

Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

⇒ 1 Einleitung: Kollaps¹

»Vor zehn Jahren hätte ich noch gesagt: Nein.« (Schellnhuber 2020). Dieser Satz, den ich vermutlich jedem lebenden Menschen zuschreiben könnte, der mindestens zehn Jahre alt ist, stammt aus einem Interview mit Hans-Joachim Schellnhuber von 2020. Der renommierte Klimaforscher antwortet damit auf die Frage, ob die Folgen eines »Dominoeffekt[s] bei den Kippelementen« (ebd.) noch in diesem Jahrhundert wahrgenommen werden könnten. Aufgrund intensiver Forschung im Bereich der globalen Kippelemente in den Jahren zwischen 2010 und 2020 kommt Schellnhuber zu dem Schluss, dass die Gefahr der Kippelemente drängender sei als bisher angenommen. Nur wenn die gesamte Weltwirtschaft bis 2050 dekarbonisiert wäre, ließe sich dieses Szenario vielleicht verhindern. Doch dass diese Dekarbonisierung tatsächlich gelingt, gilt nicht erst seit der Wiederwahl Donald Trumps 2024 in den USA mehr und mehr als unwahrscheinlich. Sie wäre auch nur eine von mehreren notwendigen gesellschaftlichen Transformationen, um die »planetaren Grenzen« (Rockström et al. 2009; 2023) nicht

(noch weiter) zu überschreiten.

Die autoritären Dynamiken (Frankenberg/Heitmeyer 2022), die spätestens seit der Wahl Donald Trumps 2016 in den USA oder Jair Bolsonaros 2018 in Brasilien weltweit zu beobachten sind, die Corona-Pandemie, sowie die Kriege in der Ukraine, in Gaza und in zu vielen anderen Regionen lassen die Zuversicht auf die notwendigen Veränderungen hin-

Philipp Ackermann (geb. Geitzhaus), Dr. theol., *1988, Studium der kath. Theologie in Bonn, Madrid und Münster. Pädagogischer Mitarbeiter mit den Schwerpunkten politische, ökologische und theologische Bildung bei der Katholischen Erwachsenen- und Familienbildung im Bistum Essen. Neuere Veröffentlichungen: Der Tod Gottes und das nachidealistische Denken. Zu den Positionen von Alain Badiou und Johann Baptist Metz, Bielefeld 2023.

ORCID: 0009-0008-7348-5949

DOI: [10.18156/eug-1-2025-art-4](https://doi.org/10.18156/eug-1-2025-art-4)

(1) Mein Dank für die vielen konstruktiven Kommentare gilt Cordula Ackermann, Ellen Geiser, Christoph Holbein-Munske und Josef Könning.

sichtlich der Erderhitzung und solidarischer Lebensverhältnisse schwinden. Klimaforscher*innen entwickeln deshalb sogenannte »worst-case-Szenarien« (Brand/Wissen 2024, 13 f.; Kemp et al. 2022) und auch Sozialwissenschaftler*innen gehen verstärkt den Fragen nach, welche gesellschaftlichen Faktoren effektiven Klimaschutz verhindern und wie mit so einer Situation des prozessierenden Scheiterns umgegangen werden könne (Beckert 2024; Blühdorn 2024; Brand/Wissen 2024).

In der Klimagerechtigkeitsbewegung werden solche Diskussionen über das Scheitern mit eigenen Aktivismus-Erfahrungen ergänzt. Schwindende Mobilisierungen und starke Repression bei gleichzeitiger öffentlicher Wahrnehmung unmittelbarer Folgen der Klimakrise führen gegenwärtig zu Neubestimmungen aktivistischer Strategien. Dabei werden mindestens zwei Herausforderungen thematisiert: erstens die Realität von (Klima-)Krisen und die Gefahr damit einhergehender Kollaps *akzeptieren zu lernen*, und zweitens mit Hilfe dieser Akzeptanz nach einer *solidarischen Handlungsfähigkeit* zu suchen (ausgeCO₂hlt 2022; Müller 2024; Drau/Klick 2024; ähnlich, aber mit Blick auf Rechtsextremismus in Deutschland argumentiert Semsrott 2024). Die bisherige aktivistische Strategie-Frage, wie die Gesellschaft zu einer realen sozial-ökologischen Transformation im Rahmen des 1,5-Grad-Ziels bzw. des höher gesteckten 350-ppm-Ziels bewegt werden könne, wird nun ergänzt oder gar abgelöst. Die aktivistische Frage, die zunehmend an Bedeutung gewinnt, lautet: Wie können wir solidarisch leben in einer kollabierenden Welt?

Ich präsentiere diesen Wechsel der strategischen Fragestellung auf zugespitzte Weise, die der Pluralität der Klimagerechtigkeitsbewegung nicht gerecht wird, da diese neue Fragestellung nicht von allen Akteur*innen diskutiert wird. Im Folgenden geht es mir jedoch nicht um eine differenzierte Darstellung der facettenreichen Strategiediskussionen der Klimagerechtigkeitsbewegung (Dietz 2013, 391 ff.), sondern um die Reflexion dieses neuen Diskussionsbeitrags. Dazu werde ich dieser klimaaktivistischen Fragestellung nachgehen und ihren Gehalt für die Arbeit an politisch-theologischen Begriffen herausstellen. Ich werde mich dabei auf den Begriff des Kollapses fokussieren und diesen mit philosophischen Überlegungen zum Revolutions- und Solidaritätsverständnis (von Redecker 2020) ins Gespräch bringen. Theologisch nehme ich eine Kritik und Weiterentwicklung der Begriffe Solidarität, Hoffnung und Unterbrechung von Johann Baptist Metz vor. Meine These lautet, dass die Neue Politische Theologie in der Auseinandersetzung mit der Klimagerechtigkeitsbewegung ihr Verständnis dieser

Begriffe aktualisieren muss. Dazu schlage ich eine Theologie solidarischer Beziehungsweisen vor, die auf die Bewohnbarkeit der Erde zielt, und die sich kritisch von der apokalyptischen Zuspitzung der Neuen Politischen Theologie absetzt. Ich hoffe, mit diesen grundsätzlichen Überlegungen zu den Begriffen Solidarität, Hoffnung und Unterbrechung auch Impulse für den sozialethischen Diskurs zu setzen. Eine explizit sozialethische Konkretisierung wäre jedoch an anderer Stelle auszuführen.

⇒ 2 Neue Politische Theologie

Ich siedele diesen Beitrag in der vielstimmigen Theorietradition der politischen Theologien – genauer: der Neuen Politischen Theologie im Anschluss an Johann Baptist Metz – an. Seit etwa zehn Jahren finden sich vermehrt Verständigungsversuche, um die unterschiedlichen Aspekte des Begriffs der Neuen Politischen Theologie zu fassen und zu aktualisieren. Diese Unternehmungen dürften mit den unterschiedlichen Krisenerfahrungen und gesellschaftlichen Verunsicherungen der ersten beiden »entsicherten Jahrzehnte« des 21. Jahrhunderts (Heitmeyer 2018, 89 f.) zusammenhängen, die mitunter dazu herausfordern, »das Verhältnis von Religion und Politik« (Essen 2024, 14) zu bearbeiten.

