

Josef Giefing

SOZIALISMUS UND APOKALYPTIK

Die politische Theologie
des »kleinen« Otto Bauer

mandelbaum *verlag*

mandelbaum *verlag*

Josef Giefing

SOZIALISMUS UND APOKALYPTIK

Die politische Theologie des „kleinen“ Otto Bauer

mandelbaum *verlag*

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWG): PUB 778-G

FWF

Der Wissenschaftsfonds.

mandelbaum.at • mandelbaum.de

ISBN 978-3-85476-963-7

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter
der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0).

Satz: BERNHARD AMANSHAUSER
Umschlag: MICHAEL BAICULESCU
Druck: PRIMERATE, Budapest

Inhaltsverzeichnis

- 8 **Vorwort**

- 19 **1. Einleitung – Die nachgelassenen Schriften und die Politische Theologie Otto Bauers**
 - 19 1.1. Historische Gliederung der Schriften Otto Bauers
 - 20 1.1.1. *Die zeitgeschichtlich-biographischen Schriften*
 - 24 1.1.2. *Die ethisch-theologischen Schriften*
 - 26 1.2. Thematische Gliederung der Schriften Otto Bauers

- 38 **2. Darstellung der Hauptschriften im Werk Otto Bauers**
 - 38 2.1. Das Manuskript: „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs – Aufzeichnungen und Erinnerungen“
 - 45 2.2. Das Manuskript: „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“

- 56 **3. Otto Bauer und der Bund der religiösen Sozialisten**
 - 56 3.1. Sozialismus in Österreich während der Zwischenkriegszeit
 - 57 3.1.1. *Das Rote Wien und die sozialpolitische Ausgangslage der Ersten Republik*
 - 61 3.1.2. *Die „Social Calculation Debate“*
 - 65 3.1.3. *Austromarxismus und Integraler Sozialismus*
 - 70 3.1.4. *Das Verhältnis der SDAP zur römisch-katholischen Kirche*
 - 75 3.2. Religiöser Sozialismus in Österreich bis 1945
 - 75 3.2.1. *Otto Bauer und der Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs*
 - 92 3.2.2. *Die politischen Positionen des BRS*

- 105 3.2.3. *Die theologischen Implikationen
des Religiösen Sozialismus*
113 3.3. Religiöser Sozialismus nach 1945
113 3.3.1. *Religiöser Sozialismus in Österreich nach 1945*
121 3.3.2. *Religiösen Sozialismus und Befreiungstheologie*

130 4. Apokalyptik im Werk Otto Bauers

- 131 4.1. Apokalyptik und Eschatologie
141 4.2. Theologie nach der Shoah
142 4.2.1. *Existenziale Interpretation der Theologie*
149 4.2.2. „*Theologie nach Auschwitz*“
160 4.3. Apokalyptik bei Otto Bauer
161 4.3.1. *Die Idee des „Dritten Testaments“*
168 4.3.2. *Die atomare Bedrohung als Endzeit*
174 4.3.3. *Apokalyptik und Narrative Theologie*

190 5. Politische Theologie im Werk Otto Bauers

- 191 5.1. Die Politische Theologie von Leonhard Ragaz
209 5.2. Das Politische und die Politische Theologie
210 5.2.1. *Der Begriff des Politischen*
217 5.2.2. *Politische Theologie nach Carl Schmitt*
225 5.2.3. *Politische Differenz und Politische Theologie*
233 5.3. Otto Bauers Politische Theologie
234 5.3.1. *Totale Gesellschaft und Entfremdung*
247 5.3.2. *Politik der Gnade*

262 6. Schluss

265 Anhänge

279 Literaturverzeichnis

310 Personenverzeichnis

Für Theo und Marge

„Die Gnade ist mit anderen Worten der Gegensatz des Sozialen. Das Soziale teilt ein, schließt aus, unterdrückt, hebt hinauf. Das Soziale ist ein System aus Unterschieden, eine Welt, in der alles eingeteilt und differenziert wird. Die Gnade hebt alle Unterschiede auf, in ihr sind alle gleich. Ihre Radikalität ist so groß, und der Gedankengang dahinter unterscheidet sich so sehr von allem anderen, dass ihre Bedeutung eigentlich unmöglich zu erfassen ist. Aber genau darum, um nichts anderes, geht es im Christentum.“

(Karl Ove Knausgård)

Vorwort

Das vorliegende Buch hat die wissenschaftliche und historische Verortung der Politischen Theologie und des nachgelassenen Werkes des „kleinen“ Otto Bauer zum Ziel. Der Beiname „kleiner“¹ wurde innerhalb der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs (SDAP)² verwendet, um Otto Bauer vom Mitbegründer des Austromarxismus und stellvertretenden Parteivorsitzenden der SDAP, Dr. Otto Bauer, zu unterscheiden.³ Im Gegensatz zu seinem berühmteren Namensvetter war der „kleine“ Otto Bauer Autodidakt. Er hatte weder einen Universitätsabschluss noch den einer allgemeinbildenden höheren Schule. In jungen Jahren fand er Arbeit in der chemischen und metallverarbeitenden Industrie und später als Bibliothekar der sogenannten Buttinger Library in New York.⁴ Von 1927 bis 1934 war er Obmann des Bundes der Religiösen Sozialisten (BRS)⁵ in Österreich. Otto Bauer war zeitlebens ein zutiefst kritischer Geist, dessen Denken sich auf die nicht wei-

- 1 Vgl. dazu M. Benedikt: Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: *Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung*, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 1025f.
- 2 Im Folgenden kurz SDAP.
- 3 Um mögliche Verwechslungen mit dem langjährigen Vorsitzenden der SDAP, Dr. Otto Bauer, zu vermeiden, wird letzterer im weiteren Verlauf dieses Buches Otto Bauer (I) geschrieben, während der „kleine“ Otto Bauer, von dem dieses Buch handelt, entweder mit Otto Bauer oder, falls es aufgrund des Textbildes zu einer Verwechslung kommen könnte, Otto Bauer (II) geschrieben wird.
- 4 Die Buttinger Library oder auch Buttinger Collection befindet sich seit 1971 an der Adria-Universität Klagenfurt. Vgl. zu Geschichte und Bestand der Buttinger Collection Alpen-Adria Universität Klagenfurt, Universitätsbibliothek: <https://www.aau.at/universitaetsbibliothek-klagenfurt/sondersammlungen/buttinger-sammlung/>, Stand Februar 2021
- 5 Im Folgenden kurz BRS.

ter hinterfragbaren Ansprüche humanistischer Werte und deren theologische Implikationen konzentrierte.

Das Œuvre Otto Bauers ist getragen von einer tiefen Trauer, Wut und Zerrissenheit, welche ihre biographische Bedeutung und ihren zeitgeschichtlichen Sinn durch die Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges, die Flucht der Familie Bauer vor dem Nazi-Regime und die allgegenwärtige atomare Bedrohung der Nachkriegszeit erfahren hat. In all dem versuchte Bauer stets, Menschlichkeit in den Handlungen seiner Zeitgenossen zu finden, auch wenn er dafür kaum noch erkennbare Anzeichen in den zeitgeschichtlichen Bezügen der Welt erkennen konnte. Die Idee von allgemeiner Menschlichkeit in der Geschichte, die durch menschliche Handlungsfolgen getragen wird, repräsentierte für Bauer das Aufblitzen von Gnade in einer Welt, aus deren sinnentleertem Geschichtsraum sich für ihn die Symbole einer nahen Apokalypse ablesen ließen. In diesem Sinne ist sein Kampfruf, dass „das Antlitz Gottes aus den Zügen der Welt verschwunden sei“, als sozialpolitischer Aufschrei und ethisch-theologischer Anspruch an eine dem Menschen und seinen Handlungsfolgen überantwortete Geschichte zu verstehen.⁶

Die Bedeutung der Politischen Theologie Otto Bauers muss insofern vor dem Hintergrund des zeitgeschichtlichen Horizontes verstanden werden, in dem er lebte. Dieser war nicht nur durch die atomare Bedrohung der 1950er und 1960er Jahre, sondern vor allem durch das Ereignis der Shoah und der Dynamik einer fortschreitenden Modernisierung der menschlichen Lebenswelt geprägt. Die damit verbundene Denkökonomie nannte Bauer die „Totale Gesellschaft“, deren strukturelles Vorbild er in der totalitären Ideologie des Faschismus erkannte. Die Narration der Totalen Gesellschaft stellt im Schaffen Bauers die maßgebliche Ursache jedweder apokalyptischen Erzählung dar, deren Struktur dadurch charakterisiert ist, dass sie die Selbstauslöschung von Geschichte als Eschaton der je eigenen Narration mit sich führt. Von dieser gleichsam historischen Definition von Apokalypse, deren Sinn sich

6 Vgl. O. Bauer: Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden: Das „Wiener Gespräch“, Teil 2. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA

im zeitlichen Horizont menschlicher Handlungsfolgen erschöpft, ist im Werk Bauers scharf von einer Apokalyptik im theologischen Sinn zu unterscheiden. Letztere verweist auf eine mögliche Erzählung, für deren narrative Struktur eine „andere“ Geschichte maßgeblich ist, welche „jenseits der Zeit“ und der darin verortbaren Handlungsfolgen stattfindet.

Aus dieser Unterscheidung resultiert eine Politische Theologie, die den spezifischen Charakter einer Apokalyptik trägt. Ihr Ausgangspunkt liegt in einer Transformation des Verständnisses von Geschichte, die von einer individuellen zu einer globalen Erzählung der Menschlichkeit verläuft. Diese Transformation betrifft zugleich die anthropologischen Voraussetzungen möglicher Narration von Geschichte, die sich im Werk Otto Bauers als Verdichtung individueller Biographien zu einer Geschichte der Menschheit beschreiben lässt. Die angesprochene Verdichtung mündet letztlich in eine menschliche Gewissensentscheidung am „Ende der Zeit“, in der sich sowohl die globale Selbstauslöschung von allen möglichen menschlichen Geschichten als auch eine neue Geschichte der Menschlichkeit offenbaren kann. In diesem Zusammenhang verweisen Bauers Ausführungen zu Apokalypse und Apokalyptik auf einen theologischen und sozialetischen Diskurs, der im Angesicht der gegenwärtigen geschichtlichen Lage, d.h. im Zeichen der existentiellen Bedrohung allen menschlichen Lebens durch den Klimawandel und dessen sozialpolitische Auswirkungen wie Massenflucht und Migration als Folge von Krieg, Terror und Hungerkatastrophen, seine Relevanz beweist.

Dieses Buch versucht ein Zweifaches: Einerseits soll eine Einführung in die nachgelassenen Hauptschriften Otto Bauers gegeben und andererseits die strukturelle Darstellung seines Denkansatzes vorgestellt werden. Die nachgelassenen Schriften Otto Bauers lassen sich um zwei Hauptwerke gruppieren. Diese tragen die Titel „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“ sowie „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich – Aufzeichnungen und Erinnerungen“. Diese beiden Manuskripte repräsentieren je eigene Bereiche im Denken Otto Bauers. Darüber hinaus vervollständigt sein nachgelassenes Werk die theologische und sozialpolitische Literaturlandschaft der Nachkriegsjahre in Österreich,

deren geistesgeschichtliches Pendant sich unter anderem in den Werken von Georges Bernanos, Simone Weil, Ernst Bloch, Hannah Arendt, Hans Jonas, Günther Anders, Emmanuel Levinas, Giorgio Agamben oder auch Ivan Illich finden lässt.

Dieses Buch stellt den Versuch einer historisch-kritischen Einführung in das Denken Otto Bauers dar und orientiert sich dabei vor allem an den beiden eben genannten Hauptmanuskripten. In der Einleitung wird zunächst in das nachgelassene Schriftgut und anschließend in die darin transportierten Themen eingeführt. Eine genauere Darstellung der beiden Hauptschriften soll im zweiten Abschnitt erfolgen, wobei auch diese eine Diversifikation von werkimmanenter Analyse und historischer Interpretation impliziert. Die Abschnitte drei, vier und fünf verstehen sich als Aufarbeitung der zentralen Inhalte des Denkens Otto Bauers und sind dementsprechend ähnlich aufgebaut: In allen findet sich zunächst eine allgemeine Einführung in die historischen Umstände und danach eine spezifische Kontextualisierung von Bauers Ansatz in und mit zeitgenössisch relevanten Theorien und Modellen. Das Buch schließt mit einem Schlusswort, in dem versucht wird, die Aktualität des apokalyptischen Ansatzes der Politischen Theologie Otto Bauers vor dem Horizont gegenwärtiger Problemstellungen im Bereich angewandter Ethik anzudeuten.

Abschließend muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass diese Arbeit im Zuge eines dreijährigen FWF-Projektes unter dem Titel „Otto Bauer: Vom Religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken“ entstanden ist, das in Form einer nationalen Kooperation der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften der Universität Wien durchgeführt wurde.⁷ Ziel dieses Projektes war die historisch-kritische Edition und Publikation der zentralen Schriften aus dem Nachlass Otto Bauers in zwei Bänden. Initia-

7 Siehe dazu die Projektbeschreibung auf der Homepage des „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ (FWF): http://pf.fwf.ac.at/project_pdfs/pdf_final_reports/p23432d.pdf; Stand Februar 2021, sowie die offizielle Projekt-Homepage des Instituts für „Systematische Theologie“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/systheol/ottobauer/>; Stand Februar 2021

tor dieses Projektes war Michael Benedikt, der leider nach einem Jahr Projektlaufzeit verstorben ist. Die Edition selbst ist bis dato nur teilweise abgeschlossen. So wurden alle Artikel Otto Bauers, die in verschiedenen Journalen während seiner Zeit als Obmann des BRS erschienen sind, in digitaler Form im Rahmen des Repositorium der Universität Innsbruck an der Universitäts- und Landesbibliothek Tirol publiziert und sind dort frei zugänglich.⁸ Darüberhinaus soll die Publikation der der nachgelassenen Hauptwerke Bauers im Rahmen der Herausgabe von drei Bänden seiner „Ausgewählte Schriften“ im Zeuys Verlag erscheinen.

Dieses Buch wäre ohne den Austausch und die kritischen Anregungen innerhalb des Projektteams nicht zustande gekommen. Diesbezüglich möchte ich mich bei Wolfgang Palaver, Cornelius Zehetner, Marco Russo und vor allem Roman Silaber herzlich bedanken. Ich möchte mich auch bei Angelika Mazur für das rasche und kompetente Korrekturlesen vieler Texte der Edition bedanken. Weiters seien im Namen des gesamten Projektteams Gerhard Steger und Willy Spieler dankend hervorgehoben. Besonderer Dank gilt Leopoldine Peutl, der ältesten Tochter Otto Bauers, für das Kopieren und Übermitteln tausender Seiten von Briefen und handschriftlicher Notizen ihres Vaters. Weiters möchte ich mich beim Amt der burgenländischen Landesregierung für die Möglichkeit der zeitweiligen Reduktion meiner Dienstzeit bedanken, um an diesem Projekt mitarbeiten zu können. Darüber hinaus seien die fachspezifischen Anstöße von Fritz Trümpi, Sandra Lehmann, Thomas Scheiwiller, Ulrich Körtner und Michael Jässrich ausdrücklich hervorgehoben. An dieser Stelle soll auch nicht unerwähnt bleiben, dass der Verein für die Geschichte der Arbeiterbewegung die Recherchen zu diesem Buch nach Möglichkeit unterstützt hat; in diesem Zusammenhang möchte ich mich bei Michaela Maier, Lutz Musner und vor allem Alexander Schwab herzlich bedanken. Besonderer Dank gebührt aber Martina Kempf-Giefing für ihre

8 Siehe dazu „Universität Innsbruck – Repositorium“: <http://repository.uibk.ac.at/collection.alo?objid=1051152&from=1&to=50&orderby=date&sortorder=a>; Stand Februar 2021

Geduld, mich und meine Arbeit an diesem Buch über die letzten fünf Jahre zu begleiten und zu unterstützen.

Vor allen möchte ich mich aber bei Michael und Wanda Benedikt bedanken – und zwar für alles!

Einige technische Bemerkungen zum Nachlass und zur Zitation

Der gesamte Nachlass der Schriften Otto Bauers befindet sich mittlerweile vollständig im Archiv des Vereins für Geschichte der ArbeiterInnenbewegung – Archiv, Bibliothek, Forschungsinstitut (VGA)⁹ an der Rechten Wienzeile 97, in 1050 Wien, unter dem Sammelbegriff „Organisationsnachlass ‚Bund der Religiösen Sozialisten‘, Archivraum 2, Karton 1–5“¹⁰.¹¹ Vor Beginn der Edition der Schriften Otto Bauers sowie der hier vorliegenden wissenschaftlichen Einführung in seine Hauptschriften war der Nachlass in zwei Teile zerfallen. Der erste und größere Teil war bereits im VGA archiviert, der zweite Teil befand sich zunächst im Besitz von Gerhard Steger und später von Michael Benedikt. Dieser zweite Teil wurde im Zuge der Vorarbeiten zur Edition durch Kopien des umfassenden Briefwechsels Otto Bauers mit Robert Friedmann, Raimund und Hilda Egger, sowie Hans Pichler, die von Leopoldine Peutl ebenfalls an Michael Benedikt übergeben worden waren, komplettiert. Nach dem Tod Michael Benedikts gelangte der zweite Teil des Nachlasses in den Besitz des Autors. Im Zuge der Edition wurde dieser Ende Juli 2015 als „Nachlass Benedikt-Giefing“ dem VGA übergeben.

Da die Erschließung des nunmehr vollständigen Nachlasses Otto Bauers im VGA noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird, hat sich der Autor entschieden, im Zuge der Zitation darauf zu verweisen, aus welchem Nachlass-Komplex die jeweils zitierte Stelle stammt. D.h. wenn eine Stelle aus jenem Nachlass stammt, der sich vormals im Besitz von Michael Benedikt und Josef Giefing befunden hat, wurde diese mit „In: Nachlass Benedikt-Giefing im

9 Im Folgenden kurz VGA.

10 Im Folgenden kurz „Nachlass BRS im VGA“.

11 Siehe: <http://www.vga.at/articles/id/982>, Stand Februar 2021

VGA¹² versehen, während bei Zitaten, die auf Texte verweisen, die sich schon vor der Übergabe des „Nachlasses Benedikt-Giefing“ im VGA befunden haben, das jeweilige Zitat mit dem Verweis „In: Nachlass BRS im VGA“ zitiert wurde.

Zudem muss hinsichtlich der Zitation des „Stammbuches“ erwähnt werden, dass sich Zitate oft aus mehreren Verweisen zusammensetzen. Dieser Umstand stellt eine Folge der historischen Genese des „Stammbuch“-Komplexes dar, der sich durch unterschiedliche Entwürfe im Nachlass dokumentiert findet. Es gibt im Nachlass Bauers drei „Stammbuch“- Fassungen. Diese finden sich als „Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). Hefte 1–3“ im Nachlass Benedikt-Giefing bzw. als „Stammbuch. Neue Fassung (1948)“ und als durchlaufend nummerierte Zusammenstellung von Konvoluten unter dem Titel „Wo ist nun dein Gott?“, die auf 1945 datiert sind, im Nachlass des VGA. Da die beiden erstgenannten Versionen bis auf zwei Randnotizen identisch sind, wurde in weiterer Folge bis auf eine Erwähnung die „Stammbuch“-Version von 1948 immer als „Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). In: Nachlass BRS im VGA“ zitiert. Weiters wurde im Fall, dass die jeweils zitierte Textstelle nur in der „Stammbuch“-Version von 1945 vorkommt, diese als „Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). In: Nachlass BRS im VGA“ zitiert.

Neben diesen drei Fassungen hat Otto Bauer ab 1950 aus der „Stammbuch“-Version „Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945)“ größerer Teile zu entnehmen, neu zu arrangieren, weitgehend zu überarbeiten und zu erweitern begonnen. Das daraus resultierende Konvolut betitelte er in einem Brief an Robert Friedmann vom 19. März 1950 als „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“¹³. Dieses Konvolut ist nunmehr Teil des „Nachlass Benedikt-Giefing im VGA“. Die „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“ besteht ihrerseits aus zwei Teilen, wobei

- 12 Eine Liste der Schriften des „Nachlass Benedikt-Giefing im VGA“ findet sich als „Anhang D“ am Ende dieses Buches.
- 13 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 19. März 1950. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

der umfassendere erste Teil mit dem Blatt 88 der „Stammbuch“-Fassung „Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945)“ beginnt, welches mit der Frage „Und Sodom und Gomorra?“ anhebt. Der zweite Teil ist mit einem längeren Zitat aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius von 1657 eingeleitet und lautet „Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!“.¹⁴ In Ermangelung besserer Alternativen wurde der erste Teile der Anthologie im Folgenden als „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 1: ‚Und Sodom und Gomorra?‘“ und der zweite als „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 2: ‚Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!‘“ zitiert.

Otto Bauer hat die einzelnen Passagen seiner „Stammbuch“- Fassungen und Anthologie-Teile als „Blätter“ durchnummeriert.¹⁵ Prinzipiell wird hier immer aus der Fassung „Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948)“ zitiert, da es werkimmanent den letzten von Otto Bauer überarbeiteten Stand des „Stammbuches“ darstellt. In diesem Fall wurde, insofern diese Fassung eine Einteilung in die „Konvolute A – K“ aufweist, auf das jeweilige Konvolut mit entsprechender Nummerierung verwiesen. Weiters wurde, wenn es eine Überschneidung der jeweils zitierten Passage mit einer der oben angeführten „Stammbuch“- Fassungen bzw. mit einer der beiden Teile der Anthologie gab, auf die Stelle in der entsprechenden Fassung am Ende der jeweiligen Zitation verwiesen. So wurde bei sich überschneidenden Passagen immer nach der jeweiligen Zitation der „Stammbuch“-Fassung aus 1948 auf die entsprechende Stelle aus der Fassung von 1945 verwiesen. Um die beiden Fassungen auch im Schriftbild voneinander abzuheben, erfolgte der Verweis auf die „Stammbuch“-Fassung von 1945 immer in gebogener Klammer und kursiver Schrift. Bei sich überschneidenden Passagen der „Stammbuch“-Fassung von 1948 mit Teilen der Anthologie wurde ebenso verfahren, allerdings mit

14 Vgl. A. Silesius: Der Cherubinische Wandersmann: Geistreiche Sinn- und Schlussreime. Mystische und religiöse Gedichte. Klagenfurt 1947, S. 48: „Mensch bleib doch nicht ein Mensch; man muss aufs Höchste kommen. Bey Gotte werden nur die Götter angenommen.“

15 Otto Bauer selbst bezeichnete die jeweils zusammengehörenden Teile seiner Stammbuch-Fassungen als „Blätter“.

dem Unterschied, dass dieser Verweis in geschwungener Klammer sowie mit dem Verweis „I bzw. II“ wiedergegeben wurde. Ebenso wurde verfahren, wenn die zitierte Passage nur in der „Stammbuch“-Fassung von 1945 vorkommt.

Beispiele:

1. Einfache Zitation aus der „Stammbuch“-Fassung von-1948:
x Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). Blatt A–K 1,2,3 usw. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA
2. Einfache Zitation aus der „Stammbuch“-Fassung von 1945:
x Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). Blatt 1,2,3, usw. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA
3. Überschneidung der Zitation aus der „Stammbuch“-Fassung von 1948 mit der „Stammbuch“-Fassung von 1945:
x Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). Blatt A–K 1,2,3 usw. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (*1, 2, 3, 4, usw.*)
4. Überschneidung der Zitation aus der „Stammbuch“-Fassung von 1948 und der „Stammbuch“-Fassung von 1945 mit dem ersten Teil der Anthologie :
x Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). Blatt A–K 1,2,3 usw. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (*1, 2, 3, 4, usw.*) {I: 1,2,3,4 usw.}
5. Überschneidung der Zitation aus der „Stammbuch“-Fassung von 1945 und dem zweiten Teil der Anthologie:
x Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). Blatt 1, 2, 3, 4 usw. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {II: 1,2,3,4 usw.}

Zudem findet sich im Nachlass Otto Bauers im VGA noch eine leicht überarbeitete Fassung des Konvoluts K der „Stammbuch“-Fassung „Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948)“ unter dem Titel „Einige Bemerkungen zum Thema: Gesellschaft und Sozialismus vor dem Gewissen des mündigen Christen.“ Dieser Text wurde nur einmal als „Einige Bemerkungen zum Thema: Gesellschaft und Sozialismus vor dem Gewissen des mündigen Christen. In: Karton 1, Buch 1 In: Nachlass BRS im VGA“ zitiert. Alle anderen Teile des „Stammbuches“, die im Nachlass in Form eigener Manuskripte vorkommen, wurden unter jenem Titel zi-

tiert, unter dem sie im Nachlass Otto Bauers im VGA archiviert sind. Abgesehen von der Zitation des „Stammbuches“ wurden alle Texte Otto Bauers mit ihrer Originalpaginierung zitiert. Wenn es eine solche nicht gab, d.h. ein Text aus dem Nachlass Bauers keine Paginierung aufwies, wurde nur das Manuskript zitiert.

Abschließend muss erwähnt werden, dass das gesamte Schriftgut Otto Bauers von geradezu ausufernden Formen diverser Hervorhebungen einzelner Wörter, Sätze, Absätze bis hin zu ganzen Passagen und Blättern durchzogen ist. Diese Hervorhebungen finden sich bei wortgleichen Textstellen späterer Fassungen teilweise an anderer Stelle bzw. überhaupt nicht mehr. Um einen noch höheren Grad an Verwirrung in der Zitation zu vermeiden, hat sich der Autor entschlossen, keine Hervorhebungen im Werk Otto Bauers wiederzugeben, da diese sich nur in einer sehr komplizierten Art und Weise hätten abbilden lassen, ohne die Intention Bauers vollends zu verschmieren. Weiters wurden die Zitate Otto Bauers einheitlich in der aktuellen Rechtschreibung sowie in kursiver Schrift wiedergegeben, um sie vom Fließtext und den Zitaten anderer Autoren abzuheben.

Der Umstand der Nichtberücksichtigung der Bauer'schen Hervorhebungen stellt zweifelsohne einen gewissen Mangel dieses Buches dar, der erst mit der Publikation der edierten nachgelassenen Schriften behoben werden kann. Zudem sind auch die mitunter sehr ausführlichen Zitate aus dem Nachlass nicht unbedingt hilfreich für einen reibungslosen Lesefluss. Dessen ungeachtet stellt deren umfangreiche Zitation eine Notwendigkeit dar, da fast alle von Bauer zitierten Schriften bis dato nicht publiziert sind und dieses Buch zumindest bis zur Edition seiner Schriften als Referenz für sein nachgelassenes Werk dienen wird. Aus diesem Grund hat sich der Autor entschlossen, nur die aus seiner Sicht für den Textfluss relevanten Zitate im Haupttext zu platzieren und den überwiegenden Teil der Zitate in den Fußnoten zu verorten.

In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass es sich bei der in diesem Buch teilweisen Wiedergabe des Schriftgutes von Otto Bauer lediglich um eine einführende Darstellung zum Zweck der Einführung in sein nachgelassenes Werk handelt, die keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

All jene, die auf eine eigene intensive hermeneutische und textimmanente Analyse der Schriften Otto Bauers abzielen, seien auf die Originaltexte verwiesen, die sich nunmehr vollständig im Archiv des VGA befinden.

1. Einleitung – Die nachgelassenen Schriften und die Politische Theologie Otto Bauers

In diesem kurzen Aufriss einer Gesamtdarstellung der Schriften und des Denkens von Otto Bauer liegt das Hauptaugenmerk auf seinen nicht publizierten Schriften. Darüber hinaus hat diese Darstellung die Funktion, eine gewisse ergographische Struktur herauszuarbeiten, um dem Leser eine allgemeine Orientierungshilfe anzubieten. Eine solche schien dem Autor aufgrund der weitgehenden Unbekanntheit des Bauer'schen Schriftgutes Voraussetzung für das Verständnis der Ausführungen in den folgenden Kapiteln zu sein. Sie stellt allerdings keine zwingende Voraussetzung dar, weshalb es durchaus möglich ist, die folgenden Ausführungen zu überspringen und direkt mit der thematischen Einleitung unter Punkt 2.2. fortzufahren.

Darüber hinaus werden allgemein in dieser Einleitung einige Begriffe eingeführt, die erst im weiteren Verlauf vollständig erklärt werden, auch wenn ihre Bedeutung für das Bauer'sche Denken überaus wichtig ist. Dieser Umstand stellt zweifelsohne einen gewissen Mangel der folgenden Ausführungen dar, der sich allerdings im Laufe der Lektüre von selbst beheben sollte.

I.I. Historische Gliederung der Schriften Otto Bauers

Das Gesamtwerk der Schriften Otto Bauers lässt sich grob in zwei große Gruppen aufspalten, die sich allgemein als zeitgeschichtlich-autobiographische und ethisch-theologische beschreiben lassen. Die Themenfelder der letzten Gruppe umfassen in theologischer Hinsicht Fragen der Eschatologie und Apokalyptik bzw. in philosophischer Hinsicht der angewandten Ethik. Die thematischen Konturen der einzelnen Texte dieser Gruppe laufen im Werk Bauers ineinander, und es ist eine Aufgabe dieses Buches, die jeweiligen philosophischen und theologischen Ansätze stärker herauszuarbeiten. Zugleich durchdringen diese beiden Hauptgruppen

einander in mannigfacher Weise. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass Bauer zumindest ab 1938 im Zuge seiner Emigration die eigene Biographie unmittelbar in sein Denken einfließen ließ. Um in weiterer Folge einen strukturellen Zugang in seinem Werk erkennen zu können, wird es zunächst nötig sein, die Texte dieser beiden Gruppen kurz zu beschreiben.

1.1.1. Die zeitgeschichtlich-biographischen Schriften

Die erste Gruppe der Schriften Otto Bauers setzt sich hauptsächlich aus Artikeln zusammen, die aus seiner journalistischen Tätigkeit als Obmann des Bundes der Religiösen Sozialisten (BRS) sowie als Mitglied der Christophorus-Gemeinde¹⁶ im Laufe der Zwischenkriegszeit entstanden sind. Das journalistische Organ des BRS war zwischen 1927 und 1934 der „Menschheitskämpfer“,¹⁷

- 16 Die Christophorus-Gemeinde bildete den spirituellen Kern des BRS und setzte sich ursprünglich aus Otto und Rosa Bauer, Robert und Susi Friedmann, Raimund und Hilda Egger, Eugen und Edith Benedikt, sowie Wilhelm Frank und Oskar Ewald-Friedländer zusammen. Eine genauere Beschreibung der Christophorus-Gemeinde findet sich zu Beginn von Kap. 4.4.5.
- 17 Alle Ausgaben des „Menschheitskämpfer“ finden sich sowohl im Archiv des Vereins für die Geschichte der Arbeiterbewegung (VGA) im Rahmen des „Organisationsnachlass ‚Bund der Religiösen Sozialisten‘“, Archivraum 2, Karton 4 und 5, als auch in der Zeitschriften-sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek: http://www.onb.ac.at/kataloge/suchtipps_zeitungen_zeitschriften.htm; Stand Mai 2020. Darüber hinaus wurden alle Artikel, die Otto Bauer während der Zwischenkriegszeit verfasst hat, im Zuge des FWF-Projektes „Otto Bauer: Vom Religiösen Sozialismus zum Apokalyptischen Denken“ editiert, digitalisiert und im digitalen Archiv der Universitäts- und Landesbibliothek Tirol herausgegeben. Siehe dazu Repitorium Universität Innsbruck – Schriften von Otto Bauer: <http://repository.uibk.ac.at/collection.alo?objid=1051152&cfm=1&cto=50&orderby=date&sortorder=a;%20>; Stand Mai 2020; sowie „Digitale Bibliothek“ ALO (Austrian Literature Online): <http://www.literature.at/collection.alo?objid=1051152&cfm=101&cto=150&orderby=date&sortorder=a>; Stand Mai 2020. Vgl. zur konkreten zeitgeschichtlichen Verortung des „Menschheitskämpfer“ O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 78: *„In kleinen Gruppen und Studiengemeinschaften arbeiteten wir an unserer theoretischen Orientierung und an unserer Selbstverständigung. An unserem Blatt konnte dies gar nicht so zum Ausdruck kommen, wie wir gemocht hätten, denn der ‚Menschheitskämpfer‘ musste ein Kampf- und Propaganda-Blatt*

dessen Redaktion sich Otto Bauer mit Wilhelm Frank¹⁸ genauso teilte wie die der „Neuen Gemeinde“,¹⁹ der „Neuen Saat“²⁰ und der „Katholisch-Sozialistischen Aktion“²¹. Letztere erschien zwischen 1929 und 1932 als Beilage zum „Menschheitskämpfer“. Weitere Artikel Otto Bauers finden sich in der Zeitschrift „Neue Wege“,²² d.i. das journalistische Organ der Religiösen Sozialisten der Schweiz²³, und der „Arbeiterzeitung“.

Abgesehen von den veröffentlichten Artikeln bildet das knapp 250 Typoskriptseiten umfassende Manuskriptfragment „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs – Aufzeichnungen und Erinnerungen“²⁴ den zentralen Text dieser Gruppe.²⁵ Bauers „Rückblick“ ist ein zeitgeschichtliches Dokument aus erster Hand, an dem er zwischen 1949 und 1978 immer wieder mehr oder weniger intensiv arbeitete.²⁶ Letztlich stellt dieses Manuskript den Versuch dar, die Ursachen der Gründung des BRS zu erklä-

sein. Doch immerhin waren die Aufsätze von Wilhelm Frank wertvolle Beiträge zur Orientierung in Fragen des demokratischen Sozialismus und zugleich Beiträge zur inner-sozialistischen Diskussion, die schließlich auch im ‚Kampf Aufnahme fanden.‘

- 18 Wilhelm Frank war Mitbegründer des BRS und starb schon Anfang 1940. Vgl. dazu O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs. Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Ebd., S. 90
- 19 Vgl. Mappe 83 und 84, Karton 5. In: Nachlass BRS im VGA
- 20 Vgl. Mappe 79. In: Ebd.
- 21 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 1
- 22 Vgl. Mappe 82, Karton 5. In: Nachlass BRS im VGA
- 23 Alle Ausgaben der „Neuen Wege“ finden sich auf ETH-Bibliothek – e-periodica, Schweizer Zeitschriften online, Neue Wege: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand Mai 2020
- 24 Im Folgenden, sofern im Fließtext auf diesen Text verwiesen wird, „Rückblick“ genannt.
- 25 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 26 Der Beginn dieses Zeitraumes ist in einem Brief von R. Friedmann an O. Bauer vom 7. Mai 1949 dokumentiert, in dem Friedmann ein Manuskript Bauers mit dem Titel „Rückblick zum Religiösen Sozialismus“ kommentiert. Vgl. dazu R. Friedmann: Brief an Otto Bauer vom 7. Mai 1949. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

ren und dessen Wirkungsgeschichte darzustellen. Dies beinhaltet eine Skizze der mannigfachen Beziehungen des BRS in und mit der SDAP genauso wie jene zu diversen Strömungen des Sozialismus in Europa während der Zwischenkriegszeit. Den wesentlichen Schwerpunkt seines „Rückblick“ bildet die Auseinandersetzung mit dem Austromarxismus als der prägenden intellektuellen Ausformulierung des Sozialismus in Österreich zwischen 1920 und 1934.

Weitere Schwerpunkte finden sich in der Beschreibung des Kampfes sowohl gegen den klerikalen Faschismus während der Zeit des Austrofaschismus als auch den aufkommenden Nationalsozialismus in Österreich und weiten Teilen Europas.²⁷ Der Kampf gegen den klerikalen Faschismus richtete sich direkt gegen die politischen Trägerorganisationen des Austrofaschismus, d.h. gegen die Christlichsoziale Partei Österreichs (CS)²⁸ sowie die mit dieser verbundenen römisch-katholischen Kirche. Diese Verbindung bildete die Basis für den Klerikalfaschismus, der sich im Übergang der CS zur Vaterländischen Front herausbildete und zugleich das spezifische Moment des Ständestaates und des Austrofaschismus war. Zudem begründete der Kampf gegen den Klerikalfaschismus die besondere Stellung und Funktion des BRS innerhalb der SDAP. Neben diesen zeitgeschichtlichen Bezügen versuchte Otto Bauer am Schluss seines Rückblicks noch eine Verbindung zwischen den wesentlichen politischen Ansprüchen des BRS mit jenen der in den 1960er Jahren in Lateinamerika aufkommenden Bewegung der Befreiungstheologie anzudeuten. Dieser Interpretationsversuch wird getragen von seiner

Das Ende dieses Zeitraums ergibt sich aus der Tatsache, dass sich Otto Bauer am Ende seines Rückblicks auf die deutsche Erstausgabe der „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutierrez bezieht. Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 153f.

