumsobjekts zu befreien, ist ebenfalls politischer Druck notwendig.“ (Acosta 2009: 221) Und allein die verfassungsrechtliche Anerkennung von Rechten der Natur bedeutet noch keineswegs deren wirksame Durchsetzung gegenüber Widerständen anderer machtvoller gesellschaftlicher Interessen. Acosta veranschaulicht am Beispiel der Verfassung Ecuadors die praktische politische Relevanz des leitenden Verfassungsprinzips des *Buen Vivir*:

„Aus dem Konzept der Natur als Rechtsträgerin wurden in der neuen Verfassung transzendente Entscheidungen abgeleitet. Das Wasser wird als

*fundamentales Menschenrecht definiert, was seine Privatisierung verhindert. Eine prioritäre Nutzungsordnung des Wassers wurde verankert: menschlicher Konsum, Bewässerung zur Nahrungsmittelherstellung, ökologische Nutzung und Aktivitäten zur Produktion, in dieser Reihenfolge. Die Nahrungssicherheit wurde zu einer zentralen Achse der Agrarpolitik und beinhaltet den Schutz der Böden und die adäquate Wassernutzung, wodurch die Arbeit von tausenden Bauern/Bäuerinnen gefördert wird. Auch die Notwendigkeit der Energiesouveränität, ohne die Nahrungssicherheit zu gefährden, wurde in der Verfassung verankert.“ (Ebd.: 221)*

Auch wenn in diesen Konkretisierungen wiederum der Mensch im Mittelpunkt steht, begründet sich die hier skizzierte solidarische, nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsweise auf der Berücksichtigung des unveräußerlichen Eigenwertes nicht-menschlichen Lebens. Mittlerweile finden sich durchaus Beispiele, in denen konkrete Ökosysteme selbst als Rechtssubjekte anerkannt und mit anderen Rechtsansprüchen verhandelbar werden. „In Kolumbien kann der Wald künftig sein Recht selbst einklagen: Seit April 2018 besitzt das kolumbianische Amazonasgebiet die gleichen Rechte wie eine Person“, argumentiert die Ethnologin Ulrike Prinz (2018: 1). Dabei ging diese Initiative „auf eine Gruppe von Kindern und Jugendlichen zurück, die bei ihrer Klage von der kolumbianischen NGO dejusticia unterstützt wurden“ (ebd.). In Neuseeland kämpften die Iwi, eine Maorigruppe, seit 140 Jahren um Anerkennung der Eigenrechte des Flusses Whanganui, mit denen sie sich existenziell und essenziell verbunden fühlen. 2017 wurde der Whanganui-Fluss als Rechtssubjekt anerkannt.

*„Der Ausspruch der Iwi ‚I am the river and the river is me‘ wurde berühmt. Dieser Satz erlaube uns, ‚die Vielfalt der Perspektiven zu sehen, die in Bezug auf die Natur existieren [...], das geht weit über die Dichotomie Natur und Gesellschaft hinaus, mit der wir normalerweise die Welt betrachten. Hier gibt es eine solche Unterscheidung nicht.““ (Prinz 2018: 4; Zit. Valerie Berros)*

Auch für Bruno Latour stellt die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft die „alte Verfassung“ und eine Form der epistemischen Gewaltenteilung dar, die „jedes öffentliche Leben [untersagt], denn Subjekte oder Kulturen haben nie Zugang zur Wesenheit der Dinge, sondern immer nur zu den sekundären Qualitäten“ (Latour 2018: 297). Gesellschaft als „soziale Repräsentation“ versteht er als „die hoffnungslose Anstrengung der Gefangenen der Höhle,

die Wirklichkeit zu artikulieren“ (ebd.: 289).<sup>6</sup> In seinem Entwurf einer „politischen Ökologie“ geht es ihm nicht lediglich um die Anerkennung von Rechten, sondern um Artikulation, um Sichtbarkeit, Repräsentation und den Streit um die Ausgestaltung der gemeinsamen Welt als einen Lernprozess des „kollektiven Experimentierens“ (ebd.: 292). Die Republik als „öffentliche Sache“ (Ding) wird bei Latour gerade nicht als eine „Versammlung der unter sich bleibenden Menschen“ verstanden (ebd.: 298). Politik sei vielmehr die Suchbewegung eines Kollektivs von Menschen und nicht-menschlichen Wesen nach dem, was es vereint, die „allmähliche Zusammensetzung der gemeinsamen Welt“ (ebd.: 296).