Die Neue Politische Theologie, wie ich sie im Folgenden verstehe, zielt in Anlehnung an die Kritische Theorie auf die kritische Analyse der Gesellschaft unter der Prämisse, dass das, was ist, nicht alles ist. Dabei rekurriert sie ebenfalls kritisch auf christliche Hoffnungserzählungen und -theologien. Mit dieser sehr groben Bestimmung möchte ich Metz' Formulierung problematisieren, dass Theologie eine »Apologie einer Hoffnung« (Metz 2016a, 25) sein solle. Ich gebe allerdings nicht das Hoffnungsparadigma auf, sondern thematisiere die Wechselwirkung zwischen christlichen Hoffnungserzählungen, kritischen Gesellschaftsanalysen und (klima-)aktivistischen Erfahrungen, die gegenseitige Bereicherungen wie Infragestellungen ermöglichen soll (Metz 2016b; Gutiérrez 1992; Manemann 2021; mit Blick auf die Bewegungen von Geflüchteten vgl. Könning 2024). Aufgrund der eingangs skizzierten Erfahrungen des Scheiterns angesichts gesellschaftlicher Kollapsituatationen soll der »Selbstkritik« (Striet 2018, 15) und dem »Zweifel« (Werwick 2005) mehr Raum gegeben werden, als dies die Metzsche Formulierung nahelegt. Das Hoffen »gegen alle Hoffnung« (Peters 2008, 17 Herv. i.O.; vgl. Reikerstorfer 1998) wird mit der Reflexion von Endlichkeitserfahrungen konfrontiert.

Der Rekurs auf soziale Bewegungen ist im Kontext einer kritischen Gesellschaftsanalyse – auch mit einer theologischen Perspektivierung – nicht neu. Insofern es sich um Bewegungen handelt, die auf die Transformation bestehender Herrschaftsverhältnisse setzen, sind sie für kritische Gesellschaftstheorien (Erxleben 2024; Loick 2024) wie für die Neue Politische Theologie (Metz 2016b, 11–26; Manemann 2021) schon lange von großem Interesse. Sie weisen durch ihre Praxis über bestehende gesellschaftliche (Herrschafts-)Verhältnisse hinaus. In diesem Sinne gehe ich der Frage nach, was Theologie von gegenwärtigen Sozialen Bewegungen lernen kann.

⇒ 3 Klimabewegung in Deutschland

Klimaaktivismus gehörte neben den Kriegen seit der Corona-Pandemie vermutlich zu den Top-Schlagzeilen in der Presse. Die Aktionen der Klimagruppe *Letzte Generation* dominierten dabei eindeutig das Bild des Klimaaktivismus. Mit ihren Klebeaktionen auf Straßen und Autobahnen haben sie die Wut eines großen Teils der Menschen in Deutschland auf sich gezogen. Nicht wenige wünschten sich sogar die Schulstreiks der *Fridays for Future*-Bewegung zurück – die übrigens ebenfalls heftigen Gegenwind erfahren hatte, weil sie an manchen Freitagen die Schule bestreikt hatte.

Die Gruppe *Letzte Generation* wie die *Fridays for Future*-Bewegung lassen sich der (internationalen) Klimagerechtigkeitsbewegung zuordnen, die im Zuge der Weltklimakonferenzen in den 1990er-Jahren entstanden ist (Görg/Bedall 2013, 87–96). Mit dem Fokus auf Klima unterscheidet sie sich von der Ökologiebewegung der 1970er-Jahre (Engels 2016). Seit den 1990er-Jahren war das übergeordnete Ziel der Klimabewegung, einen Beitrag dafür zu leisten, den Klimawandel zu verhindern und die Erderwärmung zu stoppen (Görg/Bedall 2013; Kössler 2013; Bedall 2016; Brand 2024). NGOs, Verbände und Kleingruppen bemühten sich sowohl um die Sensibilisierung der Öffentlichkeit(en) für die Notwendigkeit eines effektiven Klimaschutzes, als auch darum, Druck auf die jeweiligen politischen Entscheidungsakteure auszuüben. Seit den 2000er-Jahren ist eine deutliche Politisierung der Klimabewegung festzustellen (Görg/Bedall 2013, 81), mit der die Forderung nach Klimagerechtigkeit (*climate justice*) einhergeht. Seit Ende der 2000er-Jahre kann deshalb auch von einer Klimagerechtigkeitsbewegung gesprochen werden. Es etablierte sich in der interessierten Öffentlichkeit die Einsicht, dass Klimawandel und sogar Klimaschutzmaßnahmen verschiedene Formen von Ungleichheit verstärke und deshalb

nicht nur die Reduktion von Treibhausgasen, sondern auch die Dimension der Gerechtigkeit eingefordert werden müsse. Insbesondere die Finanzkrise 2007/2008 förderte das Bewusstsein für Prekarität und Ungleichheit. Gleichzeitig konnte die sich inhaltlich neu aufgestellte Klimagerechtigkeitsbewegung in Deutschland vom Mobilisierungserfolg der Proteste gegen den G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 profitieren. Ein breiten Bündnis unterschiedlicher zivilgesellschaftlicher Akteur*innen gelang es, im Juni 2007 das Treffen der acht Regierungschef*innen (zeitweise) zu blockieren. Dieser Mobilisierungserfolg wurde maßgeblich für weitere Organisierungsprozesse und die Wahl der Aktionsformen der Klimagerechtigkeitsbewegung der 2010er-Jahre. Die Annahme war, dass politische Ziele mit der richtigen Bündnispolitik und der richtigen Aktionsvorbereitung erreicht werden könnten.

In den darauffolgenden Jahren wurde dieser Ansatz vor allem über das neu gegründete Klimagerechtigkeitsbündnis *Ende Gelände* auf den Braunkohletagebau im Rheinland und in der Lausitz übertragen. Hier waren es jedoch nicht mehr Politiker*innen, die blockiert werden sollten, sondern die Tagebauanlagen wurden durch die Versammlungen vieler Menschen für einige Stunden oder Tage lahmgelegt. Ein zentrales Element der Bündnisarbeit und der Proteste waren dabei die sogenannten Klimacamps (Kössler 2013, 188). Dabei handelt es sich um eine Aktionsform, die weit mehr ist als eine Hintergrundfolie für die »eigentliche« Aktion, z.B. eine Kohlebaggerbesetzung. Klimacamps dienen dem Austausch und des voneinander Lernens. Sie besitzen in der Regel eine ausgeprägte Infrastruktur (Infozelte, Toiletten, Küchen, Stromerzeugung und vieles mehr), die arbeitsteilig betrieben werden muss. Es finden organisatorische Planungstreffen und inhaltliche Workshops statt. Es wird informiert, Erfahrungen werden geteilt und Strategien für die nächsten Stunden, Tage oder Jahre entwickelt. Die Transparenz der Aufgaben und Arbeiten auf dem Camp ermöglichen dabei die Einsicht in ein aufeinander-angewiesen-Sein.

Neben *Ende Gelände* und vielen lokalen Gruppen und Initiativen sind es vor allem drei weitere Organisierungsprozesse, die die klimaaktivistische Landschaft in Deutschland der letzten Jahre prägten. Fasziniert von den freitäglichen Schulstreiks von Greta Thunberg im Sommer 2018 formierte sich eine weltweite Schüler*innenbewegung *Fridays for Future*. Anfangs auf Grund ihrer Schulstreiks stark umstritten, gilt sie gegenwärtig als Sinnbild einer erfolgreichen Klimabewegung, insofern sie viele Menschen mobilisieren und zahlreiche weitere »professionelle« Initiativen (z.B. *Scientists for Future*, *Architects for Future*, *Psychologists for Future* und viele mehr) initiieren konnte. Ebenfalls 2018

ist die Bewegung *Extinction Rebellion* mit Aktionen zivilen Ungehorsams in die Öffentlichkeit gelangt. Hier standen Blockaden von großen Straßen in Innenstädten im Vordergrund. Inhaltlich versteht die Bewegung ihre Aktionen als »Aufstand gegen das Aussterben«. Die vierte Gruppe betritt während der Corona-Pandemie 2021/2022 die Bühne der Öffentlichkeit. Die Organisation *Letzte Generation* zeichnet sich durch besonders provokante Kleingruppen-Aktionen aus, wie das Beschmieren von Gemälden (bzw. von Schutzgläsern der Gemälde) oder durch penetrante Straßenblockaden, indem sie ihre Hände auf die Straße kleben. Im Unterschied zu den anderen Bündnissen setzt die *Letzte Generation* nicht mehr auf Massenmobilisierungen, sondern auf Kleingruppen-Aktionen, die den einzelnen Aktivist*innen hohe Kosten abverlangen. Gerichtsprozesse, polizeiliche Verfolgung, aber auch das Aushalten der Aggressionen zahlreicher Autofahrer*innen werden in Kauf genommen.