27 Vgl. allg. zum Verständnis des Austromarxismus innerhalb des BRS O. Bauer: Faschismus, Demokratie, Sozialismus: Die Methode sozialistischer Zielstrebigkeit. Der dritte Weg: Ein Beitrag zur Diskussion des diesjährigen sozialdemokratischen Parteitages. In: Menschheitskämpfer. Sozialistisches Monatsblatt (Sonderausgabe). Jg. 7, Nr. 17. Wien im November 1932, S. 1–2; bzw.: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=1081892&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand Mai 2020

28 Im Folgenden kurz CS.

Erläuterung des Berndorfer-Programmes, d.i. das Parteiprogramm des BRS, welches im Rahmen der Pfingsttagung von 1930 im niederösterreichischen Berndorf beschlossen wurde.²⁹

Eine weitere Hauptschrift der zeitgeschichtlich-autobiographischen Gruppe ist die 1938 mit Leonhard Ragaz verfasste und gleichsam als Manifest des Religiösen Sozialismus interpretierbare Programmschrift „Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös sozialer Aufruf“.³⁰ Zu dieser Schrift hat Otto Bauer den zweiten Teil beigetragen, der von der Bedeutung der religiös-sozialistischen Bewegung innerhalb des internationalen Sozialismus handelt.³¹ Weiters finden sich im Nachlass Bauers die Schriften „Abschied vom Sozialismus“³² von 1941, der erste Teil des sogenannten „Wiener Gesprächs“ von 1949³³ unter dem Titel „Gespräch über den Religiösen Sozialismus“³⁴, sowie „Politische Gedanken und Überlegungen zum Konflikt im Mittel-Osten“³⁵, die sich ebenfalls unter diese Gruppe subsumieren lassen.

29 Das Berndorfer Programm des BRS findet sich vollständig wiedergegeben in J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934. (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10) Wien 1979, S. 205–220

30 O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Zürich 1938

31 Vgl. ebd, S. 18–43

32 O. Bauer: Abschied vom Sozialismus. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA.

33 Das „Wiener Gespräch“ besteht aus zwei Abhandlungen, von denen die erste die Form eines Interviews hat und die zweite die eines Aufsatzes. Das Interview dürfte Otto Bauer mit sich selbst geführt und im Anschluss der „Arbeitsgemeinschaft für Christentum und Sozialismus“ (ACUS) übermittelt haben.*

* O. Bauer: Das Wiener Gespräch. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA: „Das Gespräch über den Religiösen Sozialismus wurde während meines Wiener Aufenthaltes vom September 1949 anstelle eines Vortrages vorgelesen. Es gibt im Wesentlichen die Gedanken und Probleme wieder, die im letzten Jahr auch in der brieflichen Aussprache mit den Wiener Freunden im Vordergrund standen. Die zweite Arbeit ist eine Ergänzung, die bei dem gleichen Anlass den Wiener Freunden bekannt wurde.“

34 Ders.: Gespräch über den Religiösen Sozialismus: Das Wiener Gespräch, Teil 1. In: Ebd.

35 Ders.: Politische Gedanken und Überlegungen zum Konflikt im Mittel-Osten. In: Tasche 1, Mappe 12, Karton 1 Nachlass BRS im VGA.

1.1.2. Die ethisch-theologischen Schriften

Im Zentrum dieser Gruppe steht das Manuskript „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“.³⁶ Das Textmaterial dazu fällt in die Jahre zwischen 1940 und 1970, also in die Zeit der Flucht der Familie Bauer nach dem Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland und ihrer Emigration in die Vereinigten Staaten. Thematisch behandelt das „Stammbuch“ alle für Bauer maßgeblichen theologischen Themen, die sich ausgehend von der Beschreibung lebensweltlicher Auswirkungen menschlicher Handlungsfolgen in ihrer zeitgeschichtlichen Prägung als Apokalyptik oder Eschatologie darstellen. Darüber hinaus war das „Stammbuch“, wie aus seinem Vorwort hervorgeht, für den spirituellen Kern des Bundes der Religiösen Sozialisten bestimmt, d.h. für die Christophorus-Gemeinde.³⁷ Allein dieser Umstand macht es, wie sich zeigen wird, zur zentralen Schrift des Bauer'schen Œuvres.

Abgesehen vom „Stammbuch“ lassen sich die weiteren Texte dieser Gruppe jeweils gemäß ihres theologischen oder ethischen Schwerpunktes unterscheiden. Dessen ungeachtet ist auch in diesen Schriften die allgemeine Tendenz erkennbar, über existentialistische Fragestellungen in apokalyptische oder eschatologische Reflexionen einzuführen sowie diese im Rahmen der allgemeinen Verantwortung des Menschen für seine Handlungen in der Geschichte zu verorten. Dabei ist die Abhandlung „Die Gotteskindschaft und Sohnschaft

36 Vgl. Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948), Hefte 1–3. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; bzw. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA; sowie ders. *Wo ist nun dein Gott?* (1945). In: Ebd., Karton 2, Buch 3. Vgl. dazu auch ders.: Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament, Teil 1: „Und Sodom und Gomorra ...“. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; sowie ders.: Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament, Teil 2: „Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!“. In: Ebd.

37 Vgl. Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch. Neue Fassung (1948). Vorwort. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: *„Die Wahrheit, die hier bezeugt wird, sie wartet auf die Erfüllung durch ein gemeindliches Leben. Der Schreiber und alle die ihm geholfen haben, sie müssen sich selbst erst nach der Wahrheit strecken, die Ihnen in diesem Testimonium entgegenkommt. Wir glauben und hoffen, dass diese Arbeit zu einem ‚Stammbuch‘ werde für eine neue Zusammenfassung der Christophorus-Gemeinde, wenn auch in örtlicher Zerstreuung, so doch vereinigt, im Geiste und in der Wahrheit.“*

des Menschen in den heiligen Schriften³⁸ von 1950 als früheste Schrift dieser Gruppe anzusehen. Weitere Texte sind „Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht mehr“, „Waiting for God“ und persönliche Bemerkungen zu „Fasten und Schweigen“, „Gewaltlosigkeit“³⁹, „Die Gemeinschaft der Zwei oder Drei“⁴⁰, sowie die beiden Kompendien „Briefe an Robert Friedmann über Sohnschaft, Theologie und Paulus“⁴¹ und „Die Nachfolge – Kierkegaard Aphorismen und Gedanken zur Nachfolge“⁴². Davon abgesehen fallen bezüglich des spezifisch apokalyptischen Ansatzes Otto Bauers neben dem „Stammbuch“ die Texte „Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft“⁴³, „Der Weg ins Unbekannte“⁴⁴, „Betrachtungen über Jesus, den Messias Israels“⁴⁵ und „Der Jesus des Kairos“⁴⁶ ebenso unter diese Gruppe wie der zweite Teil des „Wiener Gesprächs“ mit dem Titel „Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden“⁴⁷, „Gedanken und Überlegungen zur Situation des Christen in unseren Tagen“⁴⁸, „Zur Weltlage“⁴⁹ von 1955 und vor allem die 1969 an Raimund und Hilda Egger ver-

- 38 Vgl. Ders.: Die Gottkindschaft und Sohnschaft des Menschen in den heiligen Schriften. In: Buch I, Karton 1 Nachlass BRS im VGA
- 39 Alle drei erwähnten Texte befinden sich im Buch 4, Karton 2 Nachlass BRS im VGA.
- 40 O. Bauer: Die Gemeinschaft der Zwei oder Drei. In: Mappe 16, Karton 1 Nachlass BRS im VGA.
- 41 Ders.: Briefe an Robert Friedmann über Sohnschaft, Theologie und Paulus. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA.
- 42 Ders.: Die Nachfolge: Kierkegaard Aphorismen und Gedanken zur Nachfolge. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA.
- 43 Ders.: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 44 Ders.: Der Weg ins Unbekannte. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA; bzw. ebd., Mappe 11
- 45 Ders.: Betrachtungen über Jesus, den Messias Israels. In: Ebd., Karton 1, Mappe 15, Tasche 1
- 46 Ders.: Der Jesus des Kairos. In: Ebd., Tasche 2
- 47 Ders. Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden: Das Wiener Gespräch, Teil 2. In: Ebd., Karton 1, Buch 1
- 48 Ders.: Gedanken und Überlegungen zur Situation der Christen in unseren Tagen. In: Ebd., Karton 2, Buch 4
- 49 Ders.: Zur Weltlage. In: Ebd.

fasste Epistel „Ich gehe zu dem der im Kommen ist. Mein Weg in die Naherwartung“.⁵⁰

Der in diesen Texten dargestellte apokalyptische Ansatz bildet den theologischen Kern der Politischen Theologie Otto Bauers, der sich im thematischen Spannungsfeld von möglicher Selbstauslöschung und der Hoffnung auf eine durch gemeinschaftlich-menschliches Handeln erwirkbare Politik der Gnade beschreiben lässt. Letztere spiegelt unter dem Vorzeichen einer vollends im endzeitlichen Horizont apokalyptischer Lebenswelt verortbaren Existenz die Neuinterpretation der Reich-Gottes-Idee wider, welche ideengeschichtlich den historischen Ausgangspunkt und spirituellen Ursprung des Religiösen Sozialismus bildet. Aus der Transformation dieser Idee lässt sich in der Apokalyptik Bauers einerseits die Eigenheit seiner Politischen Theologie im Horizont der Geschichte des Religiösen Sozialismus rekonstruieren sowie andererseits deren Alleinstellungsmerkmal gegenüber der Theologie von Leonhard Ragaz und anderen apokalyptischen und eschatologischen Ansätzen nach dem Zweiten Weltkrieg verstehen.

1.2. Thematische Gliederung der Schriften Otto Bauers

Die Politische Theologie Otto Bauers lässt sich als eine Art moderne Apokalyptik charakterisieren. Den entscheidenden Ausgangspunkt bildet dabei die Setzung, dass einzig durch eine religiös geprägte Lebensweise eine menschliche Sozietät entstehen kann, welche durch ihre Handlungsfolgen in die Lage versetzt, eine Geschichte hervorzubringen, die in ihrer Narration nicht das Eschaton ihrer eigenen Auslöschung bewirkt. Unter religiös geprägter Lebensweise ist die existenzielle Erwartung der Offenbarung des Mysteriums göttlicher Gnade in der Gesamtheit zwischenmenschlicher Beziehungen am Ende eines bestimmten Zeitintervalls, d.h. einer Geschichte, verstanden. Ohne diese Erwartung als Ausdruck von Glauben im Ausgang christlicher Tradition und einem entsprechenden Vollzug im alltäglichen zwischenmenschlichen Umgang, gibt es für Bauer keine sozialpolitische Wirklichkeit, die als

50 Vgl. O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd.

Ausdruck einer Geschichte menschlicher Würde fungieren könnte. Im Übrigen entstammt dieser Anspruch im Werk Bauers generell der Philosophie von Ernst Michel.⁵¹

Der Verlust menschlicher Würde ist ein Umstand, den Otto Bauer auch metaphorisch mit dem „Verschwinden des Antlitzes Gottes aus den Zügen der Welt“ umschreibt.⁵² Dieses Verschwinden als Ausdruck eines göttlichen Ausstandes ist für ihn aber keine Auflösung göttlicher Präsenz in der Welt, sondern eine Auslöschung der von ihm repräsentierten transzendenten Züge in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Im Umkehrschluss zeigt sich diese Auslöschung als notwendige Konsequenz einer bestimmten Ökonomie menschlichen Handelns. Diese erkannte Bauer im Mechanismus einer allumfassenden „Selbstentfremdung“⁵³, welche sich in der lebensweltlichen Faktizität einer „Totalen Gesellschaft“ realisiert.⁵⁴

Unter den Prozess der Realisierung einer „Totalen Gesellschaft“ lassen sich nach Bauer alle Verhältnisse subsumieren, die es erlauben, menschliche Beziehungen als Werte eines funktionalen

51 Vgl. dazu allg. E. Michel: Politik aus dem Glauben. Jena 1926

52 Vgl. O. Bauer: Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden: Das Wiener Gespräch, Teil 2. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA

53 Ders. Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). Blatt 126 {I: 20}. In: Ebd.: *„Sobald etwas, das vom Menschen ausgeht, aus dem Kreise des Dienstes am Menschen genommen und zur Herrschaft über den Menschen gesetzt wird, tritt Selbstentfremdung ein, es gelangt zur Selbst-Existenz nach der Art und Weise, wie alles Böse in Existenz gerät. Während solange als das menschliche Verhältnis zwischen Ich und Du, zwischen der Individualität und der übergreifenden Leibhaftigkeit besteht, sagen kann: Reich, Staat, Gemeinde, Gemeinschaft – Das sind Wir, kann er dann, wenn die Entfremdung eingetreten ist bloß sagen: dies ist er, der ‚Volksgeist‘ oder ‚Kollektivgeist‘, der Dämon oder Moloch.“*

54 Ebd., Blatt 148: *„Zwischen dem Christ-sein und der Totalen Gesellschaft, die als Ergebnis der katastrophalen Umwälzung unserer Zeit sich ankündigt, besteht ein unaufhebbarer Gegensatz. Könnte man vordem vom sogenannten christlichen Standpunkt aus sagen, für das Seelenheil des Menschen sei es gleichgültig, unter welcher Form der sozialen Ordnung er lebe, so gilt gegenüber der Totalen Gesellschaft: ihr völliger Sieg würde der ‚Ewigen Verdammnis‘ bedenklich nahe kommen. Die Totale Gesellschaft ist nicht neutral oder bloß der Reform bedürftig, sondern sie ist der Feind des Menschseins und damit des Christseins schlechthin. Sie beansprucht die Herrschaft über den Menschen zur Gänze, sie ist der Moloch, der keinen anderen Gott zulässt.“*

Bezuges in der Geschichte abzubilden. Sie offenbart sich solcherart als eine bestimmte Narration, welche Welt als Ganzheit aller möglichen Bezüge versteht und den Menschen bzw. die Gesellschaft als Erzähler dieser Geschichte. Geschichte in diesem Sinne ist dann verstanden als endliches Produkt eines subjektimmanenten mimetischen, d.h. rein selbstreferentiellen narrativen Vollzuges, indem die Gesellschaft sich selbst als Erzähltes ihrer eigenen Erzählung widerspiegelt und die Geschichte so zu einem Simulakrum jener Gesellschaft wird, die sie in ihrem sich selbst nachahmenden Vollzug hervorbringt.⁵⁵ Diese Narration ist aber zugleich durch eine Dynamik oder Dramaturgie charakterisiert, welche die Gesellschaft aus sich selbst heraus nötigt, gegen sich selbst vorzugehen und alles in der Welt auszulöschen, was sie hervorgebracht hat.⁵⁶ D.h., dass im Rahmen des eben angedeuteten sich erschöpfenden selbstreferentiellen narrativen Vollzuges, das nämliche Produkt dieser Dramaturgie letztlich nichts anderes sein kann als die Gesellschaft selbst, die sich hier durch ihre eigene Erzählung auslöscht. Dieser Ansatz kann analog zu jenem von René Girard interpretiert werden.⁵⁷

Demgegenüber zeitigt sich Menschlichkeit in der Apokalyptik Bauers immer in Form der Öffnung auf eine Geschichte jenseits

55 Vgl. dazu R. Girard: Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Typen. München/Wien 2005, S. 143: „Als Folge des Verzichtes auf die Transzendenz wächst der individuelle Stolz, und je mehr er wächst, desto weniger ist er bereit, sich zu bescheiden oder auch nur auf ein Stückchen seiner Selbstherrlichkeit zu verzichten. Doch früher oder später wird sich dieser Stolz an einem winzigen Steinchen stoßen, einem lächerlichen Hindernis, das in einen riesigen Stolperstein verwandelt wird. Der Gedanke eines Hindernisses, zu dem wir uns hingezogen fühlen, wie viel Schmerzen es uns auch bereitet, taucht in den Evangelien wiederholt auf. Jesu eigenes Wort: Skandalon, Skandal, Ärgernis oder Stein des Anstoßes, bezeichnet genau diesen Mechanismus des hinderlichen Vorbildes der mimetischen Rivalität.“

56 Vgl. allg. zur narrativen Dynamik eines mimetischen Vollzuges R. Girard: Figuren des Begehrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität (Beiträge zur mimetischen Theorie, Band, 8) Thaur/Wien/München/Münster/Hamburg/London 1999, S. 11–60

57 Vgl. W. Palaver: René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Wien/Berlin/Münster 2008, S. 88

der subjektimmanenten Selbstbezüglichkeit eigenen Seinkönnens. Das bedeutet, dass diese sich in einer Existenzweise offenbart, die einen Verzicht auf den Anspruch der Anwendung einer selbstreferenziellen narrativen Dynamik impliziert, was gewissermaßen das Absehen vom ureigensten Selbst-Sein- bzw. Ich-Sagen-Können des Menschen bedeuten würde.⁵⁸ Insofern eröffnet ein solches „Von-Sich-Absehen“ eine alternative Dramaturgie zwischenmenschlicher Beziehungen mit dem Ziel, anderen die Möglichkeit zu eröffnen, Gnade erfahren zu können, d.h. eine Geschichte zu erzählen, die nicht notwendigerweise die je eigene sein muss.⁵⁹ Dieser Ansatz begründet den Anspruch von Bauers Politischer Theologie als Narration einer möglichen Geschichte der Menschlichkeit und findet sich u.a. auch bei Emmanuel Levinas.⁶⁰

In den nachgelassenen Schriften Otto Bauers erscheint dieser Anspruch durch drei Phasen vermittelt:

Die erste Phase zeigt sich während seiner Zeit als Obmann des BRS, in der sein Denken von der Kritik am kapitalistischen Liberalismusmodell der Wiener Schule bestimmt ist. Bauers Kritik orientiert sich vor allem an der Klassenkampflehre von Karl Marx und dem nationalökonomischen Modell der Sozialen Marktwirt-

58 Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993, S. 143f.: „Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht. [...] Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. [...] Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst seins erschließt.“; sowie ebd., S. 262f.: „Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, das heißt der Möglichkeit eigentlicher Existenz.“

59 Vgl. dazu M. Benedikt: *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem in Eisenstadt. In: *Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen*. Wien 1998, S. 106

60 Vgl. E. Levinas: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München 1999, S. 219

schaft im Sinne von Oskar Morgenstern, Otto Neurath, Abraham Wald und Karl Schlesinger und findet sich teilweise sowohl in seinen Artikeln im „Menschheitskämpfer“ repräsentiert als auch im zweiten Teil von „Neuer Himmel und Neue Erde“.

Otto Bauer sah im Kapitalismus der Zwischenkriegszeit den wesentlichen Faktor für eine zu jener Zeit vorherrschende soziale und geistige Not. Diese Not wurde für ihn nicht nur durch das Proletariat repräsentiert, sondern erstreckte sich quer durch alle Gesellschaftsschichten sowohl im urbanen Raum als auch in den ländlichen Gebieten der ersten österreichischen Republik, wo sie sich in erster Linie im politischen Bewusstsein der Menschen äußerte.⁶¹ Getragen war dieses Bewusstsein von einer historisch gewachsenen Hierarchie sozial und politisch unverrückbarer Herrschaftsverhältnisse, die sich nach Ende des Ersten Weltkrieges konstituiert hatten.⁶² In der Ersten Republik hatten sich diese sozialpolitischen Machtverhältnisse schon vor der Zeit des Ständestaates unter anderem durch Institutionen wie die konservativ geprägten christlichen Gewerkschaften in den Städten und die römisch-katholische Kirche auf dem Land manifestiert.⁶³ Die im Zuge der Weltwirtschaftskrise von 1929 immer extremer werdende Ungleichheit sowohl in materieller – was Kapital und Besitz betraf – als auch in institutioneller Hinsicht – was die Verteilung politischer Ämter betraf sowie die Möglichkeit, im sozioökonomischen Raum Einfluss zu nehmen – veranlasste Bauer schließlich gemeinsam mit Wilhelm Frank, Oskar Ewald-Friedländer, Eugen Benedikt⁶⁴, Rai-

61 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 102ff.

62 Vgl. ebd., S. 109ff.

63 Vgl. E. Hanisch: Der politische Katholizismus als ideologischer Träger des Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988, S. 73ff.

64 Eugen Benedikt war der Vater von Michael Benedikt, dem Initiator des FWF-Projektes „Otto Bauer: Vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken“, welches die Edition und Publikation der nachgelassenen Schriften Otto Bauers zum Ziel hatte.

mund Egger sowie Robert Friedmann 1926 den BRS zu gründen.⁶⁵ Dieser erkannte als sein vordringlichstes Anliegen, dass die Auslegung der christlichen Lehre nicht allein dem CS und der mit ihr im Klerikalfaschismus verbundenen römisch-katholischen Kirche überlassen werden konnte.

Die zweite Phase im Denken Bauers beschreibt eine gewisse Übergangs- und Inkubationszeit. Als Übergangszeit kann sie deshalb bezeichnet werden, weil einerseits durch den Ausgang der Februarkämpfe von 1934 das jähe Ende der SDAP – und damit auch des BRS – verbunden war und andererseits durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus Bauers Flucht und Migration in die Vereinigten Staaten eingeleitet wurde, aus der für ihn und seine Familie letztlich kein Weg mehr nach Österreich zurückführen sollte. Seine Emigration sowie auch diejenige der anderen überlebenden Mitglieder der Christophorus-Gemeinde interpretierte er als Teil einer weltweiten christlichen Diaspora. Zudem kann diese Phase als Inkubationszeit beschrieben werden, da das Denken Otto Bauers während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Eindruck der Shoah eine wesentliche Umorientierung erfuhr, die sich unter anderem an den verschiedenen Kompositionsschritten seines „Stammbuches“ nachvollziehen lässt.

Das Ereignis der Shoah leitete eine Zäsur im Denken Bauers ein. Es war für ihn Ausdruck eines unmittelbaren Vorzeichens einer nahenden Endzeit. Davon ausgehend begann er zusehends seine eigene Biographie und jene der gesamten Menschheit analog zur Diaspora des Volkes Israel zu verstehen. Dieser Interpretationsansatz führte ihn zur Fassung der Diaspora als allgemeines hermeneutisches und existenziales Moment in der Geschichte des modernen Menschen und in weiterer Folge zur Formulierung eines generellen Existenzials der Moderne, das er im Anschluss an

65 Vgl. dazu allg. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; sowie M. Benedikt: Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: Verdängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 1026

Oskar Ewald als „Diaspora der Menschlichkeit“⁶⁶ bezeichnete.⁶⁷ Von diesem generellen Existenzial ausgehend mündeten Bauers Gedanken in die weiter oben schon angedeutete Fassung einer „Totalen Gesellschaft“ als sozialgeschichtlicher Faktizität, in die sich der moderne Mensch geworfen findet.

Davon abgesehen bildete diese Phase auch einen Schlusspunkt in der Auseinandersetzung Bauers mit dem Sozialismus sozialdemokratischer Prägung, was sich in seinem Aufsatz „Abschied vom Sozialismus“ von 1941 ausdrückt.⁶⁸ Dieser „Abschied“ bedeutete nicht, dass Bauer nach 1941 sich aus dem politischen Leben verabschiedete hätte, um sich in eine innere Klausur zurückzuziehen. Ganz im Gegenteil blieb er Zeit seines Lebens ein politischer Mensch, auch wenn er sich aufgrund seiner Emigration am politischen Leben nicht mehr in dem Maße beteiligen konnte wie während der Zwischenkriegszeit in Österreich.⁶⁹ Er stand einzig der Organisation des Sozialismus im Rahmen sozialdemokratischer Parteien sehr skeptisch gegenüber.⁷⁰ In diesem Zusammenhang kritisierte er vor allem die „Entideologisierung“ bzw. „Entmessianisierung“, welche die nach dem Krieg wieder begründeten sozialdemokratischen Parteien in

66 Vgl. O. Ewald: Diaspora der Menschlichkeit; zitiert nach O. Bauer: Briefstellen zum Thema ‚Zerstreuung als Geschick‘. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA

67 M. Benedikt: Drei Generationen religiöser Sozialismus: Oskar Ewald (Friedländer). In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 297–302

68 Vgl. O. Bauer: Abschied vom Sozialismus. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA

69 Ebd., S. 16: *„Erkenntnis der Wende heißt nicht: resignieren, sich ins Privatleben zurückziehen (...), sondern um den neuen Anfang, den neuen Ansatz ringen: Die katastrophale Wendung der Alternative hat den Boden zur sinnfälligen Wirksamkeit für den Augenblick aufgehoben, nicht aber die aus innerster Überzeugung auf sich genommene gesinnungsmäßige Verpflichtung zum persönlichen Einsatz für eine substanzielle, existenzielle Verwirklichung von Freiheit und Gemeinschaft in den Institutionen der Gesellschaft. Sie, diese Verpflichtung, hat den Sinn der Geschichte für sich: Menschwerdung des Menschen, Selbstverwirklichung des menschlichen Seins durch die menschliche Arbeit an und in der Gesellschaft.“*

70 Vgl. ebd., S. 2–6

Europa kennzeichneten.⁷¹ Der Sozialismus nach 1945 orientierte sich nach Ansicht Bauers an einem „Ethischen Materialismus“, der die „Kapitalisierung des kleinen Mannes“ zum letzten Zweck politischen Handelns erhoben hatte.⁷² Und eben diese Form des Sozialismus, die sich selbst als Spielart eines universellen liberalen Weltbildes erkannte, war für ihn die Sozialdemokratie.

Als Gegenmodell dazu positionierte er ausgehend des Gedankens der „Kleinen Gemeinde“ eine Idee von Sozialismus, die unter dem Anspruch umfassend gelebter Menschlichkeit versucht, neue Erzählungen einer globalgeschichtlich verfassten Gemeinschaft hervorzubringen. Solcherart erscheint die „Kleine Gemeinde“ als Protagonistin einer Geschichte der „Diaspora der Menschlichkeit“, wodurch diese bei Bauer einerseits zur Erzählung der „Kleinen Gemeinde der Ausgesonderten“ wurde und andererseits zum Kerngedanken seiner Politischen Theologie avancierte.

„Die Gemeinde lebt heute mehr denn je in der Diaspora. Sie ist zerstreut weithin über Kirchen, Sekten, Gruppen und Bewegungen, und ebenso in Vereinzlungen, wo wirklich nur mehr zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Aber wir dürfen wohl hoffen, dass Sein Tag einsetzt mit der Heimbringung der Gemeinde, mit einer Zusammenführung der Una sancta aus allen Gegenden des Windes. Darum sollte und kann nirgendwo die Kleine Gemeinde wirksam werden im Sinne einer Absonderung, wohl aber im Sinne einer Aussonderung für eine Sache, für ein Werk. Denn dies führt, wenn auch auf vielen Wegen, in das eine Heiligtum.“⁷³

71 Schon vor 1945 kritisiert Otto Bauer die SDAP aufgrund dieser Haltung; O. Bauer: Kritik an der Sozialdemokratie. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, 6. Jg., Nr. 1. Wien, 5. Jänner 1932, S. 3.: „Es ist eine Verbürgerlichung in Politik und Lebensführung, eine Vergreisung, Verkalkung, Verbonzung im Parteileben. Es ist ein beängstigender Schwund an vitalen und glaubensmäßigen Energien, ein Minus an revolutionärem Ethos.“

72 Vgl. ders.: Fragen an Herbst. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

73 Vgl. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt F6. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA

Erwähnenswert scheint in diesem Zusammenhang, dass Bauer hier eine ähnliche Ansicht vertrat wie später Ernst Bloch und auch, wie sich zeigen wird, eine ähnliche Alternative vorschlug.⁷⁴ Weiters ist erwähnenswert, dass sich im Zuge dieser Phase der Gedankengang Bauers jenem des jungen Walter Benjamin zu nähern scheint, der die je eigene Freiheit ebenso in der geschichtlichen Bewegung hin zu einer sozialistischen Gemeinschaft allgemeiner Menschlichkeit begründet sah.⁷⁵ Ebenso findet sich in Benjamins „Programm der kommenden Philosophie“ wie auch bei Bauer und Günther Anders⁷⁶ die „Hauptforderung an die gegenwärtige Philosophie“, sich auf ihre praktische lebensweltliche Erfüllbarkeit zu beziehen, wobei diese einzig von einer davor vollzogenen Synthese der „virtuellen Einheit von Religion und Philosophie“ einerseits und „der Einordnung der Erkenntnis von der Religion in die Philosophie“ andererseits erreichbar ist.⁷⁷

Die angedeutete Annäherung an Walter Benjamin sowie die geistige Nähe zu Günther Anders sind aber schon Merkmale, die sich der dritten Phase im Denken Otto Bauers zuordnen lassen. Diese ist getragen von der Auseinandersetzung mit den Atombombenabwürfen über Hiroshima und Nagasaki, sowie von der Erkenntnis, dass es für ihn und seine Familie keinen Weg zurück nach Europa gibt. Weiters ist diese Phase durch die Ausarbei-

- 74 E. Bloch: Naturrecht und menschliche Würde (Werkausgabe, Band 6). Frankfurt a. M. 1999, S. 314: „Im Sozialismus ist der Weg dahin, das hier endlich realisierbare Erbe dessen, was als innere Emanzipation, äußerer Frieden intentioniert war. Der rote Glaube war immer mehr als Privatsache, es gibt ein Grundrecht auf Gemeinde, auf Humanismus, auch politisch und im Zweck. Dazu war das fordernde Recht unterwegs, die Eumonie des aufrechten Gangs in Gemeinsamkeit; nicht nur der Kunst ist der Menschheit Würde in die Hand gegeben.“
- 75 Vgl. dazu die frühen Ausführungen Walter Benjamins in einer Rezension zu Hermann Kestens „Ein ausschweifender Mensch“; W. Benjamin: Die dritte Freiheit. In: Kritiken und Rezensionen (Gesammelte Schriften, Band III) Frankfurt a. M. 1991, S. 171 u. 174
- 76 G. Anders: Der Sprung. In: Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. München 1993, S. 19f.
- 77 Vgl. W. Benjamin: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften, Band II.1). Frankfurt a. M. 1991, S. 171.

tung einer Politischen Theologie geprägt, die sich als apokalyptische Erweiterung der Idee einer „Theologie der Hoffnung“ bei Leonhard Ragaz beschreiben lässt. Den Ausgang dazu bildete die oben angedeutete Transformation des Gedankens der „Kleinen Gemeinde“ zu jener der „Gemeinde der Ausgesonderten“. Diese sollte im Sinne Bauers in letzter Konsequenz den Menschen in die unmittelbare Verantwortung für die Geschichte anderer stellen. Die Besinnung auf die unter ethischen Gesichtspunkten zu verstehende irreduzible Andersartigkeit anderer und ihrer jeweiligen Geschichten impliziert im Horizont einer Politischen Theologie das Offenbarwerden von Transzendenz in der je eigenen Geschichte, die auf die effektive Eröffnung einer alternativen Geschichte außerhalb der je eigenen hinweist. Diesbezüglich rückt die Frage nach dem Wesen von Geschichte, die ideengeschichtlich analog zur Ausgangsfrage von Jakob Taubes in seiner „Abendländischen Eschatologie“ verstanden werden kann, ins Zentrum von Bauers Spätwerk.

„In der Verwirrung um den Sinn der Geschichte kann nicht in den einzelnen Ereignissen das Maß gefunden werden: Was macht ein Geschehen zur Geschichte? Was ist die Geschichte selbst? Maß und Stand lässt sich in der Frage nach dem Wesen der Geschichte nur gewinnen, wenn vom Eschaton her gefragt wird. Denn im Eschaton übersteigt die Geschichte ihre Grenze und wird sich selbst sichtbar.“⁷⁸

Im Gegensatz zu Taubes ist im Spätwerk Bauers die Frage nach dem Wesen von Geschichte allerdings immer mit existenziellen Grundfragen verbunden, die in jeweils gegebenen zeitgeschichtlichen Situationen verortet sind. Davon ausgehend nehmen theologische und ethische Reflexionen einen zusehends größer werdenden Raum ein. Sie sind durchwegs geprägt von der Frage nach dem Ort, den der Mensch in der Geschichte einnimmt, und dem Eschaton menschlicher Handlungsfolgen in seinen ge-

78 Vgl. J. Taubes: *Abendländische Eschatologie* (Batterien Nr. 45). Berlin 2007, S. 11

samt- oder menscheitsgeschichtlichen Erzählungen. Während die Frage nach dem Ort des Menschen in seiner Geschichte im Werk Bauers stets mit Fragen der Selbstentfremdung und des Sinns von menschlicher Existenz verbunden ist, zeigt sich die Frage nach dem Eschaton menschlicher Handlungsfolgen unmittelbar am Horizont der möglichen Selbstausslöschung von Mensch und Geschichte orientiert. Beide Fragenkomplexe verdichten sich bei Bauer zu einer Apokalyptik, die sich in weiten Zügen analog zu den allgemeinen sozialpolitischen und existenzialen Grundfragen von Philosophie und Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts interpretieren lässt, zumindest soweit diese eine Auseinandersetzung mit der Verantwortung des Menschen im Angesicht der Shoah und eines möglichen atomaren Holocaust darstellen.

In diesem Zusammenhang bieten vor allem eine „Theologie nach Auschwitz“ im Sinne von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz sowie kulturkritische Ansätze bei Theodor W. Adorno, Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas sowie religionsphilosophische Auseinandersetzungen bei Martin Heidegger, Simone Weil und Emmanuel Levinas sinnvolle Interpretationsansätze. Ideengeschichtlich findet die Apokalyptik Bauers ihren Ausgangspunkt in der Mystik Joachim von Fiore und dessen Idee eines „Dritten Testamentes“.

Abschließend muss nochmals erwähnt werden, dass die folgenden Ausführungen keine systematische Einführung in die eben angedeuteten Themenfelder darstellen. Dies gilt sowohl für die Geschichte des BRS als auch für eine theologische Aufarbeitung von Apokalyptik und Eschatologie bzw. die damit verbundenen philosophischen Fragestellungen in Bereichen der Sozialphilosophie und angewandten Ethik. Wem es um die systematische Darstellung der Geschichte des BRS geht, sei auf die Arbeiten von Gerhard Steger und Josef Aussermaier und bezüglich der theologischen Aufarbeitung von Eschatologie und Apokalyptik auf die Arbeiten von Ulrich Körtner und Bernd Koziol verwiesen.

Dieses Buch versteht sich als Einführung in das Denken des „kleinen“ Otto Bauer. Dementsprechend ist sein Aufbau an der Genealogie seiner Schriften orientiert. Das nächste Kapitel trägt

diesem Umstand in Form einer kurzen Darstellung und thematischen Einführung in die beiden Hauptwerke Bauers Rechnung.

2. Darstellung der Hauptschriften im Werk Otto Bauers

Die beiden umfassendsten Manuskripte Otto Bauers finden sich in seinem Nachlass unter den Titeln „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs – Aufzeichnungen und Erinnerungen“ und „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“. Das folgende Kapitel ist eine weitgehend technische Darstellung dieser beiden Manuskripte und erschöpft sich in ihrer strukturellen Gliederung und ergographischen Verortung im Rahmen des Gesamtwerkes. Dem Autor schien diese Darstellung notwendig, weil diese beiden Manuskripte gleichsam Bauers unveröffentlichte Monographien darstellen, welche die Hauptreferenzquellen für die weiteren Ausführungen dieses Buches abgeben.

Das folgende Kapitel will insofern wie die Kapitel 1.1.1 und 1.1.2 lediglich eine gewisse Orientierungshilfe anbieten. Demgemäß kann jeder Leser, der ausschließlich an der Einführung in das Denken Otto Bauers interessiert ist, den folgenden Abschnitt überspringen. Davon abgesehen ist mit diesem Abschnitt die Einführung in die nachgelassenen Schriften Otto Bauers abgeschlossen.

2.1. Das Manuskript: „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs – Aufzeichnungen und Erinnerungen“

Das Manuskript „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich – Aufzeichnungen und Erinnerungen“⁷⁹ ist zwischen 1947 und 1978 entstanden. Otto Bauer versucht darin über die detaillierte Beschreibung einzelner markanter zeitgeschichtlicher Ereignisse einen narrativen Bogen über die gesamte

79 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA

Wirkungsgeschichte des BRS zu spannen. Zugleich fungiert dieses Manuskript werkimmanent als autobiographisch-zeitgeschichtliche Klammer für die gesamten Schriften Otto Bauers. So vermag der „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten“ (Rückblick), einerseits in die zeitgeschichtliche Dimension des BRS einzuführen. Andererseits werden in diesem Text auch sehr viele Facetten theologischer und philosophischer Überlegungen angedeutet, wie sich in den Ausführungen über die Befreiungstheologie auf den letzten Seiten zeigt.

Der Rückblick-Komplex ist im Nachlass Otto Bauers als Kompendium erhalten, das nicht nur das eigentliche Manuskript, sondern auch mehrere Texte, Anhänge, Ergänzungen und Varianten enthält. Otto Bauer hatte den Rückblick ursprünglich mit fünfzehn Kapiteln konzipiert, wie aus einem dem Text vorangestellten Inhaltsverzeichnis hervorgeht.⁸⁰ Von den im Nachlass erhaltenen 254 Typoskriptseiten umfasst das eigentliche Manuskript 160 Typoskriptseiten. Die von Bauer selbst nach „Kapitel Acht“ unter dem Titel „Beilagen“ arrangierten Ergänzungen umfassen 84 Typoskriptseiten. Dem Rückblick ist weiters eine 30 Typoskriptseiten umfassende überarbeitete und auch so überschriebene „zweite Version des Schlusses“ angeschlossen.

