

# VON KLIMAKOLONIALITÄT ZU PLURIVERSALER DEMOKRATIE<sup>1</sup>

TOBIAS MÜLLER



Ist es für Klimagerechtigkeit schon zu spät? Das vernichtende Urteil des Klimagerechtigkeitsforschers Kyle Whyte bejaht diese Frage. Whyte<sup>2</sup> hält uns eine ungemütliche Wahrheit vor Augen. Als Mitglied der staatlich anerkannten Citizen Potawatomi Nation in Oklohoma weist er auf einen zentralen Widerspruch unserer Auseinandersetzung mit der Klimakrise hin: Jegliche Bemühung um Klimagerechtigkeit setzt eine gesunde Beziehung zwischen Bevölkerungsgruppen und dem Land auf dem sie leben voraus. Da diese Beziehung aber über Jahrhunderte des Kolonialismus und Extraktivismus zerstört wurde, droht nun jede großangelegte Klimapolitik existierende Ungerechtigkeiten weiter zu verstärken, indem sie noch mehr Unheil anrichtet, speziell für indigene Bevölkerungsgruppen.

Wenn wir dieses Problem ernst nehmen, was bedeutet das für unser Verständnis von Demokratie und Klimawandel? Im Folgenden wird argumentiert, dass unsere Vorstellungen davon, wie wir dem Klimawandel begegnen können, immer schon an ihre Grenzen gestoßen sind, weil

1 Aus dem Englischen von Sabine Weir

2 Kyle Whyte war Mitglied des White House Environmental Justice Advisory Board unter Präsident Biden.

wir das Wissen jener Menschen ignoriert haben, die am stärksten betroffenen sind und gegen die sozioökologische Zerstörung am erfolgreichsten Widerstand leisten. Es handelt sich dabei um indigene und andere Gruppen, Völker und Nationen, die um die Hoheit über ihr Land, ihre Kultur und ihre Lebensgrundlage kämpfen. Sie sind von Fluten, Lebensmittelknappheit, Dürren und Kriegen betroffen, die den sozioökologischen Druck noch erhöhen. Wenn wir verstehen wollen, wie eng gefasst das Wissen der meisten existierenden demokratischen Systeme ist, brauchen wir nicht weniger als eine epistemische Revolution. Wir müssen uns wegbewegen von einer enggefassten epistemischen „Monokultur des Denkens“, wie Vandana Shiva (2000, übers. Sabine Weir) es formuliert, hin zu einer pluriversalen Demokratie, in der unterschiedliche Wissensformen die Grundlage für kollektive Entscheidungsprozesse bilden.

Der Ansatz, die Demokratie pluriversal zu gestalten, ist eine Bewegung, eine Saat, ein wachsendes epistemisches Myzel, das die Debatte um den Klimawandel verändern will. Statt den Klimawandel nur durch die Brille der Kohlenstoffemissionen zu betrachten, müssen wir den Zustand der Welt als einen der „Klimakolonialität“ (Sultana, 2022) begreifen. Wir sind nicht nur einer unkontrollierten Erwärmung des Planeten ausgeliefert, sondern auch in einer Denkweise über Politikverfangen, die epistemologisch reduktionistisch ist und dazu neigt, genau die Probleme zu reproduzieren, die überhaupt erst zu den aktuellen, sich überschneidenden Krisen geführt haben. Um darauf reagieren zu können, brauchen wir eine pluriversale Art des Denkens, wir müssen lokales, indigenes und feministisches Wissen in den Mittelpunkt rücken. Die pluriversale Perspektive ermöglicht eine Klimapolitik, die auf der Vorstellung von „Planet Repairis“, „Reparatur des Planeten“ basiert und ökologische Abwägungen an der Reparatur und an Reparationen für den von Kolonialismus, Patriarchat und Kapitalismus angerichteten Schaden orientiert. Die Souveränität der Völker über ihr Land, ihr Wissen und ihre Produktionsmittel wiederherzustellen und Eigentum demokratisch zu gestalten, ist die Voraussetzung dafür, den Planeten zu „reparieren“ und damit Klimagerechtigkeit zu erreichen.

Ist ein solcher Ansatz zu voraussetzungsreich? Wenn Gesellschaften sich nicht auf adäquate Maßnahmen einigen können, um den Klimawandel abzuschwächen, wie können wir uns dann auf viel weitreichendere

Forderungen einigen, wie die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe und der gleichberechtigten Integration indigenen Wissens? Dieses Problem führt zu einer anderen wichtigen Frage, nämlich der danach, wie sich demokratische Mehrheiten für ein radikales Klimahandeln bilden lassen. Wenn wir Klimapolitik auf Emissionsreduktionen vereengen, bleiben die sozioökonomischen Strukturen, die ursächlich für die Klimakrise sind, intakt. Zudem laufen wir dabei Gefahr, jene außer Acht zu lassen, die am stärksten von der Klimakrise betroffen sind und die derzeit den aktivsten Widerstand leisten gegen die stetig wachsende, auf fossile Energie setzende Industrie und andere Formen eines destruktiven Extraktivismus.