Die vier Organisierungsprozesse unterscheiden sich deutlich in ihrer aktivistischen Praxis und wenigstens teilweise in ihren Zielen. Für meine Fragestellung sind aber nicht die Unterschiede, sondern die Gemeinsamkeiten von Interesse. Alle Klimabündnisse entwickelten bzw. entwickeln ihre Aktionen unter der mehr oder weniger expliziten Annahme, dass der Klimawandel noch sinnvoll abgedeutet oder (bei 1,5 Grad) aufgehalten werden könne. Diese Annahme gerät jedoch gegenwärtig innerhalb der Klimabewegung ins Wanken und führt zu einer Neuorientierung, die sich wesentlich auf die Vorstellungen von Hoffnung und Solidarität auswirkt. Die Klimagerechtigkeitsgruppe ausgeCO₂hlt beispielsweise arbeitet an Strategien, die jenseits der »Logik einer Dringlichkeit« (ausgeCO₂hlt 2022, 55) in Bezug auf das 1,5-Grad-Ziel liegen. Zwei Jahre später spitzt Tadzio Müller, einer der öffentlichkeitswirksamen Strateg*innen der Klimagerechtigkeitsbewegung in Deutschland, in seinem »Zukunftsberater und politemotionalen[n] Tagebuch« (Müller 2024, 7) diesen Ansatz zu. Er spricht von einem »Perspektivwechsel«: »weg vom Spätrationalismus so ziemlich aller klima- und umweltpolitischer Axiome und Strategien, die grundsätzlich davon ausgingen, dass die anrollende Klimakatastrophe eines Tages auch im globalen Norden dazu führen würde, dass rationale Klimapolitik, sprich: tatsächlicher Klimaschutz an den Start gebracht werden könnte.« (Müller 2024, 12). Der Perspektivwechsel gelänge »[d]urch die Akzeptanz der Unausweichlichkeit des Klimazusammenbruchs und, darauf folgend, breiterer gesellschaftlicher Zusammenbrüche, und damit des Scheiterns der Klimabewegung, deren erstes und oberstes Ziel es immer war, zur Verhinderung der Klimakatastrophe beizutragen« (Müller 2024, 7). Wie wirkt sich solch ein Perspektivwechsel auf das Ver-

ständnis von gesellschaftlicher Veränderung, aber auch auf den Begriff der Hoffnung aus? Im Folgenden gehe ich diesem Perspektivwechsel nach.

⇒ 4 Die Philosophie aktivistischer Praxis

Die Aktionen und Reflexionen (aus) der Klimabewegung sowie anderer sozialer Bewegungen lassen sich mithilfe philosophischer Begriffe systematisieren. Parallel zur Politisierung der Klimabewegung seit Mitte der 2000er-Jahre, insbesondere seit der Finanzkrise ab 2007, ist auch ein verstärktes Interesse in der Philosophie (und Theologie) an Transformations- und Emanzipationskonzepten zu erkennen (Ackermann 2024). Die Philosophin Eva von Redecker hat in diesem Zusammenhang mit *Revolution für das Leben* eine vielbeachtete Publikation vorgelegt, die sich detailliert mit den Praxisformen und Reflexionen neuerer sozialer Bewegungen auseinandersetzt (von Redecker 2020; grundlegend 2018). Darin interpretiert sie die Klimabewegung, die queer-feministische Care-Bewegung und die antirassistische Bewegung als Teile einer »Revolution für das Leben« (von Redecker 2020).

Die Revolution für das Leben sei, so von Redecker, der Kampf für »bedrohtes Leben« und für die »Aussicht auf geteiltes, gemeinsam gewahrtes und solidarisch organisiertes Leben« (von Redecker 2020, 10). Es sei ein antikapitalistischer »Aufstand der Lebenden gegen die Lebenszerstörung« (von Redecker 2020, 10). Diese Revolution geschehe weder abrupt noch explosiv, sondern allmählich in der Veränderung von Alltagspraxen (von Redecker 2020, 147). Um dieses Verständnis von Revolution zu verdeutlichen, vergleicht es von Redecker mit zwei anderen Revolutionsmodellen. Das eine stammt von Karl Marx, das andere von Walter Benjamin. Ich beziehe mich im Folgenden auf von Redeckers Interpretation (von Redecker 2020, 142–156). 1850 beschrieb Marx die Revolutionen als »Lokomotiven der Geschichte«. Die Lokomotive stehe sinnbildlich für die Produktionsmittel (zum Beispiel die Dampfmaschine) und für den technischen Fortschritt. Das Proletariat habe die Aufgabe, sich diese Maschine – die Produktionsmittel – anzueignen und selbst zum Steuermann zu werden. Bedenkt man die Funktionsweise damaliger Fabriken, wirkt das Bild der Lokomotive, die angeeignet und dann in Betrieb genommen wird, plausibel: Fabrikarbeiter*innen, die bereits alle wesentlichen Tätigkeiten innerhalb einer Fabrik vollziehen, brauchen nur noch das Kommando übernehmen, um dann selbstständig zu agieren. Marx hatte zu diesem Zeitpunkt – 1850 – noch nicht die Problematik der Zerstörung der Erde

durch die Produktionsmittel gesehen. Diese Einsicht in das Problem der Umweltzerstörung kam bei ihm erst am Ende seines Schaffens auf, wie neuere Forschungen zeigen konnten (Foster/Brill 2016; Saito 2017; Saito 2023).

Das zweite Revolutionsverständnis entnimmt von Redecker von Benjamin. In seinen berühmten *Thesen über den Begriff der Geschichte* greift Benjamin das Motiv der Lokomotive von Marx auf, deutet es aber um. Nicht volle Fahrt voraus, sondern der Griff zur Notbremse sei hier die revolutionäre Tat. Eine »fatale[] Entwicklung« (von Redecker 2020, 143) müsse nicht umgesteuert, sondern aufgehalten werden. Benjamins Reflexion speist sich vermutlich aus den Erfahrungen des Generalstreiks von 1920 in Deutschland, der sich gegen den faschistischen Kapp-Putschversuch wendete (von Redecker 2020, 143; Voigt 2022). »Es scheint dieser rettende Effekt zu sein, der Walter Benjamin in seinem Nachdenken über Revolution und Generalstreik leitete.« (von Redecker 2020, 143). Dem Aneignen und Aufbrechen von Marx setzt Benjamin das Anhalten und Retten entgegen. Von Redecker erkennt in Benjamins Interpretation eine deutliche Aktualität. Das Bild der Notbremse lässt sich heute unweigerlich auf den CO₂-Ausstoß, die Abholzung der Wälder, die Vernichtung von Leben und Lebensraum beziehen. Diese ganzen Prozesse müssten nicht auf ein anderes Gleis gelenkt, sondern gestoppt werden; schnell, sofort, mit dem Griff zur Notbremse, so von Redecker (2020, 144 f.). Das Bild der Notbremse lässt sich auch auf viele Aktionsformen der Klimabewegung anwenden. Straßenblockaden der *Letzten Generation* und Baggerbesetzungen von *Ende Gelände* dienen explizit der Unterbrechung von Produktion und Alltag. Die Gleisbesetzungen von *Ende Gelände* und anderen Gruppen können sogar tatsächlich den Griff zur Notbremse bei den Eisenbahnen verursachen, die die Kohle transportieren. Benjamins Reaktion auf die faschistische Bewegung weist ebenfalls eine gewisse Aktualität auf.