Das eigentliche Rückblick-Manuskript ist entlang der zeitgeschichtlichen Abfolge aufgebaut. Diese zeitgeschichtliche Linie spiegelt sich auch in den einzelnen Kapitelüberschriften wider. Diese lauten „I. Der Einsatz – Eine Eingabe an die österreichische Bischofskonferenz“, „II. Der Bund der Religiösen Sozialisten und die Aktion Pfliegler“, „III. Die Tagung für Christentum und Sozialismus“, „IV. Der Bund und die Aktion Pfliegler nach der Tagung“, „V. Wider die Anfänge des Austrofaschismus“, „VI. P. Optat Winder und die Salzburger ‚Katholische Kirchenzeitung‘“, sowie „VII. Das katholische Für und Wider zu den religiösen Sozialisten“. Auffällig dabei ist, dass Bauer das gesamte Rückblick-Manuskript mit „II. Teil – Die Katholisch-Sozialistische Aktion“ überschrieben hat. Es ist also davon auszugehen, dass die Kapitel 1 bis 7 le-

80 Das ursprüngliche Inhaltsverzeichnis des Rückblicks findet sich als „Anhang A“ am Ende dieses Buches.

diglich den zweiten Teil von Bauers Rückblick ausmachen sollten. Ein weiteres Indiz dafür findet sich am Ende von Kapitel 7, das mit einem „Nachwort“ schließt.

Von den im Inhaltsverzeichnis unter „Die noch ausständigen Abschnitte“ angekündigten weiteren acht Kapiteln ist nur eines, nämlich „Kapitel VIII – Das Berndorfer Programm“ teilweise ausgearbeitet. Die weiteren Kapitel mit den Titeln „IX. Unsere II. Tagung“, „X. Die Wahlen zum Nationalrat 1930“, „XI. Erzbischof Cordae und Prof. Muth“, „XII. Die Vorläufer der ‚Quadragesimo anno‘“, „XIII. Die ‚Quadragesimo anno‘ und ihre Folgen“, „XIV. Die letzte katholisch sozialistische Aktion 1933/34“, „XV. Der ‚Christliche Ständestaat‘“ fehlen entweder vollständig oder sind nur als Fragmente im Beilagenapparat enthalten. Jedenfalls haben sich im Zuge der Edition keine weiteren Texte in den Nachlässen Otto Bauers gefunden, die sich den „noch ausständigen Abschnitten“ hätten zuordnen lassen.

Der Beilagenapparat beginnt mit einem mit „Anmerkungen“ überschriebenen Konvolut unter dem Titel „Der katholische Sozialist Wilhelm Hohoff“ sowie einem weiteren, das mit „Ergänzungen und Erweiterungen“ überschrieben ist und sich wiederum aus zwei Textfragmenten zusammensetzt, wovon ersteres lediglich mit „Ergänzungen und Erweiterungen“ und zweiteres mit „Der katholische Sozialist Wilhelm Hohoff (2. Variante)“ überschrieben ist. Darüber hinaus enthält der Beilagenapparat drei weitere Texte, die alle mit „Anhang“ bezeichnet sind: „Leonhard Ragaz: Die Sache Christi ruft nach gemeinsamer Arbeit. Brief an Otto Bauer, Weihnachten 1930“, „Otto Bauer: Kann der Katholik Sozialist sein? Rede auf der Tagung für Christentum und Sozialismus am 17. November 1928“, sowie „Brief von Dr. Otto Bauer an Michael Pfliegler vom 15. Oktober 1930“. Danach folgt als letzter Teil des Beilagenapparates ein Kompendium mit dem Titel „Aufzeichnungen für weitere Kapitel“. Dieses enthält drei bzw. vier Textfragmente mit den Titeln „Das Memorandum nach Rom und die ‚Quadragesimo anno‘“, „Die letzte Aktion 1933/34“, mit dem Unterkapitel „Die Unterredung mit P. Bichlmaier vor der Katastrophe“, sowie ein dem zweiten Text vorangestelltes Fragment mit

dem Titel „Vorläufige, erst zu verarbeitende Anmerkungen zu den Gesprächen mit Pater Bichlmaier“.

Bauers Rückblick ist ein zeitgeschichtliches Dokument aus erster Hand, d.h. eine von ihm selbst verfasste Darstellung der Geschichte des BRS von der Gründung 1927 bis zum Verbot 1934. Der Text ist folglich der zeitgeschichtlichen Aufarbeitung des BRS gewidmet. Dabei versuchte Bauer stets, anhand einzelner zeitgeschichtlicher Ereignisse die Konturen des BRS sowohl in seiner Haltung zur römisch-katholischen Kirche Österreichs als auch zur SDAP herauszuarbeiten. Dieser Zugang ergibt sich wiederum notwendig aus der historischen Darstellungsweise, wenn man bedenkt, dass die römisch-katholische Kirche Österreichs vor und während der Zeit des Ständestaates unter Prälat Ignaz Seipel und Theodor Kardinal Innitzer unmittelbar die politischen Geschicke der Republik bestimmte bzw. mitbestimmte, sowie dass die SDAP unter Führung von Otto Bauer (I) und Julius Deutsch sowie, zumindest was die ideologische Ausrichtung betraf, Friedrich Adler eine stark antiklerikale Politik vertrat.⁸¹ Diese Darstellungsweise bestimmt allerdings nur die Kapitel I bis VII des Rückblicks. Ab Kapitel VIII zerfällt das Manuskript gleichsam in zwei Teile, was sich markant in der abrupten Änderung von Duktus und Beschreibungsstil zeigt. Sind die Kapitel davor geprägt von einem stringenten Erzählstrang, der sich über einzelne historische Ereignisse aufbaut, hat Kapitel VIII den beinahe systematischen Charakter eines Traktats. Dieser zweite Teil des Rückblicks hebt sich also vor allem durch seine Darstellungsweise vom ersten ab.

Der zweite Teil des Rückblick-Manuskriptes handelt beinahe ausschließlich vom Berndorfer Programm und ist in weiten Teilen ein Fragment geblieben.⁸² Das Berndorfer Programm war das

81 Vgl. dazu allg. G. Steger: Rote Fahne – Schwarzes Kreuz: Die Haltung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs zu Religion, Christentum und Kirchen. Von Hainfeld bis 1934. (Böhlau Zeitgeschichtliche Bibliothek, Band 7) Wien 1987

82 Der eigentliche Titel des Berndorfer Programmes lautet „Ziele und Wege der Religiösen Sozialisten Österreichs. Beschlossen von der Pfingsttagung 1930 in Berndorf“; vgl. dazu J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig

politische Programm, das der BRS auf seiner Pfingsttagung 1930 in Berndorf beschlossen hatte. Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen, sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass unter dem Berndorfer Programm kein Glaubensbekenntnis verstanden werden kann, sondern schlicht eine Art Parteiprogramm, welches den Handlungsspielraum für eine Politik zu definieren versuchte, die sich christlichen Werten verbunden sah. Diese Verortung politischen Engagements bildete nach Ansicht der Mitglieder des BRS die notwendige Voraussetzung einer jeden sozialistisch geprägten politischen Bewegung. Das Programm selbst gliedert sich in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt trägt den Titel „Allgemeine Richtlinien“, die sich aus sieben Postulaten zusammensetzen, welche die allgemeine Zielsetzung des BRS definieren. Der zweite Abschnitt trägt den Titel „Programmatische Erklärungen“, die sich in sechs Unterabschnitte mit den Titeln „Der Sozialismus als Ziel“, „Der Klassenkampf als Weg zur sozialistischen Ordnung“, „Die inneren Voraussetzungen des Sozialismus“, der „Sozialismus als Bewegung“, „Unsere Stellung zu den Kulturfragen“ sowie „Christentum, Kirche und religiöse Sozialisten“ gliedern und die Geschichte von den Anfängen des Sozialismus bis hin zum Religiösen Sozialismus erzählt.

Kapitel VIII des Rückblicks folgt dieser Einteilung des Berndorfer Programmes und versucht dementsprechend die systematische Aufarbeitung des Gedankengutes und der programmatischen Ausrichtung des BRS darzustellen. So beschreiben die Unterkapitel „Die Vorgänger“ und „Das Programm“ die zeitgeschichtlichen Umstände und Vorläufer, die zum Berndorfer Programm führten, während das Unterkapitel „Der Glaube der religiösen Sozialisten“ in die „Programmatischen Erklärungen“ einführt. Analog zum Rückblick lautet auch der erste Punkt des Berndorfer Programmes „Der Sozialismus als Ziel“. Dieser beschreibt die Genese des Sozialismus ausgehend von der Philosophie von Karl Marx und versucht eine Interpretation derselben auf Grundlage der sozialpolitischen Ideale von Gleichheit und Gerechtigkeit. Dabei versucht Bauer den theologischen Anspruch der Reich-Gottes-Idee

Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 205–215

als allgemeinen Ausdruck einer utopischen Funktion zu interpretieren, welche den Sozialismus als gesamtgeschichtliche Bewegung antreibt. Die Reich-Gottes-Idee bildet insofern den politischen Anspruch des Religiösen Sozialismus ab. Ideengeschichtlich hat sie ihren Ursprung bei Johann Christoph Blumhardt und in der sogenannten Blumhardtbewegung, von der ausgehend, wie in Kapitel 3.2.3 gezeigt wird, sie zum zentralen Begriff der Bewegung des religiösen Sozialismus wurde.

„Um es vorzuschicken: Das Berndorfer-Programm enthält keine ‚Theologie der religiösen Sozialisten‘, behandelt keine theologischen Probleme. Es handelt vom Sozialismus und den Aufgaben der religiösen Sozialisten in der sozialistischen Bewegung. Aber es hatte zu seiner Voraussetzung eine bestimmte glaubensmäßige Einstellung, ein Verhalten und Wirken aus dem Glauben. Im Programm verwiesen bloß einige Stellen darauf. So in der Einleitung, wo die Mitarbeit an der werdenden sozialistischen Wirtschaft und Gesellschaft als eine ‚in der geschichtlichen Entwicklung auf sie zukommende, von Gott gestellte Aufgabe‘ der religiösen Sozialisten gesehen wird. Ferner, wo der Sozialismus als eine ‚aus der Hand Gottes im Wirken der Geschichte hervorgegangene Schöpfung‘ gedeutet wird, als ein ‚Schritt zum Reiche Gottes‘, sofern er zu dem beiträgt, was es auf dem Weg zu seiner Verwirklichung im historischen Hier und Heute braucht. [...] Die Mitte des Glaubens, in dessen Kraft die Religiösen Sozialisten im Sozialismus wirksam wurden, war der Gedanke des Reiches Gottes, des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde.“⁸³

Die weiteren Unterpunkte von „Der Sozialismus als Ziel“ betitelt Bauer mit „Um die Erneuerung des Arbeitslebens“, „Die Arbeit als Ware“, „Marxens Humanismus der Arbeit“, „30 Jahre zu früh oder um mehr als 100 Jahre zu spät“, „Arbeitsraum und Lebensraum“ und „Ein Beitrag – Nicht das Reich Gottes“. Auch der folgende Punkt lautet analog dem entsprechenden Punkt aus dem

83 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA, S. 91.

Berndorfer Programm „Der Klassenkampf als Weg zur sozialistischen Ordnung“. Dieser Punkt ist in drei Unterpunkte mit den Titeln „Als Christ im Klassenkampf“, „Der Klassenkampf – Immer noch das Ziel?“ und „Katholische Klassenkampf-Lehre“ gegliedert. Nach diesem bricht sowohl das Kapitel VIII als auch das Manuskript abrupt ab und es folgt der oben erwähnte Beilagenapparat.

Thematisch bleibt hervorzuheben, dass Bauer mit Kapitel VIII womöglich beabsichtigt hatte, einen weiteren, d.h. dritten Teil seines Rückblicks zu schreiben. Diese Annahme versucht dem völlig veränderten Ausdruck und der plötzlich eingeführten systematischen Darstellungsweise von Kapitel VIII Rechnung zu tragen. So handelt beispielsweise der letzte Punkt dieses Kapitels kaum noch von historischen Ereignissen, die den BRS betreffen, sondern ist nur noch dem Versuch der historischen Verortung des Berndorfer Programmes in Analogie zur Befreiungstheologie gewidmet, wie beispielsweise die Auseinandersetzung rund um die zweite und dritte allgemeine lateinamerikanische Bischofskonferenz 1968 in Medellín und 1979 in Puebla zeigt.⁸⁴ Weiters war die Einführung einer systematischeren Darstellungsweise wohl dem Versuch geschuldet, all jene Punkte darzulegen, anhand derer die Grundzüge des Berndorfer Programms zu interpretieren bzw. in gegenwärtige Debatten und Diskurse integrierbar wären. Was den Duktus betrifft, lässt sich sagen, dass die Ausführungen zum Klassenkampf teilweise genauso kämpferisch und von Hoffnung durchdrungen anmuten, wie einzelne Artikel des „Menschheitskämpfers“. Dieser Umstand ist unzweifelhaft Ausdruck der aufflammenden Befreiungstheologie, in deren Ansätzen Otto Bauer eine unmittelbare Fortführung des politischen Anspruches des BRS wiedererkannte, was letztlich darauf hindeutet, dass Kapitel VIII wesentlich später entstanden sein dürfte als der Rest des Rückblicks.

84 Vgl. ebd., S. 148–154

2.2. Das Manuskript: „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“

Das „Stammbuch“⁸⁵ oder jene Texte aus dem Oeuvre Otto Bauers, die sich rund um diesen Titel gruppieren lassen, können getrost als Vermächtnis gelesen werden. Unter dem Titel „Stammbuch“ ist eine Textsammlung zu verstehen, die im weitesten Sinne alle philosophischen und theologischen Gedanken umfasst, welche Otto Bauer ab seiner Emigration Anfang der 1940er Jahre in Form von Tagebuchnotizen niederzuschreiben begann. Es verwundert daher nicht, dass alle Themen des „Stammbuches“ sich in zahlreichen Aufsätzen, Abhandlungen und Vorträgen wiederfinden, die Bauer zwischen 1940 und 1970 verfasst hat.⁸⁶ Das „Stammbuch“ ist insofern der zeitliche Horizont an dem sich die theologischen, sozial-ethischen und philosophischen Anteile des Denkens Otto Bauers abbilden lassen.

„Dieses Ringen um die persönliche menschliche Existenz in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit will ich also darstellen wie es seinen Ausdruck findet in Briefen, Aussprachen und stiller Selbstüberlegung. Dies schreibe ich auf lose Blätter, die ich nachher nach einer gewissen inhaltlichen Ordnung zusammenstellen möchte. Dafür hätte ich etwa folgende Reihung in Aussicht: Der Einzelne und die Krise. Der Aufbruch der totalen Gesellschaft. Der Zusammenbruch des Sozialismus. Der Krieg. Die Neue Erde. Das Dritte Testament.“

- 85 In der Stammbuch-Fassung von 1948 kommt die Schreibweise „Stammbuch“ vor. Diese Schreibweise verwendete Bauer ausschließlich in dieser Fassung und auch da nur einmal. Insofern hat sich der Autor entschieden, die Schreibweise Stammbuch zu verwenden. Vgl. dazu O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948. In: Karton 2, Buch 2 des Nachlass BRS im VGA
- 86 Der erste Text des „Stammbuches“ mit dem Titel „Wo ist nun dein Gott?“ ist datiert auf 1941 und trägt folglich denselben Titel wie die Stammbuch-Fassung von 1945. Dieses erste Fragment ist in einer späteren Überarbeitung im Konvolut A der Stammbuch-Fassung von 1948 aufgegangen. Vgl. O. Bauer: Wo ist nun dein Gott? – Where is your God now? In: Karton 2, Buch 4 des Nachlass BRS im VGA

Das „Stammbuch“ selbst ist in Form eines „geistlichen Tagebuches“ verfasst, wie von Otto Bauer im Untertitel angeführt wird.⁸⁷ Allein aus diesem Umstand erklärt sich seine Inhomogenität. Bauer versuchte das „Stammbuch“ dreimal in eine systematischere Form zu überführen.⁸⁸ Eine frühe Version von 1945, betitelt mit „Wo ist nun dein Gott?“⁸⁹, findet sich teilweise stark überarbeitet in einer späteren Fassung, überschrieben mit „Stammbuch – Geistliches Tagebuch“⁹⁰, von 1948 wieder.⁹¹ Die Fassung von 1948 stimmt in Textfolge und Kapitelüberschriften mit der von 1945 weitgehend überein, führt aber im Gegensatz zu dieser eine grundsätzliche Unterscheidung von zwei Teilen⁹² sowie veränderte Kapitelüberschriften und -einteilungen⁹³ ein. Andererseits fehlen wiederum die

87 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA

88 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 30. Juli 1944. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA:

89 Dieser Text ist datiert mit „Otto Bauer 1945; seit 10. Mai 1945“. Vgl. O. Bauer: Wo ist nun dein Gott? Titelseite. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA,

90 Dieser Text ist datiert mit „Otto Bauer. Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948. In: Ebd. Karton 2, Buch 2

91 Die Blätter 4 und 5 der Stammbuch-Fassung von 1948, die unmittelbar dem Titelblatt folgen und wie dieses nichtpaginiert sind, sind am unteren rechten Rand mit „R“ gekennzeichnet. Diese Markierung sowie der handschriftliche Vermerk am rechten oberen Ende des Titelblattes „Robert Friedmann 28. April 1948“ deuten darauf hin, dass Otto Bauer dieses Exemplar des „Stammbuches“ Robert Friedmann hat zukommen lassen. Es findet sich ein identisches Exemplar im Nachlass Benedikt-Giefing. Das Exemplar aus dem Nachlass Benedikt-Giefing umfasst drei Hefte, die einen gewissen Gliederungscharakter aufweisen, wie z.B. aus der Notiz „I. Teil, 1. Heft“ auf der Titelseite der Stammbuch-Fassung von 1948 hervorgeht. Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948. In: Karton 2, Heft 2 Nachlass BRS im VGA; sowie O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Hefte 1–3. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

92 In der Fassung von 1948 unterscheidet O. Bauer zwischen einem Teil 1, der die Konvolute A bis G umfasst und einem Teil 2. Der 2. Teil umfasst ausschließlich das sehr umfangreiche Konvolut K mit dem Titel „Gesellschaft und Sozialismus vor dem mündigen Christen.“ Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Hefte 1–3. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

93 Otto Bauer bezeichnet in der Fassung von 1948 die einzelnen Kapitel mit Buchstaben, beginnend bei A bis K, wobei die Kapitel H bis J fehlen. Vgl.

Kapitel H bis J in der Fassung von 1948, die in der ersten Fassung, zumindest andeutungsweise in Form von zwei, mit eigenen Überschriften versehenen Kapiteln, sehr wohl vorkommen. Diese Kapitel, es handelt sich um „Der Mensch“⁹⁴ und „Erlösung aus den Weltbereichen“⁹⁵, sowie der gesamte zweite Teil der Fassung von 1945, d.s. die daran unmittelbar anschließenden und nicht eigens betitelten Ausführungen zu Atom-Energie und moderner Technik,⁹⁶ sowie die daran anschließenden und mit diesen Themenfeldern eng verwobenen Ausführungen zu Apokalyptik und Eschatologie⁹⁷ fehlen in der Fassung von 1948 zur Gänze⁹⁸ und finden sich in einer 1950 zusammengestellten dritten Fassung des „Stammbuches“ wieder, die Otto Bauer als „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“⁹⁹ (Anthologie)¹⁰⁰ bezeichnete.¹⁰¹ In diesem Kompendium finden sich jene Blätter der Fassung von 1945, die in der Fassung von 1948 nicht enthalten sind, teilweise neu arrangiert und in stark überarbeiteter Form wieder.¹⁰²

Auf Grundlage dieser drei Fassungen lässt sich das „Stammbuch“ in drei Teile und drei Themenblöcke gliedern. Die Fassung von 1948 unterscheidet prinzipiell zwischen zwei Teilen. Die Konvolute des ersten Teils, d.h. A bis G, können als eine ausgehend

- O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA
- 94 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blätter 95 – 117 {I: 1–12}. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA
- 95 Vgl. ebd., Blätter 118–144 {I: 13–41}
- 96 Vgl. ebd., Blätter 175–180 {I: 42–47}; sowie Blatt 199 {I: 48}
- 97 Vgl. ebd., Blätter 200–211 {I: 49–54 und 66–74}
- 98 Vgl. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948). In: Ebd., Karton 2, Buch 3
- 99 Die hier so bezeichnete „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“ findet sich im Nachlass Benedikt-Giefing im VGA und besteht aus zwei Kompendien neuarrangierter Blätter der Stammbuch-Fassung von 1945. Das umfassendere erste Kompendium der Anthologie fängt mit dem Blatt 88 der Stammbuch-Fassung von 1945 an und das weniger umfassende zweite mit dem Blatt 95.
- 100 Im Folgenden nur kurz Anthologie genannt.
- 101 Vgl. O. Bauer: Briefe an R. Friedmann vom 9. Februar und 19. März 1950. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 102 Vgl. ders.: „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament, Teil 1 und Teil 2“. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

von der Grundfrage der Theodizee überwiegend spirituelle Auseinandersetzung von „Heil-suchendem-Individuum“ und Gott gelesen werden, während der zweite Teil, der ausschließlich aus dem sehr ausführlichen Konvolut K besteht, die Stellung des Menschen und seine Suche nach Sinn in der Geschichte und Gesellschaft zum Thema hat.¹⁰³ Der „dritte Teil“, der von Bauer mit „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“ bezeichnet wurde, stellt den Versuch einer Interpretation von Heilsgeschichte dar, zu der menschliche Handlungsfolgen einen konstitutiven Anteil beitragen. Davon ausgehend kehren alle Themen aus den „Stammbuch“-Teilen I und II wie „Sohnschaft“, „Gemeinde“, „Welt der Geister“ sowie „Geschichte und Gesellschaft“ usw. in der Anthologie als Phasen einer Geschichte der Parusie des Heilsgeschehens unter apokalyptischen und eschatologischen Vorzeichen wieder. Unter Heilsgeschehen versteht Bauer den Prozess, in dem sich Sinn, Geschichte und Schicksal des Menschen entscheiden lassen, und zwar durch die Stellung oder den Standpunkt, den dieser in seinem Existieren zu Gott einnimmt.¹⁰⁴

Der Gedanke, dass das Ereignis „Offenbarung des Antlitzes Gottes in der Welt“ mit den Taten der Menschen korreliere, d.h. dass ihre Menschlichkeit letztlich erst das hervorbringt, was an Gottes Herrlichkeit in der Welt noch fehlt, sowie die damit einherge-

103 Vgl. R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 4. Juli 1945. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: *„Wenn es überhaupt so etwas wie einen Plan (sachliche Ordnung der Gedanken) gibt, so wäre es wohl dies: 1.) Das rein religiöse Thema: der Mensch als Sohn, Tod, Freiheit, Grenzen und ähnliches mehr, und 2.) das mehr soziale und historische Thema: der Mensch in der Geschichte und in der Gesellschaft.“*

104 Vgl. allg. zu Bauers Fassung des Begriffes „Heilsgeschehen“ O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 121a. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 16}; bzw. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blätter C16, D11, D14 und E24. In: Ebd., Karton 2, Buch 2 (34, 44a, 44d, 62b); sowie ebd., Blatt E19, (60): *„Das Heil, die Rettung, sie sollte nicht mehr verpflichten und verbinden mit dem Schicksal der Geschlechter, der Menschheit und der ganzen Welt – als die Sünde? Wem Heil widerfährt, der ist auf einmal herausgenommen aus seiner Verengung und Verengung und hineingestellt in den Strom des Heilsgeschehens; es erfasst ihn und er erfasst es. Nun liebt und leidet und wirkt er mit dem Vater und mit dem Vater im Reiche des Sohnes, bis alle Heimbringung sich vollendet: ‚denn von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge!‘“*

henden Ausführungen zur Gnade, die sich vor allem im Rahmen der Blätter-Serie 500 und dem Manuskript „Gefahr und Verheißung“,¹⁰⁵ welches der Blätter-Serie 510 bis 510e entspricht,¹⁰⁶ finden lassen, können als die Kernthemen von Otto Bauers Politischer Theologie angesehen werden. In diesem Zusammenhang lassen sich weiters auch die Hauptunterschiede zu den Gedanken von Bauers geistigem Ziehvater Leonhard Ragaz wiederfinden sowie all jene Ausführungen, welche die „Kleine Gemeinde der Ausgesonderten“ als den „letzten“ oder „heiligen Rest“¹⁰⁷ dessen beschreiben, was vom Antlitz Gottes in dieser Welt noch geblieben ist. Die Kleine Gemeinde repräsentiert dabei den geschichtlichen Ort des verantwortungsvollen Um- und Zugangs mit anderen und ihrer Geschichte sowie zu den je eigenen Handlungen. Solcherart wird sie für Bauer zum Heilsträger und -wahrer des letzten Restes an Würde in einer Zeit, die im Zeichen der Naherwartung der Offenbarung Gottes am Tag des Jüngsten Gerichtes steht.

Aus historischer Perspektive lässt sich Bauers Arbeit am „Stammbuch“ entsprechend der eben erwähnten drei Teile in drei Phasen einteilen. Die erste und intensivste Phase erstreckt sich von 1940, d.h. der Emigration der Familie Bauer in die USA, bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. In diese fällt der überwiegende Teil des „Stammbuch“-Materials, welches sich in der Fas-

105 Abgesehen von dem Manuskript „Gefahr und Verheißung“ finden sich noch drei andere Manuskripte unter den Titeln „Wiederkunft Christi“, „Optimismus und Pessimismus“ sowie „Das gläubige Erleben der Wirklichkeit“ im Nachlass Otto Bauers unter dem Titel „Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘“ zusammengefasst. Vgl. ebd., Karton 1, Buch 1

106 Neben dem Manuskript „Gefahr und Verheißung“ stellt auch das Manuskript „Wiederkunft Christi“ ein Kompendium von Blättern der Stammbuch-Fassung von 1945 nämlich der Blätter 203b1 bis 203b/5a dar; vgl. O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blätter 203b1–203b/5a. In: Ebd., Karton 2, Buch 3 {I: 54–59}; bzw. ders.: Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘“. In: Ebd. Karton 1, Buch 1

107 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948, Vorwort und Blatt K47. In: Ebd., Karton 2, Buch 2 (160); bzw. ders. Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 203a+b und 88. In: Ebd., Buch 3 {I: 53 und 2}: „Selbst wenn es zum ‚Untergang‘ kommen sollte, so wollen wir glauben und hoffen, dass ein heiliger Rest bleibe, stark genug, um die nachfolgende Welt zu befruchten.“

sung von 1945 dokumentiert findet.¹⁰⁸ Eine zweite Phase beginnt ab dem Tod Leonhard Ragaz' und verläuft bis zu Bauers Rückkehr von seiner Europareise Anfang 1950 in die Vereinigten Staaten. In diese Phase fallen die Ausformulierung des Konvolutes K unter dem Titel „Gesellschaft und Sozialismus vor dem mündigen Christen“,¹⁰⁹ sowie jene der Konvolute „Optimismus und Pessimismus“,¹¹⁰ „Wiederkunft Christi“¹¹¹ und „Sieg über den letzten Feind“.¹¹² Darüber hinaus repräsentiert diese Phase eine weitgehend veränderte Ausformulierung und Ergänzung vieler Blätter der „Stammbuch“-Fassung von 1945, die sich in der „Stammbuch“-Fassung von 1948 niedergeschlagen hat.¹¹³ Ab 1950 unternimmt Bauer den Versuch einer Ausformulierung des Gedankens eines „Dritten Testaments“ ausgehend der Mystik des Joachim von Fiore.¹¹⁴ Dieser Versuch stellt die dritte Phase in der historischen Genese des „Stammbuches“ dar, die gleichzeitig eine Überleitung in das Spätwerk Otto Bauers stiftete.¹¹⁵

- 108 Vgl. ders.: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). In: Ebd., Karton 2, Buch 3
- 109 Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948). In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; sowie ders.: Einige Bemerkungen zum Thema: Gesellschaft und Sozialismus vor dem Gewissen des mündigen Christen. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA.
- 110 Ders.: Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘: Optimismus und Pessimismus. In: Ebd., Karton 1, Buch 1
- 111 Ders.: Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘: Wiederkunft Christi. In: Ebd.
- 112 Ders.: Sieg über den letzten Feind. In: Ebd., Karton 1, Mappe 13 bzw. Karton 2, Buch 4; sowie ders.: Brief an R. Friedmann vom 22. Februar 1948. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: *„Obwohl ich mir vorgenommen hatte, nicht ein ‚Buch‘ zu schreiben, ist doch eines daraus geworden. [...] Überhaupt was ist nicht alles aus deinen ‚gelegentlichen Bemerkungen‘ geworden! Tatsächlich ein neues Kapitel des Stammbuches, denn das Geschriebene ist eine Ergänzung der bereits vorhandenen Blätter zum gleichen Thema. [...] Wenn Du selbst es so haben willst, dann mögen diese Worte und Gedanken ein vorläufiges Schlusswort sein zu diesem Kapitel: Tod und Auferstehung.“*
- 113 Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948). In: Karton 2, Heft 2. In: Nachlass BRS im VGA
- 114 Vgl. ders.: „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament, Teil 1 und Teil 2“. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 115 Dieses Spätwerk findet sich im Nachlass Otto Bauers vor allem in drei Aufsätzen repräsentiert, nämlich „Bemerkungen zum ‚Gespräch über das Ende

An dieser Stelle kann nicht unerwähnt bleiben, dass Otto Bauer ab 1959 an einem zweiten „Stammbuch“ zu arbeiten begann, was eine vierte und letzte Phase der Arbeiten am, wenn gleich nicht mehr ursprünglichen „Stammbuch“ einleitete.¹¹⁶ Die Arbeiten an diesem zweiten „Stammbuch“ endeten mit dem Tod Robert Friedmanns Ende Juli 1970. Die Texte, die sich diesem „Buch“ zuordnen lassen, finden sich im „Nachlass BRS im VGA“ in Form des Manuskriptes „Zum Besuch Chrustschows“¹¹⁷ und dem Fragment „Kirche/Gemeinde“¹¹⁸. Darüber hinaus finden sich mannigfache Verweise im Briefwechsel zwischen Otto Bauer und Robert Friedmann ab 1960.¹¹⁹

Das „Stammbuch“ ist keinesfalls als geschlossener Textkorpus fassbar. Ein Grund dafür ist sicher die von Bauer gewählte literarische Ausdrucksform eines „Geistlichen Tagebuches“. Ein weiterer Grund ist aber auch, dass, zumindest was einen Großteil des „Stammbuches“ betrifft, dieses sich als ein Destillat von Briefwechseln darstellt. Es handelt sich dabei vor allem um Bauers Briefwechsel mit Robert Friedmann¹²⁰ und Leonhard Ragaz¹²¹, wobei zu

der Neuzeit“, „Zur Weltlage, 1955“, sowie „Gedanken und Überlegungen zur Situation des Christen in unseren Tagen“. Die eben erwähnten Manuskripte finden sich in Karton 1, Buch 4 Nachlass BRS im VGA. Ein weiterer Abzug des Manuskriptes „Gedanken und Überlegungen zur Situation des Christen in unseren Tagen“ finden sich noch in Karton 1, Mappe 20 desselben Nachlasses.

116 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 20. Februar 1960. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: *„Es wird etwas ähnliches werden wie seinerzeit die Arbeit an dem Stammbuch, das heißt ich übersehe dennoch nicht den Unterschied, denn das Stammbuch stand am Anfang der Bemühungen mit den Wiener Freunden, diese Arbeit steht am Ausgang dieser Bemühungen.“*

117 Ders.: Zum Besuch Chrustschows. In: Karton 1, Mappe 14 Nachlass BRS im VGA

118 Ders.: Kirche/Gemeinde (XX). In: Ebd., Karton 1, Mappe 18

119 Eine historische Auflistung der für das „zweite Stammbuch“ relevanten Briefe im Briefwechsel zwischen O. Bauer und R. Friedmann finden sich in „Anhang B“ am Ende dieses Buches.

120 Der gesamte Briefwechsel zwischen Otto Bauer und Robert Friedmann umfasst mehr als tausend Seiten und befindet sich geschlossen im Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

121 Die relevanten Teile des Briefwechsels zwischen Bauer und Leonhard Ragaz wurden von Otto Bauer in Form zweier Hefte zusammengestellt und um-

bemerken ist, dass Bauer ursprünglich einen Teil des Briefwechsels mit Ragaz als Nachwort für sein „Stammbuch“ vorgesehen hatte.¹²² Dementsprechend kann das „Stammbuch“ als eine um bestimmte Themenfelder erweiterte und konzentrierte Auseinandersetzung mit der Theologie von Leonhard Ragaz angesehen werden, welche Bauer ab seiner Flucht mit Robert Friedmann¹²³ in Form eines Briefwechsels diskutierte.¹²⁴

„In der Hauptsache ist die Arbeit eine andauernde Aussprache mit Robert. Wenngleich darin nur mein Anteil an der Aussprache verarbeitet ist, so kommt doch mit zum Ausdruck die vielfältige Anregung und Befruchtung, die Roberts Anteilnahme zu verdanken ist. Schließlich erfolgte die Sammlung und Niederschrift der Gedanken auf seine Anregung. [...] Es ist diese Arbeit ferner ein geistiges Ringen mit dem, was unserem großen Freund Leonhard als Botschaft für die Welt gegeben war. Eine einfache Übernahme hätte weder der Bedeutung der Botschaft, noch der Größe des Mannes entsprochen. Die Botschaft konnte nur erfasst und erworben werden aus der Vielheit der eigenen Erlebnisse. Die jahrelange Unterbrechung des Briefverkehrs hat insofern die geistige Auseinandersetzung mit Leonhards Botschaft und Erbe nicht

fassen an die hundert Typoskript-Seiten. Vgl. O. Bauer: Auszüge und Kopien aus der Korrespondenz Otto Bauer an Leonhard Ragaz in Heftform. In: Karton 1, Mappe 6 Nachlass BRS im VGA; sowie ders.: Briefwechsel mit Leonhard nach dem August 1944. In: Ebd., Karton 1, Buch 1
Weitere Briefe von Otto Bauer an Leonhard Ragaz finden sich in Karton 1, Mappe 1–5 des Nachlass BRS im VGA

122 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 7. Oktober 1946. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

123 Vgl. allg. zum Verhältnis von O. Bauer und R. Friedmann A. v. Schlachta: Das Politische in der „apolitischen“ Geschichte: Robert Friedmann zwischen täuferischen Ideen und religiösem Sozialismus. In: Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion. Innsbruck 2011, S. 305–324

124 Vgl. O. Bauer: Brief an L. Ragaz vom 11. Juni 1945. In: Auszüge und Kopien aus der Korrespondenz Otto Bauer an Leonhard Ragaz in Heftform. In: Karton 1, Mappe 5 Nachlass BRS im VGA: „Sobald es die Umstände gestatten, will ich Dir Auszüge aus eigenen Aufzeichnungen senden. Es handelt sich um eine Art ‚Tagebuchblätter‘, [...] Den Hauptteil daran hat ein durch Jahre hindurch geführtes briefliches Gespräch mit Robert Friedmann, und alles ist im Großen und Ganzen zugleich ein Gespräch mit Dir.“

aufzuheben vermocht, als diese, selbst erlebt und bekannt, im Bewusstsein stets gegenwärtig waren. ¹²⁵

Das „Stammbuch“ ist also nur innerhalb des theologischen Ansatzes von Leonhard Ragaz zu verstehen und muss folglich ideengeschichtlich darin verortet werden. Darüber hinaus muss es als historisches, biographisches und spirituelles Manifest Otto Bauers gelesen werden, dessen inhomogene Textur, abgesehen von der literarischen Form, als unmittelbarer Ausdruck der Biographie seines Autors zu verstehen ist, welche ihn aufgrund seiner Gedanken und politischen Ambitionen in die Flucht und ins Exil zwang. Weiters kreist es inhaltlich mehr oder weniger ausschließlich um das Thema der Kleinen Gemeinde, das sowohl für Ragaz in Form der „Gemeinde des Reiches Gottes“¹²⁶ als auch für Friedmann¹²⁷ das Zentrum intellektueller Anstrengungen darstellte.

In diesem Sinne musste auch für Otto Bauer die Utopie der Kleinen Gemeinde für jede Sozietät, die sich in ihrem Selbstverständnis als sozial und christlich definieren wollte, den spirituellen Nukleus abgeben.¹²⁸ Dieses Grundmotiv zeigt sich auch in seinem Ansatz zur Ausformulierung einer Theologie des Dritten Testaments, welches sich als Prophetie der Entscheidung des Kampfes zwischen Gut und Böse, und zwar sowohl was die persönliche menschliche Existenz¹²⁹ als auch die Geschichte und das Heil als ihr

125 Vgl. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948, Vorwort. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

126 Vgl. allg. zu Ragzens Fassung des Begriffes „Gemeinde des Reiches Gottes“ L. Ragaz: Die Botschaft vom Reich Gottes: Ein Katechismus für Erwachsene. Bern 1942; S. 247; bzw. ders.: Die Bibel – Eine Deutung. Band VI: Die Apostel. Zürich 1950, S. 13–17 und S. 113–117; sowie ders.: Die Bibel – Eine Deutung, Band VII: Johannes. Zürich 1950, S. 211f.