Klimagerechtigkeit zu erreichen, würde bedeuten, gesunde Beziehungen mit jenen zu etablieren, die am stärksten betroffen sind und ganz direkt mit fossilem Extraktivismus konfrontiert sind. Whyte (2020) führt aus, dass solche gesunden Beziehungen auf Einvernehmen, Vertrauen, Verantwortungsbewusstsein und Wechselseitigkeit beruhen. Ohne diese Parameter führen großangelegte Klimainterventionen unweigerlich dazu, dass Schwarze, indigene und weitere People-of-Colour-Gruppen noch mehr Unrecht erfahren. Der Kampf für Klimagerechtigkeit ist daher aufs engste mit der Erfahrung von Menschen verbunden, die am stärksten von ökologischem Unrecht betroffen sind. Das kann zum Beispiel umweltbezogener Rassismus sein, wenn als nicht-weiß rassifizierte Menschen in den am stärksten verschmutzten Gebieten leben oder von dem Land vertrieben werden, das ihre Lebensgrundlage bildet, weil dort Pipelines oder Minen gebaut oder Plantagen angelegt werden. Solche Vertreibungen werden oft mit Verweis auf den Umweltschutz durchgeführt. Eingriffe wie Renaturierung, Dekarbonisierung und ökonomische Transition können den Zugang dieser Menschen zum Land ihrer Vorfahr:innen einschränken und führen zur Finanzialisierung von Natur, durchgesetzt auf der Grundlage von meist undemokratischen Entscheidungen. Der „conservation tourism“, eine Spielart des Ökotourismus, kann ebenso Teil des Problems sein. Ein Beispiel ist die Vertreibung der indigenen Massai in Tansania und Kenia für den Bau luxuriöser Öko-Ressorts unter völliger Ignoranz ihrer Rechte.

Wir haben also bereits überschritten, was Whyte (2020, übers. Sabine Weir) als „relationale Kippunkte“ beschreibt, nämlich den verpassten

Moment einer Reparatur der Beziehungen mit und zwischen marginalisierten Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit in verschiedenen Teilen der Welt. Gleichzeitig ist das Reparieren von Beziehungen aber notwendig, um weitere Entrechtungen und Gewalt aufgrund von Klimainterventionen zu vermeiden. Das gilt insbesondere für indigene Völker und all diejenigen, die auf die empfindlichen Ökosysteme angewiesen sind, die der fossile Kapitalismus in den vergangenen Jahrhunderten zerstört hat.

Wie nun könnte eine demokratische Antwort auf diese vernichtende Diagnose lauten? Im Folgenden führe ich aus, dass wir uns gegenwärtig in einem politischen und historischen Zustand der Klimakolonialität befinden. Ich werde aufzeigen, dass dekoloniales und pluriversales Wissen eine notwendige Voraussetzung für demokratisches Klimahandeln ist. Auf der Grundlage dieser Diversifizierung von Wissen werden „Planet Repairs“ und Klimareparationen zu notwendigen Schritten im Vorgehen gegen Klimakolonialität. Wird diese Perspektive nicht ernstgenommen, läuft das Klimahandeln Gefahr, Teil jenen Problems zu werden, das es eigentlich zu bekämpfen versucht. Es gilt, anstelle einer solchen rückwärtsgewandten Praxis, einen Weg hin zu einer zukunftsorientierten demokratischen Erneuerung zu beschreiten – lokal, global und planetar.

## Der Klimakolonialität begegnen

Warum müssen wir Klimakolonialität ernstnehmen, wenn wir über demokratische Antworten auf multidimensionale sozioökologische Krisen nachdenken? Die Antwort ist einfach: Wenn wir nicht eine explizit antikoloniale Perspektive einnehmen, riskieren wir es, die vom Kolonialismus ausgehende, anhaltende epistemische und materielle Gewalt aufrechtzuerhalten. Die Amnesie in Bezug auf das koloniale Erbe nimmt unterschiedliche Formen an. Viele Vorschläge zur Bewältigung des Klimawandels, etwa eine „faire Transition“, die „grüne Jobs“ schafft, indem die Arbeiter:innenschaft fossiler Industrien umgeschult wird, lassen die Geschichte der Umweltzerstörung weitestgehend außen vor. Sie versagen also, wenn es darum geht, die politische Dimension und die dafür ursächlichen Systeme zu erfassen, die überhaupt erst zur Zerstörung

der Umwelt geführt haben. Die meisten Erzählungen über den menschengemachten Klimawandel beziehen sich vor allem auf die Industrielle Revolution im Europa des 19. Jahrhunderts. Sie ignorieren oft die tragende Rolle des Kolonialismus – jenem politischen Projekt, das die globale Wirtschaftsstruktur mit Schienennetz, Pipelines, Lieferketten, Landraub in indigenen Gebieten und billiger Arbeit, die die Industrielle Revolution befeuerte, überhaupt erst ermöglichte. Imperiale Gewalt ebnete den Weg für den Raubbau einiger der wichtigsten – und umweltschädlichsten – Güter und Ressourcen der Industriellen Revolution, wie Zucker, Baumwolle, Kaffee, Tee, Tabak, Gold, Kautschuk oder Öl.

