

Ulrich Bröckling | Essay | 13.09.2023

Untergang als Argument

Politiken der Apokalypse

Das historische Apriori der Gegenwart

Am 21. Juni 2022 besetzten Studierende, die sich unter dem Namen „Transformationsuniversität 2.0“ zusammengeschlossen hatten, einen zentralen Hörsaal der Freiburger Universität und forderten von der Universitätsleitung die Ausrufung des „sozial-ökologischen Notstand[s]“.¹ In ihrer Erklärung heißt es:

„Die Menschheit befindet sich in einer Notsituation: multiple ökologische und soziale Krisen gefährden akut das Leben von 3.3–3.6 Mrd Menschen (IPCC 2022). Denn in mindestens sechs planetaren Dimensionen haben wir den Bereich verlassen, der für Menschen sicher ist. [...] Wenn wir nicht jetzt entschieden handeln, ist der Zusammenbruch der menschlichen Zivilisation das wahrscheinlichste Szenario [...]. Wenn die Politik im Angesicht dieser massiven Gefahr für die ökologischen und zivilisatorischen Lebenssysteme (denen auch der so wichtige universitäre Betrieb zuzurechnen ist) nicht handelt, ist es das Recht aller Bürger:innen, aktiv zu werden: Im Rahmen selbstbestimmten demokratischen Handelns bis hin zum zivilen Ungehorsam. [...] Die Albert-Ludwigs-Universität muss den sozialökologischen Notstand ausrufen und ihre Lehre wie auch ihre Außenkommunikation nach den notwendigen Handlungsmaximen eines solchen Notstandes ausrichten. [...] Die Universität Freiburg muss an die deutsche Bundesregierung appellieren, den sozial-ökologischen Notstand auszurufen. Denn wir haben einen planetaren Notfall und müssen jetzt alle Mittel mobilisieren, um diesem zu begegnen. Dies bedeutet konkret, dass die Bundesregierung bei der Klimapolitik wissenschaftliche Prinzipien achten muss. Damit muss die Bundesregierung transparent darlegen, welche Temperatursteigerung mit welcher Wahrscheinlichkeit dem Klimaschutzgesetz zu Grunde liegt.“²

Eine Reihe von Hochschullehrer:innen und Universitätsmitarbeiter:innen, darunter auch ich, erklärten ihre Unterstützung für die Gruppe, forderten einen Verzicht auf Räumung und regten an, den besetzten Hörsaal als hochschulöffentliches Forum für klimapolitische Diskussionen zu nutzen. Die Universitätsleitung signalisierte zwar grundsätzliche

Gesprächsbereitschaft, machte diese aber davon abhängig, dass die Besetzung aufgegeben würde, und stellte mehrere Ultimaten. Nach einer Woche beendeten die Besetzer:innen ihre Aktion, woraufhin die Rektorin ihnen die Gelegenheit einräumte, ihre Forderungen im Senat der Universität vorzustellen und zur Abstimmung zu bringen.

Aktionen wie diese sind an Universitäten nicht ungewöhnlich, auch wenn meist hochschulpolitische Forderungen auf der Agenda stehen. Studentische Regelverletzung und administrative Regeldurchsetzung folgen dabei einem eingespielten Drehbuch. Jede Seite hat eine ungefähre Vorstellung davon, wie sich die andere Seite verhalten wird, und stellt sich entsprechend darauf ein; unkontrollierte Eskalationen sind selten. Auffällig war indes der apokalyptische Ton, den die Studierenden anschlugen, und ihr Rekurs auf eine alarmierte Rhetorik des Notstands. Beides diente der Selbstlegitimation ihres Protests, mit beidem brachten sie sich allerdings auch in eine schwierige Position: Paradoxerweise schlug gerade der Ernst der Lage, den sie beschworen, ihre Aktion wider Willen mit dem Makel des Unernstes. Angesichts des drohenden „Zusammenbruchs der menschlichen Zivilisation“ musste eine Hörsaalbesetzung irgendwie unangemessen wirken. Nebulös blieb zudem, was sich die Besetzer:innen davon versprochen, wenn die Universität, wie gefordert, den sozialökologischen Notstand ausgerufen hätte. Krankte die Erklärung der Besetzer:innen an der Diskrepanz zwischen dramatischer Diagnose und routiniertem Protestritual, so gab sich die Universitätsleitung betont antiapokalyptisch. Mehr als der Abwehr des Klimakollaps galt ihre Sorge einem störungsfreien Studienbetrieb. Sie gestand den Besetzer:innen zwar „legitime inhaltliche Positionen und Ziele“ zu, erklärte es aber für „nicht akzeptabel“, diese durch rechtswidrige Aktionen erreichen zu wollen. Die „enormen und komplexen Herausforderungen des Klimawandels und der nachhaltigen Entwicklung in einem weiten Verständnis“ erforderten vielmehr, so die wattierte Nullbotschaft des Rektorats, „einen fairen gesamtgesellschaftlichen Dialog über alle Ebenen hinweg“.³ Wer so abgefertigt wird, hat jedenfalls allen Grund, an der Don't-Look-Up-Borniertheit universitärer Leitungsgremien zu verzweifeln.