127 Vgl. R. Friedmann: Brief an L. Ragaz vom 24. Februar 1929. In: Woodcrest-Bruderhof Archivs, Rifton New York

128 Vgl. allg. zu Bauers Fassung des Begriffes „Gemeinde“ O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Konvolut F. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA; sowie ders.: Die Gemeinschaft der Zwei-oder-Drei. In: Ebd., Karton 1, Mappe 14

129 Vgl. R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 26. August 1944. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „In deinem Brief erwähnst Du als ein, oder viel-

mögliches Eschaton betrifft, interpretieren lässt.¹³⁰ Diese Entscheidung bildet auch den Ausgangspunkt für seine Politische Theologie. Das historische Vorbild dafür findet sich im politisch-religiösen Kampf der Christophorus-Gemeinde, die sich in erster Linie aus den Gründungsmitgliedern des BRS zusammensetzte.¹³¹ Dement-

- leicht das Hauptthema Deines Ringens ‚Den Kampf um die persönliche menschliche Existenz‘. Ja, ja und nochmals ja, das ist zumindest ein Hauptthema.“*
- 130 O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 23. Juli 1944. In: Ebd.: „[...]da ja unter Theologie keine abstrakte Wissenschaft verstanden wird. ‚Theologie‘ das ist der Bereich der zentralen Lebensfragen der Menschen und die Form der Auseinandersetzung mit der „un-menschlichen Macht“ der Gesellschaft. [...] Ich will unsere Gespräche und anderes niederschreiben. Dabei verfolge ich von allem Anfang an bloß ganz bescheidene Absichten. Ich wollte Briefe bzw. Auszüge aus ihnen und andere Notizen nach einem gewissen System sammeln. [...] Also waren hier Gedanken über die Krise und die Katastrophe des Sozialismus, über die Dämonie der Gesellschaft, über die Bedeutung des Krieges, über den Sinn der Zeit, und alle diese Gedanken würden in jene münden, von dem sie ange-regt sind: Das Dritte Testament.“; vgl. dazu auch ders: Brief an R. Friedmann von Pfingsten 1944. In: Ebd.
- 131 ders.: Christophorus-Arbeit. In: Neue Gemeinde: Rundbriefe für christlich-sozialistische Gemeinschafts- und Erneuerungsarbeit vom 3. Mai 1932. In: Karton 5, Mappe 83 Nachlass BRS im VGA, S. 2f. *„Der Charakter unserer Gemeinschaft ist entsprechend ihrer Aufgabe, nicht ein primär politischer, sondern ein primär religiöser, wenn auch kein kirchlicher. Der Vorrang der Gemeinschaftsarbeit gehört dem Suchen nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, auch bei der Tätigkeit innerhalb des Sozialismus. Es ist unser Wille, das Leben des Einzelnen und das der Gemeinschaft unter dieses Zeichen zu stellen. Wir vermeinen, die Forderungen, die sich daraus für das persönliche und gemeinschaftliche Leben ergeben, deutlich zu erkennen und wollen in brüderlich-gemeinschaftlichem Wirken danach streben, befähigt werden, sie zu erfüllen. Solche Forderungen sind: Das Streben nach Verwirklichung der Ethik des Reiches Gottes, wie sie uns in der Bergpredigt kundgetan ist, in unserem persönlichen Leben und bei unserer Wirksamkeit innerhalb des Sozialismus; das Streben nach innerer Freiheit von allem materiellen und geistigen Besitz, so dass wir im Sinne des Reiches Gottes alles nur so besitzen, als ob wir es nicht besäßen; das Streben nach echter, werktätiger Lebensgemeinschaft mit allen Gliedern der Gemeinschaft. Es ist ferner unsere klare Erkenntnis, dass wir im Menschenbereich des Sozialismus ein Wort der Verkündigung nur sagen dürfen auf Grund des eigenen Lebenswandels aus solchem Geiste; dass wir ein Wort der Verkündigung nur sagen dürfen als Botschaft vom Reiche Gottes und nicht als Werbung für irgendeine kirchliche Gemeinschaft; dass es nicht nur darum geht, den einzelnen der Sozialisten in den Bereich der Welt Christi zu bringen*

sprechend waren die ursprünglichen Adressaten des „Stammbuches“ auch die ehemaligen Mitglieder dieser Kleinen Gemeinde.

„So ist das ‚Buch‘ durchaus nicht mein Buch. Es kommt darin das Kämpfen, Glauben und Hoffen zum Ausdruck, das weiterlebte in dem ‚Rest‘ unserer Christophorus-Gemeinde, der in der Diaspora bis nach Amerika kam. Wir glauben und hoffen, dass diese Arbeit zu einem ‚Stammbuch‘ werde für eine neue Zusammenfassung der Christophorus-Gemeinde, wenn auch in örtlicher Zerstreuung, so doch vereinigt ‚im Geiste und in der Wahrheit‘.“¹³²

sondern den Sozialismus selbst in seinem politischen Tun, in seinem wirtschaftlichen und kulturellen Gestaltungswillen dorthin zu bringen.“

132 Vgl. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948, Vorwort. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

3. Otto Bauer und der Bund der religiösen Sozialisten

3.1. Sozialismus in Österreich während der Zwischenkriegszeit

Mit dem Bundesverfassungsgesetz vom 1. Oktober 1920 wurde die Republik Österreich als Bundesstaat eingerichtet.¹³³ Nebst der rechtlichen Rahmenbedingungen war die politische Konstitution der sogenannten Ersten Republik stark geprägt von der Suche nach einer neuen, d.h. österreichischen Identität, die nicht mehr im Selbstverständnis einer europäischen Großmacht eingebettet war und vom politischen Kampf zwischen der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs (SDAP) und der Christlichsozialen Partei Österreichs (CS) bestimmt wurde.¹³⁴ Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Parteien definierte die politische Landschaft bis zur „Selbstausschaltung“ des österreichischen Nationalrates am 4. März 1933, die in den österreichischen Bürgerkrieg von 1934 führte und u.a. das Verbot der SDAP und des BRS nach sich zog. Aus verfassungsrechtlicher Sicht wurde die Erste Republik mit der „Maiverfassung“¹³⁵ vom 1. Mai 1934 von einem stark am faschistischen Italien orientierten ständestaatlichen Modell ab-

133 Vgl. das „Gesetz, womit die Republik Österreich als Bundesstaat eingerichtet wird (Bundes-Verfassungsgesetz)“ vom 5. Oktober 1920; zitiert nach Österr. Nationalbibliothek: ALEX – Historische Rechts- und Gesetzestexte: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=sgb&datum=19200004&seite=00001791>; Stand August 2020

134 Vgl. dazu allg. H. Konrad u. W. Maderthaler (Hrsg.): *Der Rest ist Österreich: Das Werden der 1. Republik*. 2 Bände. Wien 2008; sowie M. Scheuch: *Österreich im 20. Jahrhundert: Von der Monarchie zur Zweiten Republik*. Wien 2000

135 Vgl. das „Verfassungsgesetz vom 1. Mai 1945 über das neuerliche Wirksamwerden des Bundes-Verfassungsgesetzes in der Fassung von 1929 (Verfassungsüberleitungsgesetz – V-Ü.G.)“. In: Bundeskanzleramt – Rechtsinformationssystem

gelöst.¹³⁶ Die daraus resultierende politische Konsequenz war der Austrofaschismus,¹³⁷ der bis zum „Anschluss“ an das Großdeutsche Reich im März 1938, das bestimmende politische Regime in Österreich blieb.¹³⁸

3.1.1. Das Rote Wien und die sozialpolitische Ausgangslage der Ersten Republik

Die Erste Republik bestand von 1919 bis 1934. Ihre Grenzen wurden nach Ende des Ersten Weltkriegs durch den Vertrag von Saint-Germain mit den Siegermächten und 1920 durch den Vertrag von Trianon mit Ungarn definiert. Das bestimmende sozialökonomische Moment der ersten Jahre der Republik Österreich war eine nach dem Krieg einsetzende Hyperinflation und die damit zusammenhängende Verelendung des überwiegenden Teils der Bevölkerung auf dem gesamten Bundesgebiet.¹³⁹ Dazu kam das sozialpolitische Problem eines massiven Ungleichverhältnisses in der Eigentumsverteilung zugunsten des „Finanz- und Industriekapitals“ und der „Großagrariar“, die auf eine Zerschlagung der Arbeiterbewegung und die Restauration der politischen Verhältnisse abzielten, was vor allem auf den Erhalt des Status quo an

tem (RIS): https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1945_4_0/1945_4_0.pdf; Stand April 2020

136 Vgl. allg. W. Maderthaler, M. Maier (Hrsg.): *Der Führer bin ich selbst: Engelbert Dollfuß, Benito Mussolini, Briefwechsel*. Wien 2004

137 Vgl. allg. E. Tálos u. W. Neugebauer (Hrsg.): „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988

138 Vgl. allg. zur spezifischen historischen Situation des BRS in Österreich während der Zwischenkriegszeit O. Bauer: *Zur österreichische Situation*. In: *Menschheitskämpfer: Monatsschrift der Religiösen Sozialisten*, Jg. 7, Nr. 3. Wien im März 1933, S. 3–6; bzw.: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=1081901&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

139 Vgl. allg. S. Mattl: *Die Finanzdiktatur: Wirtschaftspolitik in Österreich 1933–1938*. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988, S. 134ff.

Macht- und Eigentumsverhältnissen vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges ausgerichtet war.¹⁴⁰

Davon abgesehen war die Erste Republik durch die ersten Nationalratswahlen von 1920 bzw. deren regionale Ergänzungswahlen 1921 in Kärnten und 1922 im Burgenland durch die Spaltung des Landes in einen christlich-konservativen Teil, der die ländlichen Gebiete prägte, und einen der Wien und einige der größeren Städte umfasste, in dem die Sozialdemokratie die überwiegende Mehrheit stellte, gekennzeichnet. Diese Teilung zeigt sich vor allem an der Geschichte des Bundeslandes Niederösterreich, aus dessen Verwaltungsgebiet Ende November 1920 die Bundeshauptstadt Wien ausgegliedert und dadurch zum achten Bundesland der Ersten Republik wurde.¹⁴¹ Dies war zugleich die Geburtsstunde des sogenannten Roten Wien, das ab diesem Zeitpunkt als eigene Verwaltungseinheit fungierte und die Machtbasis der SDAP bildete.¹⁴²

In der Bundeshauptstadt verfügte die SDAP während der Zwischenkriegszeit über eine absolute Stimmen- und Mandatsmehrheit und erwies sich als einziger realpolitischer Faktor, welcher der uneingeschränkten Realisierung der politischen Ambitionen der CS entgegentrat.¹⁴³ Weiters entwickelte sich im Wien der Zwischenkriegszeit ein intellektuelles Milieu, das unmittelbarer Ausdruck dieser politischen Dichotomie war. Dementsprechend spiegelten sich die Auseinandersetzungen im politischen Diskurs beinahe eins zu eins in den Debatten der Philosophie, Literatur, Kunst oder

140 Vgl. E. Tálos: Das Herrschaftssystem 1934–1938: Erklärungen und begriffliche Bestimmungen. In: Ebd., S. 557f.

141 Vgl. das „Gesetz vom 1. Oktober 1920, womit die Republik Österreich als Bundesstaat eingerichtet wird. (Bundes-Verfassungsgesetz)“. In: Österreichische Nationalbibliothek: ALEX – Historische Rechts- und Gesetzestexte online: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=bgb&datum=19200004&seite=00000001>; Stand Februar 2020

142 Vgl. allg. H. A. Jahn: Das Wunder des Roten Wien, Band I: Zwischen Wirtschaftskrise und Art deco. Wien 2014; sowie ders.: Ebd., Band II: Aus den Mitteln der Wohnbausteuer. Wien 2014

143 E. Tálos und W. Manoschek: Zum Konstituierungsprozess des Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988, S. 32

Nationalökonomie wider. Seitens der sozialistischen Bewegung wurden diese Auseinandersetzungen in Diskussionszirkeln und Vorträgen in der Arbeiterhochschule, im Verein für Sozialpolitik und im Wiener Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum unter Federführung von Edgar Zilsel, Otto Bauer (I) und Otto Neurath verbreitet und vertieft.¹⁴⁴ Diese Zirkel bildeten den sozialdemokratisch orientierten intellektuellen Kern des Roten Wien.

Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen standen vor allem sozialökonomische Diskussionen. Dabei zeigte sich eine weitgehende Übereinstimmung in den politischen Forderungen der SDAP mit den nationalökonomischen Modellen der Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft, deren Standpunkte ein Resultat des sogenannten Methodenstreits von 1880 zwischen Carl Menger und Gustav Schmoller darstellten.¹⁴⁵ Die Übernahme der Position der Sozialen Marktwirtschaft als offizielle Parteilinie der SDAP führte allerdings zu dem Problem, dass dieses anfangs rein ökonomische Modell aus der Geschichte der Arbeiterbewegung abgeleitet werden musste, d.h. dass aus sozialistischer Sicht eine Nationalökonomie nur dann einen entsprechenden sozialpolitischen Charakter aufweisen konnte, wenn sie als Politische Ökonomie im Sinne des Historischen Materialismus verstanden werden konnte.¹⁴⁶ Dieser Umstand lässt sich beispielsweise am Ansatz Otto Neuraths ablesen, der bei allen Bestrebungen, ein allgemein gültiges nationalökonomisches Modell nach den Vorgaben exakter Wissenschaft zu begründen, den Marxismus als das vollständigste voraussetzte.¹⁴⁷ Es ging in den sozialistisch geprägten Diskursen folglich darum, ein ökonomisches Modell zu definieren, das einerseits den sozialen und historischen Voraussetzungen seiner Zeit Rechnung trug und andererseits ein gesamtpolitisches und ökonomisches Gegenmodell

144 Vgl. F. Stadler: Otto Neurath (1882 – 1945): Zu Leben und Werk in seiner Zeit. In: Arbeiterbildung in der Zwischenkriegszeit: Otto Neurath, Gerd Arntz. Wien/München 1982, S. 10

145 Vgl. W. Lachmann: Volkswirtschaftslehre, Band 2: Anwendungen. Berlin/Heidelberg 2003, S. 18ff.

146 Vgl. J. Schumpeter: History of economic analysis. Allen & Unwin: London 1954, S. 782f.

147 Vgl. O. Neurath: Empiricism and Sociology. Dordrecht 1973, S. 349

zum Kapitalismus abgeben konnte, der aus sozialistischer Sicht seine sozialökonomische Entsprechung in der Politik der CS fand.¹⁴⁸

Für die Kapitalismuskritik der sozialistischen Bewegung Österreichs war die intensive Diskussion zweier volkswirtschaftlicher Positionen ausschlaggebend. Diese Diskussion ging als Social-Calculatation-Debate in die Geschichte der Nationalökonomie ein.¹⁴⁹ Im Kern war es die Auseinandersetzung zweier einander mehr oder weniger ausschließender volkswirtschaftlicher Ansätze, die man als sozial-liberale und kapitalistisch-liberale Marktwirtschaft bezeichnen könnte. Aus dem Widerspruch dieser beiden Ansätze lässt sich letztlich der Anspruch des Austromarxismus verstehen, den Sozialismus um eine spezifisch sozialökonomische Dimension zu erweitern.¹⁵⁰ Dies brachte zwangsläufig für die sozialistische Bewegung die Notwendigkeit der Übernahme einer bestimmten Definition von Liberalität als gesellschafts- und wirtschaftspolitisches Leitbild mit sich, das zugleich eine umfassende Kapitalismuskritik implizierte. Die Übernahme dieser sozial-liberalen Positionen durch die SDAP stellte sich in weiterer Folge als Ursprungsmoment aller modernen Sozialdemokratien heraus, insofern sich diese im Anschluss der Übernahme einer gewissen sozial-liberalen Leitkultur analog dem Austromarxismus als demokratische Parteien in Europa während der Zwischenkriegszeit aber vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg herausbildeten.¹⁵¹

148 Vgl. O. Bauer: Fragen an Herbst. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

149 Vgl. allg. zur „Social-Calculatation-Debate“ T. Düppe: *The Phenomenology of Economics: Life-World, Formalism and the Invisible Hand*. Alblasterdam 2009, S. 194–206

150 Siehe allg. zu Otto Bauers Stellung zum Austromarxismus O. Bauer (I): *Die österreichische Revolution* (Werkausgabe, Band 2). Wien 1976, S. 489–543; bzw. ders.: *Revolutionäre Kleinarbeit* (Werkausgabe, Band 3). Wien 1976, S. 581–591; sowie D. Albers: *Otto Bauer und der „dritte“ Weg: Die Wiederentdeckung des Austromarxismus durch Linksozialisten und Eurokommunisten*. Frankfurt a. M./New York 1979; und N. Leser: *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*. Wien 1968.

151 Vgl. M. Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik* (Vorlesungen am Collège de France 1978–1979). Frankfurt a. M. 2004, S. 128–138

3.1.2. Die „Social Calculation Debate“

Die „Social Calculation Debate“ war eine Auseinandersetzung zwischen strengen Verfechtern des Liberalismus wie Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek als Hauptvertreter der so genannten Wiener Schule der Nationalökonomie einerseits und Verfechtern der Sozialen Marktwirtschaft wie Joseph Schumpeter oder Oskar Morgenstern andererseits.¹⁵² Es ging dabei vor allem um die Beschreibung eines freien Wettbewerbes als rational nachvollziehbarer Menge aller möglicher Marktverhältnisse. In diesem Zusammenhang war die Funktion des Preisvektors innerhalb der als notwendig vorausgesetzten Matrix eines freien ökonomischen Wettbewerbs von entscheidender Bedeutung. Dieser Umstand erklärt sich allgemeinen aus der liberalen Hypothese, dass ein Verständnis jener ökonomischen Größen, die sich durch die Unendlichkeit variabler Wahlmöglichkeiten im Rahmen eines freien Wettbewerbs ergeben und sich als funktionale Größen des Preisvektors in dieser Matrix abbilden lassen, die Vorausberechnung einer jeweiligen Preisbildung erlauben würde. Die Konsequenz wäre, dass der Handel aller möglichen Waren und Güter, denen ein bestimmter Wert zuordenbar ist, d.h. der Markt selbst, anhand eines allgemeinen Modells rational erklärbar wäre und extreme Preisschwankungen sowie damit einhergehenden Probleme wie Preisverfall und Hyperinflation mit ihren sozialökonomischen Folgen in gewissem Maße kontrollierbar wären.¹⁵³

Diesbezüglich schrieb Ludwig von Mises 1920 in „Economic Calculation in the Socialist Commonwealth“¹⁵⁴, dass es ohne freien Markt keinen Mechanismus geben könne, mittels dem eine ratio-

152 Vgl. allg. R. Solow: Die Beschränktheit der makroökonomischen Diskussion überwinden. In: Aufschwung für Deutschland: Plädoyer international renommierter Ökonomen für eine neue Wirtschaftspolitik. Bonn 2007

153 Vgl. M. Foucault: Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am College de France 1978–79). Frankfurt a. M. 2004, S. 171

154 L. von Mises: Economic Calculation in the Socialist Commonwealth; zitiert nach Mises Institute: Austrian Economics, Freedom and Peace: https://cdn.mises.org/Economic%20Calculation%20in%20the%20Socialist%20Commonwealth_Vol_2_3.pdf; Stand April 2020

nal nachvollziehbare Bewertung von Preisen möglich sei.¹⁵⁵ Daraus folgerte er, dass die angedachte ökonomische Planbarkeit im Sinne der Sozialen Marktwirtschaft der Preisentwicklung durch kollektive Eigentumsrechte an den auf einem Markt gehandelten Werten nur ein „Herumtappen im Nirgendwo“ sei und dieser nationalökonomische Ansatz einzig und allein die Abschaffung einer rational nachvollziehbaren Preisentwicklung zur Folge haben könne.¹⁵⁶ Im Sinne von Mises‘ gibt es Rationalität und Nachvollziehbarkeit von Marktprozessen einzig in einem sich völlig frei, d.h. aus einem hypothetischen Nullpunkt in der Geschichte, an welchem es noch keinen Markt gegeben hat, sich selbst konstituierenden Markt.¹⁵⁷ Der Ansatz der Wiener Schule kann demgemäß auf die Idee eines Liberalismus reduziert werden, der einen Begriff von Markt voraussetzt, der sich gleich einem „reinen und abgeschlossenen Naturprozess“ verhält und sich ausschließlich aus sich selbst konstituiert. Damit die Dynamik der Preisentwicklung innerhalb dieses Modellmarktes rational nachvollziehbar bleibt, bedarf es weiter der Annahme des Eingreifens der berühmten „unsichtbaren Hand“ Adam Smiths, d.h., wenn man so will, der Hypothese eines verborgenen kapitalistischen „Naturgesetzes“, das aus sich selbst heraus die Dynamik seiner Preisentwicklung reguliert. Ein solches Liberalismusmodell versteht sich als kapitalistisch.

Im Gegensatz dazu bildete sich in den 1930er Jahren ebenfalls in Wien eine Gruppe von Ökonomen, der unter andern Oskar Morgenstern, Otto Neurath, Abraham Wald sowie Karl Schlesinger angehörten. Diese Gruppe versuchte gegen diese kapitalistische Auffassung ein Modell von freiem Wettbewerb zu setzen, welches die Möglichkeit des korrektiven Eingreifens in den Markt gleichsam von außen, d.h. im konkreten Fall von Seiten des Staates, impliziert. Dieser ökonomische Ansatz ging von der Hypothese eines „natürlichen“ Gleichgewichtes von Marktprozessen aus. Anders gesagt, einen idealen Nullpunkt in der Geschichte ohne jegliche Tausch-

155 Vgl. dazu P. Boettke: *Socialism and Market: The Socialist Calculation debate Revisited*. (Routledge Library of 20th Century Economics, Volume II) London 2000, S. 111

156 Ebd., S. 110

157 Vgl. ebd., S. 105f.

verhältnisse unter Menschen kann es nie gegeben haben, und wenn es einen solchen gegeben hätte, dann wäre er für die Berechnung der Preisentwicklung schlicht irrelevant, weil er sich in den entsprechenden Gleichungen nicht abbilden ließe. Nochmals gewendet: Es gibt kein Außerhalb der Tauschverhältnisse, d.h. keine wie auch immer gearteten transzendenten oder unsichtbaren Variablen, die den Markt regulieren. Vielmehr finden zu jedem möglichen Zeitpunkt Eingriffe in den Markt statt. Aufgrund dieses Umstandes schlagen auch die Marktprozesse permanent in die eine oder andere Richtung aus und müssen folglich durch gezielte Steuermechanismen gelenkt, d.h. in ein für alle Marktteilnehmer erträgliches Gleichgewicht überführt werden. Metaphorisch gesprochen handelte es sich beim sozial-liberalen Ansatz folglich darum, die „unsichtbare Hand“ der Wiener Schule durch eine Art „Buchmacher“ zu ersetzen. Dieser wäre vom Gesetzgeber ermächtigt, genau dann in die bestehenden Marktverhältnisse einzugreifen, wenn die Ungleichgewichte so massiv geworden sind, dass der freie Wettbewerb selbst und also die Rationabilität des freien Marktes auf dem Spiel steht.¹⁵⁸

Dieser gleichsam realistische Ansatz wurde in Anbetracht der extrem prekären wirtschaftlichen Lage des größten Teils der Bevölkerung nach dem Zusammenbruch der New Yorker Börse am sogenannten Schwarzen Donnerstag im Oktober 1929 und der darauf folgenden Weltwirtschaftskrise von vielen Ökonomen als globaler humanistischer Auftrag betrachtet. Historisch gesehen, geht dieser Ansatz auf den französischen Ökonomen Leon Walras zurück, der 1908 von Joseph Schumpeter, der Walras noch 1954 als den bedeutendsten Ökonomen aller Zeiten bezeichnete,¹⁵⁹ mit „Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie“ in die entsprechenden Debatten des deutschsprachigen Raumes eingeführt wurde. Konkret ging es Walras um eine „allgemeine Gleichgewichtstheorie“, die nicht davon ausging, dass alle Marktprozesse in singuläre Partialgleichungen aufzulösen seien, sondern dass alle diese möglichen Partialgleichungen immer Gruppen bildeten, die

158 Vgl. T. Dütte: *The Phenomenology of Economics: Life-World, Formalism and the Invisible Hand*. Alblasterdam 2009, S. 196f.

159 Vgl. J. Schumpeter: *History of economic analysis*. London 1954, S. 827f.

sich simultan über einen einzigen Preisvektor lösen lassen.¹⁶⁰ Die Verhältnisse dieser Gruppen lassen sich dann durch die staatliche Steuerung dieses Vektors, d.h. zum Beispiel durch die Herabsetzung des Leitzinses oder das Einfrieren eines bestimmten Preises für marktrelevante Güter wie Öl, Weizen, Kohle usw. auf ein allgemeines Gleichgewicht hin ausrichten.

Ideengeschichtlich betrachtet war der entscheidende Punkt in der Auseinandersetzung mit der Wiener Schule letztlich aber, inwieweit der Ansatz von Walras auch allgemeinen Rationalitätskriterien entsprechen kann, d.h. inwieweit seine Prämissen vollständig, in sich widerspruchsfrei und allgemein nachvollziehbar sind. Dies war deswegen entscheidend, weil seitens der Wiener Schule gerade der Anspruch auf Rationalität der Sozialen Marktwirtschaft in Abrede gestellt worden war. Mit dem Beweis der formalen Gültigkeit des Ansatzes von Walras durch den österreichischen Mathematiker John von Neumann 1937 war die Rationalität des volkswirtschaftlichen Modells der Sozialen Marktwirtschaft nicht mehr in Abrede zu stellen.¹⁶¹ Und so standen einander unmittelbar vor dem „Anschluss“ Österreichs an Nazi-Deutschland zwei disparate ökonomische Modelle gegenüber, die beide auf die vollständige Nachvollziehbarkeit ihrer Gleichungssysteme verweisen konnten.

Im Zuge der Machtübernahme der Austrofaschisten bzw. spätestens mit jener der Nationalsozialisten sahen sich die Vertreter beider Richtungen veranlasst Österreich zu verlassen. Die Anhänger der Wiener Schule flüchteten zunächst nach London, während die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft mehrheitlich in die USA emigrierten.¹⁶² Die Position, die in der „Social Calculation Debate“ von den Vertretern der Sozialen Marktwirtschaft vertreten wurde, bestimmte nachhaltig die Sicht der Sozialdemokratie in ganz Eu-

160 Vgl. hier wie auch im Folgenden ders.: *Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. Berlin 1908, S. 933–937

161 Vgl. hier wie auch im Folgenden L. Punzo: *The school of mathematical formalism and the Viennese Circle of mathematical economics*. In: *Journal of the History of Economic Thought*, Nr. 13. Cambridge 1991, S. 1–18

162 Vgl. allg. K. I. Vaughn: *Austrian Economics in America: The Migration of a Tradition*. In: *Historical Perspectives on Modern Economics*. Cambridge 1998

ropa auch nach dem Zweiten Weltkrieg.¹⁶³ Und auch heute scheint diese Auseinandersetzung keineswegs abgeschlossen. So bewies sie ihre Aktualität beispielsweise im Zuge der Debatten rund um die Finanz- und Eurokrise von 2007 und 2010¹⁶⁴ sowie im Anschluss an die Auseinandersetzungen um die Thesen von Thomas Piketty.¹⁶⁵

3.1.3. *Austromarxismus und Integraler Sozialismus*

Die „Social Calculation Debate“ war die intellektuelle Folie des ideologischen Kampfes zweier divergierender Weltanschauungen, der während der Zwischenkriegszeit ganz Europa beherrschte.¹⁶⁶ In der politischen Landschaft der Ersten Republik spiegelte er sich im Gegensatz von Austromarxismus und politischem Katholizismus bzw. in weiterer Folge Austrofaschismus wider. Der Austromarxismus kann als politische Ideologie der SDAP bezeichnet werden. Er war ein ideengeschichtliches Produkt der Zweiten Internationale, die nach dem Scheitern der von Karl Marx mitbegründeten Ersten Internationale¹⁶⁷ im Zuge des internationalen Arbeiterkongresses 1889 in Paris entstand und als erster politischer Versuch angesehen werden kann, sozialistische Themen und Ansprüche über eine transnationale Plattform zu diskutieren und zu akkordieren.¹⁶⁸

163 Vgl. M. Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik* (Vorlesungen am College de France 1978–79). Frankfurt a. M. 2004, S. 129ff.; bzw. O. Bauer: *Abschied vom Sozialismus* In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA; sowie ders.: *Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung* (1948), Blatt K69. In: Ebd., Buch 2, Karton 2

164 Vgl. dazu allg. u.a. J. Stiglitz: *Der Preis der Ungleichheit: Wie die Spaltung unserer Gesellschaft unsere Zukunft bedroht*. München 2012, S. 134–153 und 262–310

165 Vgl. dazu allg. Th. Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München 2014

166 Vgl. allg. T. Judt: *Die Geschichte Europas: Von 1945 bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2010, S. 230–260

167 Vgl. allg. R. Hecker: *Zur Geschichte der Veröffentlichung der Generalratsprotokolle der Internationalen Arbeiterassoziation*. In: *Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Heft III. Berlin 2014; sowie H. Hirsch: *Aufstieg und Niedergang der Ersten Internationale*. In: *Denker und Kämpfer* (Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung). Frankfurt a. M. 1955, S. 129–148

168 Vgl. allg. J. Braunthal: *Geschichte der Internationale*, Band 2. Hannover 1963; sowie K. L. Günsche u. K. Lantermann: *Kleine Geschichte der Sozialistischen Internationale*. Bonn/Bad Godesberg 1977

Vorbild für die Zweite Internationale war das 1875 in Gotha entstandene erste Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD), das als Kompromiss zwischen der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei unter Führung Karl Liebknechts und August Bebels und dem revolutionär-kommunistisch orientierten Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (ADAV) unter Wilhelm Hasenclever verstanden werden kann. Unter dem Eindruck der Zweiten Internationale wurde unter Federführung von Viktor Adler und Karl Kautsky auf dem Parteitag in Hainfeld am Neujahrstag 1889 die SDAP als erste sozialdemokratische Partei Österreichs gegründet.

Nach Ende des Ersten Weltkrieges spalteten sich viele sozialdemokratische bzw. sozialistische Parteien in Europa in einen reformierten Flügel, der sich eher demokratischen Idealen anzunähern versuchte und parlamentarisch orientiert war, und einen revolutionären, der die Forderung nach einer Diktatur des Proletariats prolongierte und zumeist zur Gründung kommunistischer Parteien führte.¹⁶⁹ Dies verstärkte die bestehenden und teilweise erbitterten Rivalitäten zwischen sozialdemokratischen und kommunistischen Flügeln innerhalb der Arbeiterbewegung, die das Erstarken von nationalkonservativen und faschistischen Kräften zumindest begünstigten. Darüber hinaus spiegelt dieser Umstand auch die allgemein zerrüttete Situation wider, in der sich die internationale sozialistische Bewegung nach Ende des Ersten Weltkrieges befand. So existierten zu Beginn der 1920er Jahre zwei Internationale nebeneinander, die wiederbelebte Zweite mit Sitz in London und die Dritte oder Kommunistische Internationale (Komintern) mit Sitz in Moskau. In Österreich kam es zu keiner Spaltung in zwei separate sozialistische Parteien, obwohl es einen kommunistisch orientierten Parteiflügel mit Julius Deutsch und einen sozialdemokratischen mit Karl Renner und dem damaligen Wiener Bürgermeister Karl Seitz an der Spitze innerhalb der SDAP gab. Die Vereinigung dieser beiden

169 Vgl. dazu wie auch zum Folgenden T. Judt: *Geschichte Europas: Von 1945 bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2010, S. 230–260

Flügel war der politische Anspruch des sogenannten Integralen Sozialismus von Friedrich Adler und Otto Bauer (I).¹⁷⁰

„Die Aufgabe, die die Zeit selbst dem Sozialismus stellt, ist vielmehr, die sozialdemokratische Thesen und die kommunistische Antithese in einer neuen, höheren Synthese zu überwinden und zu vereinigen. [...] Hat die Geschichte das Denken des Sozialismus differenziert, so gilt heute, es zu integrieren. Es gilt, über die erstarrten Anschauungen des demokratischen Sozialismus und des Kommunismus hinwegschreitend, einen integralen Sozialismus zu entwickeln, der die geschichtlich gewordenen Besonderheiten und Beschränktheiten beider zu überwinden vermag, um beide in sich aufzunehmen.“¹⁷¹

Der Integrale Sozialismus ging von der historischen Veränderbarkeit aller die Arbeiterklasse repräsentierenden politischen Ansprüche aus, also sowohl der kommunistischen als auch der sozialdemokratischen, und zwar so, dass es durch permanente Ausdifferenzierung ihrer Gegensätze mit der Zeit zu einer Annäherung auf ein gemeinsames Ziel kommen sollte.¹⁷² Dieses Ziel, verstanden als Telos der Geschichte der Arbeiterbewegung, war das „Prinzip des Klassenkampfes“ und die damit verbundene Forderung der vollständigen „Vergesellschaftung der Produktionsmittel“. In der Approximation von kommunistischem und sozialdemokratischem Ansatz bis zu ihrer „synthetischen Aufhebung“ im Sozialismus liegt das politische Ziel des Integralen Sozialismus begründet.

Im Laufe der Zeit schwächte Otto Bauer (I) diese allgemeine Ausrichtung von einer dialektischen Aufhebung zu einer Annäherung kommunistischer und sozialdemokratischer Bestrebungen ab. Einen solchen funktionalen Ansatz, den Otto Bauer (I) auch als „den theoretischen Ansatz“ des „ursprünglichen Marxismus“

170 Vgl. allg. O. Bauer (I): Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus (Werkausgabe, Band 4). Wien 1976, S. 296–315

171 Ebd., S. 296

172 Vgl. J. Braunthal: Statt einer Einleitung In: Otto Bauer: Werkausgabe, Band 4, Wien 1976, S. 16ff.

bezeichnete, könnte man in Anlehnung an Wolfgang Haug als „pluralen Marxismus“ bezeichnen.¹⁷³ Das Ziel eines solchen Marxismus ist eine strukturelle Hegemonie, deren Hauptaufgabe in der Definition und praktischen Konstitution eines sozio-kulturellen Wertekanons liegt. „Strukturelle Hegemonie“ bedeutet in diesem Zusammenhang den Versuch eines wechselseitigen Verzichts auf starre ideologische Gegensätze zugunsten eines kollektiven Anspruchs auf pragmatisch-politische Umsetzung aller praktisch realisierbaren Ziele der Arbeiterbewegung in Geschichte und Gesellschaft.¹⁷⁴

„Aber der integrale Sozialismus, der die beiden großen Richtungen der Arbeiterbewegung in sich aufnehmen soll, kann den Gegensatz zwischen reformistischer Arbeiterbewegung und revolutionärem Sozialismus, der in der Daseinsbedingung der Arbeiterklasse liegt, nicht aufheben. Er kann nur und er muss den revolutionären Sozialismus in ein anderes Verhältnis zur reformerischen Arbeiterbewegung, die reformerische Arbeiterbewegung in ein anderes Verhältnis zum revolutionären Sozialismus als dem polaren Gegensatz setzen. In der Veränderung zwischen beiden ist heute die Leistung zu vollbringen, die die ursprüngliche theoretische Leistung des Marxismus gewesen und die seine ständige praktische Aufgabe geblieben ist.“¹⁷⁵

Die politische Konsequenz des theoretischen Ansatzes des Integralen Sozialismus war der Austromarxismus.¹⁷⁶ Dieser manifestierte sich in der sogenannten Wiener Internationale, oft auch abschätzig als Zweieinhalbte Internationale bezeichnet, am 22. Februar 1921 in

173 Vgl. W. F. Haug: *Pluraler Marxismus*, Band 1. Hamburg 1985, S. 158ff.

174 Vgl. auch W. Baier: *Integraler Sozialismus und radikale Demokratie*. In: Otto Bauer und der Austromarxismus: „Integraler Sozialismus“ und die heutige Linke. Berlin 2008, S. 23

175 O. Bauer (I): *Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus* (Werkausgabe, Band 4). Wien 1976, S. 302

176 Vgl. ders.: *Integraler Sozialismus*. In: *Linkssozialismus: Texte zur Theorie und Praxis zwischen Stalinismus und Sozialreformismus* (Politisch-philosophische Studientexte der Leipziger Gesellschaft für Politik und Zeitgeschichte). Berlin/Leipzig 1998, S. 283–295

Wien, welcher 20 sozialistische Parteien aus 13 Ländern beitraten.¹⁷⁷ Realpolitisch nahm diese Internationale ihren Ausgang in der Abspaltung der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (USPD) von der SPD sowie in der Überzeugung Bauers (I), dass die kommunistischen Bewegungen bzw., wie er es nannte, die „neuen bolschewistischen Illusionen“ gleichsam zusammenbrechen müssten.¹⁷⁸ Im Zuge der von Bauer (I) initiierten Versöhnungskonferenz 1922 in Berlin wurde aber zugleich das Ende der Wiener Internationalen eingeleitet. Letztlich ging sie in der 1923 in Hamburg gegründeten Sozialistischen Arbeiter-Internationale (SAI) auf, die auch als erste Sozialdemokratische Internationale bezeichnet werden kann und deren Sekretär Friedrich Adler wurde.¹⁷⁹

Zugleich stellte die SAI den erneuten und letzten Versuch einer politischen Umsetzung der wesentlichen Anliegen der Zweiten oder Sozialistischen Internationale dar, in der neben der Arbeiterfrage auch die Friedens- und Frauenbewegung eine zentrale Rolle spielten. Vor allem was den umfassenden Anspruch einer Friedensbewegung betrifft, lässt sich im politischen Spektrum der Zeit kurz vor, während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg eine Fortführung desselben nur noch im prinzipiellen und unverrückbaren Pazifismus der europäischen Gesamtbewegung des Religiösen Sozialismus wiederfinden.¹⁸⁰ Dessen ungeachtet bildeten Austromarxismus und Integraler Sozialismus die aus historischer Perspektive relevanten Ansätze für ein Verständnis der

177 Vgl. E. Hanisch: *Der große Illusionist: Otto Bauer (1881–1938)*. Wien 2011, S. 179

178 Vgl. Dr. O. Bauer (I): Brief an Karl Kautsky vom 16. Juli 1921. In: *International Institute of Social History (IISH) Amsterdam*

179 Vgl. J. Braunthal: *Geschichte der Internationale*, Band 2. Hannover 1963, S. 284–291; sowie H. Steiner: *Die Internationale Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Parteien (II 1/2. Internationale) 1921–1923*. In: *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Heft 1. Berlin 1991, S. 13–24

180 Vgl. allg. K. Lipp: *Religiöser Sozialismus und Pazifismus: Der Friedenskampf des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik*. Pfaffenweiler 1995; sowie R. Brassel-Moser: *Leonhard Ragaz und der Pazifismus*. In: *Neue Wege: Beiträge zu Christentum und Sozialismus*, Jg. 88, Heft 1. Zürich 1994, S. 3–15; zitiert nach: *ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege*: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand April 2020

spezifischen Ausprägung des Sozialismus in Österreich während der Zwischenkriegszeit.