Der Kolonialismus hat im Laufe der Geschichte viele Bedeutungen und Ausprägungen erfahren. (Post)koloniale Regime prägen die kolonisierenden und die kolonisierten Gesellschaften nach wie vor. Die Geldpolitik einiger früherer französischer Kolonien in Westafrika beispielsweise wird nach wie vor von Paris aus gelenkt. Der Schulunterricht in Malawi wird größtenteils auf Englisch abgehalten, was zu geringer Lese- und Schreibkompetenz führt, sowohl in der regionalen Sprache als auch in der alten Kolonialsprache (siehe Cochrane, 2023). Gleichzeitig bezieht sich der Begriff Kolonialismus auf eine ganze Reihe von Phänomenen, die die heutige Welt strukturieren: eurozentrische Epistemologien, wirtschaftliche Ausbeutung, psychische Entfremdung, ethnonationalistische Kategorien und das Unterjochen menschlicher und mehr-als-menschlicher Natur. Der sich seit dem 15. Jahrhundert ausbreitende Kolonialismus basierte auf Sklaverei und Zwangsarbeit, Ressourcenabbau, industrieller Verschmutzung, Landraub und der Zersetzung sozialer und ökologischer Systeme durch Plantagenwirtschaft. Viele der Besitzstrukturen, Handelsbeziehungen und rechtlichen Abkommen aus dieser Zeit prägen die weltweite Wirtschaft bis heute. Diese historischen Prozesse setzen sich in den zerstörerischen Folgen wirtschaftlicher Produktion fort, etwa in den giftigen Schiffsabwrackungen in Bangladesch oder in dem petrochemisch verseuchten Landstreifen „Cancer Alley“ im US-amerikanischen Bundesstaat Louisiana, in dem überwiegend Schwarze Menschen wohnen.

Der gegenwärtige ökonomische Extraktivismus verstärkt zunehmend auch Gender-Ungleichheiten. In Uganda wird beispielsweise eine Entschädigung für das Land, das für den Anbau von Zuckerrohr

und den Bau der East African Crude Oil Pipeline (EACOP) genutzt wird, oft nur an Männer gezahlt. Diese diskriminierende Verteilung von Geld stärkt die Macht von Männern in den Haushalten. Als Folge nehmen Drogenmissbrauch und häusliche Gewalt zu, und viele Männer verlassen ihre Familien auf dem Land, um ein neues Leben in der Stadt zu beginnen. Auch gut gemeinte Bemühungen, „die Natur zu schützen“, führen koloniale Enteignungslogiken fort, die sich in Form von Gewalt gegen indigene Völker materialisieren. Viele Nationalparks in Afrika, die für die Jagdausflüge Weißer Besucher die gewünschte unberührte Natur bereitstellen, wurden erst durch die Vertreibung der indigenen Bevölkerung geschaffen. Diese Praxis setzt sich in den Luxus-Wildparks in der Masai Mara in Kenia und im Krüger-Nationalpark in Südafrika bis heute fort (siehe Mbaria und Ogada, 2016). Selbst Organisationen mit Millionen von Unterstützer:innen wie der World Wildlife Fund (WWF) beteiligen sich an dieser Art der Gewalt, indem sie zum Beispiel Ranger ausbilden und mit Waffen ausstatten, die diese dann nutzen, um Menschen, die in der Nähe der Nationalparks leben, zu schlagen, sexuell zu belästigen oder zu töten. Einen solchen Fall von Menschenrechtsverletzungen, der das Volk der Baka in der Republik Kongo betrifft, machte die aktivistische Jugendorganisation What the F\*\*k World Wildlife Foundation (WTF WWF) mit der Besetzung des Londoner WWF-Hauptquartiers im Jahr 2021 publik (WTFWWF, o. D.).