Zur konkreten Frage, wer schließlich die Akteure politischen Handelns im Verständnis des *Buen Vivir* sein können, heißt es in der Verfassung Ecuadors: „Jede Person, Gemeinschaft, Volk oder Nationalität [kann] die zuständige öffentliche Autorität dazu auffordern, die Rechte der Natur umzusetzen“ (Art. 72). In der politischen Ökologie Latours benötigt die „ordnende Gewalt“ (Unterhaus) eine ergänzende „einbeziehende Gewalt“ (Oberhaus/Parlament der Dinge). Während sich die „einbeziehende Gewalt“ mit der Frage: „Wie viele sind wir?“ (Perplexität, Konsultation) beschäftigt, fragt die „ordnende Gewalt“: „Können wir zusammen leben?“ (Hierarchie, Institution; vgl. Latour 2018: 150). Die Fähigkeit, als sozialer Akteur politisch zu handeln, sieht Latour ausschließlich in „Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen“ (ebd.: 304). Wie passt diese Annahme aber zu einer praktischen Umsetzung eines Parlaments der Dinge, in dem „Vertreter der verschiedenen Gebiete sitzen, die sich im Konflikt befinden“ (Latour 2016: 9), also sowohl Vertreter\*innen der Wälder, des Wassers, der Ozeane, der Küsten als auch der Bauern, Verbraucher, Grundbesitzer und Unternehmen? „Um ein Parlament der Dinge einzusetzen, müsste man im Prinzip damit beginnen, die Gebiete zu kartografieren, die sich im Konflikt befinden [...]. Man muss also erkennen, welche entgegengesetzten Kräfte es gibt und welche Gebiete ihnen zugehören.“ (Ebd.: 10).

Unsere anthropozentrische Verfassungstradition hat hingegen mit den Mitteln des Rechts, aber auch eines spezifisch ‚modernen‘ Wissenschafts-

---

<sup>6</sup> Latour greift dabei auf das platonische Höhlengleichnis zurück als Metapher für die „Trennung zwischen dem Himmel der Ideen und der Hölle des Sozialen“ (ebd.: 290).

verständnisses – der Trennung von Natur/Fakten und Kultur/Werten, von menschlichen Subjekten als allein handlungsfähige Rechtsträger und Objekten als kontrollierbares Außen/Umwelt – eine weitgehend unhinterfragte (Un-)Ordnung geschaffen, die nach Latour weder jemals eingelöst wurde noch wissenschaftstheoretisch konsistent sei (vgl. Latour 1995; Latour 2018: 41–60). Mit der Infragestellung dieser Ordnungen und Kategorien rückt die gemeinsame lebendige Welt – nicht nur ein künstlich begrenzter ‚Bereich des Sozialen‘ – in den Mittelpunkt politischer Suchbewegungen und kollektiver Lernprozesse über die Grenzverschiebungen und Grenzbestimmungen eines neuen Kollektivs menschlicher und nicht-menschlicher Wesen. Politische Pflanzen verschieben die Grenzen der gemeinsamen Welt und damit auch die Aufgaben und Akteure bzw. ‚Assoziationen‘ der politischen Bildung.