„Wir österreichischen Sozialisten haben der Welt etwas gegeben. Wir haben dem sozialistischen Reformismus, die große Leistung des roten Wien, wir haben dem revolutionären Sozialismus, die heroische Tat des Februaraufstandes der Schutzbündler, gegeben. [...] Die österreichische Stimme darf auch heute nicht fehlen in der großen Menschheitssymphonie des internationalen Sozialismus. Was wir ihr gegeben haben, das quillt aus der ganzen Geschichte des Sozialismus in Österreich. Das ist die Konzeption eines integralen Sozialismus, der sich über die Gegensätze erhebt, die das Proletariat der Welt gespalten haben, um sie zu überwinden.“¹⁸¹

3.1.4. *Das Verhältnis der SDAP zur römisch-katholischen Kirche*

Der Integrale Sozialismus konkretisierte sich in der politischen Landschaft Österreichs der Zwischenkriegszeit durch seine prinzipielle Forderung nach einem demokratischen Sozialismus. Diese Forderung sollte über die utopische Funktion der Präsenz eines die Gesellschaft durchwaltenden „sozialistischen Geistes“ hervorgebracht werden und so eine neue Gesellschaftsordnung begründen. Dieser Ansatz erfuhr seine konkrete Ausformulierung im Linzer Parteiprogramm der SDAP von 1926,¹⁸² das sich in weiten Zügen auch im Parteiprogramm des BRS, d.h. dem Berndorfer Programm, das im Zuge des 3. Parteitages des BRS vom 7. bis 9. Juni 1930 im niederösterreichischen Berndorf beschlossen wurde, widerspiegelt.¹⁸³

181 O. Bauer (I): Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus (Werkausgabe, Band 4). Wien 1975, S. 326

182 Vgl. R. G. Ardel: Das Linzer Programm der österreichischen Sozialdemokratie. In: Die Bewegung lebt: 100 Jahre Linzer Sozialdemokratie. Linz 1988, S. 311–319; sowie Marxists Internet Archive: <http://www.marxists.org/deutsch/geschichte/oesterreich/spoe/1926/linzerprog.htm#t2>; Stand: April 2020

183 Vgl. O. Bauer (II): Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA, S. 84

„Wir wollen den demokratischen Sozialismus, und das heißt die wirtschaftliche Selbstverwaltung des ganzen Volkes.¹⁸⁴ [...] Ein solches System wirtschaftlicher Selbstverwaltung des Volkes setzt aber die werktätige Teilnahme, die freudige Mitarbeit der breiten Volksmassen voraus. Es kann dem Volke nicht durch eine kleine Minderheit aufgezwungen werden, sondern nur aus dem eigenen Willen der arbeitenden Volksmassen hervorgehen. Darum ist die erste Voraussetzung des Sozialismus, dass die breite Masse des Volkes, dass die Mehrheit des Volkes von sozialistischer Überzeugung erfüllt und vom Willen des Sozialismus beseelt ist.“¹⁸⁵

Die von Otto Bauer (I) geforderte sozialpolitische Voraussetzung einer möglichen sozialdemokratischen Regierung Österreichs, d.h. dass eine „Mehrheit des Volkes von sozialistischer Überzeugung erfüllt“ sein müsse, war während der Zwischenkriegszeit nur unter der realpolitischen Prämisse, dass auch die zutiefst römisch-katholisch geprägte Landbevölkerung sich der sozialistischen Bewegung anschliesse, denkbar. Diesbezüglich versuchte die SDAP, ab 1925 über die sogenannte Landagitation verstärkt in ländlichen Gebieten Fuß zu fassen.¹⁸⁶ Dabei musste vermehrt auf die Freidenkerbewegung Rücksicht genommen werden, die neben den sozialdemokratisch und kommunistisch orientierten Flügeln, eine eigene nicht unwichtige Gruppe der SDAP repräsentierte.¹⁸⁷ Die Freidenkerbewegung wies starke atheistische und anarchistische Züge auf und stammte überwiegend aus den ländlichen Gebieten Oberösterreichs, vor allem aber Vorarlbergs.¹⁸⁸ Um folglich diese für die SDAP strategisch wichtige Gruppe einerseits nicht zu verlieren, andererseits aber auch die weitaus wichtigere Gruppe der Katholiken

184 O. Bauer (I): Der Weg zum Sozialismus (Werkausgabe, Band 2). Wien 1976, S. 129

185 Ebd., S. 130

186 Vgl. O. Bauer (I): Sozialdemokratische Agrarpolitik: Erläuterung des Agrarprogramms der Deutschösterreichischen Sozialdemokratie (Werkausgabe, Band 3). Wien 1976, S. 284–427

187 Vgl. allg. zur Freidenkerbewegung Ch. A. Gulick: Österreich von Habsburg zu Hitler. Wien 1948, S. 416–420

188 Vgl. E. Hanisch: Der große Illusionist: Otto Bauer (1881–1938). Wien 2011, S. 225

nicht schon vorweg von der SDAP auszuschließen, verfasste Otto Bauer (I) die Schrift „Sozialdemokratie, Religion und Kirche“¹⁸⁹. Darin versuchte er allen Mitgliedern der SDAP den Standpunkt zu vermitteln, dass es auch in der Arbeiterbewegung ein natürliches Verlangen nach Religion geben könne.¹⁹⁰ Und eben diesem Standpunkt wurde im Linzer Parteiprogramm versucht Rechnung zu tragen, indem „Religion zur Privatsache“ erklärt wurde und dadurch innerhalb der SDAP ein Raum sowohl für Freidenker als auch religiöse Menschen eröffnet wurde.¹⁹¹

„Im Gegensatz zum Klerikalismus, der die Religion zur Parteisache macht, um die Arbeiterklasse zu spalten und breite proletarische Volksmassen in der Gefolgschaft der Bourgeoisie zu erhalten, betrachtet die Sozialdemokratie die Religion als Privatsache des einzelnen. Die Sozialdemokratie bekämpft also nicht die Religion, die Überzeugungen und Gefühle der einzelnen, aber sie bekämpft Kirchen und Religionsgesellschaften, welche ihre Macht über die Gläubigen dazu benützen, dem Befreiungskampf der Arbeiterklasse entgegenzuwirken und dadurch die Herrschaft der Bourgeoisie zu stützen. [...] Die Sozialdemokratie fordert daher die Trennung von Staat und Kirche nach folgenden Grundsätzen: Alle Weltanschauungen (Religionen, philosophische und wissenschaftliche Bekenntnisse aller Art) sind vor dem Gesetz gleichberechtigt. Jedermann hat das Recht, über seine Zugehörigkeit zu einer Weltanschauungsgemeinschaft (Kirche, Religionsgesellschaft, freireligiöse oder areligiöse Weltanschauungsgemeinschaft) frei zu entscheiden; [...]. Alle

189 Vgl. O. Bauer (I): Sozialdemokratie, Religion und Kirche: Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms (Werkausgabe, Band 3). Wien 1976, S. 447–531

190 Vgl. L. Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus., Band 2: Entstehung, Entwicklung, Zerfall. München 1978, S. 320–323

191 Vgl. O. Bauer (II): Religion als Privatsache. In: Der religiöse Sozialist: Neue Folge des „Menschheitskämpfer“. Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 5, Nr. 5. Wien am 5. März 1931, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081857&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand: April 2020

Weltanschauungsgemeinschaften (Kirchen, Religionsgesellschaften usw.) sind Körperschaften privaten Rechtes.“¹⁹²

Durch die Definition von Kirche als politische Institution in Form einer Amtskirche im Sinne einer Körperschaft öffentlichen Rechtes kann die Position der SDAP nicht mehr als reiner Laizismus interpretiert werden, der den Religionen überhaupt keine Öffentlichkeit zugesteht.¹⁹³ Vielmehr fußte die Forderung der SDAP Religion als Privatsache anzusehen, nicht nur auf parteiinternen Auseinandersetzungen, sondern bezog sich in erster Linie auf die Ausgrenzungspolitik der CS, die sich auf die römisch-katholische Kirche Österreichs sowohl als politische Trägerorganisation als auch als Sprachrohr ihrer politischen Kampagnisierung stützte. Die tiefe institutionelle Verbindung von Kirche und Staat in der Christlichsozialen Partei wurde von Seiten der SDAP als „Klerikalismus“ bezeichnet. Dieser Klerikalismus muss in seiner sozialpolitischen Funktion als wesentliches Merkmal des sogenannten Klerikalfaschismus angesehen werden, der in weiterer Folge ein, wenn nicht das spezifische Moment des Ständestaates ausmachen sollte. Der Klerikalismus bildete derart den ideologischen Ausgangspunkt der Politik Ignaz Seipels und fungierte zugleich als Konstante im Übergang zum Austrofaschismus, in dem er dann auch die ideologische Grundlage für die politische Position der Vaterländischen Front unter Engelbert Dollfuß abgab.¹⁹⁴

Ideengeschichtlich findet der Klerikalfaschismus seinen Ur-

192 Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschösterreichs: Das Linzer Programm (3. November 1926) der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (Deutsch)Österreichs. In: Austromarxismus: Texte zu „Ideologie und Klassenkampf“ von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius Lengyel. Wien 1960, S. 394f.

193 Vgl. O. Bauer (II): Der österreichische Katholizismus seit ‚Quadragesimo Anno‘. In: Menschheitskämpfer: Monatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 6, Nr. 3; Wien am 5. Februar 1932, S. 2; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081877&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand: April 2020

194 Vgl. E. Hanisch: Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988, S. 54 und 68f.

sprung in der Katholischen Soziallehre von Karl Freiherr von Vogelsang.¹⁹⁵ Dieser wurde im Laufe der Zeit unter anderem um die Ausführungen der Sozialzyklika „Quadragesimo anno“¹⁹⁶ Pius XI von 1931 angereichert.¹⁹⁷ Letztere beinhaltet auch die konsequente Ausformulierung der totalen Ablehnung sowohl des Kommunismus als auch jeder anderen Spielart des Sozialismus von Seiten der römisch-katholischen Kirche, d.h. auch die eines demokratischen Sozialismus sowie die des Nationalsozialismus.¹⁹⁸

„Der Sozialismus, gleichviel ob als Lehre, als geschichtliche Erscheinung oder als Bewegung, auch nachdem er in den genannten Stücken der Wahrheit und Gerechtigkeit Raum gibt, bleibt mit der Lehre der katholischen Kirche immer unvereinbar. Er müsste denn

- 195 Vgl. W. Kleindl: Österreich: Daten zur Geschichte und Kultur. Wien 1995, S. 284f.; sowie O. Bauer (II): Vom Seipel zum Steidle? In: *Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs*, Jg. 3, Nr. 6. Wien im Juni 1929, S. 1ff.; bzw.: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=1081827&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 196 Vgl. dazu Pius XI: *Quadragesimo anno: Über die Wiederherstellung der sozialen Ordnung*; zitiert nach: *Der Heilige Stuhl – Archiv*: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html; Stand April 2020
Eine deutsch Version findet sich auf „Der Innsbrucker theologische Lese-
raum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/319.html>; Stand April 2020
- 197 O. Bauer: Die neue päpstliche Enzyklika und der Sozialismus Autor: In: *Der religiöse Sozialist: Neue Folge des „Menschheitskämpfer“*. Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 5, Nr. 10–11. Wien am 5. Juni 1931, S. 1ff.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081862&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020;
sowie ders. *Der österreichische Katholizismus seit Quadragesimo anno*. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der religiösen Sozialisten*, Jg. 6, Nr. 3. Wien am 5. Februar 1932, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081877&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 198 Vgl. M. Benedikt: *Quadragesimo anno und die Religiösen Sozialisten in Österreich*. In: *Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung*, Band V: *Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951)*. Wien 2005, S. 859ff.

aufhören, Sozialismus zu sein: der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar.¹⁹⁹

Die „Quadragesimo anno“ muss dementsprechend als allgemeine Gegenposition der römisch-katholischen Kirche zu allen „modernen“ politischen Formen des Sozialismus gelesen werden.²⁰⁰ Dem entgegen eigneten sich zu jener Zeit dennoch viele protestantische, aber auch katholische Theologen in Deutschland – als eines der bekanntesten Beispiele wäre in diesem Zusammenhang Josef Pieper zu nennen²⁰¹ – ausdrücklich die Position des Nationalsozialismus an, um sie gegenüber den sozialistischen und sozialdemokratischen Positionen zu vereinnahmen. Davon abgesehen wurde mit dem politischen Mehrheitsanspruch der SDAP parteiintern ein strategischer Flügel notwendig, der ihre politische Ausrichtung gegenüber der Mehrheit einer katholisch geprägten Wählerschaft in Österreich glaubhaft vertreten konnte.²⁰² Das war der Augenblick, in dem der BRS die Bühne der österreichischen Politik betrat.

3.2. Religiöser Sozialismus in Österreich bis 1945

3.2.1. *Otto Bauer und der Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs*

Otto Bauer wurde am 16. April 1897 in Wien Ottakring als Sohn des Metallschleifers Adolf Riedl und der Weißnäherin Maria Bauer als außereheliches Kind geboren.²⁰³ 1912 trat er dem Bund

199 Pius XI: Quadragesimo anno: Über die Wiederherstellung der sozialen Ordnung, Art. 117; zitiert nach „Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/319.html>; Stand April 2020

200 Vgl. dazu allg. M. Riebling: Die Spione des Papstes: Der Vatikan im Kampf gegen Hitler. München 2017

201 J. Pieper: Das Arbeitsrecht des neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo anno (1934) (Werke in 8 Bänden, Ergänzungsband 1). Hamburg 2004, S. 338

202 O. Bauer (II): Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 1f.

203 Vgl. zur Biographie Otto Bauers M. Benedikt: Kann ein Sozialist zugleich religiöser Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers(II) Lebensweg. In: Verdängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der

der christlichen Arbeiterjugend von Anton Orel (1881–1959) bei,²⁰⁴ der sich zwar ebenso an den sozialökonomischen Lehren des katholischen Sozialreformers Karl Freiherr von Vogelsang (1818–1890) orientierte wie der Großteil der Vertreter des Sozialkatholizismus innerhalb der römisch-katholischen Kirche, diese jedoch im Gegensatz dazu als Ausdruck der sozialistischen Bewegung ansah.²⁰⁵ Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zerfall der k.u.k. Monarchie begann sich Otto Bauer im Zuge der Neukonstitution der sozialistischen Partei Österreichs in dieser zu engagieren. Aus diesem Engagement erwuchs ab 1926 der Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs (BRS),²⁰⁶ den er gemeinsam mit den Philosophen Oskar Ewald-Friedländer und Robert Friedmann, den Pädagogen Wilhelm Frank und Hans Pichler, sowie dem Schriftsteller und Philologen Eugen Benedikt in Breitensee als Laienbewegung

- Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S.1025–1031; sowie A. Pelinka: Drei Jahrzehnte zu früh? Ein Gespräch mit dem „kleinen“ Otto Bauer in New York. In: Die Furche, Jg. 31, Nr. 32. Wien den 12. August 1967, S.4
- 204 Vgl. zu Bauers Engagement in der Orelbewegung und dessen Verhältnis zu Karl Freiherr von Vogelsang M. Benedikt: Quadragesimo anno und die Religiösen Sozialisten in Österreich. In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 856ff; bzw. ders.: Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: Ebd., S. 1026f.; sowie O. Bauer: Religiöse Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 45f.
- 205 Vgl. allg. zum Verhältnis von Karl von Voglesang zum Religiösen Sozialismus E. Bader: Karl v. Vogelsang. Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform. Wien 1990, S. 201–216
- 206 Vgl. allg. zur Geschichte des Bundes der Religiösen Sozialisten in Österreich G. Steger: Rote Fahne – Schwarzes Kreuz: Die Haltung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs zu Religion, Christentum und Kirchen. Von Hainfeld bis 1934. (Böhlau Zeitgeschichtliche Bibliothek, Band 7) Wien 1987; ders.: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982; sowie J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979

gründete.²⁰⁷ Im Wesentlichen bildete dieser Personenkreis auch den Kern der Christophorus Gemeinschaft, die den inneren und gleichsam spirituellen Kern des BRS definierte.

„Unsere Wirksamkeit gründet auf der Überzeugung, dass die Bewegung, die den Aufbau einer sozialistischen Ordnung zum Ziele hat, in ihrer eigentlichen geistesgeschichtlichen und heilsgeschichtlichen Wurzel aus dem christlichen Erbe der Völker stammt. Aus unserem gläubigen Erkennen ist sie die aus der Welt des Geistes Christi aufbrechende Gegenbewegung gegen die vom Kapitalismus ausgelöste Entmenschlichung, Dämonisierung und Chaotisierung der einzelnen Lebensbereiche der Menschheit. Somit ist sie ihrem Ursprung und eigentlichem Sinne nach Christusträgerin vom Anbeginn. Es wird nicht übersehen, dass die sozialistische Bewegung im Verlaufe ihrer Geschichte abgekommen ist von ihrem eigentlichen Sinn und ursprünglichem Quell. Sicherlich ist dies nicht zur Gänze geschehen (aus welchen Kräften käme ansonsten ihre positive Leistung auch in unseren Tagen?), wohl aber in solchem Ausmaß, dass von beiden, vom ursprünglichen Quell und eigentlichem Sinne, oft nur mehr ein Geringes sichtbar wird. In dieser Situation vermeinen wir, die wir an Christus und seine Botschaft vom Reiche Gottes glauben, unsere Verpflichtung gegenüber der sozialistischen Bewegung begründet zu sehen. Wir leiten aus ihr die Aufgabe zum demütigen Dienst an der sozialistischen Bewegung aus den Kräften des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ab. Das ist eine Wirksamkeit, von der wir mit Gottes Hilfe erhoffen, dass sie beitragen wird, den ur-

207 Vgl. M. Benedikt: Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 1026; sowie O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 78: „Von ‚Laien‘ gegründet und von ‚Laien‘ geführt, war unsere Bewegung doch nicht ohne intellektuelle Hilfe, nur drängten jene, die sie reichlich leisteten, sich nicht in den Vordergrund. Diese Gemeinschaft gegenseitiger Hilfe war in ihrer Art ein wohl seltenes, aber hell erfreuendes Phänomen. Oskar Ewald, Robert Friedmann, Eugen Benedikt, Karl Polanyi und andere waren immer willige Geber und Förderer, Vermittler nötigen Wissens und zu Wissensquellen“

*sprünglichen Quell und eigentlichen Sinn der sozialistischen Bewegung erneut zu entdecken, wieder bloßzulegen, lebendig und wirksam zu machen. Dieser Aufgabe wollen wir in Gemeinsamkeit dienen. Darum haben wir uns zu einer freien brüderlichen Gemeinschaft vereinigt. Wer ihr angehört ist gewillt, diesen christlichen Dienst an der sozialistischen Bewegung – und durch sie an der gesamten Menschheit – als eine Lebensaufgabe anzustehen.*²⁰⁸

Der Verweis auf die Christophorus Gemeinschaft ist insofern erwähnenswert, da die politische Arbeit des BRS als Ausdruck der religiös-geistigen Arbeit dieser Gruppe verstanden werden muss,²⁰⁹ deren Selbstverständnis in der Idee von Nachfolge im Sinne der Jüngergemeinschaft des Jesus von Nazareth begründet liegt.²¹⁰ Otto Bauer fungierte von 1926 bis 1934 als Obmann des BRS. Für die theoretischen Grundlagen der Bewegung der Religiösen Sozialisten in Österreich während der Zwischenkriegszeit waren neben Leonhard Ragaz und Hermann Kutter in erster Linie die Arbeiten von Ernst Michel,²¹¹ Paul Tillich und Heinrich Mertens im Speziellen,

208 O. Bauer: Christophorus-Arbeit. In: Die Neue Gemeinschaft: Rundbriefe für christlich-sozialistische Gemeinschafts- und Erneuerungsarbeit vom 3. Mai 1932. In: Karton 5, Mappe 83 Nachlass BRS im VGA, S. 2

209 Vgl. zu dieser Unterscheidung allg. A. Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit: Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989

210 O. Bauer: Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 203b–1. In: Karton 2, Buch 3, Nachlass BRS im VGA {I: 54}: *„Die Jünger-Gemeinde knüpfte mit ihren Hoffnungen an keine dieser innerweltlichen Erscheinungen an. Im Gegenteil. Ihr Wortführer sieht die Welt und die Kultur seiner Zeit in all ihrer Macht, all ihrem Reichtum und all ihrer Schönheit untergehen, sieht ihre Elemente sich auflösen, das Chaos hervorbrechen. Und inmitten dieses Untergangs, den er kommen sieht und den er mitzuerleben beginnt, bezeugt er: ‚Wir harren aber nach seiner Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, worin Gerechtigkeit wohnt.‘ Er sieht hinter dem Chaos das kommende Reich. Diesem gibt er entgegen, in heiligem Wandel und in Furcht Gottes, [...]“*

211 Speziell Ernst Michel war, zumindest ab der 2. Tagung zu „Christentum und Sozialismus“ vom 25. bis zum 28. Oktober in Wien, für Otto Bauer der erste Ansprechpartner im BRSD, zu dem auch Pater Paul Piechowski und Georg Wunsch gehörten, die im Übrigen ebenso an dieser Tagung teilnahmen, wie auch Heinrich Schultheis, Günther Dehn, Erwin Ecker und Emil Fuchs. Vgl. O. Bauer: Aus kleinen Anfängen. In: Der Religiöse Sozialist:

sowie jene von Rudolf Bultmann, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer im Allgemeinen maßgeblich.²¹² Die offizielle Gründung des BRS erfolgte am 7. Jänner 1927.²¹³

Als historischer Gründungsmoment des BRS kann die Ausgabe des Flugblattes „Ein Schrei an Euer Gewissen“ von 1926 angesehen werden.²¹⁴ In diesem finden sich viele der späteren politischen Anliegen bereits in Grundzügen angedeutet, die sich in erster Linie anhand der spezifischen Position verstehen lassen, welche der BRS gegenüber der römisch-katholischen Kirche und deren spezifischer Verschränkung mit der CS einnahm. Ein weiterer Aspekt war der Kampf gegen die massiven Verquickungen der CS mit den Interessen des österreichischen Großkapitals.²¹⁵ Was Letzteres betraf, übernahm der BRS die Positionen des Austromarxismus, d.h. jene eines demokratischen Sozialismus, der sich in national-ökonomischen Fragen am Modell der Sozialen Marktwirtschaft orientierte. Dementsprechend war eine Hauptforderung des BRS, dass die ökonomische Ausrichtung sich an einer „solidarischen und planmäßigen Bedarfswirtschaft“ orientieren müsse,²¹⁶ welche die

- Neue Folge des Menschheitskämpfer. Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, 5. Jg., 3. Nr.; Wien 5. Februar 1931, S. 3; sowie allg. zum „Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands“ A. Pfeiffer: Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Frankfurt a. M. 1976, S. 277–299
- 212 Zu den kulturhistorischen Einflüssen auf den BRS vgl. allg. J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10) Wien 1979, S. 124ff. und 185; bzw. G. Silberbauer: Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage. Graz 1966, S. 350; sowie G. Steger: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982, S. 25
- 213 Vgl. O. Bauer: Wie es zum Bunde kam. In: Menschheitskämpfer: Monatszeitschrift der Religiösen Sozialisten Österreichs. Jg. 3, Nr. 2; Wien am 13. Februar 1929, S. 3f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081820&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 214 Vgl. Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs: Ein Schrei an euer Gewissen. In: Der Menschheitskämpfer: Flugblätter der Religiösen Sozialisten, Nr. 1. Wien im Oktober 1926; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081798&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 215 Ebd., S. 1
- 216 Vgl. O. Bauer: Klassenkampf und Christentum. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 7; Wien am 15.

Vergenossenschaftlichung des Agrarkapitals, die Verstaatlichung des Industriekapitals und eine Begrenzung des Privateigentums an Produktionsmitteln mit sich bringen würde, um der durch die Notwendigkeit der Lohnarbeit gestifteten Entfremdung der Arbeiterklasse im Kapitalismus entgegenzuwirken.²¹⁷

Davon abgesehen beanspruchte der BRS in der politischen Landschaft der Ersten Republik für sich eine Vermittlerposition zwischen der SDAP und der katholisch geprägten Wählerschaft der CS. Dies war nach Otto Bauer in erster Linie eine Konsequenz, die sich durch das Auseinanderdriften der politischen Interessen von christlicher Arbeiterbewegung und christlichem Gewerkschaftsbund als geschichtlicher Auftrag ergeben hatte.²¹⁸ Der BRS distanzierte sich allerdings im Laufe der Zeit mehr und mehr von diesem Anspruch, da innerhalb der katholischen Arbeiterbewegung antisemitische und nationalsozialistische Tendenzen teilweise stark ausgeprägt waren.²¹⁹ Für das Scheitern dieser Vermittlung machte Otto Bauer in erster Linie Prälat Ignaz Seipel verantwortlich, der von 1921 bis 1930 Parteiobmann der CS sowie von 1922 bis 1924 und 1926 bis 1929 auch Bundeskanzler der Ersten Republik war.²²⁰ Der für die Geschichte Österreichs spezifische Ausdruck der Po-

Juli 1928, S.70; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081812&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

217 Vgl. allg. O. Bauer: Volksgemeinschaft und Heimatbildung. Sind das nur faschistisch-reaktionäre Phrasen? Ein Beitrag zu den sozialistischen Gestaltungsaufgaben. In: *Menschheitskämpfer*. Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten. Jg. 4, Nr. 13. Wien am 20. Juli 1930, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081849&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand: April 2020

218 Vgl. A. Pelinka: Christliche Arbeiterbewegung und Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938. (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18) Wien 1988, S. 95

219 Vgl. ebd., S. 96

220 Vgl. allg. zum Verhältnis des BRS zur Politik der CS unter Seipel O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: *Nachlass Benedikt-Giefing im VGA*, S. 3ff.; sowie ders.: Vom Seipel zum Steidle? In: *Menschheitskämpfer*: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 6. Wien im Juni 1929, S. 1ff.; bzw.: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=1081827&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

litik Seipels war ein bestimmter „politischer Katholizismus“, der in der Diktion der SDAP als „Klerikalismus“ bezeichnet wurde.

„Die Atmosphäre in der wir 1927 zu wirken begannen, war eine von höchster politischer Spannung. Nirgend wo anders war, so wie in Österreich, der Gegensatz zwischen Christentum und Sozialismus zur Siedehitze gesteigert worden, derart schroff und explosiv. In dem engen Raum Österreich wurde er zu einer Konfrontation zwischen katholischer Kirche und sozialdemokratischer Partei. Die politische Situation schien die alte Losung Bebels vom Gegensatz wie Feuer und Wasser unter Beweis zu stellen. Die Bischöfe hatten sie ins Theologische und Biblische übersetzt: ‚Hie Christus – hie Belial!‘ Tendenz und Ton der ‚Christlichen Politik‘ wurde durch den Bundeskanzler, dem Prälaten Dr. Seipel, bestimmt, dem Begründer und Führer des ‚Politischen Katholizismus‘. Er steuerte nach seinen eigenen Worten einen bewusst pro-kapitalistischen Kurs und erklärte jeden zu einem Feind der Menschheit, der ‚anstatt alles daranzusetzen, in der gegenwärtigen Gesellschafts- und Wirtschafts-Ordnung tunlichst Vielen die Möglichkeit eines glücklicheren Lebens zu schaffen einem Zukunftsideal zuliebe Hass gegen die Gegenwart aussät.‘ Nach dem 15. Juli 1927 und dem spontanen Zornesausbruch des Wiener Proletariats über den Freispruch von Arbeitermördern, kannte er ‚Keine Milde!‘ für die Empörer. Er war der Mann, der die Verbindung der Christlich-Sozialen Partei mit dem Heimwehren anstrebte ‚zum Schutz gegen den Antichrist‘.²²¹

Neben diesem Vermittlungsanspruch war ein weiteres politisches Anliegen des BRS, als Teil der SDAP potenzielle Wähler aus den Reihen des christlichen Gewerkschaftsbundes und seiner Berufsverbände abzuwerben, deren Mitgliederzahlen ab 1925 stark anwuchsen.²²² Zu diesem Zweck fand im Rahmen des Linzer Parteitages am 30. November 1926 die Integration des BRS in die SDAP statt. Umgehend danach erfolgte der Aufruf zur „Katholisch-Sozialistische Aktion“, welche aus Sicht der SDAP zur politischen

221 O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 3

222 Vgl. Ebd., S. 92

Aufgabe des BRS innerhalb der sozialdemokratischen Bewegung Österreichs werden sollte.

„Die katholisch-sozialistische Aktion ergab sich sozusagen von selbst, sobald wir in der Öffentlichkeit wirksam wurden. Wenn wir für die ‚Einheit des Proletariats‘ wirken wollten, musste für den katholischen Proletarier um die Freigabe der politischen Entscheidung eingetreten werden, die ihm das kirchliche Amt durch Weisungen und Anordnungen faktisch abgenommen hatte. Wollten wir für eine geschlossene und gefestigte Einheit des Proletariats wirken, dann mussten wir darauf abzielen, aus den vielen Tausenden des katholischen Kirchenvolkes, die zwar zur Sozialdemokratie gestoßen waren, dort aber – in ihrem Gewissen bedrängt und führerlos – meistens im Mitläufer-Status verblieben, aktive Sozialisten zu machen. Ihre Zahl war beträchtlich.“²²³

Im Rahmen der Katholisch-Sozialistischen Aktion definierte der BRS sein politisches Profil vor allem im Zuge zweier Tagungen zum Thema „Christentum und Sozialismus“, die 1928 und 1929 in Wien stattfanden und zugleich den Kern der Katholisch-Sozialistischen Aktion bildeten.²²⁴ Diese beiden Tagungen, vor allem aber die erste, stellten neben dem Berndorfer Programm die wichtigsten Ereignisse für den BRS als politische Bewegung dar.

Die erste Tagung fand am 17. und 18. November 1928 statt und hatte die Klärung der Frage „Ob und inwieweit ein Katholik auch Sozialist sein kann?“ zum Thema.²²⁵ Durch den massiven Andrang und die damit einhergehende breite Resonanz in der Wiener Tagespresse gelang dem BRS gleichsam „der Durchbruch“ in der

223 Ebd., S. 1

224 Vgl. allg. zu den beiden Tagungen zu „Christentum und Sozialismus“ J. Ausermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 46–57; sowie ders.: Ebd., S. 63–68

225 O. Bauer: Kann der Katholik Sozialist sein? In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 11–12; Wien am 8. Dezember 1928, S. 2–4; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081817&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

Wahrnehmung einer breiten Öffentlichkeit.²²⁶ Ein weiterer positiver Aspekt für den BRS war, dass er nach dieser Tagung, was seine institutionelle Verortung innerhalb der SDAP und dabei speziell gegenüber Vertretern der Freidenkerbewegung betraf, eine wesentlich gesichertere Position inne hatte als zuvor.

„[...] Die Kundgebung wurde bedeutsamer und gewaltiger als wir erwartet hatten. Nicht allein wegen der überraschend hohen Zahl der Teilnehmer. Die Polizei schätzte sie auf 1500, die im Saal in den Stiegen und Nebenräumen und im Hof Platz gefunden hatten. Es waren aber um Hunderte mehr gekommen, die nicht auf der Straße verbleiben konnten, weil die Polizei die Straße räumte. Jeder Redner musste auch in den Nebenversammlungen sprechen. Noch bedeutsamer wurde die Kundgebung durch das ernste Verhalten der Teilnehmer in einer Atmosphäre höchster Spannung, die sich auch auf die Redner übertrug. [19]²²⁷ [...] Die Tagung war für unsere Bewegung tatsächlich ein Durchbruch und für Wien ein Ereignis. Die Presse musste tags darauf Leitartikel schreiben. Es kam zu einer Kontroverse zwischen ‚Arbeiter-Zeitung‘ und ‚Reichspost‘, in die Dr. Otto Bauer mit zwei Leitartikeln eingriff. Außerdem folgten der Tagung in verschiedenen Wiener Bezirken große Versammlungen, die mitunter ebenfalls zu Kundgebungen wurden: in den Marien-Sälen in Rudolfsheim, im Amtshaus Brigittenau, beim Dreher auf der Landstraße, im Czartoryski Schlössel in Währing, im Arbeiterheim Ottakring. Die Säle waren überall mit der großen roten Fahne mit dem schwarzen Kreuz geschmückt, auch in Ottakring, wo auch Wilhelm Ellenbogen sprach. Die Religiösen Sozialisten hatten sich ihren Platz in der politischen Öffentlichkeit gesichert. Der Politische Katholizismus versuchte die Wirkung nach der katholischen Seite hin abzuschirmen, indem die ‚Reichspost‘ den bereits besprochenen ‚Protokollauszug der Bischofskonferenz‘ veröffentlichte, sie gab ihm das Aussehen einer ‚Verurteilung der Religiösen Sozialisten

226 Vgl. Ders.: Der Durchbruch. In: Ebd., S. 1; bzw.:

<http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081816&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

227 Ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 22

*durch die Bischöfe'. Die nachhaltige Wirkung der Tagung vermochte sie um nichts zu schmälern.*²²⁸

Für die Positionierung des BRS in seinem Verhältnis zum politischen Katholizismus war die Auseinandersetzung zwischen Otto Bauer und Michael Pfliegler entscheidend, die ebenfalls im Zuge dieser Tagung stattfand. Pfliegler war die nominierte Stimme der römisch-katholischen Kirche und vertrat in seiner Rede „Ob ein Katholik auch Sozialist sein könne?“ ihre offizielle Position.²²⁹ Diese brachte zum Ausdruck, dass kein gläubiger Katholik zugleich Sozialist sein könne, womit zugleich die Position von „Quadragesimo anno“ vorweggenommen war.²³⁰

„Im Zusammenhang mit der katholisch-sozialistischen Aktion [...] ist vor allem Pflieglers [Beitrag, eingf. v. Verf.] auf der Tagung wichtig. Selbstverständlich wussten wir nicht, wie er die gestellte Frage ‚Kann der Katholik Sozialist sein?‘ beantworten wird. [...]‘²³¹ Pfliegler stellte gleich anfangs fest, sie müsse so gestellt sein: ‚Kann ein gläubiger, ein mit der Kirche verbundener Katholik Sozialdemokrat sein?‘. ‚So glaube ich die Frage präziser und schärfer gefasst zu haben.‘ Die Abänderung der Fragestellung war indessen keine glückliche Wahl. Sie war wohl geschehen mit Rücksicht auf die Widerstände die Pfliegler von kirchlicher Seite erfuhr und gerade durch die Teilnahme an der Tagung vermehrt zu erwarten hatte. Die geänderte Fragestellung und das ‚Nein‘ als Antwort sicherten ihn zwar nach dieser Seite hin ab, aber präziser war die Fragestellung nicht geworden. [...] Zwar modifizierte Pfliegler am Ende seiner Rede seine Unterscheidung um sein ‚Nein‘ neuerdings durch den

228 Vgl. ebd., S. 31

229 Ebd., S. 9–18

230 Vgl. dazu Pius XI: Quadragesimo anno: Über die Wiederherstellung der sozialen Ordnung; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archiv: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html; Stand April 2020

Eine deutsche Version dieses Textes findet sich auf „Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/319.html>; Stand April 2020

231 O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 22

*Hinweis auf die mögliche Gewissensentscheidung einzelner: ‚Wenn Einzelne sich anders entscheiden, wenn Einzelne den Weg gehen, von ihrem Gewissen heraus, so ist dies eine Sache, die sie auf eigene Verantwortung machen.‘ Aber zu jenen Abervielen des Kirchenvolkes, die zum Teil aus klarer Gewissensentscheidung, zum viel größeren Teil aber aus sozialen und politischen Gründen, als Mitglieder und Wähler auf sozialdemokratischer Seite standen, hatte sich Pfliegler selbst das Wort abgeschnitten.*²³²

Die zweite Tagung fand vom 25. bis zum 28. Oktober 1929 statt und war vor allem der europäischen Dimension des Religiösen Sozialismus gewidmet. Dies spiegelte sich auch in der Rednerliste wider, der u.a. Ernst Michel und Eduard Heimann angehörten, die beide theoretische Vordenker des Religiösen Sozialismus in Europa waren. Aus dem Kreis des BRS hielt nur der Philosoph Oskar Ewald-Friedländer ein Referat mit dem Titel „Freidenkertum, Religion und Sozialismus“. In diesem versuchte er, auf die allgemeinen religiösen Grundlagen jedweder politischen Praxis zu verweisen, sofern sich diese unter den Anspruch sozial-ethischen Handelns subsumieren lassen.²³³ Davon abgesehen lassen sich in Ewalds Referat auch Bezüge erkennen, die den geschichtlichen Prozess des Sozialismus mit Fragen der Apokalyptik und Eschatologie in Verbindung setzt und damit auf auf Otto Bauers spätere Schaffensperiode hindeutet.