Auf ganz andere Weise bemühte am 6. Juli 2022, zwei Wochen nach der Freiburger Hörsaalbesetzung, der frühere russische Präsident und aktuelle Vize-Vorsitzende des russischen Sicherheitsrates Dmitri Medwedew die Apokalypse als Argument: Via Telegram warnte er die USA, es sei töricht, sich mit einer Atommacht anzulegen: „Die Idee, ein Land mit einem der größten Nuklearpotentiale zu bestrafen, ist absurd. Das stellt potenziell eine Gefahr für die Existenz der Menschheit dar.“⁴ Ähnliche Äußerungen von Wladimir Putin und anderen russischen Politikern waren dem vorausgegangen, weitere sollten folgen. Die militärische Unterstützung der Ukraine durch die USA und andere westliche Staaten, so

musste man diese Drohungen verstehen, könne Russland jederzeit veranlassen, seine Atomwaffen einzusetzen, was einen nuklearen Schlagabtausch mit den USA wahrscheinlich machen und damit die Gefahr der Totalvernichtung menschlichen Lebens heraufbeschwören würde.

Moralisch gesehen könnte der Kontrast zwischen dem zynischen Abschreckungskalkül der russischen Machthaber und den eindringlichen Warnungen der Klimaaktivist:innen kaum größer sein. Während die einen unverhohlen damit drohen, die Apokalypse auszulösen, um ihre Kriegsziele zu erreichen, versuchen die anderen durch aufsehenerregende Aktionen öffentlichen Druck aufzubauen, um die ökologischen Katastrophenszenarien kraft tätiger Intervention praktisch zu widerlegen. Erpressung qua Eskalationsdominanz steht gegen *selfdestroying prophecy*.

In einem Punkt treffen sich jedoch die gegensätzlichen Indienstnahmen apokalyptischer Motive: Anders als die heils- beziehungsweise unheilsgeschichtlichen Offenbarungen vergangener Epochen erscheinen die in der Gegenwart aufgerufenen Untergänge nicht länger als göttliches Gericht oder als Naturkatastrophe, sondern sind menschengemacht. Zwar rekurrierten auch die religiösen Apokalypsen auf menschliche Verfehlungen, doch überließen sie es Gott oder den Göttern, die verderbte Welt zu richten. Heute dagegen ist das Ende der Zeit in den Bereich des technisch Verfügbaren gerückt – ein Befund, der absolute Kontrolle und totalen Kontrollverlust ineinanderfallen lässt. Das hat weitreichende Konsequenzen. Weil wir die Apokalypse vorsätzlich oder als nichtintendierte Folge kollektiver Handlungsverkettungen selbst herbeiführen können, wird sie zum Fluchtpunkt widerstreitender politischer Direktiven. Selbstverständlich zeitigen auch religiös überwölbte Untergangserwartungen gravierende politische Effekte, wie die Geschichte chiliastischer Bewegungen belegt.⁵ Doch erst die Realisierbarkeit anthropogener Weltvernichtung hat entstehen lassen, was der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung „kupierte Apokalypse“ genannt hat: eine Eschatologie ohne Aussicht auf Erlösung, ohne rettenden Übergang zu einem neuen messianischen Zeitalter.⁶ Diese Vorstellung kappt den befreiungstheologischen respektive geschichtsphilosophischen Zusammenhang zwischen Zerstörung und Vollendung, von negativer Totalität und ihrer revolutionären Aufhebung, der die Zukunftserwartungen von der jüdisch-christlichen Gnosis bis zum Marxismus und Anarchismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts prägte. Jacob Taubes hat ihn 1947 in seiner *Abendländischen Eschatologie* noch einmal beschworen:

„Die Frage nach der Freiheit ist das Urthema der Apokalyptik und alle ihre Motive

weisen auf die Wende hin, in der das Gefüge des Weltkerkers sich sprengt. Heißt Revolution nur: eine bestehende gesellschaftliche Ordnung durch eine bessere ersetzen, dann ist der Zusammenhang von Apokalyptik und Revolution nicht offenbar. Heißt aber Revolution: der Totalität der Welt eine neue Totalität entgegensetzen, die ebenso umfassend, nämlich in den Grundlagen, neu stiftet wie sie verneint, dann ist die Apokalyptik wesentlich revolutionär.“⁷

Im Zeitalter kupierter Apokalypse wohnt den letzten Dingen kein befreiendes Telos mehr inne, für die Menschen (wenn auch nicht unbedingt für andere Lebensformen) ist das antizipierte Ende schlicht Abbruch und Annihilation. Wenn kein Messias kommen wird, bleibt nur, das Zeitenende hinauszuschieben. Politik wird zu Katechontik, zur Kunst des Aufhaltens, und damit strukturell konservativ.