Indigene Bevölkerungsgruppen von ihrem Land zu vertreiben, um vermeintlich Umweltschutz zu betreiben, gehört zu den kolonialen Kontinuitäten, die sich in der heutigen Klimapolitik finden. Da aber die Verwicklung der Mainstream-Umweltorganisationen in diese Vorgänge ihrem weißen Mittelklasse-Klientel, das den Großteil ihrer zahlenden Mitglieder ausmacht, weitestgehend unbekannt ist, ist auch der Anreiz gering, gegen die gut dokumentierten Machenschaften im Namen des Umweltschutzes vorzugehen, mit denen die Organisationen die Rechte indigener Bevölkerungsgruppen verletzen. Eine Folge davon ist, dass indigene Menschen oft vom Demos ausgeschlossen sind, was lokales demokratisches Handeln unmöglich macht. Nur wenn wir die Kolonialgeschichte und ihre anhaltenden Auswirkungen auf menschlich-ökologische Beziehungen ernstnehmen, können wir diese Zusammenhänge angemessen

verstehen. Ohne die Selbstbestimmung indigener Bevölkerungsgruppen in den Fokus zu rücken, laufen Umwelt- und Klimainterventionen Gefahr, gerade solche Gruppen weiter zu schwächen, die am stärksten von der Umweltzerstörung betroffenen sind. Die Möglichkeit, die verbleibende Biodiversität auf der Erde durch gemeinsame Anstrengung zu schützen, rückt damit in weite Ferne. Diese Einsicht ist nicht nur der Schlüssel dazu, die Gründe der Klimakrise zu verstehen, sondern auch dazu, mögliche demokratische Antworten auf sie zu finden.

In einer treffenden Zusammenfassung dieser Argumente bezeichnet die Geografin Farhana Sultana (2022) die gegenwärtigen Verwicklungen von kolonialen, patriarchalen und kapitalistischen Dynamiken bei der Transformation unseres Planeten als „Climate Coloniality“ [Klimakolonialität]. Die Plantagenwirtschaft und der Bergbau, die beide von Sklaverei und Zwangsarbeit durchdrungen sind, prägen als spezifische Mensch-Natur-Konstellation unser Zeitalter. In ihnen wurzelt das in immer höherer Geschwindigkeit voranschreitende Artensterben, dem bis zu 150 Spezies täglich zum Opfer fallen. Die Fixiertheit auf Kohlenstoffemissionen und eine entpolitisierende Sprache in den UN-Klimaverhandlungen, in der von Benchmarks, Beiträgen und Assessments die Rede ist, verschleiern die politischen Realitäten, die die energie-, flächen- und verschmutzungsintensive Produktions- und Konsumweise im Zentrum der Krise erst hervorgebracht haben.

Was in den Policy-Making-Prozesse auf lokaler, nationaler und globaler Ebene häufig fehlt, ist sowohl die Erfahrung als auch die Handlungsmacht von Milliarden von Menschen, die die verheerenden Folgen des Extraktivismus unmittelbar erleben. Ihre Perspektive ist essenziell, um zu verstehen, wie der auf Ressourcen aus Regionen im gesamten Globalen Süden gründende Reichtum in multinationale Konzerne fließt – unterstützt von postkolonialen Eliten, die die während des Kolonialismus etablierte Rolle als Ermöglicher und Nutznießer der Ausbeutung von Mineralien, landwirtschaftlichen Produkten und billigen Arbeitskräften übernommen haben. Wer sich mit Klimakolonialität auseinandersetzen will, muss ernst nehmen, wie Macht – koloniale genauso wie andere Formen von Macht – unsere Erzählung der Mensch-Natur-Geschichte prägt. Für eine demokratische Antwort auf die Klimakrise ist dies essentiell,

da viele der Vorschläge für planetare und globale Interventionen, von Klimakompensation bis zum Geo-Engineering, die Gefahr bergen, bei der Entscheidungsfindung koloniale Logiken fortzuschreiben. Sie versagen, wenn es darum geht, jene zu berücksichtigen, die am stärksten betroffen sind, und in deren Territorien eingegriffen wird. Auch wird weder ihre Zustimmung eingeholt noch werden sie an Entscheidungen beteiligt. Jeder Versuch einer „planetaren Demokratie“, der die (post)koloniale Geschichte nicht aufarbeitet, schreibt koloniale Logiken fort.

Ist der relationale Kippunkt erreicht, erweist sich die Frage, ob „wir“ es „rechtzeitig“ schaffen werden, als extrem ausgrenzend. Viele Menschen, deren soziale und ökologische Geschichte von Kolonialismus und seinen weiterhin existierenden ökonomischen Strukturen geprägt ist, sind nicht bedroht von einem in der Zukunft liegenden ökologischen und gesellschaftlichen Kollaps, wie ihn viele im Globalen Norden fürchten. Sie leben bereits seit Jahrhunderten inmitten sozioökologischer Zerstörung und leisten schon lange Widerstand dagegen. Was diese Menschen aufgrund des ökologischen Kolonialismus erlebt haben – Landraub, ausufernde Verschmutzung, Verlust von Biodiversität, Wasserknappheit, Wüstenbildung, Dürren, Hungersnöte, Artensterben – gleicht dem, was heute Menschen auf der ganzen Welt erleben oder aufgrund des Klimawandels noch erleben werden.