Doch so plausibel die Metapher der Notbremse zunächst wirken könne, zeigt von Redecker Probleme auf. Sie fragt, ob »das Anhalten, so revolutionär es aus Sicht des Mit-Volldampf-Voran erscheint, zu grundlegendem Wandel« (von Redecker 2020, 144) verhelfe. Es bedürfe nicht nur einer Bremse, sondern veränderter Lebensweisen. Denn was passiert, wenn die Maschine anhält? Mit dem Anhalten von Lokomotiven, Flugzeugen oder Kohlekraftwerken schließt sich ja die Notwendigkeit weiterer Handlungen an. In der Kritischen Theorie gab es immer eine begründete Ablehnung gegenüber Vorstellungen dessen, was danach –nach dem revolutionären Anhalten – kommt. Hier lässt sich das

Motiv des biblischen Bilderverbots wiedererkennen (Horkheimer/Adorno 2003; Münch 2020; Kupferberg 2022; Erulo 2024). Der Vorbehalt der Kritischen Theoretiker gegenüber der Vorstellung eines Danach liegt unter anderem in der Gefahr eines identifizierenden Denkens. Durch die Projektion könne ein kritisches Verhältnis zum Bestehenden unterlaufen werden. Oder man verlängere Bedürfnisse, die kapitalistisch oder faschistisch geprägt seien, ins Danach.

Diese skeptische Auffassung wird von gegenwärtigen – wie auch früheren (Krahl 2022; Volz u.a. 2022, 14 f.) – sozialen Bewegungen nur wenig geteilt. Das Bewusstsein dafür, dass selbst unter kapitalistischen Verhältnissen Solidaritäts- und Sorgestrukturen existieren (Winker 2021), sei ein erster Schritt, um Alltagspraktiken antikapitalistisch anfanghaft zu transformieren. In Auseinandersetzung mit den genannten sozialen Bewegungen nimmt von Redecker wahr, dass es darum gehe, Lebensstrukturen mehr und mehr miteinander zu teilen. Bereits bei der Schwarzen Feministin Francis Beal findet sie diesen Gedanken 1968 prägnant formuliert:

»Wir müssen anfangen zu verstehen, dass eine Revolution nicht nur die Bereitschaft erfordert, unser Leben aufs Spiel zu setzen und uns töten zu lassen. In gewisser Weise ist es leicht, sich dazu zu bekennen. Für die Revolution zu sterben ist eine einmalige Angelegenheit; für die Revolution zu leben bedeutet, die schwierigere Aufgabe zu übernehmen, unsere alltäglichen Lebensmuster zu ändern.« (Francis Beal, zitiert nach von Redecker 2020, 147).

Laut von Redecker stelle Francis Beal die »tägliche Übung« einer »heroischen Opferleistung« (von Redecker 2020, 147) gegenüber. Sicherlich simplifiziert von Redecker bzw. Beal die Situation, wenn sie davon spricht, dass es »einfach« sei, sein Leben für eine Sache aufs Spiel zu setzen. Und dennoch: Die vermeintliche Leichtigkeit der Veränderung gemeinsamer Alltagspraxis erweist sich offensichtlich als sehr große Herausforderung. Von Redecker zielt mit der Betonung des Lebens auf den Aufbau einer Gesellschaft, die »für die Sorgenden sorgt« (von Redecker 2020, 229). Explizit richtet sich dieses Politik-Verständnis gegen solche Ansätze, die für eine mehr oder weniger strikte Trennung von politischem Leben und nacktem Überleben plädieren. Die gemeinsam geteilte Sorge um die Reproduktion des Lebens – also um das Überleben – werde bei den neuen Protestformen zum zentralen Inhalt. Insbesondere bei der genannten Aktionsform des Klimacamps kann dieser Gedanke der geteilten Sorge wiedergefunden werden.

Für von Redecker zeichnen sich die neuen Bewegungen durch einen »Umbau des Alltags« (von Redecker 2020, 147) aus, der auf Lebenssicherung und Lebensförderung ziele. Der Umbau sei auf das Teilen von Leben und von lebensnotwendigen Aufgaben ausgerichtet. Von Redecker ergänzt das Motiv der Unterbrechung durch das der »Wiederholung« (von Redecker 2020, 147). Dieser dritte Revolutionsbegriff der Wiederholung ergänzt somit den zweiten der Unterbrechung. Auch der Umbau des Alltags ist auf Unterbrechungen angewiesen, um »sich überhaupt ein Bild von der Lage zu machen« (von Redecker 2020, 144). Die neuen Bewegungen, so von Redecker, entwickeln aber dennoch keine abstrakten Utopien. Mit ihrem Fokus auf geteiltes Leben, setzen sie im Hier und Jetzt an, ebnen damit aber Wege aus der kapitalistischen »Maschine« heraus (ebenfalls Adamczak 2017, 228–286; Winker 2021).

→ 5 Aktivismus im Kollaps

Die von von Redecker wahrgenommene »Revolution für das Leben«, durch die solidarischen Beziehungen geschaffen und gefördert werden sollen, gewinnt mit der neuen strategischen Herausforderung der Klimagerechtigkeitsbewegung an Kontur. Die Wahrnehmung, dass gesellschaftliche Systeme aufgrund von Klimawandelfolgen kollabieren (können), führt in Teilen der Klimagerechtigkeitsbewegung zur Veränderung der politischen Praxis. Doch was bedeutet Kollaps in der Klimagerechtigkeitsbewegung? Handelt es sich dabei schlicht um eine Rezeption von Hollywood-Katastrophenfilmen, die mit dramatischen Bildern die plötzliche Zerstörung der Welt (Eiszeit, Komet, Pandemie, gigantische Wellen oder Tornados) und die drohende Auslöschung der Menschheit präsentieren? Und werden solche Bilder, die einen baldigen Untergang – einen Tag X – propagieren, nicht von extrem rechten (Prepper-)Gruppen zur Legitimation von Gewalt verwendet? Vor diesem Hintergrund darf die Rede vom Kollaps nicht leichtfertig geschehen.

Der Klimaaktivist Müller setzt sich mit solchen Kollapsvorstellungen auseinander und grenzt seinen Ansatz der Kollapsakzeptanz deutlich davon ab. Müller spricht von Kollapsen im Plural. Darunter fasst er räumlich und zeitlich begrenzte Situationen, in denen gesellschaftliche und/oder ökologische Strukturen zusammenbrechen. Solche Zusammenbrüche seien Folgen eines »Klimakollaps[es]« (Müller 2024, 225). Die Besonderheit des kollabierenden Klimas bestehe darin, dass klimatische Kippunkte überschritten würden, die keine linearen

Prognosen mehr zuließen. Ein stabiles Klimasystem würde in ein instabiles Klimasystem übergehen. Mit einem kollabierenden Klima sei jedoch nicht »einfach alles vorbei« (Müller 2024, 228) und Müller betont – entgegen Untergangsfantasien –, dass dies nicht das »bald anstehende Ende der Zivilisation« (Müller 2024, 229) bedeute. Vielmehr versucht Müller eine mittlere Position zwischen den Extremen – hier die klimaoptimistische 1,5-Grad-Utopie, dort die Untergangsdystopie – zu entwickeln. Diese klimarealistische Position (Müller 2024, 241) erinnert an die Entwürfe aktueller soziologischer Studien von Beckert (2024) oder Blühdorn (2024).