Die an diese rein immanente und zugleich verfristete Temporalität anschließenden Rationalitäten, Affektdynamiken, Sozialtechnologien und Subjektivierungsweisen konstituieren das, was im Folgenden als apokalyptische Gouvernamentalität in der dreifachen Bedeutung des *governing apocalypse* wie des *governing by apocalypse* und des *governing against apocalypse* beschrieben werden soll. Auf den ersten Blick mag es befremden, ausgerechnet endzeitliche Denk-, Fühl- und Handlungsmuster in jenem weiten Sinne als Figurationen der Fremd- und Selbstführung zu beschreiben, in dem Michel Foucault den Begriff des Regierens verstanden hat. Erzählen Untergangsgeschichten nicht von fundamentalen Krisen der Regierungskünste? Zweifellos konfrontieren Apokalypseerwartungen die gouvernementale Vernunft mit den Grenzen der Regierbarkeit, die Möglichkeit kollektiver Selbstauslöschung lässt sich allerdings auch nicht ignorieren. Sie ist das historische Apriori der Gegenwart. Dass die katechontischen Anstrengungen an Grenzen stoßen, ins Leere laufen, Kontrollillusionen produzieren und schon deshalb niemals ans Ziel kommen, weil sie bestenfalls die Frist verlängern können, macht sie nicht hinfällig, sondern erzwingt immer neue Anläufe.

Gouvernamentalität der Abschreckung

Eine Genealogie apokalyptischer Gouvernamentalität hat ihren Ausgang zu nehmen vom Ereignis der beiden Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki. Seit dem 6. August 1945 ist Carl von Clausewitz' idealtypisches Konstrukt des „absoluten Krieges“ – eines von „Friktionen“ freien, zu einem „einzigen Schlag ohne Dauer“ zusammengezogenen „totalen Entladens“ der Destruktionskräfte – nicht länger kriegsphilosophische Abstraktion, sondern

ein technisch realisierbares Projekt.⁸ Ein Minimum an Personal reicht aus, um ein Maximum an Zerstörung zu erzeugen und ganze Populationen, wenn nicht die menschliche Gattung insgesamt auszulöschen. Das Imaginäre des Atomzeitalters verdichtet sich im Bild des Präsidenten oder verrückten Wissenschaftlers, der den Roten Knopf betätigt und damit den nuklearen Vernichtungsschlag auslöst. Und selbst dieser letzte Feldherr und Soldat in einer Person verschwindet noch in der Dystopie eines durch Computerfehler oder andere Pannen ausgelösten „Atomkriegs wider Willen“,⁹ welche die militärischen Planungsstäbe in der Ära des Kalten Krieges hochgradig beunruhigte und zu einem entscheidenden Movers fortlaufender Nachrüstung der Vernichtungsarsenale, Aufklärungs- und Nachrichtensysteme wurde. Stanley Kubrick hat dieses Szenario in *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* 1964 filmisch umgesetzt.

Selbst wenn sich alles dagegen sträubt, dem System nuklearer Abschreckung auch nur einen Funken Vernunft zuzugestehen, lag ihm zweifellos eine elaborierte Wissensordnung und eigenständige politische Ratio zugrunde. In den Think Tanks des Kalten Krieges entwarfen Spindoktoren wie Herman Kahn spieltheoretische Modelle der Eskalation, die dann in strategische Planungen und Rüstungsprogramme übersetzt wurden.¹⁰ Abschreckung verlangt Kriegsführungsfähigkeit; wirksam ist sie nur, wenn jede Seite die andere davon überzeugen kann, dass sie in der Lage und gewillt ist, jenen Krieg zu führen, den sie durch Abschreckung verhindern will. Seit Atomwaffen existieren, so das exterministische Kalkül der Strateg:innen, kann nur die Drohung mit dem Untergang sein Eintreten aufhalten. Dass Kahn den Atomkrieg nicht nur für führbar, sondern auch für gewinnbar erklärte, sofern die USA den Tod einiger hundert Millionen Bürger:innen sowie die Zerstörung einer Reihe von Großstädten in Kauf nähmen und zugleich ihre Fähigkeit zum nuklearen Zweitschlag ausbauten, verweist auf das Glaubwürdigkeitsparadox der Abschreckung: Die Drohung war nur dann plausibel, nämlich problemlösend in spieltheoretischem Sinne, wenn zumindest auf der eigenen Seite nicht *alles* menschliche Leben ausgelöscht werden würde. Wie die messianischen Eschatologien konnte auch die kupierte Apokalypse der *mutual assured destruction* nicht auf die Imagination verzichten, dass zumindest einige gerettet werden. Selbst in Kahns thanatopolitischen Planspielen steckt noch ein Rest biopolitischer Rationalität. Die makabren Drehbücher für den atomaren Schlagabtausch versuchen die Illusion aufrechtzuerhalten, dass in den nuklear verseuchten Umwelten noch irgendeine Form menschlichen Daseins möglich sein wird. Kernelement der „Politik mit der Vernichtungsspirale“,¹¹ die Kahn ausbuchstabiert, ist ihre kommunikative Performanz. Rhetorik wird Kriegswissenschaft, jeder Sprechakt ein taktisches Manöver: „Wir haben begriffen“, schrieb er 1965, „daß die Waffen, die heute existieren, trotz der Schrecken, den sie verbreiten, gebraucht werden können und daß auf