Angesichts dieser Erkenntnis erscheint es dringend notwendig, einige unserer Annahmen in Bezug auf die Demokratie grundlegend hinterfragen. Wir müssen folgend der „Theorie aus dem Süden“ die reale Erfahrung ökologischer Zerstörung zum Ausgangspunkt unseres demokratischen Denkens machen, anstatt sie nur als eine Frage der Politik oder in der Ferne liegende Bedrohung zu betrachten. Sich mit Klimakolonialität auseinanderzusetzen, bedeutet, Menschen von den Rändern ins Zentrum des politischen Entscheidungsprozesses zu rücken. Wir müssen kritisch untersuchen, wie bestimmte Bevölkerungsgruppen und die Ökosysteme, von denen ihr Überleben abhängt, strukturell von den Möglichkeiten einer demokratischen Zukunft ausgeschlossen wurden. Die Wissenssysteme, auf denen Demokratien beruhen, pluriversal zu gestalten, ist ein essenzieller Schritt, um der epochalen Herausforderung, vor der wir stehen, zu begegnen.

Wie können wir ein tieferes Verständnis davon erlangen, was der Zustand der Klimakolonialität für die (Un)Möglichkeit einer demokratischen Zukunft bedeutet? Historisch betrachtet war die Demokratie immer dann in der Lage, Gesellschaften zu transformieren, wenn die Vorstellung des Demos erweitert wurde. Solche Momente waren zum Beispiel die Einführungen des Wahlrechts für Besitzlose, Frauen und aufgrund von rassifizierenden und anti-Schwarzen Kategorisierungen diskriminierte Menschen. Für Demokratien, die in Systemen verharren, die von der Polarisierung und Vereinnahmung durch Eliten gekennzeichnet sind, folgt daraus, dass wir das Wahlrecht und das Recht auf Repräsentation radikal ausweiten müssen, um der Klimakrise begegnen zu können. Auch (Klima-) Flüchtlinge und Teenager, für die bei den heute zu treffenden ökologischen Entscheidungen am meisten auf dem Spiel steht, müssen dabei berücksichtigt werden. Darüber hinaus sollten auch nicht-menschliche Entitäten wie Flüsse, Wälder, Gletscher oder Ökosysteme umfassend mit Rechten ausgestattet werden. Einen solchen Versuch stellt das bolivianische „Gesetz über die Rechte der Mutter Erde“ dar, für das bäuerlich-indigene Graswurzelorganisationen eintreten. Der öko-zentristische Originaltext schreibt vor, dass wann immer es zu einem Interessenkonflikt kommt, der Schutz der Erde vorgeht. Leider übernahm die bolivianische Regierung nur eine stark abgeschwächte und weitestgehend wirkungslose Version des Gesetzes, und auch die versprochene Mutter-Erde-Ombudsperson existiert nach zwölf Jahren noch immer nicht (siehe Muños, 2023). Klimabewegungen fordern die Einrichtung lokaler, nationaler und globaler Klima-Bürger:innenversammlungen, die mit echten Entscheidungsbefugnissen ausgestattet sind. Hunderte von Klimaversammlungen wurden bereits auf kommunaler, nationaler oder zivilgesellschaftlicher Ebene abgehalten, was zeigt, wie groß das Interesse an solchen Demokratie-Experimenten ist.

Zwar sind das alles wichtige Initiativen, doch sind sie allein nicht ausreichend, um an die Ursachen der Klimakolonialität zu gehen. Denn sie lassen die institutionellen Säulen kapitalistischer Nationalstaaten samt ihres ontologischen und epistemologischen Fundaments intakt. Denn

solange Forderungen zum „Schutz der Natur“ und zur „Renaturierung“ des Planeten jene ausschließen, die gewaltsam marginalisiert werden, in legalen Grauzonen leben, in fragilen Ökosystemen und auf Land, das ihnen der Logik privaten Eigentums folgend nicht „gehört“, verfestigen diese wohlgemeinten Calls-to-Action lediglich kolonialistische Strukturen. Das kognitive und normative Denken, das Strukturen produziert hat, die die Menschheit und andere Spezies an den Rand des Abgrunds gedrängt haben – und viele über diesen hinaus – kann nicht die Werkzeuge bereitstellen, die dazu geeignet sind, ebendiese Strukturen aufzulösen. Der berühmte Ausspruch der Schwarzen feministischen Philosophin Audre Lorde, die Werkzeuge des Herrn würden niemals das Haus des Herrn niederreißen, fordert uns dazu auf, darüber nachzudenken, welche Werkzeuge – epistemische genauso wie politische – sich eignen, um der Klimakolonialität etwas entgegenzusetzen, und welche lediglich die ihr innewohnende Logik reproduzieren. Diese geht oft von einer universalistischen Überlegenheit aus und nimmt etwa an, dass nur eine Sprache, ein politisches System, eine Religion oder ein Wirtschaftssystem vorherrschen sollte. Deswegen brauchen wir das, was der Anthropologe Arturo Escobar (2020) als „pluriversale Politik“ bezeichnet. An den Rand gedrängte Erfahrungen, Weltansichten und Wissensformen sollen darin in den Mittelpunkt gerückt werden. In einer Welt des „europatriarchalen“ (Salami, 2020), rassifizierenden Kapitalismus wäre dies das Wissen von Frauen, Indigenen, Graswurzelbewegungen und spiritueller Traditionen, insbesondere rund um Fragen zu (Re)Produktion, Fürsorge, Zusammenleben und speziesübergreifender Gerechtigkeit.