Müller überträgt das Modell, in dem das Klima vom stabilen in einen instabilen Zustand wechselt, auf die gesellschaftlichen Subsysteme. Auch hier gelte: »Kollaps ist nicht, wenn alle tot sind; Kollaps ist, wenn es keine Selbstverständlichkeiten mehr gibt. Wenn Du nicht mehr zur Arbeit fahren kannst, weil Du keine Arbeit mehr hast oder weil die Mobilität nicht mehr funktioniert.« (Müller 2024, 241) Müller zählt verschiedene Bereiche des Alltags auf, in denen sich Kollapsen zeigen können; so z.B. bestimmte Produkte oder Dienstleistungen, die fehlen, oder auch die Gründungen von Bürgerwehren. Im Unterschied zu Weltuntergangsfantasien, ist das Entscheidende eines Kollapses nicht die Dramatik oder Endgültigkeit, sondern die Instabilität. Diese Instabilität könnte jedoch zu dramatischen Situationen führen. Wenn im Falle einer Pandemie Nudeln oder Toilettenpapier in Supermärkten nicht mehr erhältlich sind, mag das äußerst ärgerlich sein, aber noch keine Katastrophe. Wenn Schutzmasken, Desinfektionsmittel oder Medikamente fehlen, wird die Situation beängstigender. Müller differenziert in seinem Tagebuch nicht zwischen dynamischen bzw. fluiden gesellschaftlichen Verhältnissen, wie sie typischerweise für die Spät- oder Postmoderne diagnostiziert werden und kollabierenden Systemen. Eine eindeutige Grenze dürfte vermutlich zwischen fluiden und kollabierenden Systemen nicht zu ziehen sein. Müller charakterisiert jedoch kollabierende gesellschaftliche Systeme als grundsätzlich bedrohlich und gefährlich.

Diese klimarealistische Position, die sich einerseits Weltuntergangsfantasien und andererseits Klimautopien verweigert, kann sich auf klimawissenschaftliche, wie auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse be rufen. So prognostiziert das *UN Environment Programme* in seinem *Emissions Gap Report 2024* einen globalen Temperaturanstieg bis Ende des 21. Jahrhunderts auf 2,6 - 3,1 Grad, wenn nur die aktuellen Klimaschutzpläne umgesetzt würden (Wille 2024; United Nations Environment Programme 2024, 33). Insbesondere die sozialwissenschaftlichen Analysen sind für die Frage nach gesellschaftlichen

Kollapsen von Bedeutung, insofern sich ein Klimakollaps auf gesellschaftliche Systeme auswirkt. Dort wird jedoch mit dem Begriff des Kollapses vorsichtig umgegangen. Statt »Kollaps« verwenden beispielsweise Brand und Wissen den Begriff der »Transformationskonflikte« (Brand/Wissen 2024, 23) und Beckert bevorzugt die Formulierung »soziale[r] Stress«, der »die gesellschaftlichen Konflikte weiter erhöhen wird« (Beckert 2024, 18). Die Charakterisierung dieses Stresses bzw. dieser Konflikte unterscheidet sich jedoch nicht substantiell von den Überlegungen Müllers. Auch die Analysen aus der aktuellen Autorismusforschung unterstreichen die Gefahren, die Krisen bzw. instabile Bedingungen für die gegenwärtigen Gesellschaften implizieren (Heitmeyer 2018; Frankenberg/Heitmeyer 2022; Decker u.a. 2024; Mullis 2024; Brand/Wissen 2024; Quent u.a. 2022).

Müller spricht von kollabierenden (Sub-)Systemen und von Kollapsen. Damit wird der Prozesscharakter des Zusammenbrechens betont. Ein Kollaps ist nicht endgültig und nicht eindimensional. Darin sieht Müller auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Praxis der Klimagerechtigkeitsbewegung. Zwar seien die Möglichkeiten, einen gefährlichen Klimawandel abzuwenden mittlerweile ver stellt, aber gerade unter diesen Bedingungen seien solidarische Praktiken notwendig. Blockaden von Straßen, Kohlebaggern oder Regierungstreffen, wie sie bisher in der Klimagerechtigkeitsbewegung häufig praktiziert werden, seien angesichts von Hochwassern oder Hitzewellen nicht die adäquate Praxis. Müller geht davon aus, dass unter solchen Bedingungen »nichtstaatliche Netzwerke und Gemeinschaften« (Müller 2024, 242) an Bedeutung gewinnen (können). Die Herausforderung für die Klimagerechtigkeitsbewegung bestehe darin, solche Netzwerke solidarisch zu gestalten oder solidarische Netzwerke zu gründen. Diesen Netzwerken könne die Aufgabe zukommen, alltägliche Dinge in Stress-Phasen zu organisieren: Lebensmittelversorgung, Gesundheitsversorgung und ähnliches (Müller 2024, 264, ähnlich Siegmund 2023; Semsrott 2024). Solche Netzwerke müssten, um effektiv zu sein, bereits vor akuten Katastrophen installiert sein. Sie hätten eine vorbereitende Funktion und unterscheiden sich damit qualitativ von spontaner Nachbarschaftshilfe bei Hochwasser.² Diese Formen nicht-staatlicher solidarischer Praxis

(2) In meinem Beitrag konzentriere ich mich auf die Diskussion über nicht-staatliche und minimal-institutionalisierte Solidaritätsnetzwerke. Solche Netzwerke können möglicherweise als Ergänzungen zu staatlichen oder institutionalisierten Formen des Katastrophenschutzes verstanden werden. Das Projekt »Caritas macht Klima« im Bistum Essen beispielsweise zielt ebenfalls auf solche vorbereitende Netzwerk-Bildung <https://www.caritas-e.de/caritas-vorort/caritas-macht-klima/> (zuletzt abgerufen am 12.12.2024).

angesichts kollabierender Systeme nennt Müller »Kollapspolitik« (Müller 2024, 11). Solidarische Netzwerke und Praktiken in diesem Sinne zielen auf die »Bewohnbarkeit des Planeten« (Chakrabarty 2022, 147, von Redecker 2023) unter erschwerten Bedingungen. Für Müller dürfte entscheidend sein, dass diese Netzwerke auch dann funktionieren sollten, wenn staatliche Strukturen (temporär) keinen ausreichenden Schutz gewährleisten können. Mit Rückgriff auf von Redeckers Revolutionsmodelle unterscheidet sich diese solidarische Zielsetzung vom marxschen Modell der Lokomotive, wie vom benjaminschen Modell der Notbremse. Man könnte im Anschluss an von Redecker möglicherweise von einer *Revolution für das Überleben* oder schlichter von einer *Praxis solidarischen Community-Buildings* sprechen. Ob jedoch der Begriff der Revolution – auch in seiner relationalen Version, wie bei von Redecker oder Adamczak – noch adäquat ist, bleibt fraglich. Insofern der Hoffnungs- bzw. Erwartungshorizont aufgrund der Erderhitzung keine gesellschaftliche Utopie mehr darstellt, unterscheidet sich diese Praxis von Klimautopien, wie sie unter anderem von ökosozialistischen Ansätzen (Dörre 2022; Neupert-Doppler 2022) entworfen wird. Die »Kollapspolitik« (Müller 2024, 11) lässt sich gerade wegen ihrer globalen Perspektive auf lokale Solidaritätsnetzwerke beschränken.³ Anders formuliert: Aufgrund der Einsicht in globale bzw. planetare Katastrophen und ihre Auswirkungen auf regionale und lokale (Sub-)Systeme müsste eine Kollapspolitik in Müllers Verständnis ebenfalls lokal ansetzen.