## Literatur

- Acosta, Alberto (2009): Das „Buen Vivir“. Die Schaffung einer Utopie. In: *juridikum* 4, S. 219–223.
- Arendt, Hannah (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M.
- Greffrath, Mathias (2020): Im Zeitalter der Verwüstung: Vom notwendigen Ende einer Epoche. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1, S. 65–73.
- Kant, Immanuel ([1775] 1964): Von den verschiedenen Racen der Menschen. In: Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. vom W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt, S. 9–30.
- Kant, Immanuel ([1784] 1964): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. vom W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt, S. 53–61.
- Kant, Immanuel ([1793] 1983): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt, S. 125–172.
- Kant, Immanuel ([1802] 1923): *Physische Geographie*. Hrsg. von Friedrich Theodor Rink. In: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Bd. IX, Berlin/Leipzig.

- Kästner, Erich (1949): Die Konferenz der Tiere, Zürich.
- Kersten, Jens (2019): Mehr Rechte für die Natur. Frau Pflanze und Herr Tier. In: Tagesspiegel causa: Braucht das Grundgesetz Änderungen? 22. April; <https://causa.tagesspiegel.de/politik/braucht-das-grundgesetz-aenderungen/frau-pflanze-und-herr-tier.html> (zuletzt abgerufen am 20.3.2020).
- Latour, Bruno (1995): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin.
- Latour, Bruno (2016) [im Gespräch mit Alexandre Lacroix]: Die Natur muss ins Parlament. In: philosophie Magazin 2. <https://philomag.de/die-natur-muss-ins-parlament/> (zuletzt abgerufen am 20.03.2020).
- Latour, Bruno (2018): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, 4. Aufl., Frankfurt/M.
- Lau, Joerg (2002): Bescheidwiser in die Politik. In: Die Zeit 11, 07.03. [https://www.zeit.de/2002/11/200211\\_ka-philosophie.xml](https://www.zeit.de/2002/11/200211_ka-philosophie.xml) (zuletzt abgerufen am 20.03.2020).
- Neue Züricher Zeitung (NZZ) (2002): Zebras, Viren, Autobahnen. Rezension zu Bruno Latour: Das Parlament der Dinge, 17.02. <https://www.nzz.ch/article7YAIN-1.370128> (zuletzt abgerufen am 20.03.2020).
- Prinz, Ulrike (2018): Umweltzerstörung. Welches Recht hat die Natur? In: Spektrum der Wissenschaft, 06.12. <https://www.spektrum.de/news/welches-recht-hat-die-natur/1611254> (zuletzt abgerufen am 20.03.2020).
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt/M.
- Richter, Steffen (2017): Bruno Latour zum Klimawandel. Wir brauchen keine Hoffnung, sondern Politik. In: Tagesspiegel, 14.10. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/bruno-latour-zum-klimawandel-wir-brauchen-keine-hoffnung-sondern-politik/20438108.html> (zuletzt abgerufen am 20.03.2020).
- Rousseau, Jean-Jacques ([1755] 2008): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Paderborn.
- UN-Erklärung von Rio zu Umwelt und Entwicklung (Rio-Deklaration) (1992). In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) (2004): Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn, S. 260–264.

# Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

**Prof. Dr. Sabine Achour** ist Professorin für Politikdidaktik und Politische Bildung an der Freien Universität Berlin.

**Gesine Bade** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Didaktik der Politischen Bildung, in dem sie promoviert.

**Prof. Dr. Anja Besand** ist Professorin für Didaktik der Politischen Bildung an der Technischen Universität Dresden.

**Prof. Dr. Inka Bormann** ist Professorin für den Arbeitsbereich Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin.

**Prof. Dr. Hans-Jürgen Burchardt** ist Leiter des Fachgebiets Internationale und intergesellschaftliche Beziehungen an der Universität Kassel.

**Dr. Ellen Christoforatu** ist Geschäftsführerin des Zentrums für Lehrerbildung an der Universität Kassel.

**Prof. Dr. Andreas Eis** ist Leiter des Fachgebiets Didaktik der Politischen Bildung an der Universität Kassel.

**Oliver Emde** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Hildesheim und dort im Bereich der politischen Bildung tätig.