Eine demokratische und dekoloniale Antwort auf die Klimakolonialität verlangt radikale Vorstellungskraft und eine Politik, die die Geschichte von Verlust, Enteignung und Gewalt genauso in den Mittelpunkt rückt wie Praktiken des Widerstands, der Resilienz und des transnationalen Zusammenarbeitens. Universalistische Moralvorstellungen und soziologische Vorannahmen, die den vorherrschenden Klimadiskursen zugrunde liegen, müssen dafür auf ihre Ausschlüsse untersucht werden. Zu den am deutlichsten hervortretenden, reduktionistischen Dualismen dieser Diskurse gehören Natur/Kultur, Denken/Fühlen, modern/traditionell. Ein Beispiel sind die fünf Stränge des „Great Leap“, den der Club of

Rome-Bericht 2022 *Earth for All: A Survival Guide for Humanity* aufzählt: Armut, Ungleichheit, Gender, Ernährung und Energie. Zwar erkennt der Umweltschützer Ashish Kothari einige Verdienste des Berichts an, kritisiert aber, dass dieser „seltsam schweigsam ist in Bezug auf die tiefgreifenden kulturellen und spirituellen Revolutionen, die notwendig wären, und das Pluriversum an Kosmologien, das dafür zur Verfügung stünde“ (Club of Rome, 2022). All das verweist auf die epistemische Transformation hin zu einer Pluriversalität, die wir brauchen, um Klimakolonialität zu dekolonisieren.

Aus dieser Perspektive heraus betrachtet wird deutlich, dass unterhalb der angeblichen Erneuerungen grüner Politik epistemologische und ontologische Kontinuitäten schlummern, die ausgehebelt werden müssen, um eine wirklich demokratische und befreiende Antwort auf die Klimakrise zu finden. Sultana (2022, S. 7, übers. Sabine Weir) bringt das wie folgt auf den Punkt: „Befreiung wird erst möglich, wenn die Auswirkungen des Kolonialismus auf Land, Körper und Psyche gebrochen sind. Erst dann lässt sich die weiterhin existierende Apokalypse der Kolonialität überwinden, indem man sich weg von der Entfremdung und Entmenschlichung hin zur Selbstverwirklichung bewegt, um koloniale Traumata zu dekolonisieren.“ Das heißt, dass eine Politik der Befreiung genauso epistemologisch und diskursiv wie materiell, verkörpert und politisch angelegt sein muss. Gleichzeitig sind diese Begriffe nur Werkzeuge mit beschränkter Wirkung, so wie die Sprache, die wir gebrauchen, um sie auszudrücken. Wir müssen sie ergänzen, indem wir mit anderen Arten und Weisen der Sinnproduktion experimentieren und neue Quellen von „Worldmakings“, des Welterschaffens entdecken.

So verwendet beispielsweise die Kampagne „Stop the Maangamizi: We Charge Ecocide/Genocide“ das Swahili-Wort Maangamizi, um auf die ineinandergreifenden Auswirkungen von kolonialer Staatenbildung, Umweltzerstörung und rassistisch motivierter Gewalt aufmerksam zu machen (Stop the Maangamizi, o. D.). Auch der Genozid der Deutschen an den Herero und Nama in Namibia oder der an den Kikuyu durch die Briten in Kenia waren aufs Engste mit der Zerstörung von Ökosystemen durch Plantagenwirtschaft, Bergbau und Umweltverschmutzung verbunden. Solche Logiken und ihre Folgen wirken heute noch in der Politik und im

Alltag postkolonialer Staaten in vielen Teilen Afrikas nach. Demokratie pluriversal gestalten bedeutet, das den kollektiven Entscheidungsprozessen zugrunde liegende Wissen zu demokratisieren, und „herstories“ und „ourstories“ in ihren Mittelpunkt zu rücken – jene vergessenen Geschichten von Frauen und Graswurzel-Communitys, die am stärksten von der Doppelbewegung ökologischer und politischer Unterdrückung betroffen sind. Eine solche epistemische Pluriversalisierung ist die Voraussetzung einer demokratischen Politik der Reparatur des Planeten.