⇒ 6 Theologie solidarischer Beziehungen

Was bedeutet nun diese strategische Veränderung in der Klimagerechtigkeitsbewegung für die Theologie? Und sollten strategische Überlegungen sozialer Bewegungen überhaupt etwas für die Theologie bedeuten? Insofern soziale Bewegungen auf Veränderungen zielen, die grundsätzlich den Überlebensmöglichkeiten sowie der individuellen Entfaltung aller Menschen zugutekommen, kann der christliche Glaube und seine Reflexion darin eigene Gehalte wiederentdecken. In der Neuen Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz wird

(3) Falls die Perspektive einer *Revolution für das Leben* in der Kollapspolitik nicht mehr eindeutig vorhanden ist, wäre zu überprüfen, ob und inwiefern ein Begriff von Fortschritt, wie er beispielsweise von Rahel Jaeggi als »ein sich anreichernder [...] Problemlösungs- und Erfahrungsprozess« (Jaeggi 2023, 11) entwickelt wurde, mit der Kollapspolitik vereinbar wäre. Was wären konkrete Problemlösungsprozesse im Sinne der Kollapspolitik hinsichtlich der Erderhitzung?

dieses Wiederentdecken eigener Glaubensgehalte in nicht-christlichen Bewegungen – insbesondere in der Aufklärung und im Marxismus – zum Anlass einer theologischen Reflexion. Metz spricht dabei von einer »fremden Prophetie der sog. profanen Welt« (Metz 2016c, 121). Die rezipierten Bewegungen werden jedoch nicht affirmativ, sondern kritisch in das eigene theologische Denken integriert. So wurde das Fortschrittsdenken der Aufklärung und einiger marxistischer Strömungen nicht positiv in die Neue Politische Theologie aufgenommen. Das Revolutionsmotiv der Notbremse von Benjamin hatte hingegen einen enormen Einfluss auf den Entwurf der Neuen Politischen Theologie. Die Unterbrechung gesellschaftlicher Entwicklungen, die dieses Revolutionsmotiv umschreibt, erklärte Metz in den 1970er Jahren sogar als »[k]ürzeste Definition von Religion« (Metz 2016a, 184). Das, was unterbrochen werden müsse, sei die kapitalistische Tauschgesellschaft und ihr Fortschrittsdrang. Unterbrechung kann hier auch als Irritation eines Immer-weiter-so interpretiert werden. Die Unterbrechung bzw. Irritation eröffne die Möglichkeit solidarischer (Nachfolge)praxis, wie umgekehrt diese Praxis Unterbrechungen ermögliche.

In einem etwas anderen Verständnis entwickelt Metz das Motiv der Unterbrechung weiter zum Abbruch, zur Beendigung (Metz 2017). Hier geht es um das Ende der Leidensgeschichten. Die Leidenszeiten sollen durch Gott beendet bzw. befristet werden. Die zum Abbruch weiterentwickelte Unterbrechung erhält dadurch eine apokalyptische Dimension. Mit der apokalyptischen Perspektive wird der Fokus stärker auf das Wirken Gottes, denn auf das menschliche Handeln gelegt, obgleich die Erwartung auf das Ende der leidverursachenden Verhältnisse zum Handeln anstiften solle. Das Denken von Befristungen erlaubt es, die jeweils konkreten gesellschaftlichen Zustände als endlich, veränderbar oder überwindbar zu interpretieren.

Das Benjaminsche Motiv der Notbremse trägt sich durch die Neue Politische Theologie bis zum apokalyptischen Denken und damit zur Theodizee. Metz erkannte mit Hilfe des Benjaminschen Motivs ein bestimmtes biblisches Denken von Zeit wieder – das der Apokalyptik. Es sei nicht die Katastrophe, die die biblische Apokalyptik charakterisiere, sondern die zeitliche Befristung von erfahrenen Katastrophen. Für den apokalyptischen Theologen Metz ist Zeit selbst befristet. Zeit befristet zu denken, nährt einerseits die Hoffnung, dass das, was ist, sich ändern kann. Andererseits nimmt dieses Denken Gott in die Pflicht und äußert die Erfahrung von Gottes Abwesenheit. Denn wo die Leidenszeit noch nicht unterbrochen wurde, so lässt sich folgern, könne Gott

als abwesend erfahren werden. Hoffnung und Verunsicherung wirken hier ineinander (Metz 2017; Ackermann 2023).⁴

Ähnlich wie bisher in der Neuen Politischen Theologie das Revolutionsmotiv der Unterbrechung aufgegriffen wurde, schlage ich vor, den »Umbau des Alltags« (von Redecker), der auf die Bewohnbarkeit der Erde zielt, theologisch zu rezipieren. Das Motiv des Umbaus der Alltagspraxis kann einer möglichen Einseitigkeit im apokalyptischen Denken kritisch begegnen. Eine solche Einseitigkeit bestünde beispielsweise, wenn die Hoffnung auf Gottes rettendes Wirken als absolute Negation des Bestehenden und der bestehenden Alltagspraxen interpretiert wird. Sie könnte dadurch einen vermeintlichen Heroismus befördern, wie ich ihn oben in dem Zitat von Francis Beal beschrieben habe (»Sterben für die Revolution«).

Von Redeckers Betonung der Alltagspraxis und ihrer möglichen Veränderung lenkt hingegen den Blick auf das Leben und auf die subjektiven Handlungsmöglichkeiten. Sie wirkt damit empowernd. Statt der absoluten Negation setzt sie auf Handlungsmöglichkeiten im Bestehenden. Theologisch gewendet lässt sich damit das menschliche Freiheitshandeln vor Gott betonen (Striet 2018). Eine Theologie, die vom Aktivismus der Revolution für das Leben im Sinne von Redeckers lernt, orientiert sich an geteilter Subjektivität. Ihr liegt ein Freiheitsverständnis zugrunde, das sich durch die Erfahrung des aufeinander-angewiesenen Seins auszeichnet. Eine Theologie, die stärker an den solidarischen Bedingungen des Lebens orientiert ist, kreist weniger um die Apokalyptik, den Bruch oder die Notbremse. Sie zielt eher auf die eschatologische Reich-Gottes-Botschaft, durch die das gemeinsame Aufstehen erprobt wird (Manemann 2021, 71–85; Gärtner 2020, 85–87).

Mit den Überlegungen aus der gegenwärtigen Klimagerechtigkeitsbewegung habe ich gezeigt, dass die Revolution für das Leben angesichts der Entwicklung des Klimawandels und der gesellschaftlichen Folgen als Revolution für das *Überleben* verstanden werden darf. Dieses Überleben und die entsprechende solidarische Praxis vollziehen sich jedoch mittlerweile in einer Welt kollabierender Welten – (möglicherweise) ohne Perspektive auf klimatische Stabilität. Inwiefern betrifft diese klimatische Instabilität christliche bzw. biblische Hoffnungserzählungen? Wie ließe sich eine Reich-Gottes-Perspektive entwickeln auf

(4) Wo im apokalyptischen Denken die Verunsicherung in Bezug auf die Erfahrung von Gottes Abwesenheit unbeachtet bleibt, wird dieses Denken in einem negativen Sinne heroisch. Vermeintliche Glaubensfestigkeit auf Gottes Wirken wird zum abstrakten Dogma. So wird das Niveau des apokalyptischen Denkens unterschritten und seine Dramatik unterschätzt.

einem Planeten, der für das (Über-)Leben von Menschen und vielen Tieren zunehmend problematisch wird? Oder anders formuliert: Auf welches Leben dürfen Menschen in einer zunehmend lebensbedrohlichen Erde (Schöpfung) hoffen?

Der Migrationsforscher Johannes Siegmund hat kürzlich für seine Studie zur politischen Dimension der globalen Flucht- und Migrationsbewegung das biblische Motiv der Arche aufgegriffen (Siegmund 2024, 156 f.). Mit dem Motiv der Arche ergänzt Siegmund die verbreitete Rezeption der Exodus-Erzählung in der politischen und aktivistischen Philosophie (Walzer 1995). Damit stellt er nicht den Auszug aus der Sklaverei, sondern den Schutz und die Rettung in den Fokus. »Die Boote der Flüchtenden sind, wie die Schiffe der Seenotretter*innen, Archen, die die Überlebenden nach der Verwüstung ihrer Welt einsammeln. Im stürmischen Meer der Gewalt stemmen sie sich gegen den Untergang.« (Siegmund 2024, 157). Siegmund pluralisiert die Arche der Bibel und gibt seiner Studie den Titel »Tausend Archen«⁵. Die vielen Archen dienten als Hoffnungsbilder in einer Welt der Abschottung und Gewalt. Das Motiv der Arche, wie es Siegmund vorschlägt, lässt sich auch auf die planetare Krisensituation – gemeint ist die Überschreitung der planetaren Grenzen einschließlich der Erderhitzung – übertragen. Die Arche bzw. die Archen wären Schutzräume für die vielen Lebewesen, die sich vor Überschwemmungen oder Hitze in Sicherheit bringen müssen. Die Archen wären die Rettungsboote in einer kollabierenden Situation. Wie in der biblischen Erzählung müssen diese Archen gebaut werden – sie fallen nicht vom Himmel. Solidarische Netzwerke, wie sie Müller vorschlägt, könnten solche Archen errichten. In der biblischen Erzählung ist das Schiff das adäquate Mittel für eine große Flut. Für Hitzewellen und Dürren müssten andere Mittel organisiert werden. Das Motiv der Arche legt den Fokus außerdem auf die Situation der Katastrophe und weniger auf den erhofften Ort nach der Katastrophe. Bevor der sichere Ort, der lebensfreundliche Stabilität ermöglicht, erreicht ist, bedarf es der Archen bzw. Rettungsboote.