„Sein [des Sozialismus, eingf. v. Verf.] Wesentliches ist messianische Verheißung. Nimmt man ihm die, so beraubt man ihn seines Lebensprinzips. Der Sozialismus stellt für den, der ihn innerlich begreift, nicht bloß eine relative historische Entwicklungsstufe dar wie der Feudalismus und Kapitalismus; vielmehr ist mit ihm das

²³² Ebd., S. 23

²³³ Vgl. allg. zu Oskar Ewalds theologischer Positionierung O. Ewald: Gründe und Abgründe: Präludien zu einer Philosophie des Lebens, Teil II. Berlin 1909, S. 50–55 und 322–331; sowie M. Benedikt: Drei Generationen religiöser Sozialismus: Oskar Ewald (Friedländer). In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V. Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 300ff.

Moment des Absoluten und Endgültigen verknüpft. Das verbindet ihn mit Ethik und Religion. Es ist das Heilige Geist-Feuer in ihm, das allein Begeisterung in der Welt zu entfachen vermag.²³⁴

Während dieser zweiten Tagung wurde eine Auseinandersetzung ausgetragen, die im Zuge ihrer Organisation noch keine Berücksichtigung finden konnte. Diese ergab sich aus den öffentlichen Anfeindungen, die während der Tagung für Sozial-Katholizismus des Katholischen Volksbundes, die vom 7. bis zum 9. September 1929 ebenfalls in Wien stattgefunden hatte, von Seiten der römisch-katholischen Kirche dem BRS entgegengebracht wurden.²³⁵ Auf der Tagung des BRS mündete dies in eine folgenschwere und erbittert geführte Auseinandersetzung mit Johannes Messner,²³⁶ der als Sprachrohr der römisch-katholischen Kirche entsandt worden war.²³⁷ Dabei trat die Ablehnung der offiziellen Kirche gegenüber der gesamten Bewegung des Religiösen Sozialismus offen und unmissverständlich zu Tage.²³⁸ Die Folge war eine Resolution des BRS

234 O. Ewald: Religion, Freidenkertum und Sozialismus. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 11–12. Wien im Dezember 1929, S. 4

235 Vgl. O. Bauer: Die katholische Aktion und die katholischen Sozialisten: Ein begrüßenswerter Wandel. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr.; 10. Wien im Oktober 1929, S.1f. bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081833&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

236 Vgl. ders.: Die Katholiken diskutieren über die Religiösen Sozialisten. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 4, Nr. 1; Wien im Jänner 1930, S. 9ff.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081835&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

237 Vgl. ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 57–80

238 Ebd., S. 51: „*In der Hauptsache galt die Tagung der Austragung des Konfliktes zwischen der liberalen und der sogenannten romantischen Richtung im Sozial-Katholizismus. Wir waren zur Tagung gekommen um zu erfahren, wie es um das oft angekündigte ‚Katholische Sozialprogramm‘ bestellt ist. Auch lag uns daran, die beiden wissenschaftlichen Wortführer der liberal-katholischen Richtung Deutschlands, die Paters O. Nell-Breuning und G. Gundlach kennen zu lernen.*“; sowie ebd., S. 53: „*Für uns hatte die Tagung neuerdings unter Beweis gestellt: Bis zu einem einheitlichen ‚Katholischen Sozialprogramm‘ ist noch ein*

an die österreichischen Bischöfe, in welcher gefordert wurde, endlich und ein für alle Mal das Verhältnis „der kirchlichen Gemeinschaften und die Zusammenarbeit der Konfessionen“ zu klären und zweitens die Stellung der Kirche zu jener Gemeinschaft von Gläubigen zu definieren, die sich im Rahmen sozialdemokratischer Parteien organisierten.²³⁹ Diese Resolution fand von Seiten der römisch-katholischen Kirche keinerlei Beachtung und war letztlich mitverantwortlich für die Entstehung des Berndorfer Programmes.²⁴⁰

Das Berndorfer Programm²⁴¹ war gleichsam das Parteiprogramm des BRS und stellte den Abschluss seines Gründungsprozesses dar. Es wurde auf der Pfingsttagung 1930 in Berndorf beschlossen und hatte die Funktion, den BRS sowohl innerparteilich gegenüber dem antiklerikalen Flügel der SDAP als auch gegenüber der von Theodor Kardinal Innitzer geprägten und über Johannes Messner kommunizierten theologischen und politischen Position abzugrenzen.²⁴² Dem Berndorfer Programm selbst dien-

weiter, sehr weiter Weg. Es war den Veranstaltern der Tagung nicht daran gelegen, eine Verständigung der beiden Richtungen anzubahnen, sie sollte ein Scherbenegericht über die sozialromantische Richtung sein. Aber selbst dies wurde nicht erreicht, denn es gelang nicht, die Argumente der sozial-romantischen Opposition glaubhaft zu widerlegen.“

239 Vgl. ders.: Die Stellung der Religiösen Sozialisten zu den kirchlichen Gemeinschaften und zur Sozialdemokratie: Grundsätzliche Erklärungen der letzten Wiener Konferenz. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten, Jg. 3, Nr. 9; Wien im September 1929, S. 3f. bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081830&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

240 Vgl. J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 62f.; sowie O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 84

241 Vgl. Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs: Ziele und Wege der Religiösen Sozialisten Österreichs (Beschlossen von der Pfingsttagung 1930 in Berndorf); zitiert nach J. Aussermaier: Ebd., S. 205–215

242 Vgl. E. Hanisch: Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des Austrofascismus. In: „Austrofascismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Wien 1988, S. 68–86

ten zwei Entwürfe als Vorlage, die im „Menschheitskämpfer“ veröffentlicht worden waren.²⁴³ Der erste trug den Titel „Was wir wollen. Die Richtlinien des Bundes religiöser Sozialisten“²⁴⁴ und wurde mit der ersten Ausgabe des „Menschheitskämpfers“ im Oktober 1926 publiziert. Diesem folgte am 14. Mai die Rede „Ziele und Wege der Religiösen Sozialisten“²⁴⁵, die Otto Bauer als Ab-

243 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 85–89

244 Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs: Was wir wollen (Richtlinien des Bundes religiöser Sozialisten). In: Menschheitskämpfer: Blatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Nr. 1, 1. Jg. Wien, Oktober 1926, S. 2: „Es geht uns um die Einigung des gesamten Proletariats. *Der Einheitsfront der bürgerlich-kapitalistischen Reaktion die geschlossene Front des arbeitenden Volkes gegenüberzustellen, tut not. Die herrschenden Klassen haben es verstanden, auch Amt und Organisation der Kirche unter ihre Botmäßigkeit zu bringen. So bleibt nur die Selbsthilfe des Proletariats.* Wir sind religiöse Sozialisten, religiös aus innerem Erleben heraus. *In unseren Reihen ist Platz für jeden, der auf dem Boden des Evangeliums steht. Und eben weil wir Christen sind, stehen wir zum Proletariat, kämpfen wir den Klassenkampf, den Befreiungskampf der Enterbten, mit. Wir glauben, dass im Proletariat die zukunfts-gestaltenden Kräfte lebendig sind; wir sehen in der proletarischen Bewegung eine Wegbereitung eine Wegbereiterin der neuen, die ganze Menschheit umspannenden Gesellschaft. Jedem Missbrauch der Religion, jedem Staatskirchentum sagen wir schärfsten Kampfan. Wir fordern Trennung von Kirche und Staat, Trennung von Kirche und Schule. Der Priester soll nicht Staats- bzw. Kapitalsbeamter sein; die Schule soll die Kinder zu wahrhaften und aufrechten Menschen erziehen.* Wir stehen in den Organisationen des Proletariats. *Wir bekennen uns zu den freien Gewerkschaften als einer unentbehrlichen Waffe im Klassenkampf und zur politischen Einheitsfront des Proletariats, zur Sozialdemokratie.* Wir fühlen uns verbunden mit den arbeitenden Menschen aller Länder und *bekennen uns zum Gedanken der internationalen Solidarität. Daher wollen wir mitarbeiten am Abbau des Völkerhasses, an der Überwindung des Krieges. – An Stelle der sich selbst zerfleischenden, absterbenden bürgerlichen Gesellschaft eine neue befriedete Welt zu bauen, dieser Wille eint uns.* Proletarier aller Richtungen vereinigt euch!“

245 Die Rede „Ziele und Wege der religiösen Sozialismus“ wurde im Menschheitskämpfer im Rahmen von drei Artikeln abgedruckt. Vgl. O. Bauer: Ziele und Wege des religiösen Sozialismus (Eine Rede welche Gen. Otto Bauer in der öffentlichen Versammlung in Mödling zum Thema: „Sozialismus und Religion“ gehalten hat). In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 5. Wien am 15. Mai 1928, S. 62–63; bzw. ders.: Einwände gegen religiöse Sozialisten?. In: Ebd., Jg. 2, Nr. 6. Wien am

schluss einer Reihe von fünf öffentlichen Versammlungen des BRS zum Thema „Sozialismus und Religion“ zwischen 17. April und 14. Mai 1928 in Mödling gehalten hatte. Darin versuchte er dem BRS einen allgemeinen Rahmen zu geben, der gleichermaßen seinen interkonfessionellen Charakter wie seine Zugehörigkeit zur sozialistischen Bewegung betonte.²⁴⁶ In diesem Entwurf finden sich bereits sämtliche Versatzstücke, die in weiterer Folge in den Formulierungen des Berndorfer Programmes in programmatische Form gebracht werden sollten.²⁴⁷

Das Berndorfer Programm selbst gliedert sich in sieben „Allgemeine Richtlinien“ und sechs „Programmatische Erklärungen“. Die sieben „Allgemeinen Richtlinien“ sind:

- „1. Wir wollen die wirtschaftliche und soziale Befreiung des arbeitenden Volkes in Stadt und Land. Darum erstreben wir die Überwindung der kapitalistischen Ordnung [...]
2. Wir wollen die Schaffung eines einheitlichen Blocks der arbeitenden Massen. Dieser soll sie, bei absoluter Sicherheit ihres weltanschaulichen Selbstbestimmungsrechtes [...], gegen das kapitalistische System vereinigen.

15. Juni 1928, S. 65–66); sowie ders.: Klassenkampf und Christentum. In: Ebd., Jg. 2, Nr. 7. Wien am 15. Juli 1928, S. 70–71; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081812&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

246 O. Bauer: Ziele und Wege der Religiösen Sozialisten. In: Ebd., S. 62: *„Daher sei gleich eingangs unserer Ausführungen betont, dass wir 1. keine neue Sekte sind, keine religiöse Gemeinschaft mit ihrer eigenen Glaubenslehre und ihrem eigenen Kultus, sondern, dass wir in unserer überkonfessionellen Gemeinschaft Angehörige aller religiösen Bekenntnisse vereinigen; 2. dass wir keine neue Partei sind, da unsere Aufgaben nicht auf parteipolitischem, wohl aber auf kulturellem und sozialem Gebiet liegen; 3. dass wir völlig frei und unabhängig weder dem Diktat einer Kirche, noch jenem einer Partei unterstehen.“*

247 Ebd.; S. 62ff: *„Wir wollen den Sozialismus als unsere religiöse Aufgabe erleben, in unserem Sozialismus die Verwirklichung unserer religiösen Kräfte erblicken. [...] Wir wollen innerhalb der sozialistischen Bewegung mitarbeiten an der Überwindung des Proletariats. [...] Wir wollen innerhalb der sozialistischen Bewegung mitarbeiten an deren geistigen Vertiefung. [...] Wir wollen mitarbeiten an der Einigung des gesamten Proletariats.“*

3. Wir anerkennen die geschichtlich gegebene Form der sozialistischen Bewegung mit ihren verschiedenen Organisationen. [...]
4. Wir arbeiten an einer positiven Lösung der für die europäische Menschheit lebenswichtigen Frage einer Begegnung von Religion, Christentum und Sozialismus.
5. Wir wollen den Kampf um die neue sozialistische Ordnung nicht allein aus berechtigtem Klasseninteresse führen, sondern einer aus den Kräften einer sich für die ganze Menschheit verpflichtet wissenden sozialistischen Gesinnung und aus der Kraft unseres christlichen Glaubens.
6. Wir wollen die freie Kirche im freien Staat. Wir wollen die rechtliche Garantie des kulturellen und weltanschaulichen Selbstbestimmungsrechtes. Wir arbeiten in den Kirchen an einer Überwindung des Klerikalismus. [...]
7. Wir wollen durch unsere Mitarbeit bei der Wiederherstellung der natürlich begründeten Freiheit und Rechte des Menschen in Form der sozialistischen Neugestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft dem von unserer religiösen Überzeugung geforderten Dienst der dienenden Liebe an der ganzen Menschheit entsprechen.²⁴⁸

Darauf folgen „Der Sozialismus als Ziel“, „Der Klassenkampf als Weg zur sozialistischen Ordnung“, „Die inneren Voraussetzungen des Sozialismus“, „Der Sozialismus als Bewegung“, „Unsere Stellungnahme zu den Kulturfragen“, mit den Unterkapiteln „Kirche und Staat“, „Ehe“, „Bevölkerungspolitik“, „Schule“ und „Allgemeine Bemerkung“, sowie abschließend die Erklärung zu „Christentum, Kirche und Religiöse Sozialisten“ als „Programmatische Erklärungen“.²⁴⁹

Mit dem Erscheinen des Berndorfer Programmes war die Konstitution des BRS als eigenständige politische Gruppierung

248 Vgl. Bund der Religiösen Sozialisten Österreichs: Ziele und Wege der Religiösen Sozialisten Österreichs (Beschlossen von der Pfingsttagung 1930 in Berndorf); zitiert nach J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 205f.

249 Vgl., ebd., S. 206–215

innerhalb der SDAP abgeschlossen. Die restlichen Jahre seines Bestehens standen im Zeichen der Abwehr von klerikalfaschistischen Thesen, die von der CS im Anschluss an „Quadragesimo anno“ vertreten wurden²⁵⁰ und der Bekämpfung des immer stärker aufkommenden Nationalsozialismus.²⁵¹ Wie hart und verzweifelt dieser Kampf seitens der Sozialdemokratie geführt wurde, zeigt sich in einem Gespräch, das Otto Bauer am 12. Februar 1934 mit Pater Georg Bichlmaier²⁵² geführt hat.²⁵³

„Am 12. Jänner 1934, als der Obmann der religiösen Sozialisten Otto Bauer zu Pater Bichlmaier kam und ihm um Vermittlung zur Beilegung der Gegensätze mit der Regierung bat, sagte dieser zu ihm: ‚Nehmen Sie zur Kenntnis, dass mit der Sozialdemokratischen Partei Schluss gemacht wird!‘ Als Bauer aufstand, um wegzugehen, sagte Pater Bichlmaier noch einmal: ‚Sie glauben also Herr Bauer, dass die Arbeiterschaft Widerstand leisten wird? Wie viele

- 250 Vgl. R. Silaber: Streit um den Sozialismus: Otto Bauer und der Bund Religiöser Sozialisten Österreichs in Auseinandersetzung mit der Sozialenzyklika Quadragesimo anno. Saarbrücken 2014, S. 31–50
- 251 Vgl. O. Bauer: Vom Kampf der Religiösen Sozialisten Deutschlands gegen den Nationalismus: Der „Fall Eckert“. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 5, Nr. 13. Wien am 5. Juli 1931, S. 3f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081864&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020; sowie ders.: Der Faschismus – Politik aus dem Unglauben. In: Menschheitskämpfer. Sozialistisches Monatsblatt. Jg. 6, Nr. 19. Wien im Dezember 1932, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081893&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020 und W. Banning, O. Bauer, J. Chalmet, F. Hughes, P. Passy, L. Ragaz: Das Kreuz Christi und das Hakenkreuz. In: Menschheitskämpfer: Monatschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 7, Nr. 5. Wien im Mai 1933, S. 2–6; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081900&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 252 Siehe zur Person von Georg Bichlmaier G. Stimmer: Eliten in Österreich 1848–1970 (Studien zu Politik und Verwaltung, Band 57). Wien/Köln/Gratz 1997, S. 763f
- 253 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. Beilagen: Die Unterredung mit P. Bichlmaier vor der Katastrophe In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; sowie ebd.: Vorläufige, erst zu verarbeitende Anmerkungen zu den Gesprächen mit Pater Bichlmaier.

Tote wird es Ihrer Meinung nach geben?‘ ,Mindestens dreimal so viele als am 15. Juli 1927.‘ ,So ungefähr habe ich es mir auch vorgestellt‘ lautete die Antwort Bichlmaiers. ,Es gibt Situationen, in denen man so etwas in Kauf nehmen muss.‘²⁵⁴

Nach der Auflösung des BRS und der SDAP in Folge der Februarkämpfe von 1934 trat Otto Bauer gemeinsam mit Joseph Buttinger den Revolutionären Sozialisten Österreichs bei und war unter den Decknamen „Herbst“ und „Weiß“ im Widerstand aktiv.²⁵⁵ Zwischen 1934 und 1938 war er zweimal im austrofaschistischen Anhaltelager Wöllersdorf interniert. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1938 floh die Familie Bauer zunächst über Italien in die Schweiz und gelangte 1940 über Frankreich in die Vereinigten Staaten. Im Laufe dieser Flucht hielt sich die Familie Bauer mehrere Monate in Zürich bei Leonhard Ragaz auf. Während dieser Zeit entstand die Schrift „Neuer Himmel und Neue Erde!“²⁵⁶, in welcher die politischen Positionen des BRS in gebündelter Form ausgeführt sind.

3.2.2. *Die politischen Positionen des BRS*

„Neuer Himmel und Neue Erde!“ kann neben der 1933 von Leonhard Ragaz und Robert Lejeune publizierten Programmschrift „Die Botschaft vom Reiche Gottes“²⁵⁷ als zweites Manifest des Religiösen Sozialismus angesehen werden. Wie letzteres entstand auch „Neuer Himmel und Neue Erde!“ als Gemeinschaftswerk, in diesem Fall als eines von Leonhard Ragaz und Otto Bauer. Im

254 B. Sokoll: Februarkämpfer vor dem Standgericht. In: Mitteilungen der Alfred Kahr Gesellschaft. Jg. 21, Nr.1. Wien 2014, S. 8; bzw.: http://www.klahr-gesellschaft.at/Mitteilungen/AKG_I_14.pdf; Stand April 2020

255 Vgl. allg. F. West: Die Linke im Ständestaat Österreich: Revolutionäre Sozialisten und Kommunisten 1934–1938 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann Instituts für die Geschichte Arbeiterbewegung, Band 8). Wien 1978; sowie O. Bauer: Fragen an Herbst. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

256 O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Zürich 1938

257 Vgl. L. Ragaz u. R. Lejeune: Die Botschaft vom Reiche Gottes: Ein religiös-soziales Bekenntnis. Zürich 1933

Unterschied zu seinem Koautor war Bauer ein eher unerfahrener Schriftsteller. Das Œuvre von Ragaz, Mitbegründer der religiös-sozialistischen Bewegung in der Schweiz und – gemeinsam mit Hermann Kutter²⁵⁸ und dem aus dem baden-württembergischen Calw stammenden Christoph Friedrich Blumhardt,²⁵⁹ d.i. der Sohn des Begründers der Blumhardtbewegung Johann Christoph Blumhardt²⁶⁰, umfasste zu jener Zeit schon mehrere Monographien, die in weiten Teilen der sozialistischen Bewegung Europas enorme Resonanz fanden.²⁶¹ Prinzipiell kann das Werk von Ragaz als Fortführung einer von Christoph Blumhardt und Hermann Kutter angedachten sowie von Karl Barth in seiner „dialektischen Theologie“ vollzogenen Synthese verstanden werden,²⁶² welche versuchte, die Idee christlich geprägter Lebensführung, die sich im Geiste der Naherwartung des „Reichs Gottes“ verstand, mit einer bestimmten Auslegung des deutschen Idealismus zu verbinden.²⁶³

Konzipiert war „Neuer Himmel und Neue Erde!“ als Programmschrift und sollte für die gesamte Bewegung des Religiösen Sozialismus einen einheitlichen Rahmen definieren. Inwieweit sie diesem Anspruch gerecht wurde, kann im Nachhinein schwer beurteilt werden. Allein schon deswegen, weil ein Jahr nach Fertigstellung der Zweite Weltkrieg ausbrach, in dessen Folge die vom Nationalsozialismus verschonten Reste sozialistischer Mili-

258 Vgl. allg. zu Leben und Werk von Hermann Kutter A. Pfeiffer: Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Olten/Freiburg i. B. 1976, S. 87–90

259 E. Buess und M. Mattmüller-Keller: Prophetischer Sozialismus: Blumhardt, Ragaz, Barth. Freiburg/Schweiz 1986; sowie D. Ising: Johann Christoph Blumhardt: Leben und Werk. Göttingen 2002

260 Vgl. allg. G. Sauter: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 14). Zürich 1962.

261 Vgl. M. Mattmüller-Keller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Band 2: Die Zeit des ersten Weltkrieges und der Revolution. Zürich 1968, S. 218ff.

262 Vgl. D. Korsch: Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen 1996, S. 17–20

263 Vgl. W. Euchner, H. Grebing, N. Friedrich, P. Langhorst, T. Jähnichen: Geschichte der sozialen Idee in Deutschland: Sozialismus, Katholische Soziallehre, Protestantische Sozialethik. Wiesbaden 2005, S. 1000–1005

aus in Zentraleuropa nur noch verstreut im Exil existierten. Die Schrift selbst gliedert sich in zwei Teile. Der erste, von Leonhard Ragaz verfasste, führt die theologischen und der von Otto Bauer geschriebene zweite Teil die politischen Implikationen des Religiösen Sozialismus aus. Die beiden Autoren versuchten, die zwei großen kulturhistorischen Strömungen der sozialistischen Bewegung, die dialektische Ökonomie des Denkens aus dem deutschen Idealismus einerseits und deren historisch-materialistische Definition durch Marx und Lenin andererseits, aus ihren antiklerikalen Verankerungen zu lösen. Ausgehend davon sollte der Sozialismus auf eine alternative Erzählung hin neu ausgerichtet werden, die aus dem kulturhistorischen Bestand christlicher Heilsgeschichte hergeleitet wurde. Diese alternative Erzählung drückt die Hoffnung auf ein in der Geschichte bestehendes irreduzibles Residuum christlicher Werte aus, die als humanistische Kulturleistungen wie zum Beispiel in Form von Menschen- oder Grundrechte usw. im geschichtlichen Prozess ihren jeweiligen Ausdruck finden.²⁶⁴

In dem von Otto Bauer verfassten zweiten Teil von „Neuer Himmel und Neue Erde!“ steht der Klassenkampf im Vordergrund, der auch das zentrale Thema seines politischen Engagements darstellte.²⁶⁵ Für Bauer war der politische Prozess des Klassenkampfes bzw. die Aufhebung sozialer und ökonomischer Ungleichheiten das zentrale Thema des Sozialismus. Dabei zeigt sich Bauers Ansatz in weiten Zügen an den entsprechenden programmatischen

264 O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Zürich, 1938, S. 3

265 Vgl. ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 1: „Die katholisch-sozialistische Aktion war nicht das primäre Anliegen des Bundes, sollte aber durch viele Jahre – bis 1932 – ganz und gar in den Vordergrund unserer Wirksamkeit treten. Wäre sie unser primäres oder ausschließliches Anliegen gewesen, so wäre eine Beschränkung auf katholische Mitgliedschaft des Bundes selbstverständlich gewesen. Das primäre Anliegen war ‚der Weg ins Proletariat‘, die Mitarbeit an dem, was wir als den geschichtlichen Auftrag des Proletariats erkannt haben, am Sozialismus. So war es verständlich, dass wir die katholisch-sozialistische Aktion wieder aufgeben konnten, als sich die Möglichkeiten und Wege hierfür immer mehr verschlossen hatten, um uns wieder dem primären Anliegen mit größerer Intensität zu widmen.“

Ausführungen des Linzer Programms der SDAP orientiert. Das Thema des Klassenkampfes interpretierte er vor diesem Hintergrund als „Weltanschauungskampf“, dessen ideologische Entscheidung jedweder geschichtlichen „Klärung der Arbeiterfrage“ vorangehen müsse.²⁶⁶ Die mögliche Entscheidung dieses Weltanschauungskampfes wird so nach Bauer zu einem künftigen geschichtlichen Ereignis, d.h. zum Eschaton der gesamtgesellschaftlichen „Umkehrung zum Sozialismus“.

„Der Sozialismus ist Sache des Geistes von Anbeginn. Will er aber die für den Neuaufbau notwendigen geistig-sozialen Kräfte entbinden, dann bedarf er einer grundlegenden geistigen Erneuerung aus den Grundkräften seines geistigen Ursprungs. [...] Die Befreiung liegt also nicht in der Wendung zu einem andersartigen Neuen, sondern in der Umkehr zu den geistigen Quellen seines Ursprungs.“²⁶⁷

Bauers „Umkehr“ muss folglich innerhalb der narrativen Bezüge und symbolischen Ordnung der Heilsgeschichte verstanden werden. Anders gesagt: Erst in der Besinnung auf die Heilsgeschichte, d.h. die imaginären Quellen des Sozialismus, kann im realgeschichtlichen Prozess der Befreiung der Arbeiterklasse jederzeit zugleich ein globalgeschichtlicher Prozess der Befreiung der gesamten Menschheit erkannt werden. Diese gesamtgeschichtliche Transformation des Menschen bezeichnete Bauer als den Prozess des „ewigen Sozialismus“.²⁶⁸ In diesem Sinne war für ihn der Klassenkampf als geschichtlicher Prozess zur Klärung der Arbeiterfrage der natürliche Grund einer jeden politisch organisierten sozialistischen Be-

266 O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Zürich, 1938, S. 38: „Immer deutlicher wird, dass die Kämpfe von Ideen bestimmt werden. [...] Man kämpft nicht mehr um Kompromisse, sondern um letzte Austragungen. Aus den Klassenkämpfen sind Weltanschauungskämpfe geworden, ohne dass ihre materiellen Hintergründe verschwinden.“

267 Ebd., S. 41

268 Ebd., S. 14: „Wir können den Geist, der uns in diesen Prinzipien entgegentritt, den biblischen Sozialismus nennen, oder auch den absoluten, vielleicht auch den ewigen Sozialismus, der so hoch über den geschichtlichen Sozialismus und Parteiprogrammen steht, als der Himmel über der Erde. Zu ihm bekennen wir uns – in letzter Instanz nur zu ihm.“

wegung²⁶⁹ und damit auch das bestimmende politische Vorbild für seinen Modellgedanken eines ewigen Sozialismus.

Abgesehen von den heilsgeschichtlichen Implikationen spiegelt Bauers Position formal gesehen den Ansatz des Integralen Sozialismus im Sinne Otto Bauers (I) und Friedrich Adlers wider,²⁷⁰ der jedwede sozialökonomische Position als Konsequenz seiner jeweiligen historischen Implikationen interpretierte.²⁷¹ Der Klassenkampf war für Bauer insofern mehr als eine ideologische Frage. Er war der politische Ausdruck eines „historischen Faktums“,²⁷² der gegen eine „Kultur des Kapitalismus“²⁷³ als das „historische Ziel“ einer bestimmten Gesellschaftsform und -ordnung aufzutreten hatte.²⁷⁴ Im Kapitalismus erkannte Bauer die wesentliche Ursache für die sozio-ökonomische, aber auch geistig-kulturelle Not, die sich in der zivilisatorischen und gesellschaftlichen Verarmung nicht nur des Proletariats, sondern der gesamten europäischen Gesellschaft der Zwischenkriegszeit auszubreiten begann. Daraus resultierte sein Bewusstsein für die historische Notwendigkeit eines ganzheitlich zu interpretierenden Klassenkampfes für eine Menschheit, deren Würde er Schritt für Schritt verloren gehen sah – und zwar genau in dem Maße, als sie in einer Gesellschaft aufging, die sich seiner Meinung nach mehr und mehr nach den Maximen einer kapitalistischen Leitkultur auszurichten begann.

Ideologisch vertrat Bauer die Position des Historischen Materialismus, indem er den geschichtlichen Prozess des Klassenkampfs

- 269 Vgl. B. Kreisky: *Zwischen den Zeiten: Erinnerungen aus fünf Jahrzehnten*. Berlin 1986, S. 143f.
- 270 O. Bauer (I): *Der Weg zum Sozialismus* (Werkausgabe, Band 2). Wien 1976, S. 130
- 271 Vgl. O. Neurath: *Empiricism and Sociology*. Dordrecht 1973, S.
- 272 Vgl. O. Bauer (II): *Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen*. In: *Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA*, S. 127
- 273 Vgl. allg. zur „Kultur des Kapitalismus“ T. Düppe: *The Phenomenology of Economics: Life-World, Formalism and Invisible Hand*. Alblisserdam 2009, S. 178–182
- 274 Vgl. M. Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am Collège de France 1978–79)*. Frankfurt a. M. 2004, S. 172f.

fes in der Unterscheidung zweier Subjekte erkannte, einerseits des „Arbeiters“, der von den bestimmenden Machtverhältnissen in Form von Produktionsmittel zur Herstellung ökonomischer, kultureller und politischer Werte ausgeschlossen ist, und andererseits des „Kapitalisten“, der über diese Verhältnisse in Form seines Eigentums verfügt und darüber den gesamten geschichtlichen Prozess der Gesellschaft reguliert. Die ständig steigende Vermögensungleichverteilung und eine diese begünstigende Gesetzgebung, welche die Arbeiterschaft in immer höheren Maße von möglichen Erwerbsformen diverser Produktionsmittel ausschloss,²⁷⁵ war für Otto Bauer der Motor, der systemimmanent Klassenkampf und Kapitalismus als zwei Seiten einer Wirklichkeit befeuerte.²⁷⁶ Dabei verstand er den Sozialismus keineswegs nur als Korrektiv einer bestehenden liberal-bürgerlichen Wirklichkeit, sondern als das geschichtliche Bewusstsein eines historischen Prozesses, das sich aus dem Verständnis seiner historischen und humanistischen Notwendigkeit konstituiert. Anders gesagt: Für Otto Bauer stellte eine marxistisch geprägte „politische Ökonomie“ die einzig mögliche Basis für eine Existenz dar, die aufgrund ihrer geschichtlichen Lage gezwungen war, ihre Identität aus dem Widerstand gegen die Kultur des Kapitalismus zu gewinnen.

„Der ‚Weg ins Proletariat‘ führte die Religiösen Sozialisten geradewegs an die Seite des wachen und kämpfenden Proletariats. Der Klassenkampf war gegeben, ein geschichtliches Faktum; sie erkannten ihn als systembedingt. Für sie hat es nicht die Frage gegeben: Für oder wider den Klassenkampf? Sie fanden sich selbst – wie übrigens jedermann in

275 Vgl. M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1972, S. 663f.; sowie zur Problematik aus historischer Sicht H. G. Haupt: *Staatliche Bürokratie und Arbeiterbewegung: Zum Einfluss der Polizei auf die Konstituierung von Arbeiterbewegung und Arbeiterklasse in Deutschland und Frankreich zwischen 1848 und 1880*. In: *Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert – Variationen ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich* (Schriften des historischen Kollegs, Band 7). München 1986, S. 219–224

276 Vgl. O. Bauer: *Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen*. In: *Nachlass Benedikt-Giefing im VGA*, S. 125–132

der kapitalistischen Gesellschaft – in der Klassenkampf-Situation stehend und daran teilnehmend. Die Entscheidung, die sie als Gemeinschaft zu treffen hatten war gewesen: Auf welcher Seite sie sich in diesem Kampfe bewusst und entschieden zu engagieren hatten – als Proletarier, als Arbeiter, als Christen.²⁷⁷ [...] Mit dem Klassenkampf bejahten die Religiösen Sozialisten auch sein Ziel, die klassenlose Gesellschaft.²⁷⁸

Dementsprechend kann die grundlegende politische Stoßrichtung des BRS als Kampf gegen die kapitalistische Ordnung definiert werden, die sich im Österreich der Zwischenkriegszeit in der historischen Sonderstellung des Politischen Katholizismus der CS ausdrückte.²⁷⁹ Bauer schrieb diesbezüglich im Leitartikel der ersten Ausgabe des „Menschheitskämpfers“ von 1926, dass das „Bank- und Kreditwesen“, das er als unmittelbare Machtbasis der politischen Ausrichtung der CS unter Seipel ansah, „zum Börsenspiel“ geworden sei, welches, anstatt Arbeitsgelegenheiten zu schaffen, die Menschen ausraube;²⁸⁰ und 1930 ebenfalls im „Menschheitskämpfer“, dass die Anbiederung der öffentlichen Kirchenvertreter an den „internationalen Kapitalismus“ letztlich nichts anderes als der Ausdruck der reinen Perversion dieser Kirche, wörtlich des „Antichristen unter uns“ sei.²⁸¹

Für Bauer wäre es der geschichtliche Auftrag der römisch-ka-

277 Ebd., S. 125

278 Ebd., S. 127

279 Ebd., S. 2: „Wenn wir mithelfen wollten, der proletarischen Bewegung, die in Österreich die sozialdemokratische war, zu ihrem Sieg zu verhelfen, so fiel gerade uns die Aufgabe der politischen Neutralisierung der Kirchen zu – was in Österreich in erster Linie die katholische Kirche zu betreffen hatte. Freilich hatten wir hierfür auch noch andere gewichtigere Gründe als politische: Religiöse, wegen der Schädigung die das Innenleben der Kirche durch die Verpolitisierung ihrer Wirksamkeit erfahren musste. Daher kam unser Kampf gegen den ‚Klerikalismus‘, gegen den ‚Politischen Katholizismus‘.“

280 Vgl. Ders.: Ein Schrei an euer Gewissen. In: Der Menschheitskämpfer: Flugblätter der Religiösen Sozialisten, Nr. 1. Wien im Oktober 1926, S.1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=10817988&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

281 Vgl. Ders.: Wieder das Mene Tekel: Die jakobinische Phase der russischen Revolution in ihrer Bedeutung für das europäische Christentum. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 4.

tholischen Kirche gewesen, anstatt sich politisch an den Kapitalismus zu binden und dadurch „die Massen“ von der ökonomischen Wertschöpfung auszuschließen, diesen und seine Auswirkungen zu bekämpfen, indem man der geschichts- und identitätslosen Masse des Proletariats von Anfang an „die Hand zur Versöhnung“ hätte reichen müssen.²⁸² Die gesamtgeschichtliche Aufgabe der römisch-katholischen Kirche hätte folglich darin bestanden, dem Sozialismus, vor allem aber den von ihm repräsentierten namenlosen Massen oder, um in den Worten Régis Debrays zu sprechen, dieser Masse von „Geburt an Gekreuzigten“²⁸³ eine Stimme des Mitgefühls und der Hoffnung zu sein.²⁸⁴ Nach Bauer hätte die Kirche auf Seiten dieser stummen Mehrheit „mit denen der Sozialismus in Geschichte, Menschheit und Welt verhaftet ist“ aus „den tiefsten Wurzeln des Glaubens heraus“ gegen einen Staat Widerstand leisten müssen, der auf ein Gesellschaftsmodell abzielte, das die Würde der Mehrheit dieser Gesellschaft gleichsam untergrub, indem er diese von gesellschaftsbildenden Prozessen ausschloss.²⁸⁵ Speziell der Staatskatholizismus in Österreich während der Zwischenkriegszeit offenbarte nach Bauer das Versagen dieses christlichen Auftrags. Er agierte geradezu gegen diesen Anspruch. Der Politische Katholizismus repräsentierte für ihn eine Art „Corruptio optimi quae est pessima“, eine Verderbnis

Wien im März 1930, S. 1ff.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081841&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

- 282 Vgl. Ders.: Die proletarische Krise im Katholizismus. In: *Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs*, Jg. 2, Nr. 4. Wien am 15. April 1928, S. 57f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081811&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 283 Vgl. R. Debray u. J. Ziegler: *Il s'agit de ne pas se rendre*; zitiert nach: J. Ziegler: *Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher*. München 2005, S. 13
- 284 Vgl. allg. zu Bauers Kapitalismus- und Klerikalismuskritik O. Bauer: *Verbürgerlichtes Christentum und die Diktatur des Kapitals*. In: *Menschheitskämpfer: Monatsblatt der religiösen Sozialisten*, Jg. 3, Nr. 1. Wien am 9. Jänner 1929, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081818&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020
- 285 Vgl. Ders.: *Die religiöse Revolution im Sozialismus*. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatsblatt der Religiösen Sozialisten*, Jg. 5, Nr. 13. Wien am 5. Juli 1931, S. 2; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081863&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

des Besten, die schlimmer wog als alle ökonomische und politische Grausamkeit, welche die Vertreter faschistischer Regime hervorzu- bringen in der Lage waren. Historisch drückte sich für Bauer diese „Verwandlung“ der römisch-katholischen Kirche zum geschichtlichen Antichristen in der Person von Ignaz Seipel aus, unter dessen Führung der Politische Katholizismus in weiterer Folge unmittelbar in den Klerikalfaschismus der Vaterländischen Front führte.