jeden Fall mit ihrem Gebrauch gedroht werden wird, was bereits in gewisser Weise mit einem Einsatz gleichbedeutend ist.“¹² Medwedjews Telegram-Post klingt da wie ein spätes Echo.

Zur verstörenden Monstrosität dieser in Militärdoktrinen und Rüstungstechnologien materialisierten Apokalyptik gehören nicht nur die Millionen von Toten in den unterhalb der atomaren Schwelle geführten Stellvertreterkriegen seit 1945, die ökologischen Verheerungen infolge der Kernwaffentests und die Ruchlosigkeit, mit der die Nuklearmächte ihre ökonomischen Einflussphären und politischen Herrschaftsansprüche global durchsetzen, sondern auch die psychischen Auswirkungen eines Lebens im Schatten der Bombe. Die Gouvernamentalität der Abschreckung ist nicht zuletzt ein Subjektivierungsprogramm, das die Einzelnen mit einer kognitiven wie emotionalen Unmöglichkeit konfrontiert: Technisch ist der nukleare *doomsday* machbar, doch sprengt er schlechterdings den Rahmen des Vorstellbaren und Vorfühlbaren. Die drohende Katastrophe ist, wie Günther Anders es formuliert hat, „geschichtlich überschwellig“.¹³ „Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben“, notierte er 1956. „Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel. Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort.“¹⁴ Der Kampf gegen die „Apokalypse-Blindheit“, der im Zentrum von Anders' Philosophie des Atomzeitalters steht, richtet sich daher zuallererst gegen die „Unfähigkeit zur Angst“.¹⁵ Noch das inflationäre Reden über die eigene Angst ist eher Ausdruck dieser Unfähigkeit als ein Einwand gegen die diagnostizierte Wahrnehmungsschranke.

Aporien des Überschwelligen

Das nukleare Abschreckungssystem bildet, historisch gesehen, den Modellfall apokalyptischer Gouvernamentalität, inzwischen überlagern sich allerdings multiple Untergangserwartungen, und auch die darauf antwortenden politischen Rationalitäten, affektiven Arrangements, soziotechnischen Dispositive und Subjektivierungen haben sich vervielfältigt. Der ökologische Kollaps generiert andere Modi des Regierens, Regiertwerdens und Sich-selbst-Regierens als das „Gleichgewicht des Schreckens“ aus der Zeit des Kalten Krieges, das die Atommächte freilich bis heute aufrechterhalten. Wie die Bombe ist auch das Klimadesaster überschwellig, doch handelt es sich dabei nicht um *einen* singulären Zerstörungsakt, sondern um eine „Katastrophe ohne Ereignis“,¹⁶ deren Szenarien um irreversible, allerdings vorab nicht exakt bestimmbare Kippunkte und Kaskadeneffekte kreisen. Das Abschmelzen der Polkappen setzt andere Imaginationen frei als die Zündung von Interkontinentalraketen. Agency und Verantwortung sind diffuser

verteilt und lassen sich schwerlich personalisieren. Statt um sinistre Gestalten am Roten Knopf geht es um die zerstörerischen Wachstumsimperative des globalisierten Kapitalismus. Nicht die Glaubwürdigkeit von Drohungen, sondern die Evidenz von Gefährdungen bestimmt die Dringlichkeit des Handelns und weist ihm die Richtung. Epistemisch haben die Simulationsmodelle der Erdsystemwissenschaften die spieltheoretischen *chicken games* abgelöst. Verkompliziert wird die Situation durch Interferenzen zwischen den disparaten Apokalypseszenarien und ihren rasch wechselnden Aufmerksamkeitskonjunkturen. Der „Kampf um Gaia“¹⁷ konkurriert mit dem Angriffskrieg gegen die Ukraine und der begründeten Sorge, die russischen Machthaber könnten mit ihren Andeutungen ernstmachen, ihn notfalls atomar zu eskalieren.