### Den Planeten und die Politik reparieren

Am deutlichsten manifestieren sich die verschränkten Krisen der Gegenwart in ihren wuchernden kolonial-ökologischen Wunden. Angefangen bei tödlicher Luftverschmutzung und giftigen Uranminen bis hin zu undichten Pipelines und der Epidemie sexueller Gewalt, die oft mit extraktivistischer Praxis einhergeht, verlangt unser gegenwärtiger Zustand nach Antworten, die über europatriarchale (Salami, 2020) Klimapolitik hinausgehen – also über den eurozentrischen und patriarchalen, epistemologischen und wirtschaftlichen Status quo. Es braucht eine feministische Reparatur, eine Heilung der Beziehungen. Wir müssen unsere Beziehungen zu unseren traumatisierten Körpern wieder herstellen, zu unserer nahen und entfernten Verwandtschaft, zum Menschlichen und Mehr-als-Menschlichen, zum Land und zu den kollektiven „ourstories“, die vom Widerstand gegen das erzählen, was uns in das Zeitalter der Auslöschung katapultiert hat.

Der Kampf um Reparationen für Versklavung und Kolonialismus wird seit Jahrhunderten geführt. Die Klimakrise macht jetzt deutlich, warum die Verbindung von Reparationen und Klimahandeln ein politisches Projekt sein könnte, das Anknüpfungspunkte über die Bruchlinien progressiver Politik hinweg bieten könnte. In seinem Buch *Reconsidering Reparations* argumentiert Olúfemi Táíwò (2022), dass Klimareparationen nicht nur notwendig seien, um Rückschritte bei den Errungenschaften zu verhindern, die People of Color in den USA seit der Bürgerrechtsbewegung erzielt haben, sondern dass sie auch dazu beitragen könnten, Communitys wiederzubeleben, Sozialleistungen zu verbessern und demokratische Gremien

einzurichten, in denen durch kollektive Haushaltsentscheidungen die lokale Handlungsmacht für eine gerechte ökologische Transition wiederhergestellt wird.

Sowohl die mit dem Kolonialismus verbundenen als auch die zukünftigen, mit dem Klimawandel einhergehenden Ungerechtigkeiten sind von epochaler Bedeutung. Erst die Verbindung beider Perspektiven ermöglicht eine politische Vision in einem Maßstab, der dem Ausmaß der Klimakrise gerecht werden könnte. Denn die von führenden Reparationist:innen wie Esther Stanford-Xosei und Kofi Mawuli Klu geforderten Planet Repairs verlangen eine grundlegende Neugestaltung der kognitiven, wirtschaftlichen, spirituellen und ökologischen Beziehungen in unserer Welt. Auch wenn nicht alle diese erweiterte Perspektive teilen, bekommen Ideen im Bereich der Klimareparationen Aufwind: Planetare Reparationen, Ökozidprozesse, Klimaschuldenerlass, Abolition Ecology, die „Land Back“-Kampagne zur Wiederherstellung der Souveränität indigener Communitys über ihre Territorien und eine Wahrheits- und Versöhnungskommission gegen die Zerstörung des Klimas sind nur einige Beispiele. Sie alle zeugen von einem anwachsenden Momentum des lokal verwurzelten und global ausgerichteten Engagements für ökologische Dekolonisierung (siehe Müller und Cochrane, 2024). Es handelt sich dabei um Anstrengungen, „überall koloniale Wunden zu heilen“ (Sultana, 2022, S. 7, übers. Sabine Weir), die neue Formen der demokratischen Auseinandersetzung mit den Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit und der Gegenwart voraussetzen.

Die Arbeit von Graswurzelbewegungen im weitesten Sinne ist notwendig, um Themen wie die hier diskutierten einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen und um das Overton-Fenster zu verschieben, also den Rahmen dessen, was politisch gedacht und gesagt werden kann. Wie Deva Woodllys (2021) Analyse der Black Lives Matter Bewegung zeigt, sind Graswurzelbewegungen nicht nur der demokratischen Erneuerung zuträglich, sondern überlebenswichtig für die Demokratie. Bewegungen sind Produktionsorte politischer Philosophie und Theorie, die in Widerstandskämpfen gründen und von jenen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind, stetig vorangetrieben werden. In diesem Spannungsfeld entstehen neue Formen des politischen Denkens und Handelns. Zwar sind auch sie nicht immun gegen die

Gefahr, die Pathologien, die sie zu überwinden suchen, zu reproduzieren. Doch wohnt selbstreflexiven Bewegungen das Potenzial inne, die begrifflichen Grundlagen demokratischer Politik inhaltlich zu verschieben, etwa die Bedeutung von Souveränität, Repräsentation oder Freiheit. Gelebten Widerstand in den Mittelpunkt zu rücken, ist auch dafür wichtig, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu heilen, die von der Geschichte kolonialer Gewalt geprägt sind, in kolonisierenden Gesellschaften genauso wie in kolonisierten.