„Den ‚Klerikalismus‘ haben wir nicht erst für unsere Zwecke ‚konstruiert‘. Er war eine geschichtliche Wirklichkeit lange vor unserem Auftreten, und gegen ihn wurde vor und zu unserer Zeit auch von Katholiken angekämpft. Wir wurden durch ihn betroffen und wir griffen zur Notwehr; [...] Wir sahen im Klerikalismus ein Vergehen, eine Versündigung an der Sache Christi; so tief und arg wie er vermochten ungläubige Gegner und Hasser der Kirche nicht die Sache Christi schädigen. Der Glaube an die Sache Christi war für uns das ureigentliche Motiv für den Kampf gegen den Klerikalismus; dieser Kampf war für uns eine Glaubenssache, und erst in zweiter und dritter Linie eine politische und soziale.“²⁸⁶

Die weitgehende Verstrickung der römisch-katholischen Kirche mit den faschistischen Regimen Europas während der Zwischenkriegszeit und ihre Parteinahme für den Kapitalismus auch nach Ende des Zweiten Weltkrieges prägte die politische Landschaft Europas.²⁸⁷ In diesem Zusammenhang offenbarte sich der „Geist des Klerikalismus“ für Bauer als Ausdruck des Antichristen. Als solchen erkannte er in ihm den prägenden gesellschaftspolitischen Ausdruck seiner Zeit, d.h. als geschichtliche, gesellschaftliche und politische Realität des 20. Jahrhunderts. Davon ausgehend muss auch Bauers Kritik am Kapitalismus als eine Fundamentalkritik an einer bestimmten Weltanschauung verstanden werden, die in seinen Worten der geschichtliche Ausdruck des „Kairos des Teu-

286 Ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 72

287 Vgl. M. Foucault: Geschichte der Biogouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am Collège de France 1978–1979). Frankfurt a. M. 2004, S. 118–125

fels“ – d.h. nichts anderes als das geschichtliche Hervortreten des Antichristen – war, der sich im Österreich der Zwischenkriegsjahre ankündigte und dessen Anspruch sich in der totalen Auslöschung von Gottes-Gnadentum in der Welt fortschrieb.²⁸⁸ Der gesellschaftliche Ausdruck dieses Anspruches transformierte sich nach Bauer zur vollständigen Selbstentfremdung des modernen Menschen in der „Totalen Gesellschaft“.²⁸⁹ D.h. dass für Bauer der „Kairos des Teufels“ Ausdruck einer bestimmten Ökonomie ist, dessen Mechanismus sich in den menschlichen Handlungsfolgen äußert und zwar derart, dass er die Menschen dazu führt in Gedanken, Worten und Werken gegen sich selbst vorzugehen.²⁹⁰ In diesen Ansätzen lassen sich auch gewisse Ähnlichkeiten zu den Gedanken von Ivan Illich finden, insofern letzterer ebenfalls in der Institutionalisierung des Heilsversprechens die „Wurzel von etwas Bösem“ sah, das „tiefer geht als alles Böse“.

„Meine Arbeit ist der Versuch, mit großer Traurigkeit die Tatsache der westlichen Kultur zu akzeptieren. [Christopher, eingf. v. Verf.] Dawson [...] sagt, dass die Kirche Europa ist und Europa die Kirche, und ich sage: Ja! Corruptio optimi quae est pessima

- 288 Vgl. O. Bauer: Zum Besuch Chrustschows. In: Karton 1, Mappe 14 Nachlass BRS im VGA
- 289 Vgl. ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt KI4. In: Buch 2, Karton 2 Nachlass BRS im VGA: „Der ‚Naturprozess‘ der Gesellschaft, basierend auf einer märchenhaften Entfaltung der technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, hat im Grunde keine ‚herrschende Klasse‘ zu seinem Gegenspieler. Mag das Bürgertum politisch allein herrschen, mag es in Koalitionen mit sozialistischen Parteien eingetreten sein – diesem gewaltigen, vulkanischen und chaotischen ‚Naturprozess‘ der Gesellschaft wird nur noch nachgebinkt. Der Wohlstand Amerikas und der Tiefstand Europas ist eine der Widerspiegelungen des gesellschaftlichen Ablaufes. In seiner dämonischen Zwierspältigkeit birgt er beides in sich: Entfaltung und Vernichtung. Der potentielle ‚Umschlag‘ in ‚Menschlichkeit‘ ist diesem ‚Naturprozess‘ genommen seit dem Versagen des Sozialismus. Die historische Alternative des gesellschaftlichen Naturprozesses ist die Selbstvernichtung oder das Aufkommen einer neuen feudalen Kastenherrschaft. Die bloße Entwicklung arbeitet nun gegen den Menschen. Der Abfall in die Barbarei kündigt sich an.“; sowie ebd. Blatt [KI5] (I46a): „Die historische Gestalt der Bedrohung der abendländischen Menschheit mit dem Untergang ist die Totale Gesellschaft.“
- 290 Vgl. M. Serres: Hermes III. Berlin 1992, S. 96

(Die Verderbnis des Besten ist das Schlimmste). Durch den Versuch, die Offenbarung zu sichern, zu garantieren, wird das Beste zum Schlimmsten [...] Ich lebe außerdem in einem Gefühl größter Zwiespältigkeit. Ich komme nicht ohne Tradition aus, aber ich muss erkennen, dass ihre Institutionalisierung die Wurzel von etwas Bösem ist, das tiefer geht als alles Böse, das ich mit unbewaffnetem Auge und Geist erkennen könnte.“²⁹¹

Davon abgesehen fand Otto Bauer aber auch mehr und mehr Spuren, die zu Verbindungen der sozialistischen Bewegung mit dem Kapitalismus führten, welche speziell nach dem Zweiten Weltkrieg in den neu entstandenen sozialdemokratischen Parteien Europas ihren realpolitischen Ausdruck fanden.²⁹² Die damit verbundene „Abkehr vom Prinzip des Klassenkampfes“ und die Streichung der „Forderung nach der vollständigen Vergesellschaftung der Produktionsmittel“, so wie sie sich im Zuge der Neukonstitution der SPD mit dem Godesberger Programms²⁹³ von 1959 durch Kurt Schu-

291 Vgl. I. Illich: Ivan Illich in Conversation; zitiert nach I. Illich: In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München 2006, S. 15

292 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K67. In: Buch 2, Karton 2 Nachlass BRS im VGA: „*So wenig wie durch das Dazwischentreten eines erst international zusammenfassenden ‚Demokratischen Sozialismus‘ die tatsächliche historische Alternative gewendet werden kann, ebenso wenig vermag es eine ‚Dritte Kraft‘ wenn sie als Koalition kleinerer westeuropäischer Demokratien unter der Führung Englands zustande kommen würde. Gemessen an der gewaltigen Anziehungskraft der beiden großen Weltmächte hätte der zu schaffende Block einer ‚Dritten Kraft‘ viel zu geringe Substanz und Eigenkraft; die Interessen gingen in einem solchen Block übrigens in nicht geringem Maße quer durcheinander. Die Alternative der historischen Entwicklung kann von innen her nicht aufgehoben oder gewendet werden. Die Entwicklung vom modernen Menschen zum Demiurg, ja zu seinem Gott gemacht, verhöhnt nun den Menschen als Moloch, der – so oder so – alles zu verschlingen droht.*“

293 Vgl. S. Lemke: Die Rolle der Marxismus-Diskussion im Entstehungsprozess des Godesberger Programms. In: 25 Jahre nach Godesberg: Braucht die SPD ein neues Grundsatzprogramm? (Schriftenreihe der Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus, Band 16). Berlin 1984, S. 37–52; bzw. G. Stuby: Die SPD während der Phase des kalten Krieges bis zum Godesberger Parteitag (1949–1959). In: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie 1863–1975. Köln

macher andeutete,²⁹⁴ bildeten das zentrale Element, das für Bauer bereits 1941 Grund war, das Ende des Sozialismus als geschichtliche Bewegung zu postulieren.²⁹⁵ Zudem spiegelte für ihn der sozialdemokratische Anspruch auf eine umfassende „Vergesellschaftung der Produktionsmittel“ eine gewisse totalitäre Tendenz wider, die letztlich die Totale Gesellschaft mit ihren apokalyptischen Implikationen zumindest nicht zu verhindern vermochte.²⁹⁶ Damit war für ihn aber auch die Aufgabe des ursprünglichen Motivs der „geschichtlich berufenen Bewegung“ des Sozialismus mit beschlossen, das er in einer originär sozialistischen Regierungsform erkannte, welche sich anstelle „der kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung“ zu etablieren gehabt hätte.²⁹⁷

1977, S. 307–363; und K. Lompe: Zwanzig Jahre Godesberger Programm der SPD. In: Aus Politik und Zeitgeschichte: Das Parlament. Berlin 1979, S. 3–24; sowie allg. D. Lehnert: Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848 bis 1983. Frankfurt am Main 1983

294 Vgl. M. Foucault: Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am College de France 1978–79). Frankfurt a. M. 2004, S. 129ff.

295 Vgl. allg. O. Bauer: Abschied vom Sozialismus In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA

296 Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K69. In: Ebd., Buch 2, Karton 2: *„Soweit der Mensch nach den Erschütterungen der letzten zwanzig Jahre wieder zu sich selbst kommt, findet er sich in eine Wirklichkeit versetzt, die die radikalste Bedrohung jeder Form menschlicher Existenz in sich birgt. Sie bedroht durch Krieg die physische Existenz des Menschen und durch absolute Verarmung des menschlichen Wesens sein Menschsein. Der Einbruch der totalen Gesellschaft in die menschlichen Daseinsordnungen und der Zusammenbruch des Sozialismus, der der gesellschaftlichen Entwicklung hätte die rettende Wende aufzwingen sollen, beides verursacht die Umkehrung der Dynamik der ‚Entwicklung‘ gegen den Menschen. Die Entwicklung selbst ist nun identisch mit Entleerung, das heißt mit absoluter Verarmung des geschichtlichen Geschehens an menschlichem Sinn. Sie ist zwar zivilisatorisch schaffend und hervorbringend, aber nicht schöpferisch. Sie ist der Nichtigkeit unterworfen. Mit dem menschlichen Wesen ist in ihr auch die schöpferische Qualität im Absterben begriffen. Da aber die Entwicklung mit und durch Menschen geschieht, ist das menschliche Vermögen genauso wie die Entwicklung selbst ‚auf das Ende zu‘ in Bewegung. Die absolute und umfassende Bedrohung der menschlichen Existenz macht die Situation der Gegenwart aus; die Zeit ist wahrhaftig zu einer Endzeit geworden.“*

297 Vgl. ders.: Kann der Katholik Sozialist sein? In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 11–12. Wien am

„Die Frage nach einem neuen Verständnis des Sozialismus und nach einem neuen Sich-selbst-verstehen der sozialistischen Bewegung war also objektiv gestellt. Es war mit anderen Worten die Frage, ob der Sozialismus rasch genug ‚aus seiner Haut fahren‘ könne, oder ob sich diese als eine Zwangsjacke erweisen werde, die für ihn nach den Gesetzen und Maßen der bürgerlichen Gesellschaft angefertigt wurde; es war die Frage, ob dieses echte ‚Kind‘ der bürgerlichen Gesellschaft im ‚dialektischen Umschlag‘ sich gegen diese bürgerliche Gesellschaft stellen werde, um die Gesellschaft selbst zu retten, [...] der Sozialismus blieb ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft. Der dialektische Umschwung, der Absprung, der ‚Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit‘ blieb aus. An der bürgerlichen Gesellschaft war nichts mehr zu retten. [...] Die stärkste Kraft auf dem Felde der bürgerlichen Gesellschaft, dem Sozialismus, musste der rücksichtsloseste, tödlichste Stoß der bürgerlichen Gesellschaft treffen. Wer nicht wagt kann nicht gewinnen: Das revolutionäre Wagnis, der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit blieb aus – die ganze Bewegung harrte auf die ‚Entwicklung‘ (in ihren Trümmern in der Emigration wartet sie ja heute noch auf diese). So dankte die sozialistische Bewegung geschichtlich ab, [...]“²⁹⁸

Der Klassenkampf als geschichtlicher Prozess blieb für Bauer zeitlebens das zentrale Narrativ des Sozialismus. Die Aufgabe dieses Narrativs zugunsten eines sozial-liberalen Wohlfahrtsstaates konnte er nie teilen, wie auch aus den letzten Passagen seines Rückblicks unzweideutig hervorgeht.²⁹⁹ Überspitzt formuliert könnte man sagen, dass Otto Bauer immer Sozialist geblieben und nie Sozialdemokrat geworden ist. Otto Bauer jedenfalls zog daraus seine persönlichen Konsequenzen und trat Ende des Jahres 1941 von seinem Mandat in der Auslandsvertretung der österreichischen Sozialisten (AVÖS),

8. Dezember 1928, S. 2; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081817&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand April 2020

298 Vgl. ders.: Abschied vom Sozialismus In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S. 2

299 Vgl. ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefling im VGA, S. 133–154

deren Mitglied er seit 1938 war, zurück. Dies bedeutete zugleich das Ende seiner politischen Tätigkeit als Funktionär der sozialistischen Bewegung und des BRS in seiner ursprünglichen Form.

3.2.3. Die theologischen Implikationen des Religiösen Sozialismus

Entscheidend für das Verständnis der Bewegung des Religiösen Sozialismus ist die Verbindung eines spezifisch theologischen Ansatzes, der u.a. von Leonhard Ragaz, Ernst Michel, Paul Tillich, Heinrich Mertens, aber auch Rudolf Bultmann, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer grundlegend geprägt wurde,³⁰⁰ mit dem während der Zwischenkriegszeit aufkommenden gesellschaftspolitischen Konzept christlich geprägter, heute würde man sagen „alternativer“ Lebens- und Sozialkonzepte, die in einigen Teilen Mittel- und Westeuropas zur Bildung von Kommunen führten. Solche Kommunen waren unter anderem der Bruderhof Eberhard Arnolds³⁰¹ oder die Neuwerkbewegung, die in enger Verbindung mit Arnolds erstem Bruderhof in der Nähe des hessischen Schlüchtern entstand.³⁰² Zu den führenden Persönlichkeiten der Neuwerkbewegung zählten unter anderen Emil Blum und Heinrich Schultheis, die auch Mitglieder des Bundes Religiöser Sozialisten Deutschlands (BRSD) waren. Weiters fand sich rund um Paul Tillich der sogenannte Berliner Kreis, dem auch Carl Menni-

300 Über die geistigen Einflüsse auf den BRS siehe allg. M. Benedikt: Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung. Band V: Im Schatten der Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Wien 2005, S. 1026; bzw. J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 124ff.; und G. Silberbauer: Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage. Graz 1966, S. 350; sowie G. Steger: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982, S. 25

301 Vgl. A. Pfeiffer: Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Olten/Freiburg i. B. 1976, S. 201–211

302 Vgl. G. Steger: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982, S. 245–251

cke und Eduard Heimann angehörten.³⁰³ Der für das Werk Otto Bauers prägende Gedanke der Kleinen Gemeinde fand seinen historischen und gesellschaftspolitischen Ausdruck in diesen praktischen Versuchen alternativer Existenz- und Lebensweisen aus dem Geist christlicher Mystik.³⁰⁴

In diesem Zusammenhang muss allerdings auch erwähnt werden, dass ab 1928 innerhalb des Neuwerkkreises Bestrebungen existierten, die Bewegung in den Nationalsozialismus zu integrieren.³⁰⁵ Ähnliche Tendenzen lassen sich auch innerhalb der religiös-sozialistischen Bewegung finden. So bemerkte der Internationale Ausschuss der Religiösen Sozialisten, dem auch Otto Bauer angehörte, noch im Dezember 1930, dass in der „Betonung des Organischen in der Gesellschaft, des Volkstums, der Familie, des Berufes, der solidarischen Volksgemeinschaft“ die Bewegung des Nationalsozialismus „gegenüber aller Mechanisierung und Uniformierung des Lebens“ und, soweit diese Bewegung Ausdruck eines „ernsthaften Kampfes gegen die mammonistische und andere Versumpfung

303 Vgl. Ebd., S.357–370

304 Vgl. E. Arnold: Wege zur Hingabe an die Gemeinschaft. In: Das neue Werk, 2. Jg. 1920/21; zitiert nach: Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Olten/Freiburg i. B. 1976, S. 217f: „Der Weg zur Gemeinschaft ist vertiefte Geistigkeit, verstärkte Intensität der Geisteserlebnisse. Nur auf dem Weg starker Gemeinschaftserlebnisse kommen wir zur Hingabe an die umfassendste Gemeinschaft. In Wahrheit gehören alle Menschen zusammen, wenn sie nämlich ihr eigenstes Wesen und ihre wirkliche Bestimmung gefunden hätten. Der verbindende Geist will deshalb alle die Menschen zusammenbringen, die ihrem Wesen nach zueinander gehören. [...] Der Geist ist die Hoffnung und die Zukunft der Menschheit. Die Menschheit ist dazu bestimmt, ein Organismus zu sein, ein Leib mit einem Geist, mit einem Haupt, mit ihrer Seele, mit einem Herz.“; bzw. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt D14. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (44d): „*Der Leidens und Liebesweg Christi wird in der Heilsgeschichte wiederholt: Die Gemeinde der Sohnschaft, der fortlebende Leib Christi, dies ist die zweite Menschengestalt Christi, durch die er sein vollendetes Werk in dieser Welt vollbringt, es zu seinem Tag, zu seiner Zukunft führend.*“

305 J. Aussermaier: Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund der Religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Wien 1979, S. 19

unserer Zivilisation“ ist, „ein gutes Zeichen“ sei.³⁰⁶ Auch wenn davon auszugehen ist, dass derartige Erklärungen pragmatisches Kalkül waren, um eine breite politische Front gegen den Urfeind Kapitalismus zu eröffnen, zeigen sich darin auch jene Berührungspunkte,³⁰⁷ die heute wieder linke und rechte Gruppierungen des politischen Spektrums teilen und ein wesentliches Charakteristikum der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Situation innerhalb der Europäischen Union widerspiegeln.

Davon abgesehen gab es natürlich auch eine allgemeine Tendenz religiöser Bestrebungen innerhalb der sozialistischen Parteien Europas. Diese können als Ansatz interpretiert werden, den Sozialismus als historische Manifestation der ideologischen Ansprüche des Christentums zu verstehen. Dieser Ansatz implizierte auch, dass die historische Gestalt des Jesus von Nazareth ausgehend vom christlichen Konzept der Nachfolge „als Vorbild für die sittliche Dimension sozialistischer Praxis“ herangezogen wurde.³⁰⁸ In der SDAP wurde dieser Ansatz vor allem von Wilhelm Ellenbogen und Franz Schuhmaier vertreten.³⁰⁹ Im Unterschied zu den Mit-

306 Der internationale Ausschuss der Religiösen Sozialisten: Der Bund des Christentums mit dem Nationalsozialismus und Faschismus ist Abfall von der Wahrheit Christi. Ein Wort der religiös-sozialistischen Internationale über Nationalismus und Faschismus an die europäische Christenheit. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 22., Wien am 1. Dezember 1930, S. 1

307 Eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Position des BRS gegenüber dem Faschismus und dem aufkommenden Nationalsozialismus findet sich bei O. Bauer: Volksgemeinschaft und Heimatbildung: Sind das nur faschistisch-reaktionäre Phrasen? Ein Beitrag zu den sozialistischen Gestaltungsaufgaben. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 13. Wien am 20. Juli 1930, S. 1f.; bzw.: <http://repository.uibk.ac.at/viewer.alo?objid=1081849&page=1&viewmode=fullscreen>; Stand: April 2020

308 Vgl. allg. H. Rolfes: Jesus und das Proletariat: Die Jesustradition in der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjekts der Emanzipation. Düsseldorf 1982, S. 294

309 Vgl. den Eigenbericht über die Vollversammlung der SDAP vom 10. Februar 1985 in Linz. In: Arbeiter-Zeitung: Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie, VII. Jg., Nr. 42. Wien 12. Februar 1895, S. 3: „Der christliche Standpunkt werde uns von vielen Seiten empfohlen, aber man müsse sich fragen, welches der richtige christliche Standpunkt sei. Wir halten uns

gliedern des BRS vertrat die überwiegende Mehrheit der Mitglieder der SDAP die Meinung, dass die Utopie eines gesellschaftlich realisierten Christentums erst mit der Verwirklichung des Sozialismus entstehen könne.³¹⁰ Dieser Ansatz wurde im Großen und Ganzen von allen sozialistischen Bewegungen Europas während der Zwischenkriegszeit als offizielle Meinung vertreten. In dieser Interpretation erscheint das Christentum folglich auf eine ethische Position reduziert. Demgegenüber basiert die Politische Theologie des Religiösen Sozialismus auf der Setzung, dass jedwedes sozialetische Handeln bzw. überhaupt jedwede ethische Gesinnung ihren Wert nur aus dem Glauben an die effektive Realpräsenz Gottes in der Geschichte beziehen könne. Diese Realpräsenz schließt notwendigerweise die geschichtliche Wirkung der Botschaft des fleischgewordenen Gottes in Form des Jesus von Nazareth als historischer Person als auch als mystischer Leib in Form eines eschatologischen Wendepunktes im zeitgeschichtlichen Horizont menschlicher Handlungsfolgen ein.³¹¹

Davon ausgehend berief sich der Religiöse Sozialismus auf einen eigenen theologischen Ansatz, der im Gegensatz sowohl zu den religiösen Strömungen innerhalb der sozialistischen Parteien

an den des Jesus von Nazareth, welcher der der allgemeinen Menschenliebe sei.“; bzw. ebd., VIII. Jg., Nr. 276. Wien 7. Oktober 1896, S. 6: „Das Christentum ist nicht Religion, sondern Gesellschaftsordnung. Wer viel hat, soll dem geben, der nichts hat. Das waren die Grundlagen der neuen Gesellschaftsordnung, die Christus durch seine Lehre geschaffen. Auf Erden wollte Christus die Menschen glücklich machen, nicht erst im Himmel. Wenn ich sagen soll, wo sich das Christentum verkörpert, so sage ich, ihr, meine verehrten Herren, seid die wahren Christen. Die Sozialdemokratie ist das wahre Christentum.“; sowie ebd., X. Jg., Nr. 302. Wien 2. November 1898, S.4: „Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Christentum und den Klerikalen. Wir Sozialdemokraten können viel eher den Anspruch darauf erheben, dass wir die Lehre Christi vertreten. Wir halten den Grundsatz hoch, dass Religion Privatsache ist, aber den Klerikalen gilt unser Kampf nach wie vor; [...]“

310 Vgl. G. Steger: Rote Fahne – Schwarzes Kreuz: Die Haltung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs zu Religion, Christentum und Kirchen. Von Hainfeld bis 1934 (Böhlhaus Zeitgeschichtliche Bibliothek, Band 7). Wien 1987, S. 205f.

311 Vgl. allg.: O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Zürich 1938

Europas als auch zu allen anderen Bewegungen stand, die sich in der Tradition christlicher Soziallehre verstanden. Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist die Reich-Gottes-Idee, die den geschichtlichen Horizont der Offenbarung Gottes in den politischen Prozess des Historischen Materialismus integriert und die sozialistische Revolution als Eschaton eines heilsgeschichtlichen Prozesses transformiert. In der Reich-Gottes-Idee zeigt sich der spezifische Ansatz des Religiösen Sozialismus als Politische Theologie.

„Das, was man mit einem zu sehr der Oberfläche entnommenen Zufallswort ‚religiössoziale Bewegung‘ oder auch ‚religiöser Sozialismus‘ nennt, ist in erster Linie [...], eine religiöse Bewegung, die sich auf einen neu verstandenen Glauben an Christus gründet. Ihre Botschaft fasst sich zusammen in dem Worte vom Reiche Gottes für die Erde. Diese Losung bedeutet die Wiederentdeckung und Wiederaufnahme der ursprünglichen Botschaft der Bibel, des Alten wie des Neuen Testaments: der Verheißung und Forderung der Herrschaft Gottes über alle Wirklichkeit, sich in der Gerechtigkeit vollendend. Diese Gerechtigkeit bedeutet das heilige Recht Gottes, [...]. Ihr Wiederaufbrechen aus den Tiefen Gottes, den Tiefen Christi, den Tiefen der Bibel her bedeutet eine Revolution von unabsehbarer Tragweite, wie sie im Sinne des apostolischen Wortes liegt, das zum Bekenntnis der religiössozialen Bewegung geworden ist: ‚Wir warten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, worinnen Gerechtigkeit wohnt.‘ (2. Petr. 3,13) Diese Umwälzung bedeutet ein revolutionäres Vorwärtsdrängen auf Grund einer revolutionären Rückkehr zur Quelle der Wahrheit. Sie führt zu einem neuen Verstehen und zu einer neuen gedanklichen Prägung, wie zu einer neuen Verkündigung der Praxis der ganzen Sache, die durch den Namen Christus bezeichnet wird. Wir stehen erst am Anfang dieser Revolution.“⁶¹²

Ideengeschichtlich fand die „Reich-Gottes-Idee“ ihren Ausgangspunkt in der sogenannten Blumhardtbewegung, benannt nach Johann Christoph Blumhardt, einem in Stuttgart geborenen und zwischen 1838 und 1880 in Möttlingen und Bad Boll praktizieren-

312 Ebd., S. 2f

den Pfarrer.³¹³ Die im Zuge einer von ihm vollbrachten Wunderheilung entstandene pietistische Erweckungsbewegung, führte zu einer regen Wallfahrtsbewegung und in der Folge zum Bau eines eigenen Seelsorgezentrums in Bad Boll, welches bis heute regen Zulauf erfährt. Nach dem Tod Blumhardts wurde dessen Arbeit in pastoraler als auch theologischer Hinsicht von seinem Sohn Christoph Blumhardt weitergeführt.³¹⁴ Dieser übte zwischen 1880 und 1900 ebenfalls das Pfarrersamt in Bad Boll aus, welches er im Zuge der Annahme eines Landtagsmandats für die SPD zurücklegen musste.

Die entscheidenden Aspekte der Reich-Gottes-Idee nach Christoph Blumhardt³¹⁵ waren die Idee einer „Manifestation Gottes im Leiblich-Materiellen“, eine überaus kritische Haltung gegenüber der Kirche als Institution und einer Suche nach „lebendigem Glauben“.³¹⁶ Ein weiterer Aspekt war die, über den ländlichen Bereich hinausreichende Hinwendung zu traditionell atheistisch geprägten industriellen Arbeitermilieus als Adressaten christlicher Botschaft und Glaubens.³¹⁷ Speziell die Hinwendung zur Arbeiterschaft und die Interpretation der Reich-Gottes-Idee als universalgeschichtliches Modell bei Christoph Blumhardt,³¹⁸ war der historische Ausgangspunkt des Religiösen Sozialismus als politische Strömung,

313 Vgl. allg. zum Verhältnis von Blumhardtbewegung und Reich-Gottes-Idee G. Sauter: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 14). Zürich 1962

314 Vgl. allg. zu Christoph Blumhardt K.-J. Meier: Christoph Blumhardt: Christ, Sozialist, Theologe (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 67). Bern 1979

315 Vgl. allg. Ch. Buchholz: Christoph Friedrich Blumhardt: Reich Gottes in der Welt. Göppingen 2010

316 A. Pfeiffer: Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung“. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Band 23. Berlin/New York 1981, S.74

317 Ebd., S.74

318 Vgl. K.-J. Meier: Christoph Blumhardt: Christ, Sozialist, Theologe. Bern 1979, S. 41

als deren Gründerväter Leonhard Ragaz und Hermann Kutter³¹⁹ gelten können.³²⁰

An dieser Stelle kann noch ein weiterer historischer Aspekt geltend gemacht werden, der eine gewisse Art von Renaissance neutestamentlicher Eschatologie, dessen zentraler Begriff eben jener des „Reiches Gottes“ war, und die Geburt der religiös-sozialen Bewegungen in Europa in Beziehung setzt. In diesem Zusammenhang muss die Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“³²¹ des aus Kiel stammenden evangelischen Theologen Johannes Weiß erwähnt werden.³²² „Reich Gottes“ bedeutete bei ihm, wie auch bei Blumhardt und Ragaz, den Ort göttlicher Wirksamkeit in der Geschichte, der in unmittelbarer Weise mit konkreten lebensweltlichen Umständen in Beziehung steht.³²³ Die Bedeutung des „Reich-Gottes-Begriffes“ bei Weiß war der Theologie seines Schwiegervaters Albrecht Ritschl entnommen, der ihn als „Endzweck der Welt“ definierte.³²⁴ Ritschl verstand darunter die Offenbarung der „Gabe Gottes“,³²⁵ die sich als Bestimmung der christlichen Gemeinde in Form eines universalgeschichtlichen Pfingstfestes für die Menschheit offenbart.³²⁶ Demnach steht nach Ritschl im Zentrum der weltlichen Seite der Reich-Gottes-Idee der Gedanke der „Christlichen Gemeinde“. Dieser Ansatz bildet auch den theologischen Kern der Politischen Theologie von Leonhard Ragaz und damit auch jener Otto Bauers.

319 Vgl. M. Mattmüller-Keller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Band II: Die Zeit des ersten Weltkrieges und der Revolutionen. Zürich 1968, S. 218f.

320 Vgl. allg. zu Hermann Kutter A. Pfeiffer: Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Frankfurt a. M. 1976, S. 87–90

321 J. Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1964

322 Vgl. allg. B. Lannert: Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß. Tübingen 1989

323 Vgl. ebd., S. 77 und S. 228

324 Vgl. A. Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. Tübingen 2002, S. 26

325 Vgl. ebd., S. 140f.

326 Vgl. ebd., S. 13: „Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut, der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde.“

„Das erste Kind des Heiligen Geistes ist die Gemeinde. Am Pfingsttag ist die Gemeinde entstanden. [...] Das wird klar, wenn wir Sinn und Wesen dieser Gemeinde verstehen. Sie ist, ganz allgemein ausgedrückt, die letzte und höchste Gemeinschaft von Menschen, die Gemeinschaft in Gott, genauer in Christus, oder noch genauer: in Jesus, den sie als Christus (= Messias) bekennen. Es muss aber um Sinn und Wesen dieser Gemeinde zu charakterisieren, sofort noch ein weiteres, wesenhaftes Merkmal hervorgehoben werden: Es ist eine demokratische Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Der Geist wird in ihr demokratisch. Das ist eine gewaltige Tatsache und ist eine gewaltige Revolution. Die Gemeinde ist damit Erfüllung des Alten Bundes.“³²⁷

Die Idee der Kleinen Gemeinde als Urform jeder Art „christlicher Gemeinschaft“ ist der Kerngedanke im Werk Otto Bauers.³²⁸ Er durchzieht sein gesamtes Schaffen, von der Christophorus-Gemeinde und der damit verbundenen Gründung des BRS bis zu seinem Gedanken einer „Gemeinde der Ausgesonderten“, den er angesichts einer gesamtgeschichtlichen Diaspora der Menschlichkeit formulierte und der seine späte Schaffensperiode prägte. Die Kleine Gemeinde war demnach in ihrer politischen Funktion Ausdruck des gesamtgesellschaftlichen Anspruches einer sozialen Erweckungs- und Erneuerungsbewegung, die zugleich als theologischer Sinn eines „letzten oder heiligen Restes“ von Menschlichkeit und Würde im Angesicht der von Menschen verübten Grausamkeiten in der Geschichte gelesenen werden muss.³²⁹

327 L. Ragaz: Die Bibel – Eine Deutung, Band VI: Die Apostel. Zürich 1950, S. 13f.

328 Vgl. exempl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948, Blatt F 2. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: *„Alles ist in Fluss. Der Christ ist nun umgeben von einem Chaos des Verfalles und neuer Anfänge. Der aufgelöste, der gesprengte Kern, nämlich die bindende und tragende und belebte Mitte der Welt: Die Kleine Gemeinde, sie muss in Neu-Schöpfung wiederkommen, sie muss erneut sichtbar werden im Weltgeschehen.“*

329 Ebd., K47 (160): *„Es ist zu bedenken, das niemals eine völlige Nichtung und damit auch Vernichtung wäre. Es gibt in der Geschichte zwar Bruch und Abbruch, niemals aber ein völliges Vernichten, so dass ein ‚letzter Rest‘, ein ‚Heiliger Rest‘ in die Fundamente des neuen Werdens übernommen wird.“*, sowie R.

„Darum habe ich tiefstes Verständnis für ein ‚Zurückziehen‘, für das Leben ‚in kleinen Gemeinden‘, oder ‚an kleinen Orten‘. Im Zeitalter des Chaos heißt ‚Wirksamkeit‘ sicherlich nichts anderes. Es ist ein Wachen und Beten – in der Hoffnung auf die Ausgießung des Geistes, ganz wie in der ersten Gemeinde, nach ihrer großen Katastrophe. [...] Darum würde ich unter Zurückziehen in die ‚Kleine Gemeinde‘ niemals einen Verzicht auf das ‚Politische‘ verstehen, eher die Vorbereitung auf eine neue Politik aus dem Glauben.“⁶³⁰

Das Attribut „klein“ zeigt folglich mehr an, als nur den Verweis auf den Unterschied zwischen dem „kleinen“ Otto Bauer und seinem prominenten Namensvetter, d.h. den stellvertretenden Parteivorsitzenden der SDAP. Vielmehr verweist es als Attribut im Gedanken der „Kleinen Gemeinden“ auf die „kleinen Taten“ in der Geschichte, die dort als „kleine Orte“ der Gnade anderen gegenüber erscheinen. In diesem Sinne ist es auch der entscheidende Hinweis auf den Kern seiner Politischen Theologie.

Otto Bauer verstarb am 10. August 1986 im Kreis einer Kleinen Gemeinde auf dem Transport von Prägraten in Osttirol ins Krankenhaus nach Linz. Auf seinem letzten Weg begleiteten ihn Michael und Wanda Benedikt. Er wurde 89 Jahre alt.

3.3. Religiöser Sozialismus nach 1945

3.3.1. Religiöser Sozialismus in Österreich nach 1945

Unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges gab es in Österreich den Versuch einer Wiederbelebung des Religiösen Sozialismus. Diesbezüglich sind vor allem zwei Protagonisten zu nennen, die eine Erneuerung der religiös-sozialistischen Bewegung im An-

Friedmann: Brief an O. Bauer vom 15. Oktober 1945. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Dass ich Dir in diesem Gedanken des heiligen Rests voll und ganz beipflichte [...] bedarf kaum noch der Bestätigung. Das ist uns Beiden so evident wie Sonnenlicht, und wenn du willst, ist dies das stärkste Argument gegen die Untergangsphilosophie, sofern es nicht mit dazu gehört.“

330 O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 5. Oktober 1941. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

schluss an die „Sozialistische Partei Österreichs“³³¹ (SP) versuchten, nämlich August Zechmeister und Albert Massiczek.³³² Beide sahen in der Reich-Gottes-Idee den Ausgangspunkt für eine mögliche Neugründung des BRS im Rahmen der SP. In der Umsetzung unterschieden sich die Ansätze allerdings.