Grundlegend für die endzeitlichen Regierungskünste der Gegenwart ist ihre Ambiguität, die alle Versuche durchkreuzt, sie politisch zu vereindeutigen. Die vor allem von den Prognosen des Klimakollapses angetriebenen katastrophischen Zukunftserwartungen liefern eine Bezugsfolie sowohl für Ethiken gemeinschaftlicher Sorge wie für militantes Preppertum, Hoffnungen auf eine „protektive Technokratie“¹⁸ finden sich ebenso wie expressive Gesten der Normalitätsverweigerung und Anleitungen zur Sabotage.¹⁹ Mit den Untergangsprophezeiungen lässt sich atemloser Aktionismus legitimieren, aber auch meditative Versenkung oder autoritäre Politiken im Namen ökologischer Vernunft. Alarmrufe, die zur Tat auffordern, stehen neben Angstbotschaften, die einschüchtern und Schrecken verbreiten. Die einen regen sich über die spektakulären Verkehrsstörungen der Letzten Generation auf, anderen bietet ihr ziviler Ungehorsam eine willkommene Gelegenheit zu heroischer Identifikation. Katastrophen sind stets auch „semiotische Maschinen“.²⁰ Der Überschuss an Bedeutungstiftung macht sie zum Schauplatz der Konfrontation gouvernementaler und gegengouvernementaler Strategien.

Die widersprüchliche politische Aufladung der zeitgenössischen Apokalyptik beruht auf einer doppelten Unmöglichkeit. Zum einen kämpfen die Untergangserzählungen und -bilder aufgrund der Monstrosität ihres Gegenstands mit einem letztlich nicht auflösbaren Darstellungsproblem. Die dokumentarischen oder fiktionalen Strategien bleiben stets hinter dem zurück, was sie zeigen wollen. Vermutlich liegt darin – neben der Angstlust – der Grund für überbordende Detailfülle und Drastik ebenso wie für sarkastischen Humor. Das Drängen, zeigen (und affizieren) zu wollen, und das Ungenügen, angemessen zeigen (und affizieren) zu können, setzen eine Dynamik der ästhetischen Überwältigung in Gang. Zum anderen klafft eine gewaltige Lücke zwischen dem, was getan werden müsste, und dem, was praktisch möglich und zumutbar erscheint, um die ökologische Katastrophe abzuwenden. Zu tief sind die destruktiven Dynamiken in die gesellschaftlichen

Institutionen eingelassen; zu viele Akteure sind im Spiel, die alles daransetzen, dass es beim *business as usual* bleibt; zu groß sind die Widerstände gegen die erforderlichen Transformationen vor allem bei jenen, die in der Gesellschaft „nachhaltiger Nicht-Nachhaltigkeit“²¹ noch immer komfortabel leben und ihre „imperiale Lebensweise“²² umso rabiater verteidigen, je unübersehbarer wird, dass die Grenzen des Wachstums längst überschritten sind.

Paradoxerweise ist es gerade dieses zweifache Ungenügen, das der Vorstellungskraft und das der Handlungsmacht, welches die apokalyptische Gestimmtheit zugleich antreibt und so verstörend macht. Wir kommen von ihr nicht los, und wir können sie nicht ertragen. Dies führt zu wiederkehrenden Kippmomenten zwischen der Anstrengung, sich den bedrohlichen Zukunftserwartungen auszusetzen, und dem Bemühen, sie auf Distanz zu halten. Das Zeitenende erscheint – ähnlich dem Heiligen – gleichermaßen als *tremendum* wie als *fascinans*.²³

Dass die Schreckensgeschichten und -bilder uns in ihren Bann ziehen, liegt nicht zuletzt an der ihnen unterstellten apotropäischen Kraft: Die Darstellung des Untergangs dient als Abwehrzauber gegen ebendiesen. Die Apokalypse ist ja nicht schon das Katastrophenereignis selbst, sondern eine bestimmte Weise, es zu antizipieren; nicht das Ende der Welt, sondern die Enthüllung – so die wörtliche Übersetzung des altgriechischen *apokalypsis* –, dass das Ende der Welt, zumindest der Welt, wie wir sie kennen, bevorsteht. Solange wir davon erzählen können, hat es noch nicht stattgefunden. Im Modus des Futur II verhandeln die Endzeitgeschichten Probleme und Konfliktlinien, Gesellschaftsbilder und Selbstentwürfe, Normen und Wertvorstellungen, Ängste und Hoffnungen jenes Heute, welches der Katastrophe vorausgeht und deren Vorstellung formt. Der „letzte Mensch“, von dem sie berichten, ist immer eine:r von uns. Den „gegenwärtigen Zukünften“, die sie ausmalen, fehlt allerdings das Pendant der „künftigen Gegenwart“. ²⁴ Die kupierte Apokalypse kennt kein Danach.