Das Heilen und Reparieren des Planeten und der Politik erfordert einen multiskalaren und multisensualen Ansatz wie den der trikontinentalen Vision *ubuntupachavidya*, die das Extinction Rebellion's Internationalist Solidarity Network vorschlägt (XRISN, o. D.). Darin kommen drei philosophische Ansätze zusammen: die geteilte Menschlichkeit der südafrikanischen *ubuntu*-Philosophie, die Orientierung an Mutter Erde in Form der *pachamama* aus Abya Yalan (Lateinamerika) und das umfassende Wissen, das sich in der südasiatischen *vidya*-Lehre findet. Sich die Zeit zu nehmen, solche Traditionen des Wissens und Handelns wirklich zu verstehen, ist an sich schon eine kreative Übung des epistemologischen Widerstands, die es ermöglicht, die Bedingungen, unter denen wir unsere sich verändernde Position im Netz des Lebens verstehen, neu zu gestalten.

Die Perspektive zu verlernen, aus der wir die Welt bisher betrachtet haben, und uns mit solchen Wissenstraditionen wieder zu verbinden, ist sicher für viele eine Herausforderung und setzt ein langfristiges Engagement voraus – vielleicht ein lebenslanges. Die Bereitschaft, zu verlernen und neu zu lernen, ist das Gegenteil von vermeintlich schnellen, technischen Lösungen wie CO<sub>2</sub>-Bepreisung, CO<sub>2</sub>-Abscheidung und Geo-engineering, die unsere kognitiven, ökonomischen und politischen Strukturen unberührt lassen. So wie in allen diversen Zusammenschlüssen wird es auch unter den verschiedenen beteiligten lokalen und indigenen Communitys Meinungsverschiedenheiten darüber geben, welche Konzepte und Kosmologien am besten dazu beitragen können, die tödlichen Kreisläufe der Klimakolonialität zu durchbrechen. Sich die Zeit zu nehmen, diese Debatten genau zu verfolgen, ist nicht etwa eine unmögliche Herausforderung, sondern eine Notwendigkeit für demokratische Erneuerung.

Die Pionierarbeit der Bewegungen für eine planetare, relationale

und reparative Gerechtigkeit in den Mittelpunkt zu rücken wird es uns ermöglichen, neue Ansätze zu stärken, die die demokratische Politik aus dem zerstörerischen Würgegriff des europatriarchalen Universalismus und des extraktiven fossilen Kapitalismus befreien. Das ist eine Voraussetzung für einen wirklich gerechten Übergang, der auf Experimenten mit neuen Formen politischer und mehr-als-menschlicher Beziehungen basiert. Erst die Auseinandersetzung mit Klimakolonialität erlaubt es, darüber nachzudenken und auszuprobieren, wie sich dieser Übergang gestalten ließe, was für die Zukunft der Demokratie unerlässlich ist.

## Literaturverzeichnis

Club of Rome. (2022). Endorsements for *Earth for All: A Survival Guide for Humanity*. [www.clubofrome.org/wp-content/uploads/2022/08/Earth4All\\_Book\\_Endorsements.pdf](http://www.clubofrome.org/wp-content/uploads/2022/08/Earth4All_Book_Endorsements.pdf)

Cochrane, T. (2023). The Power of Stories: Oral Storytelling, Schooling and onto-Epistemologies in Rural Malawi. *Oxford Review of Education*, 49(4), 478–95. <https://doi.org/10.1080/03054985.2023.2218609>

Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11315v0>

Mbaria, J. (2016). *The Big Conservation Lie: The Untold Story of Wildlife Conservation in Kenya*. Lens & Pens Publishing.

Müller, T., & Cochrane, T. (2024). Planetary health as Co-Liberation: Trauma, spirituality, and embodied decolonization in the climate movement. In J. Cochrane, G. Gunderson, & T. Cutts, (Eds.), *Handbook of Religion and Health*. Edward Elgar. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4689650>

Muños, L. (2023, February 6). Bolivia's Mother Earth Laws. Is the Ecocentric Legislation Misleading?. *ReVista*. <https://revista.drclas.harvard.edu/bolivias-mother-earth-laws-is-the-ecocentric-legislation-misleading/>

Salami, M. (2021). *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle*. Matthes & Seitz Berlin.

Shiva, V. (2000). *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books.

Stop the Maangamizi, n.d., Stop the harm as the first step to repairing the damage. International Social Movement for Afrikan Reparations (ISMAR). <https://stopthemaangamizi.com/>

Sultana, F. (2022). The Unbearable Heaviness of Climate Coloniality. *Political Geography*, 99, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2022.102638>

Táíwò, O. O. (2022). *Reconsidering Reparations: Worldmaking in the Case of Climate Crisis*. Oxford University Press.

Ubuntu Pacha Vidya. (2018.) XR Internationalist Solidarity Network. <https://www.xrismn.org/ubuntupachavidya>

Whyte, K. (2020). Too Late for Indigenous Climate Justice: Ecological and Relational Tipping Points. *WIREs Climate Change*, 11(1). <https://doi.org/10.1002/wcc.603>

Woody, D. R. (2022). *Reckoning: Black Lives Matter and the Democratic Necessity of Social Movements*. Oxford University Press.

WTFWWF (n.d.) Evidence of WWF abuses. <https://www.wtfwwf.org/>