Das Motiv der Arche ist jedoch ambivalent. Zwar symbolisiert es einerseits Rettung und Frieden – die Taube, die Noah einen Olivenzweig bringt, ist zu einem verbreiteten Friedenssymbol geworden. Das Arche-Motiv lässt sich aber auch als brutale Selektion interpretieren, insofern nur zwei Auserwählte jeder Art auf die Arche zugelassen werden. Alle anderen überleben die Flut nicht. Angesichts eines zunehmenden

(5) Anders als der Titel vermuten lässt, geht Siegmund ausschließlich am Ende seiner äußerst informierten und reflektierten Studie beiläufig auf das Motiv der Arche ein.

Klimarassismus, der weniger auf die Infragestellung des Klimawandels, sondern auf die Selbstbehauptung bestimmter Gruppen (der weißen, der Deutschen, der Europäer usw.) gegen andere zielt (Quent u.a. 2022), sollte das Arche-Motiv im Zusammenhang mit der Botschaft der Nächsten- und Fernstenliebe (Solidarität) verwendet werden. Die Pluralisierung der Arche, die Siegmund vornimmt, geht in diese Richtung, insofern sie auf die Rettung der Schutzbedürftigen ausgerichtet ist. Weiterhin kann das Motiv der vielen Archen (nicht intendierte) Selbstbegrenzungen solidarischer Gruppen problematisieren. Auch (vermeintlich) solidarische Beziehungsnetzwerke im Sinne der Kollapspolitik müssen die Gefahr der eigenen Exklusivität reflektieren.

Ich habe in diesem Beitrag aktuelle strategische Überlegungen aus der Klimagerechtigkeitsbewegung rezipiert. Diese Überlegungen folgen einer veränderten Wahrnehmung der klimapolitischen Situation bzw. dem Zustand des Erdsystems. Ähnlich wie der Klimaforscher Schellnhuber in den letzten zehn Jahren seine Position bezüglich gefährlicher Kippunkte aktualisiert hat, wie eingangs dargestellt, passen Teile der Klimagerechtigkeitsbewegung ihre strategischen Überlegungen und politischen Praktiken an die klimatischen Veränderungen an. Meine Rezeption der Klimagerechtigkeitsbewegung soll keinen Imperativ darstellen. Es ist nicht pauschal davon auszugehen, dass die Klimagerechtigkeitsbewegung grundsätzlich mit ihren Annahmen richtig liegt, und diese Annahmen deshalb affirmativ in die (Neue Politische) Theologie integriert werden sollten. Vielmehr nehme ich die konkreten Überlegungen der Klimagerechtigkeitsbewegung zur Frage nach Zukunft, Hoffnung und Solidarität auf, um sie mit der Neuen Politischen Theologie ins Gespräch zu bringen. Was kann die Theologie dadurch in ihren eigenen Traditionenbeständen (neu) entdecken? Welche Begriffe, Erzählungen und Motive dienen der Orientierung, welche müssen kritisch bearbeitet und möglicherweise fallengelassen werden? Was könnte die Theologie in den Diskurs des Klimarealismus einbringen?

Ich konnte zeigen, dass die Neue Politische Theologie in ihrer Entwicklung stark von einem bestimmten Revolutions- und Geschichtsmotiv – das der Notbremse – inspiriert ist. Das Motiv der Notbremse ist eng mit dem Ansatz einer kritischen apokalyptischen Theologie verbunden. Die theologische Rezeption der Philosophie von Redeckers sowie der Klimagerechtigkeitsbewegung regt dazu an, die bewusste oder unbewusste Verwendung bestimmter Revolutions- und Geschichtsmotive in der Neuen Politischen Theologie zu aktualisieren. Angesichts einer Welt kollabierender Welten wird das Motiv der Notbremse durch das

Motiv des Umbaus des Alltags, welches die solidarischen Beziehungsweisen in den Fokus rückt, ergänzt oder gar abgelöst. Eine politische Theologie, wie ich sie hier vorschlage, wäre weniger eine apokalyptische, sondern eher eine Theologie solidarischer Beziehungsweisen, die Wege der Bewohnbarkeit der Erde erkundet (Ackermann 2025).

⇒ Literaturverzeichnis

Ackermann, Philipp (2023): *Der Tod Gottes und das nachidealistische Denken. Zu den Positionen von Alain Badiou und Johann Baptist Metz*, Bielefeld.

Ackermann, Philipp (2024): *Menkes Theorie der Befreiung. Eine theologische Kritik*, in: Georg, Essen/Magnus, Lerch/Sarah, Rosenhauer, *Das Andere der Freiheit. Christoph Menkes Philosophie der Befreiung im Diskurs der Theologie*, Regensburg.

Ackermann, Philipp (2025): *Politische Theologie der Erde. Plädoyer für eine neue Interdisziplinarität*, in: Bormann, Lukas/Kreutzer, Ansgar (Hg.): *Politische Theologien. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Herder (im Erscheinen).

Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin, Suhrkamp.

AusgeCO₂hlt (2022): *Jenseits von Hoffnung und Zweifel. Gedanken zum Widerstand in der Klimakrise*, Münster, Unrast.

Beckert, Jens (2024): *Verkaufte Zukunft. Warum der Kampf gegen den Klimawandel zu scheitern droht*, Berlin, Suhrkamp.

Bedall, Philip (2016): *Klimabewegung*, in: Bauriedl, Sybille: *Wörterbuch Klimadebatte*, Bielefeld, Transcript, 133–140.

Blühdorn, Ingolfur (2024): *Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Berlin, Suhrkamp.

Brand, Karl Werner (2024): *Umweltbewegungen im 21. Jahrhundert*, in: Sonnberger, Marco/Bleicher, Alena/Groß, Matthias (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*, 2. Auflage, Wiesbaden, Springer VS, 915–929.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2024): *Kapitalismus am Limit. Öko-imperiale Spannungen, umkämpfte Krisenpolitik und solidarische Perspektiven*, München, Oekom.

Chakrabarty, Dipesh (2022): *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Berlin, Suhrkamp.

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Heller, Ayline/Brähler, Elmar (Hg.) (2024): *Vereint im Ressentiment. Autoritäre Dynamiken und*

rechtsextreme Einstellungen. Leipziger Autoritarismus-Studie 2024, Gießen, Psychosozial-Verlag.

Dietz, Matthias (2013): Debatten und Konflikte in der Klimabewegung, in: Ders., Garrelts, Heiko (Hg.): Die internationale Klimabewegung. Ein Handbuch, Wiesbaden, Springer, 391–412.

Dörre, Klaus (2022): Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution, Berlin, Matthes und Seitz Berlin.

Drau, Indigo/Klick, Jonna (2024): Alles für alle. Revolution als Communitisierung, Stuttgart, Schmetterling Verlag.

Engels, Jens Ivo (2016): Ökologiebewegung, in: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): Handbuch Umweltethik, Stuttgart, J. B. Metzler, 94–98.