Apokalyptik operiert gleichermaßen mit Ästhetisierungen, wie sie anästhesiert: Einerseits affizieren die Geschichten und Bilder durch sinnliche Überwältigung und das Pathos des Untergangs. Andererseits suggeriert die sprachliche beziehungsweise visuelle Formung eine Ordnung im Chaos und lässt dieses erträglicher, weil vorgeblich überschaubar erscheinen. Die kulturelle Vertrautheit der Geschichten und Bilder schützt ihre Rezipient:innen vor Dekompensation. Schließlich haben wir das Ende der Welt im Kino schon zignal durchlebt. Die Inflation apokalyptischer Erzählungen und Bilder entlastet so von ebenjenem Handlungsdruck, den sie affektiv aufbauen sollen. Die fortwährende

Antizipation des Schreckens trainiert den Fatalismus seiner Unausweichlichkeit. Wenn die Kluft zwischen dem Notwendigen und dem Möglichen ohnehin nicht zu schließen ist, so die Suggestion, kann man getrost darauf verzichten, es überhaupt zu versuchen. Die narrativ unterstellte Gewissheit des kommenden Endes wiederum schürt Angstlust und führt im Extremfall dazu, dass der Untergang bejaht wird, frei nach Nietzsches „lieber noch das Nichts wollen als *nicht* wollen“.²⁵ Gleichzeitig macht der gebannte Blick auf die vermeintlich letzten Dinge blind für die vorletzten, für jene Katastrophen, die bereits heute Welten vernichten oder sie schon vor langer Zeit vernichtet haben.²⁶ Und schließlich können Untergangsvorstellungen auch als Erlösung von den Belastungen der Gegenwart empfunden werden. Die Aussicht, der ganze Schlamassel komme mit einem Schlag an sein Ende, ist möglicherweise weniger schrecklich als die Vorstellung, dass es immer so weitergeht. Das CO₂ in der Atmosphäre, das Mikroplastik in den Ozeanen, der Atom Müll, der noch Hunderttausende von Jahren strahlen wird – all das ist ohnehin nicht mehr aus der Welt zu schaffen.

Wider den apokalyptischen Trost

Es gehört zur Ambiguität apokalyptischer Narrative, dass ihren kalmierenden Effekten ein Exzeptionalismus gegenübersteht, der in sich selbst schwerlich einen Haltepunkt findet. Inzwischen kommt keine wissenschaftliche Konferenz, keine Parlamentsdebatte, keine Unterrichtseinheit und keine Fernsehdokumentation zur anthropogenen Klimaerwärmung mehr aus ohne Warnungen vor bald erreichten oder bereits überschrittenen *tipping points*, ohne Hinweise auf die bereits jetzt tödlichen Auswirkungen der globalen Erwärmung und auf die knappe Frist, die verbleibt, um den Kollaps noch aufzuhalten. „We are on a highway to climate hell with our foot still on the accelerator“, fasste UN-Generalsekretär António Guterres am 7. November 2022 in seiner Eröffnungsrede bei der COP27-Konferenz in Sharm El-Sheich die planetare Lage zusammen.²⁷ Das Gefühl der allerletzten Chance, das solche Äußerungen evozieren, drängt zu unverzüglicher Vollbremsung und radikalem Richtungswechsel. Die apokalyptische Rhetorik soll verhindern, was sie heraufbeschwört; ihre Wahrheit liegt darin, dass sie sich unwahr machen will.

Die Gefahren eschatologischer Radikalisierung liegen auf der Hand: Wenn „das Weltende nicht in der Hand Gottes oder des Schicksals liegt, sondern in Menschenhand“, warnt der Religionssoziologe Wolfgang Ißbach, „sind terroristische Spiegelungen von Terror gegen Terror möglich“.²⁸ Hintergrund war ein Artikel von Günther Anders aus dem Jahre 1987, der angesichts der nuklearen Aufrüstung das Recht auf Notwehr reklamiert und gefordert hatte, jenen Männern, die für die atomare Gefährdung des irdischen Lebens verantwortlich