**Dr. Susann Gessner** ist Studienrätin im Hochschuldienst an der Professur für Didaktik der Sozialwissenschaften an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Seit 2018 vertritt sie die Professur für Didaktik der Politischen Bildung an der Philipps-Universität Marburg.

**Thomas Gill** ist Leiter der Landeszentrale für politische Bildung in Berlin.

**Prof. Dr. Edith Glaser** ist Leiterin des Fachgebiets Historische Bildungsforschung an der Universität Kassel.

**Nicholas Henkel** war Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Didaktik der Politischen Bildung an der Universität Kassel und ist nun Mitarbeiter im Fachgebiet Vergleichende Politikwissenschaft (ebenfalls Universität Kassel), in dem er promoviert.

**Prof. Dr. Gregor Lang-Wojtasik** ist Professor für Erziehungswissenschaft und Pädagogik der Differenz an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.

**Prof. Dr. Claudia Lohrenseit** ist Professorin für Internationale Soziale Arbeit und Menschenrechte an der Hochschule für angewandte Wissenschaften Coburg.

**PD Dr. Bettina Lösch** ist Akademische Rätin des Lehr- und Forschungsbereichs Politikwissenschaft, Bildungspolitik und politische Bildung an der Universität Köln.

**Prof. Dr. Bernd Overwien** leitete von 2008–2019 das Fachgebiet Didaktik der Politischen Bildung an der Universität Kassel.

**Prof. Dr. Stefan Peters** leitet die Professur für Friedensforschung an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

**PD Dr. Bernd Reef** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachgebiet Didaktik der Politischen Bildung an der Universität Kassel.

**Prof. Dr. Marco Rieckmann** ist Professor für Hochschuldidaktik mit dem Schwerpunkt Schlüsselkompetenzen an der Universität Vechta.

**Laura Rivera Revelo** ist Juristin und Soziologin an der Universidad de Nariño (Kolumbien) und Promovendin an der Universidad Andina Simón Bolívar in Quito (Ecuador).

**Prof. Dr. Christoph Scherrer** leitet das Fachgebiet Globalization and Politics (Globalisierung und Politik) an der Universität Kassel.

**Prof. Dr. Sophie Schmitt** ist Professorin für die Didaktik der Sozialwissenschaften an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

**Benedikt Widmaier** ist Direktor des Hauses am Maiberg – Akademie für politische und soziale Bildung der Diözese Mainz.

Was sind die Prämissen und Ziele Globalen Lernens? Wo und wie lassen sie sich mit politischer Bildung zusammendenken? Was kann, darf und will Kritische politische Bildung?

Dieser Band sucht Antworten auf diese und andere Fragen und versammelt dabei Beiträge von Didaktiker\*innen und (außerschulischen) Praktiker\*innen der politischen Bildung, Erziehungswissenschaftler\*innen und Sozialwissenschaftler\*innen. Aus der Perspektive ihrer Fachdisziplinen reflektieren sie Ansätze politischer Bildung, Globalen Lernens und Kritischer politischer Bildung und entwickeln sie mit Blick auf aktuelle politische, ökonomische, ökologische und soziale Herausforderungen weiter.

### **Mit Beiträgen von**

Sabine Achour, Gesine Bade, Anja Besand, Inka Bormann, Hans-Jürgen Burchardt, Ellen Christoforatos, Andreas Eis, Oliver Emde, Susann Gessner, Thomas Gill, Edith Glaser, Nicholas Henkel, Gregor Lang-Wojtasik, Claudia Lohrenscheit, Bettina Lösch, Bernd Overwien, Stefan Peters, Bernd Reef, Marco Rieckmann, Laura Rivera Revelo, Christoph Scherrer, Sophie Schmitt und Benedikt Widmaier

**ISBN 978-3-7344-1144-1**



**WOCHEN  
SCHAU  
ACADEMY**