Erulo, Jonas (2024): Opferlose Nichtidentität in einem anderen Ganzen. Rückfragen zu einem nicht-sakrifikalen Heils- und Glaubensverständnis im Anschluss an Adorno, Regensburg, Pustet.

Erxleben, Paul (2024): Kritische Theorie Aktualisieren. Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie, Bielefeld, Transcript.

Essen, Georg (2024): Fragile Souveränität. Eine politische Theologie der Freiheit, Tübingen, Mohr Siebeck.

Foster, John Bellamy/Burkett, Paul (2016): Marx and the Earth. An Anti-Critique, Leiden/Boston, Brill.

Frankenberg, Günter/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2022): Treiber des Autoritären. Pfade von Entwicklungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/New York, Campus Verlag.

Gärtner, Claudia (2020): Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für eine nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, Bielefeld, Transcript.

Görg, Christoph/Bedall, Philip (2013): Antagonistische Positionen. Die Climate-Justice-Koalition vor dem Hintergrund der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse, in: Dietz, Matthias/Garrelts, Heiko (Hg.): Die internationale Klimabewegung. Ein Handbuch, Wiesbaden, Springer, 75–105.

Gutiérrez, Gustavo (1992): Theologie der Befreiung, Mainz, Grünewald.

Heitmeyer, Wilhelm (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung. Berlin, Suhrkamp.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2003): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main, Fischer.

Jaeggi, Rahel (2023): Fortschritt und Regression, Berlin, Suhrkamp.

Kemp, Luke et al. (2022): Climate Endgame. Exploring catastrophic climate change scenarios, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 119(34).

Könning, Josef (2024): Theologische Menschenrechtsethik angesichts der globalen Flüchtlingssituation. Eine Neuorientierung in der Diskussion um das Recht, Rechte zu haben, Boston, Brill.

Kössler, Georg (2013): Die Klimabewegung in Deutschland, in: Dietz, Matthias/Garrelts, Heiko (Hg.): Die internationale Klimabewegung. Ein Handbuch, Wiesbaden, Springer VS, 185–204.

Krahl, Hans-Jürgen (2022): Brief aus dem Gefängnis, in: Gerber, Meike/Kapfinger, Emanuel/Volz, Julian (Hg.): Für Hans-Jürgen Krahl. Beiträge zu seinem antiautoritären Marxismus, Wien/Berlin, Mandelbaum, 41–48.

Kupferberg, Yael (2022): Zum Bilderverbot. Studien zum Judentum im späten Werk Max Horkheimers, Göttingen, Wallstein.

Loick, Daniel (2024): Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften, Berlin, Suhrkamp.

Manemann, Jürgen (2021): Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld, Transcript.

Metz, Johann Baptist (2016a): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: Ders.: Im dialektischen Prozess der Aufklärung. Gesammelte Schriften, Bd. 3.1, Freiburg im Breisgau, Herder.

Metz, Johann Baptist (2016b): Das Problem einer »Politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftlicher Freiheit (1967), in: Ders.: Im dialektischen Prozess der Aufklärung. Gesammelte Schriften, Bd. 3.2, Freiburg im Breisgau, Herder, 11–26.

Metz, Johann Baptist (2016c): Kirchliche Kommunikationskultur. Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien (1991), in: Ders.: Lerngemeinschaft Kirche. Kirchliche Lernprozesse. Gesammelte Schriften, Bd. 6.1, Freiburg im Breisgau, Herder, 121–135.

Metz, Johann Baptist (2017): *Memoria passionis. Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Freiburg im Breisgau, Herder.

Müller, Tadzio (2024): *Zwischen friedlicher Sabotage und Kollaps. Wie ich lernte, die Zukunft wieder zu lieben*, Wien, Mandelbaum.

Mullis, Daniel (2024): *Der Aufstieg der Rechten in Krisenzeiten. Die Regression der Mitte*, Ditzingen, Reclam.

Münch, Miriam (2020): *Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis*, Freiburg i. B., Herder.

Neupert-Doppler (2022): *Ökosozialismus. Eine Einführung*, Wien, Mandelbaum.

Peters, Tiemo Rainer (2008): *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, Ostfildern, Grünewald.

Quent, Matthias/Richter, Christoph/Salheiser, Axel (2022): *Klimarasismus. Der Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende*, München, Piper.

Reikerstorfer, Johann (Hg.) (1998): *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu ehren*, Münster, Lit.

Rockström, Johan et al. (2009): *Planetary Boundaries. Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in: *Ecology and Society* 14(2) (2009), in: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32> [17.03.2024].

Rockström, Johan et al. (2023): *Safe and just Earth system boundaries 2023*, in: *Nature* 619 (2023), 102-111, in: <https://www.nature.com/articles/s41586-023-06083-8>: [17.03.2024].

Saito, Kohei (2017): *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York, Monthly Review Press.

Saito, Kohei (2023): *Systemsturz. Der Sieg der Natur über den Kapitalismus*, München, dtv.

Schellnhuber, Hans Joachim (2020): »Wir riskieren den Fortbestand unserer Zivilisation«, in: *Klimareporter*, 10.04.2020, online unter: <https://www.klimareporter.de/erdsystem/wir-riskieren-den-fortbestand-unsrer-zivilisation> (zuletzt abgerufen am 04.10.2024).

Schmitt, Tobias (2016): *Klimakatastrophe*, in: Bauriedl, Sybille (Hg.): *Wörterbuch Klimadebatte*, Bielefeld, Transcript, 163–170.

Semsrott, Arne (2024): Machtübernahme. Was passiert, wenn Rechts-extremisten regieren. Eine Anleitung zum Widerstand, München, Droemer.

Siegmund, Johannes (2023): Klimasolidarität. Verteidigung einer Zukunft für alle, Graz/Wien/Berlin, Leykam.

Siegmund, Johannes (2024): Tausend Archen. Flucht als politische Handlung, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach.

Striet, Magnus (2017): Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht und Skepsis, Ostfildern, Grünwald.

Striet, Magnis (2018): Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg im Breisgau, Herder.

United Nations Environment Programme (2024): No more hot air ... please. With a massive gap between rhetoric and reality, countries draft new climate commitments. Emissions Gap Report 2024. DOI: <https://doi.org/10.59117/20.500.11822/46404>.

Voigt, Frank (2022): »Dass es so weitergeht, ist die Katastrophe«, in: Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 3/2022, Kapitalozän. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/dass-es-so-weitergeht-ist-die-katastrophe/> (zuletzt abgerufen am 25.10.2024).

Volz, Julian/Kapfinger, Emanuel/Gerber, Meike (2022): Einleitung, in: Gerber, Meike/Kapfinger, Emanuel/Volz, Julian (Hg.): Für Hans-Jürgen Krahl. Beiträge zu seinem antiautoritären Marxismus, Wien/Berlin, Mandelbaum, 12–40.

Von Redecker, Eva (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt am Main, Campus.

Von Redecker, Eva (2020): Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen, Frankfurt am Main, Fischer.

Von Redecker, Eva (2023): Bleibefreiheit, Frankfurt am Main, Fischer.

Walzer, Michael (1995): Exodus und Revolution, Frankfurt am Main, Fischer.

Werbick, Jürgen (2005): Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster, Lit.

Wille, Joachim (2024): »Keine heiße Luft mehr – bitte!«, in: <https://www.klimareporter.de/international/keine-heisse-luft-mehr-bitte> (zuletzt abgerufen am 19.12.2024).

Winker, Gabriele (2021): Solidarische Care-Ökonomie. Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima, Bielefeld, Transcript.

Zitationsvorschlag:

Ackermann, Philipp (2025): Solidarität im Kollaps Theologische Überlegungen zur Klimabewegung (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialethische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-art-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialethische und politisch-theologische Perspektiven

Ansgar Kreutzer
 Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn
 Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler
 Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann
 Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könning
 Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans
 Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn
 Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek
 Solidarität mit Prostituierten? Sozialethische Gedanken zu einer emotionalen Debatte