sind, „ausdrücklich mitzuteilen, dass sie sich nun, einer wie der andere, als *Freiwild* werden betrachten müssen“.²⁹ Vergleichbare Aufrufe sind aus der Klimabewegung allerdings nicht zu hören. Sie setzt auf die Macht des zivilen Ungehorsams. Das hinderte Alexander Dobrindt, den Vorsitzenden der CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag, keineswegs daran, die Letzte Generation als Vorhut einer „Klima-RAF“ zu beschimpfen, während die bayrische Landesregierung einige Blockierer:innen gleich in Vorbeugehaft nahm. Inzwischen ermittelt die Generalstaatsanwaltschaft München wegen des Verdachts auf Bildung einer kriminellen Vereinigung. Noch in der überschießenden Skandalisierung der *Protestformen*, die offenkundig dazu dient, nicht über die *Protestinhalte* sprechen zu müssen,³⁰ ist freilich die apokalyptische Grundstimmung präsent: Diese Affektlage – und nicht die Gefährdungen, aus denen sie sich speist – ist das, was abgewehrt werden muss, bedroht sie doch jene Normalität, die um jeden Preis verteidigt werden soll. Umgekehrt entgeht auch die Körperpolitik der Letzten Generation nicht dem Normalisierungssog. Wenn die Aktivist:innen ihre Klebeaktionen mit der Forderung nach Einführung eines 9-Euro-Tickets und einer Geschwindigkeitsbeschränkung auf hundert Stundenkilometer verbinden, bleibt fraglich, ob man das eher als taktische Realpolitik oder aber als resignative Einsicht werten soll, dass mehr ohnehin nicht rauszuholen ist. Der *highway to hell* wird jedenfalls mit Tempolimits gepflastert sein.

In welcher politischen Einfärbung auch immer, die endzeitlichen Narrative und Bilderrepertoires polarisieren. Wenn das Ganze auf dem Spiel steht, ist es unmöglich, gleichgültig zu bleiben. Die aktivistischen Apokalyptiker:innen verbinden den nüchternen Mut zu sagen, was ist, mit dem kategorischen Imperativ, dafür zu sorgen, dass dies nicht das letzte Wort bleibt. Die Unbedingtheit der Anrufung kontrastiert mit der Subjektivität des Wegs in den Abgrund. Was Jacob Taubes für die Sprache der antiken und mittelalterlichen Eschatologien notierte, gilt auch für die säkularen Prognosen des Klimakollapses: „Der apokalyptische Stil verwendet vorwiegend das Passiv. In den Apokalypsen ‚handelt‘ niemand, vielmehr ‚geschieht‘ alles.“³¹ Die Welt in ihrer Gesamtheit erscheint einerseits als hyperkomplexer, von abstrakten Kräften angetriebener Selbstzerstörungszusammenhang und wird andererseits der moralischen Verantwortung jedes Einzelnen aufgebürdet.

Ein Fallstrick der Apokalypse als Argument ist schließlich ihr radikaler Binarismus: entweder Rettung oder Untergang. *Tertium non datur*. Die Absolutheit der Alternative nötigt zur eindeutigen Positionierung, ohne jedoch ebenso eindeutige Handlungsoptionen zu eröffnen. Wer wollte schon ernsthaft Partei für die Seite des Untergangs ergreifen, wenn doch nicht nur die Geschichte der internationalen Klimakonferenzen zeigt, wie schwierig

es ist, sich trotz eindeutiger Befunde auf die erforderlichen Maßnahmen zur Abwendung der Katastrophe zu verständigen und deren Einhaltung durchzusetzen. Apokalyptische Energien sind ein Glutkern zeitgenössischer Politiken, auch und gerade jener Politiken, die angesichts negativer Zukunftserwartungen von „Selbstentfaltung“ auf „Selbsterhaltung“ umgestellt haben.³² Allerdings befeuert die eschatologische Engführung nicht nur freiheitliche Protestbewegungen, sondern schafft auch Resonanzräume für totalitäre Notstandsregime oder Domsday-Desperados. Als Aufhalter sehen sich nicht zuletzt zeitgenössische Propagandisten faschistischer Großraumideologien: Der russische Ultranationalist Alexander Dugin verbreitet seine Botschaften über die Online-Plattform katehon.com.

Sollte man angesichts solcher Nachbarschaft besser auf apokalyptische Zuspitzungen verzichten? Die Frage ist falsch gestellt: Apokalyptik ist kein Parteiprogramm, für oder gegen das man sich entscheidet, sondern der Horizont zeitgenössischer Welt-, Sozial- und Selbstverhältnisse. Die Evidenz der endzeitlichen Gegenwartsdeutungen lässt sich schwerlich bestreiten, auch wenn einiges darauf hindeutet – Gewissheit kann es hier nicht geben –, dass nicht die vollständige Selbstausrottung der Menschheit bevorsteht, sondern territoriale Apokalypsen drohen: Inseln und Küstenregionen, die vom ansteigenden Meeresspiegel überflutet werden; Klimazonen, in denen Temperaturen herrschen, die sie für Menschen unbewohnbar machen; durch Abholzung und Erosion verwüstete Landschaften; nuklear verseuchte Gebiete. Die Untergänge könnten länger dauern und schmerzhafter sein als das Drama, das man gemeinhin mit Apokalypse assoziiert. Dass die Letzte Generation womöglich nicht die letzte sein wird, ist nicht unbedingt ein beruhigender Gedanke. Vielleicht liegt die Gefahr apokalyptischer Erzählungen und Bilder gar nicht so sehr darin, dass sie Verzweiflung nähren, autoritäres Durchregieren bis hin zum Terror gegen den Terror legitimieren oder einer zynischen Lust am Untergang in die Hände spielen, sondern dass sie sich die Sache zu leicht machen. Vielleicht erfordern die gegenwärtigen wie die kommenden Katastrophen statt apokalyptischer Finalisierungen ein Ethos der Sorge, das sich noch den Trost versagt, den Untergang als Ende zu denken.

Endnoten

1. Eine erweiterte und überarbeitete Fassung dieses Beitrags erscheint unter dem Titel „Apokalyptische Souveränität. Eine Skizze“, in: Katharina Hoppe / Jonas Rüppel / Franziska von Verschuer / Torsten H. Voigt (Hg.), *Leben Regieren. Natur, Technologie und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / New York: 2023, S. 55–70.
2. Siehe <https://transformationsuni20.noblogs.org/forderungen/> [17.5.2023].
3. [Statement der Universität Freiburg zur Reaktion der Gruppe „Transformationsuni 2.0« auf die Gesprächs- und inhaltlichen Angebote der Universitätsleitung](#) [22.5.2023], 23.6.2022.
4. [Medwedew: Bestrafung von Nuklearmacht ist töricht](#) [17.5.2023], in: Tageschau.de, 6.7.2022.
5. Vgl. Norman Cohn, *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*, überarb. nach der 1970 ersch. Ausg. von Barbara Wenner, Reinbek bei Hamburg 1988; ders., *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, übers. von Peter Gillhofer und Hans-Ulrich Möhring, Frankfurt am Main 1997.
6. Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, S. 12.
7. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* ¹⁹⁴⁷, München 1991, S. 9.
8. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* [1832–1834], Bonn 1952, S. 95 und S. 851.
9. Dieter Senghaas, *Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit*, Frankfurt am Main 1969, S. 96.
10. Herman Kahn, *On Thermonuclear War*, Princeton, NJ 1960; ders., *Über Eskalation. Die Politik mit der Vernichtungsspirale*, mit einer Einl. von Helmut Schmidt, übers. von Walter Schütze, Berlin 1966.
11. Kahn, *Über Eskalation*, S. 255.

12. Ebd.
13. Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution ¹⁹⁵⁶, München 1985, S. 262 f.
14. Ebd., S. 269.
15. Ebd., S. 265.
16. Eva Horn, Zukunft als Katastrophe, Frankfurt am Main 2014, S. 111.
17. Bruno Latour, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, übers. von Achim Russer und Bernd Schwibs, Berlin 2020.
18. Phillip Staab, Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft, Berlin 2022, S. 178 ff.
19. Vgl. Andreas Malm, Wie man eine Pipeline in die Luft jagt. Kämpfen lernen in einer Welt in Flammen, übers. von David Frühauf, Berlin 2020.
20. Srećko Horvat, After the Apocalypse, Cambridge 2021, S. 15. Siehe hierzu das [Interview mit Srećko Horvat](#) in diesem Dossier.
21. Ingolfur Blühdorn / Felix Butzlaff / Michael Deflorian / Mirijam Mock, Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet, Bielefeld 2020.
22. Ulrich Brand / Markus Wissen, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017.
23. Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.
24. Vgl. Niklas Luhmann, Die Beschreibung der Zukunft, in: ders., Beobachtungen der Moderne, Wiesbaden 2006, S. 129–147.
25. Friedrich Nietzsche, [Ecce Homo. Genealogie der Moral](#) ¹⁸⁸⁷, in: ders., Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [10.1.2023].

26. Vgl. Eduardo Viveiros de Castro / Deborah Danowski, In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende, übers. von Ulrich und Clemens van Loyen, Berlin 2019.
27. António Guterres, [Secretary-General's Remarks to High-Level Opening Of COP27](#) [22.5.2023], in: United Nations Secretary-General, 7.11.2022.
28. Wolfgang Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 2: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2019, S. 1205.
29. Günther Anders, Reicht der gewaltlose Protest?, in: Die Tageszeitung, 9.5.1987.
30. Vgl. Nils C. Kumkar, [Die Radikalisierung der Radikalisierungsbehauptung: Zum Diskurs über die Letzte Generation](#), in: Soziopolis, 16.11.2022.
31. Taubes, Abendländische Eschatologie, S. 33.
32. Vgl. Philipp Staab, Von Selbstentfaltung zu Selbsterhaltung, in: ders., Anpassung, S. 32–71.

Ulrich Bröckling

Dr. Ulrich Bröckling ist Professor für Kultursoziologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Henriette Liebhart.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/untergang-als-argument.html>