Der Ansatz von Zechmeister orientierte sich vor allem an Otto Bauer, dessen Schriften für ihn ab 1945 den Angelpunkt des geistigen Neuanfanges sozialistischer Politik und letztlich jeder möglichen Gesellschaftsform repräsentierten. Den Schnittpunkt bildete dabei die Annahme, dass eine umfassende Erneuerung der gesamten, d.h. globalen Geistes- und Kulturgeschichte, sich nur über das konstitutive Moment eines von außerhalb der Geschichte menschlicher Handlungsfolgen stammenden eschatologischen Ereignisses einstellen könne und nicht durch einen politischen Neuaufbau Europas im Zeichen eines sozial-liberalen Gesellschaftsmodells.³³³ Zuletzt erfuhr Zechmeisters Ansatz wieder analog zu jenem Otto Bauers³³⁴ und bedingt durch den Beginn des atomaren Wetttrüstens Anfang der 1950er Jahre eine apokalyptische Erweiterung.³³⁵

331 Im Folgenden kurz SP.

332 Vgl. G. Steger: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982, S.129–163

333 Vgl. A. Zechmeister: Kirche und Sozialismus: Zugleich ein Beitrag zur Frage christlicher Politik heute. Wien 1947, S. 12: „Denn die sozialistische Welt, die klassenlose Menschheitsgesellschaft, hat es mit dem Reiche Gottes zu tun, das kein Phantom ist, sondern nach vielen Stellen der Schrift, zuletzt aber nach Apokalypse, Kap. 20 wahrhaftig sichtbar auf unserer Erde erstehen und als solche verwandelte und erneuerte Erde das Verlangen aller Christen ausmachen soll.“

334 Vgl. A. Zechmeister; zitiert nach O. Bauer: Brief an Friedmann vom 7. Oktober 1947. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Zu Ihrem letzten Brief möchte ich sagen, dass ich glaube, dass der ‚Bund‘ heute keine politischen Aufgaben haben kann [...], dass ich vielmehr annehme, der Weg müsse dorthin führen, wo Sie die Neue Gemeinde sehen und zu diesem Weg bekenne ich mich [...] Eine eschatologische, eine Reich Gottes Gemeinde, [...] Dafür lohnt es sich schon zu leben, einfach und schlicht und selbstverständlich [...] und auch andere dafür zu gewinnen [...]. Menschen für Ihre ‚Kleine Gemeinde‘ und für den Weg ins Unbekannte gibt es schon, wenn es auch nicht allzu viele sein werden.“

335 A. Zechmeister: Kirche und Sozialismus: Zugleich ein Beitrag zur Frage christlicher Politik heute. Wien 1947, S. 66: „Das die Geschichte transzen-

Albert Massiczek hingegen forcierte den Aufbau einer religiös-sozialistischen Bewegung auf Grundlage einer aufgeklärten Gesellschaft. Zum zentralen Gedanken wurde für ihn dabei das biblische Gebot der Nächstenliebe in einer an Kant orientierten Fassung. Den Gedanken der Nächstenliebe interpretierte Massiczek als einen in der Geschichte a priori verortbaren Handlungsimperativ, der allen möglichen gesellschaftspolitischen Konzeptionen als ethische Bedingung ihrer Möglichkeit vorauszusetzen sei.³³⁶ In diesem Sinne erfüllt sich nach Massiczek das Ziel einer jeden sozialistischen Bewegung erst nachdem die gesellschaftlichen Kategorien freigelegt wurden, welche „den Sozialismus für den gläubigen und sozialreformerisch gesinnten Katholiken nicht nur erträglich und gerade noch wählbar machen, sondern zur einzig erfolgverheißenden Möglichkeit christlicher Gerechtigkeit und Liebe politischen Ausdruck“ geben.³³⁷ Weiters verknüpfte Massiczek die sozialpolitische Erneuerung der österreichischen Nachkriegsgesellschaft mit der Aufarbeitung der subjektiven Ursachen einer Geschichte menschlicher Handlungsfolgen. Dabei ging es ihm auch um die Aufarbeitung seiner eigenen Biographie und um die Frage, wie eine Gesellschaft, die während des Nationalsozialismus aktiv an der Shoah und weiteren unzähligen Gräueltaten beteiligt war, sich vor ihrem eigenen Gewissen verantworten könne.³³⁸ Aus diesem Zusammenhang universalisierte er die Frage nach Verantwortung zum gesamtgeschichtlichen Auftrag einer Gesellschaft, die nun-

dierende Reich der Apokalypse, das Reich Gottes auf Erden, wird ein sozialistisches Reich sein. Es wirkt bereits in die Geschichte herein. Geschichte ist Annäherung an dieses Reich.“

336 A. Massiczek: Warum sozialistische Katholiken? In: Schriften der „Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Katholiken“, Band 1. Wien 1959, S. 10

337 Ebd. S. 19

338 A. Massiczek war ab 1933 Mitglied der in Österreich illegalen Hitlerjugend und von 1937 bis 1938 der ebenfalls illegalen SS. 1938 trat er in die NSDAP ein und war bis zu seiner Promotion zum Dr. phil. an der Universität Wien 1940 Mitglied des Sicherheitsdienstes der SS. Nach einer schweren Kriegsverletzung 1941 war er von 1942 bis 1945 Lehrer für ‚Nationalpolitischen Unterricht‘ am Kriegsblindenlazarett und wurde nach Kriegsende als Nationalsozialist nach dem Verbotsgesetz registriert. Vgl. dazu A. Massiczek: Ich war Nazi: Faszination, Ernüchterung, Bruch (1916–1938). Wien 1988

mehr gegenüber allen „Machtlosen, Kleinen und Übervorteilten“ ihre prinzipielle geschichtliche Aufgabe zu finden habe.³³⁹ Handlungen, die sich am Leitbild christlicher Nächstenliebe orientieren, d.h. Ausdruck von Mitgefühl, Gnade, Barmherzigkeit usw. sind, zeitigen im Modell Massiczeks gesellschaftliche Folgen, die zur geschichtlichen Basis einer dadurch bestimmten Wirklichkeit führen, in der sich Gerechtigkeit auch gegenüber den Opfern des Nationalsozialismus von selbst einstellt.

Im Gegensatz dazu versuchte Zechmeister den Religiösen Sozialismus auf „spirituellem“ Wege, d.h. ausgehend von der Idee einer „mystischen Demokratie“ und auf Grundlage Kleiner Gemeinden, zu rekonstituieren.³⁴⁰ Mit diesem Ansatz verband wiederum Otto Bauer die Hoffnung auf einen „Neuen Bund“ in Form der Neukonstitution einer religiös-sozialen Bewegung in Österreich, die sich im Geiste der Christophorus-Gemeinde wiedererkannte.

„Doch nun haben die Freunde im Stammbuch gelesen, den Weg ins Unbekannte irgendwie verarbeitet. Das ist der Quell aller Unruhe, aller Gärung, die nun unter dieser kleinen Schar von Menschen eingesetzt hat. Nun wollen sie etwas tun, nicht weil ich ihnen etwas sage und weil

339 Vgl. Ders.: Katholik und Sozialist: Kein Widerspruch. In: Die Zukunft: Sozialistische Monatsschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur, Jg. 1959, Heft 3. Wien 1959, S. 73

340 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom Oktober 1949. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: *„Und ich suchte einen Weg zu finden, der sowohl dem Werte dieser Gemeinschaft gerecht wird und zugleich jene Gefahr aufhebt, die der ‚Freundes-Kreis‘ für die ‚Kleinen Anfänge‘ eines gemeinschaftlichen Lebens bedeutet. Aus diesen Überlegungen ist dann der Plan der ‚Hausgemeinschaften‘ entstanden, die neben dem ‚Freundes-Kreis‘ entstehen sollen und worin die ‚Tradition‘ der ‚Christophorus-Gemeinde‘ gepflegt werden soll. Dass hier zunächst nur jene ‚Stamm-Hausgemeinschaft‘, die sich um Raimund und Hilda bilden wird, als neuer Anfang gelten wird, ist wohl richtig. [...] es werden dort sein: Hilda, Raimund, August, Othmar, Alma, Fritz, Hans (Meier) und noch der eine oder andere. Eine andere (vielleicht mehr katholisierende) Hausgemeinschaft dürfte sich um Zechmeister bilden eine andere bei Hans Meier. Sollten sich diese Hausgemeinschaften bilden dann würde sich der ‚Freundes-Kreis‘ auflösen, er käme etwas seltener zusammen ohne sich aufzulösen. Die Auflockerung würde aber jenem geistigen Leben eine Chance bieten, das bisher durch die ‚Tradition des Bundes‘ gehemmt gewesen ist und das zweifellos vorhanden ist.“*

ich dies verlange, sondern aus Eigenem. Das ist der ‚Zechmeister-Plan‘, dass es sich dabei nicht um literarische Arbeit, sondern um ein Zeugnis der Gemeinde handeln soll ist wortwörtlich in jenem Brief Augusts zu lesen, worin er seinen Plan ankündigte. [...] Es [das Vorhaben, eingf. v. Verf.] soll das Zeugnis sein und Wirksamkeit. Es soll der erste öffentliche Ruf sein – im Endzeitalter für den kommenden Äon.“³⁴¹

Weiters schlug Zechmeister vor, im Zuge einer solchen Neukonstitution Schriften von Otto Bauer – vor allem einzelne Konvolute des „Stammbuches“ sowie „Der Weg ins Unbekannte“³⁴² bzw. dessen II. Teil mit dem Titel „Nikodemus“³⁴³ – aber auch eigene Manuskripte und jene anderer Mitglieder als „Rundbriefe der Gemeinschaft: Der Neue Bund“ zu publizieren.³⁴⁴ Im Gegensatz zu Bauer wollte er diese Manuskripte aber nicht nur als Rundbriefe, sondern in Form einer Schriftenreihe unter dem Titel „Endzeitlicher Glaube: Schriftenreihe für christliche Verwirklichung“ über einen Verlag veröffentlichen,³⁴⁵ was letztlich zum totalen Zerwürfnis zwischen ihm und Otto Bauer führte. So schlug Bauers anfängliche Euphorie bezüglich der theoretischen Ansätze und politischen Absichten Zechmeisters unmittelbar nach der Rückkehr von seiner Wienreise Ende 1949 in ihr Gegenteil um. Dieser Ausgang war ihm im Übrigen schon vor dieser Reise von Robert Friedmann prophezeit worden.

341 Vgl. ders. Brief an Friedmann vom 18. April 1949. In: Ebd

342 Vgl. ders.: Der Weg ins Unbekannte. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA

343 Vgl. ders.: Nikodemus: Der alte Glaube und die neue Botschaft. In: Ebd., Karton 9, Mappe 8

344 Ders.: Brief an R. Friedmann vom 1. Mai 1949. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA; sowie ders.: Brief an R. Friedmann vom 11. April 1949. In: Ebd.: *„Ferner will ich August und Raimund neuerlich darauf aufmerksam machen, dass es sich bei unseren Veröffentlichungen nicht um literarische Verlagsarbeit handeln kann, sondern um das Zeugnis einer kleinen Gemeinde, aber um ein Zeugnis. [...] In diesem Zusammenhang will ich wieder meinen Vorschlag wiederholen, Rundbriefe der Gemeinde herauszubringen du die Veröffentlichungen als Beilagen zu den Rundbriefen. Wahrscheinlich ist auch dafür eine rechtliche Form zu finden nötig, dann nenne man sie ‚Der Neue Bund, Die Neue Gemeinschaft.‘“*

345 Vgl. ders.: Brief an R. Friedmann vom 23. Juli 1949. In: Ebd.

„Ich habe dir nicht zu sagen, was Du zu tun hast. Es steht das bei Dir. Wenn Du Gottes Stimme nicht hörst, so ist es das Richtigeste, dort zu bleiben, wo dich dein Schicksal hingeführt hat, im Exil. [...] Man hat zu lauschen und zu warten. [...] und vielleicht hat Gott irgendwo sonst in Europa schon Gruppen ausgewählt und geführt, und der Strom wird einmal zusammenschwellen. Das heißt Du fühlst im Augenblick nicht es als deine Aufgabe, die Wiener Gemeinde genau dort aufzubauen, wo Du sie haben möchtest. [...] Gut, aber dann erwarte doch um Gottes Willen nicht einen neuen Bund in Wien, ohne charismatischen Führer. Das ist ja reiner Widersinn! [...] Täuschen wir uns doch nicht. Dieser Neue Bund besteht aus August und Raimund in Wien – und aus Otto und Robert in Amerika. [...] Und nun gründen Sie einen ‚Verlagsverein‘ in Wien [...] natürlich ist das nicht die Gemeinde, [...] Wenn du im Augenblick den Ruf nicht fühlst – was ich verstehen kann – dann warte in Stille und nenne nicht das, was in Wien geschieht, einen ‚Anfang‘. Es ist so, wie es ist, kein Anfang. – Der ‚Zechmeister-Plan‘ ist eine literarische Angelegenheit, – Zechmeister hat wohl auch an seine Schriften gedacht –, und nicht an ein ‚Zeugnis‘ für den Heiligen Geist. Man darf derlei nicht erwarten ohne große Wunder.“³⁴⁶

Letztlich folgte Bauer dem Rat Friedmanns, das „Stammbuch“ nicht unter „normalen“ Verlagsbedingungen publizieren zu lassen.³⁴⁷ Aber an diesem Punkt entschied sich mehr: Otto Bauer entschloss sich erstens, nicht mehr nach Wien zurückzukehren und damit endgültig keine weitere politische Funktion zu übernehmen.³⁴⁸ Zweitens war durch das Zerwürfnis mit Zechmeister

346 Vgl. R. Friedmann: Brief an O. Bauer, Karfreitag 1949. In: Ebd.

347 Vgl. ders.: Brief an O. Bauer vom 3. Juli 1949. In: Ebd.

348 Ragaz hatte Bauer schon Mitte 1945 gebeten nach Europa zurückzukehren um Generalsekretär einer europaweiten religiös-sozialistischen Bewegung zu werden. Diesen Vorschlag hatte Bauer zwar angenommen, jedoch ließ sich dieser durch den Tod von Ragaz nicht mehr realisieren. Vgl. dazu L. Ragaz: Brief an O. Bauer vom 2. Juli 1945. In: Karton 1, Mappe 5 Nachlass BRS im VGA: „In diesem Zusammenhang hege ich einen kühnen Plan: Wie wäre es, wenn Du ein paar Jahre lang als unser ‚Generalsekretär‘, in Wirklichkeit eine apostolische Tätigkeit übend, unsere Sache vertreten würdest, in erster Linie

für Bauer auch das Projekt des „Stammbuches“ abgeschlossen,³⁴⁹ wenn nicht gescheitert, und er entschied, es weder zu publizieren noch in seiner angedeuteten Systematik abzuschließen. Und drittens entschied Bauer, sein persönliches Exil für beendet zu erklären, paradoxerweise gerade indem er es annahm.³⁵⁰ Wie auch immer man diese Entscheidungen interpretieren mag, sie markieren in jedem Fall den Beginn der eigentlichen apokalyptischen Phase seines Denkens,³⁵¹ die zumindest an ihrem Anfang seinen persönlichen „Weg ins Unbekannte“ zu dem einer weltweiten Diaspora uminterpretierte.³⁵²

in Deutschland und Österreich?"; bzw. O. Bauer: Brief an L. Ragaz vom 31. August 1945. In: Ebd.: „*Das ich ihm [dem Vorschlag, eingf. v. Verf.] grundsätzlich zustimmen und ihn annehmen würde, wirst Du wohl nach meinem letzten Brief angenommen haben [...] Der ganze Plan wird ja noch schrittweise reifen.*“; sowie L. Ragaz: Brief an O. Bauer vom 6. Oktober 1945. In: Ebd.: „Nun möchte ich vor allem meine große Freude darüber aussprechen, [...] dich für meinen Plan zu bekommen. [...] Was aber die Verwirklichung des Planes betrifft, so sind wir durch die in Europa bestehenden Verhältnisse schwer gehemmt. Die kleine und vertrauliche religionssozialistische Konferenz, welche ich zunächst im Auge habe, wird dadurch verzögert, dass die Grenzen immer noch unglaublich verbarrikadiert sind. Es ist also noch viel Geduld nötig. Und verbürgen kann ich selbstverständlich die Ausführbarkeit meines Planes nicht, so sehr er mir am Herzen liegt.“

349 R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 12. November 1949. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Dein Gang durch die Wüste ist vorbei (Wüste ist mehr als Emigration!); dann kam die eher ruhige Zeit der inneren Sammlung, das Stammbuch wurde geschrieben, [...] Und nun kam Wien-Zürich. Damit ist das Stadium der beschaulichen Erkenntnis vorüber, [...]“

350 Vgl. Ebd.

351 R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 31. Dezember 1949. In: Ebd.: „Dass Vereinsamung zum Geschick des endzeitlichen Menschen gehört, steht für mich fest, und darum nehme ich ja auch Deine Formulierung der ‚Zerstreuung als endzeitliches Geschick‘ ohne Zögern an. Ja, ich bin überzeugt, dass ich heute ebenso fühlen würde, auch wenn ich in Wien wäre.“

352 O. Bauer: Zu Wiener Reise: Rundbrief vom Jänner 1949. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S.2: „*Dass mein Weg heraus aus dem Exil nicht der Weg zurück nach Wien sein kann, dessen bin ich im Innersten völlig gewiss. Mein Weg müsste, wenn er ein Weg im Zusammenhang mit unseren Aufgaben sein soll, ein Weg in die ‚weltweite‘ Diaspora sein. Ich sollte in der Lage sein, außerhalb Österreichs zu sammeln, was uns gleichen Glaubens und gleicher Gedanken ist. [...] Darum habe ich gehofft und hoffe ich immer noch, es werde*

„Dass die Emigration für mich nicht vorüber ist, datiert nicht erst seit der Europareise. Doch so ein Erlebnis wie die Europareise vermag eben den Schlusspunkt zu setzen hinter eine Entwicklung, die die Überwindung der Emigration zum Inhalt hat. Zurückschauend weiß ich heute, dass die Überwindung der Emigration eingesetzt hat unmittelbar nach ihrem Beginn, nämlich von dem Tag an, als ich im Sommer 1939 von der ‚Gartenhofstraße‘ aus nach der letzten Aussprache mit Leonhard ‚ins Unbekannte‘ gegangen bin. Ja, und später, als das ‚Wo ist nun dein Gott!‘ sich aufdrängte und beantwortet wurde. [...] Und das ist tatsächlich geschehen. Es ist erst jetzt zeitgerecht und erlebniswahr zu sagen: Die Emigration liegt hinter mir. Nicht aber die Zerstreuung. [...] Ich meine Zerstreuung als geistiges Geschick, als Weg er Verein-samung im letzten Geistigen.“⁴⁹⁵³

Mit Bauers Entscheidung, nicht nach Wien zurückzukehren, war auch eine Neugründung des BRS im Geiste der Christophorus-Gemeinde unmöglich geworden.³⁵⁴ Der Weg der von Bauer so bezeichneten Wiener Freunde führte 1951 zur Gründung der Ar-

sich in dieser Hinsicht eines Tages für mich und für uns ein Weg aufschließen, nicht etwa zu Vielen, aber doch zu den Wenigen, die für uns bestimmt sind.“

353 Vgl. ders.: Brief an R. Friedmann vom 25. November 1949. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

354 Ders.: Zur Wiener Reise: Rundbrief vom Jänner 1949. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S. 9: *„Ich fürchte nun, dass der Wiener ‚Freundeskreis‘, so klein er ist, dennoch nicht als Ganzes bei diesen Entschlüssen und kleinen Anfängen mittun kann. [...] Der ‚Kreis‘ hatte sich ja doch allein um die Tradition des ‚Bundes‘ herum gebildet, die Tradition der (Christophorus) Gemeinde stand nicht direkt im Mittelpunkt. Das Unbehagen der meisten unserer Freunde hat seine letzte Wurzel in der de facto Unwirksamkeit der Bundestradi-tion; sie ist unfortsetzbar. Die dadurch entstehende Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit des ‚Freundeskreises‘ ist auf die Dauer für den Einzelnen völlig unbefriedigend. Andererseits hat die Tradition der (Christophorus) Gemeinde, wie sie von einzelnen unserer Freunde verstanden und erlebt wurde, de facto doch nicht zu mehr geführt als dazu, eine Wiederholung und Nachahmung des ‚Bundes‘ zu verhindern. So heben sich die beiden Tendenzen sozusagen gegenseitig auf. Es ist nun schon ein großes oder gutes Plus, wenn dieser Zustand als unmöglich empfunden wird; es ist dies irgendwie ein Lebens-Zeichen. Dieses Leben kann – im Grunde genommen soll es – zu einer Scheidung führen, freilich im Sinne einer Unterscheidung und nicht in dem einer Trennung. Wenn es dazu kommt so ist der ganze ‚Kreis‘ gerettet, denn wer nicht zu dem festen Mittelpunkt, der Ge-*

beitsgemeinschaft für Kirche und Sozialismus (ASK), die ab 1967 in die Arbeitsgemeinschaft für Christen und Sozialisten (ACUS) übergang.³⁵⁵ Dieser gehörten aber weder Albert Massiczek noch August Zechmeister an. Letzterer starb Ende 1963 und ersterer trat im selben Jahr im Streit aus dem ASK aus. Zudem findet sich neben den Versuchen Zechmeisters, die Christophorus-Gemeinde in Wien wiederzubeleben, in den Schriften Bauers nur noch ein Verweis auf einen Versuch der Wiederbelebung einer Kleinen Gemeinde und zwar in der Schweiz durch Christel Ragaz³⁵⁶ der Tochter von Leonhard Ragaz.³⁵⁷

3.3.2. *Religiösen Sozialismus und Befreiungstheologie*

Am Ende seines Rückblicks beschreibt Otto Bauer starke Überschneidungstendenzen hinsichtlich Programm und Ausrichtung des BRS mit der Ende der 1960er Jahre in Lateinamerika anhebenden Bewegung der Befreiungstheologie. Vor allem in der Bewegung der ChristInnen für den Sozialismus,³⁵⁸ die sich 1971 in Chile zur Unterstützung der Unidad Popular von Salvador Allende formierte,³⁵⁹ erkannte er, wenngleich keine unmittelbare Weiterführung des Religiösen Sozialismus, so doch eine politische Bewegung, die sich „in weitgehender grundsätzlicher Übereinstimmung“ mit den Zielen und Wegen des BRS befinde.³⁶⁰

meinde, direkt gehört, wird sich an sie anlehnen und ihr Freund sein, und so allein könnte das Freundsein wieder einen tragfähigen Sinn erlangen.“

355 Vgl. allg. G. Steger: Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Wien/München 1982, S. 165–274

356 Vgl. O. Bauer: Zur Wiener Reise: Rundbrief vom Jänner 1949. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S. 7

357 Vgl. ders. Brief an R. Friedmann vom 23. Mai 1945. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Gewiss, wir zwei sind eine Gemeinde in der Diaspora, Stück eines größeren Ganzen; auch kann ich mir mit Fug und Recht denken, ich richte das Wort auch an jenen Teil der ‚Gemeinde‘, die um Leonhard lebt.“

358 Vgl. B. Kern: Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Mainz 1992, S.39

359 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 151

360 Vgl. ebd., S. 153

„Ihre [die der ChristInnen für den Sozialismus, eingf. v. Verf.] ‚Klassenkampflehre‘ ist nicht die Anpassung einer Doktrin an eine spät erkannte oder zugegebene Wirklichkeit [...] sondern eine Selbstverständigung über die Situation, in der sie sich befanden, als sie den von der Not der Zeit ihnen aufgedrängten Entschluss am Klassenkampf an der Seite der Unterdrückten teilzunehmen, zur Tat werden ließen. Die Religiösen Sozialisten waren 1926 in der gleichen Situation und auch bei ihnen kam zuerst die Aktion und nachher die Theorie.“³⁶¹

Die Bewegung der Befreiungstheologie wird in der Literatur einheitlich als eine mehr oder weniger unmittelbare Konsequenz des Pontifikats Johannes XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils angesehen.³⁶² Als weitere unmittelbare Vorläufer können die Enzyklika „Populorum progressio“³⁶³ und das apostolische Schreiben „Octogesima adveniens“³⁶⁴ Pauls VI.,³⁶⁵ sowie die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968 und vor allem in Puebla 1979 angesehen werden.³⁶⁶ Weiters kann an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, dass sich die Befreiungstheologie selbst in einem weitverzweigten Netz von Vorläufern sieht, zu denen unter anderem die Auseinandersetzungen um die sogenannten Sozialenzykliken „Quadragesimo anno“ Pius

361 Ebd.

362 Vgl. L. Bordin: O marxismo e a Teologia de Libertacao; zitiert nach: Werkbuch: Theologie der Befreiung – Anliegen, Streitpunkte, Personen. Düsseldorf 1988, S. 20

363 Vgl. Paul VI: Populorum Progressio: Über den Fortschritt der Völker; zitiert nach: Der Heilige Stuhl-Archiv: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html; Stand April 2020. Eine deutsche Version findet sich auf „Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/317.html>; Stand April 2020

364 Vgl. ders.: Octogesima Adveniens; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archiv: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html; Stand April 2020

365 Vgl. L. Boff: Marxismus in der Theologie: Glaube muss wirken. In: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Düsseldorf 1984, S. 200–213

366 Vgl. H. Schöpfer: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Stuttgart 1979, S. 15–18 sowie 123–147

XI. und „Rerum novarum“³⁶⁷ Leos XII. gerechnet werden können, die letztlich aber bis zum Disput von Valladolid zwischen Bartholomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda zurückreichen.³⁶⁸ Konkret kristallisierte sich auf den angesprochenen Synoden das Selbstverständnis der Befreiungstheologie als eigenständige Bewegung innerhalb der katholischen Kirche heraus. Dieser Prozess erfuhr seinen vorläufigen Abschluss durch die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“³⁶⁹ Johannes Paul II.³⁷⁰

Zu den wichtigsten Punkten, die auf der Synode in Puebla herausgearbeitet wurden, gehörten einerseits all jene Unterscheidungsmerkmale, durch welche eine klare Trennlinie zwischen den Herausforderungen einer „Theologie der Dritten Welt“ zu jener der „Ersten Welt“ sichtbar gemacht werden konnte. Aus dieser Definition ließ sich in weiterer Folge das Verhältnis der Befreiungstheologie zur institutionellen Kirche eindeutig bestimmen.³⁷¹ Dadurch gerieten vor allem die globalen Herausforderungen einer Weltkirche unter den politischen und sozialen Gegebenheiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diese bezogen sich in erster Linie auf die sich stets vertiefende Kluft der sozial-ökonomischen Realität von Menschen,

367 Vgl. Leo XIII: Rerum Novarum: De conditione Opificum; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archiv: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html; Stand April 2020. Eine deutsche Version findet sich auf „Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/320.html>; Stand April 2020:

368 Vgl. L. Boff: Europäische Freiheitstradition und lateinamerikanisches Befreiungsdenken. In: Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (Forum Politische Theologie, Nr. 8). München/Mainz 1988, S. 23–47

369 Vgl. Johannes Paul II: Sollicitudo rei socialis: Die Sorge über die sozialen Anliegen; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archiv: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html; Stand April 2020. Eine deutsche Version findet sich auf „Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/321.html>; Stand April 2020

370 Vgl. G. Gutierrez: Theologie der Befreiung. Mainz 1992, S. 31

371 Vgl. hierzu wie auch im Folgend H. Schöpfer: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Stuttgart 1979, S. 141ff.

die in den westlichen Industrieländern lebten und jenen, die den Großteil der restlichen Welt bevölkerten. Konkret handelte es sich dabei um die massive Verelendung breiter Massen in der Dritten Welt gegenüber dem immer üppiger werdenden Wohlstand in den Industrieländern, um die industrielle Unterentwicklung auf der einen und die massive Überproduktion auf der anderen Seite und letztlich um die Monopolisierung ganzer Wirtschaftsbereiche durch das Entstehen multinationaler Konzerne, deren Interessen den Ansprüchen und Bedürfnissen von solidarischer Verteilung des global erwirtschafteten Reichtums diametral entgegenstehen.³⁷²

Als zweiter wesentlicher Aspekt trat auf der Synode in Puebla die Beziehung von pastoraler Praxis und theologischer Theorie zu Tage, die gleichsam als Motor der theologischen Auseinandersetzung innerhalb der Befreiungstheologie angesehen werden kann. Diesbezüglich lassen sich zwei prinzipielle theoretische Auffassungen und zwei allgemeine historische Tendenzen unterscheiden. Was die theoretische Auffassung betrifft, findet sich auf der einen Seite der Ansatz Clodovis Boffs, der entgegen „den allermeisten Befreiungstheologen“ diese als eine „regionale Theologie“ versteht, der er weder einen „universalen hermeneutischen Anspruch“ noch eine „neue Perspektive für die Theologie insgesamt“ zugesteht.³⁷³ Boff geht dabei von der Annahme aus, dass sich jedwede theoretische Bestimmung, d.h. für ihn jedwede Theologie überhaupt, erst aus dem Bruch mit der pastoralen Praxis selbst konstituiert.³⁷⁴ Dadurch ergibt sich für ihn notwendigerweise die Konsequenz, dass die gemeinschaftliche Praxis christlichen Lebens, wie beispielsweise in

372 Es kann an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, dass es neben diesen allgemeinen Charakteristika auch jene gab, die die Befreiungstheologie in den damaligen Tendenzen des Historischen-Materialismus verorteten und in Folge dessen als ein sozialanalytisches Instrumentarium definierten. Vgl. S. Silva Gotay: *Las condiciones historicas y teoricas que hicieron posible la incorporacion del materialismo historico en el pensamiento cristiano en America Latina*; zitiert nach B. Kern: *Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*. Mainz 1992, S. 29f.

373 B. Kern: ebd., S 294f.

374 C. Boff: *Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München 1983, S. 304

Klöstern oder christlichen Kommunen, keine unmittelbare Norm für die Theologie abgegeben bzw. im Umkehrschluss, dass keine theologische Theorie als Wahrheitskriterium für die jeweils ausgeübte theologische Praxis eines Priesters herangezogen werden kann.³⁷⁵

Im Gegensatz dazu hob Gustavo Gutierrez den untrennbaren Zusammenhang von Theologie und Praxis hervor.³⁷⁶ Für Gutierrez konnte es keine „Theologie der Befreiung“ geben, wenn sie nicht unmittelbar Ausdruck einer bestimmten „historischen Praxis“ ist, die ihren jeweiligen „Ausgangspunkt“ und „Kontext“ bildet.³⁷⁷ Jede „Theologie der Befreiung“ ist für ihn ein „Sprechen über Gott aus einer konkreten historischen Situation heraus, [...] die aus der Erfahrung der christlichen Gemeinschaft“ erwächst.³⁷⁸ Die historische Erfahrung, welche die Theologie der christlichen Gemeinschaft immer hervorbringt, ist für Gutierrez der „Skandal der Armut“ als politische Manifestation der Abkehr von Gnade.³⁷⁹ Gnade bedeutet für ihn das bestimmende Motiv zur Bewahrung der Würde des Menschen in der Geschichte. Darüber hinaus war für ihn auch ein Verständnis von Theologie jenseits von geschichtlicher Prägung schlicht undenkbar.

Ausgehend von dieser Definition der „Theologie der Befreiung“ durch Gutierrez entwickelten sich unter anderem zwei Interpretationsansätze einer allgemein gesprochen politisch motivierten Befreiungstheologie. Auf der einen Seite steht dabei der Ansatz von Johann Baptiste Metz, der von einer „eschatologisch-politischen Theologie“ ausgeht, in der die „überlieferten Inhalte des Christentums als kritisch-befreiende Freiheitserinnerungen in den neuzeitlichen Prozessen der Emanzipation, der Säkularisierung und Aufklärung zu interpretieren und zu mobilisieren“ sind.³⁸⁰ Für

375 Ebd., S. 315

376 Vgl. G. Gutierrez: *Theologie der Befreiung*. Mainz 1992, S. 67–83

377 Ebd., S. 81

378 Vgl. hier wie auch im Folgenden ders.: *Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung*. In: *Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen* (Forum Politische Theologie, Nr. 8.). München/Mainz 1988, S. 48

379 Vgl. ebd., S. 49–54; sowie ders.: *Theologie der Befreiung*. Mainz 1992, S. 347–361

380 J. B. Metz: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1967–1997)*. Mainz 1997, S. 77

Metz wird Politische Theologie so zum Versuch, „die eschatologische Botschaft des Christentums in den Verhältnissen der Neuzeit als Gestalt kritisch-praktischer Vernunft auszudrücken.“³⁸¹

Auf der anderen Seite steht der Ansatz Hugo Assmanns, der als Konsequenz der Metz'schen Definition von Politischer Theologie eine Entpolitisierung der Theologie befürchtete, da die Dimension des Glaubens aus der Praxis der historischen Selbstverwirklichung der Menschen in eine memorierte ethische Disziplin extrahiert erscheint.³⁸² Assmann forciert den nach seiner Meinung in jeder Politischen Theologie verankerten Ausdruck revolutionären Glaubens, der nicht aufgrund einer „bereits gegebenen Verheißung“ seinen Ausgang nehmen könne, sondern immer auf die Veränderung der realen Verhältnisse abzielen müsse. Jede andere Auffassung der Befreiungstheologie würde nach Assmann lediglich als „subtile Form der Entfremdung durch Utopien“ auftreten, „die nicht mit den wirklichen Bedingungen dessen gefüllt sind, was sie verheißen.“³⁸³ Eine analoge Auseinandersetzung findet sich am Ende von Kapitel 5.2.3. zwischen den Ansätzen von Oliver Marchart und Giorgio Agamben im Rahmen der Fundierung von Politischer Theologie wieder.

Für Otto Bauer war das entscheidende Moment der Befreiungstheologie der von Assmann vertretene Ansatz einer „Wiederaufnahme des Klassenkampfes“ im Zeichen christlichen Glaubens. In diesem Sinne verstand er die Befreiungstheologie nicht als Fortführung, sondern als eine Neuerweckung des geschichtlichen Geistes der Bewegung des Sozialismus,³⁸⁴ nachdem sich dieser für ihn in Form der Sozialdemokratie durch die Aufgabe der Forderung einer vollständigen „Vergesellschaftung der Produktions-

381 Ebd., S. 78

382 Vgl. H. Assmann: *Teología desde la praxis de la liberación*; zitiert nach B. Kern: *Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*. Mainz 1992, S. 370

383 Ebd., S. 371

384 Vgl. O. Bauer: *Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen*. In: *Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA*, S. 148–154

mittel“ und des „Prinzips des Klassenkampfes“³⁸⁵ gleichsam selbst ausgelöscht hatte.³⁸⁶ Darüber hinaus erkannte er im Ansatz von Gutierrez die Hoffnung auf Wiedererweckung des Sozialismus als gesamtgeschichtlichen Prozess im Rahmen einer neu zu schreibenden Heilsgeschichte.³⁸⁷ Davon ausgehend favorisierte er im Gegensatz zu Assmann Gutierrez' Verständnis von „Utopie“ als „einer mobilisierenden Kraft in der Geschichte und einem subversiven Kern in der bestehenden Ordnung“.³⁸⁸ Unter diesem „subversiven Kern“ verstand er die Notwendigkeit von „Widerstand“ als den Nukleus einer jeden sozialistischen Bewegung, in dem er auch das bestimmende „Verhältnis zwischen Glauben und politischer Aktion“³⁸⁹ sowie das wesentliche Äquivalent zwischen der Befreiungstheologie und den Forderungen des Religiösen Sozialismus erkannte. Diese Utopie, verstanden als Eschaton des sozialistischen Widerstandes, die nach Gutierrez die Erhebung aus dem „Skandal der Armut“ und der damit verbundenen Entwürdigung der

385 Vgl. M. Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik* (Vorlesungen am College de France 1978–79). Frankfurt a. M. 2004, S. 129ff.

386 Vgl. O. Bauer: *Abschied vom Sozialismus*. In: Karton 2, Buch 4 *Nachlass BRS im VGA*, S. 5: „*Darum ist die Niederlage des Sozialismus nicht nur eine epochale sondern eine totale.*“

387 G. Gutierrez zitiert nach O. Bauer: *Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen*. In: *Nachlass Benedikt-Giefing im VGA*, S. 153f. „Paradoxiertweise ist das, was die herrschenden Klassen ‚Propaganda für den Klassenkampf‘ nennen, in Wirklichkeit Ausdruck des Willens, die Ursachen dieses Klassenkampfes zu beseitigen. Beseitigen und nicht vertuschen. [...] Es kommt darauf an, lyrische Aufrufe zur gesellschaftlichen Harmonie zu unterlassen und eine sozialistische, gerechtere, freiere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen und nicht eine beschönigende Gesellschaft in der nur eine scheinbare und trügerische Gleichheit existiert. Wer den Klassenkampf propagiert, lehnt es ab, dass es weiterhin Unterdrückter und Unterdrückte gibt. Ohne List und Feigheit anerkennt er, dass diese Tatsache besteht und die Menschen tief voneinander trennt. Dieses Faktum gilt es zu sehen, um die Bedingungen für eine echte menschliche Gesellschaft zu ermöglichen [...] Zweitens muss mit aller Deutlichkeit festgestellt werden: Wer die Tatsache des Klassenkampfes leugnet, schlägt sich in Wirklichkeit auf die Seite der herrschenden Kreise. Neutralität in dieser Frage gibt es nicht.“

388 G. Gutierrez: *Theologie der Befreiung*. Mainz 1992, S. 298

389 Ebd., S. 301

Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft impliziert, ist nach Bauer die treibende Kraft im Klassenkampf und der geschichtliche Auftrag des Sozialismus.

„Das Lohnarbeitsverhältnis war bereits Folge einer vorhergegangenen Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit großen Stils, nämlich der Schaffung der proletarisierten Massen. Was hier vorging, war ein systembildender Akt, hiermit begann die moderne Sklaverei als Lohnarbeit. Lohnarbeitsverhältnis und Arbeitsmarkt sind daher genuine Formen der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Es war demnach nicht so, dass am Anfang der kapitalistischen Wirtschaftsweise alles gut, das heißt ‚an und für sich gut‘ gewesen wäre und erst nachher die unter dem Titel ‚Verkehrtheit‘ genannten Übel und inhumanen Tendenzen und Zustände sich eingeschlichen hatten. Sie waren von Anfang an da, waren der Anfang selbst und schufen die Grundlagen wie das System der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Die – um bei dem ursprünglichen Namen zu bleiben – ‚Auswüchse‘ können zwar, auf dem Boden der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft beschnitten werden, und die sozialistische Bewegung hat dies gründlich getan, aber sie können nicht aufgehoben, ausgemerzt werden ohne das System aufzuheben, zu überwinden. Die ‚Verkehrtheit‘ im kapitalistischen System kann umgekehrt werden, allein durch eine völlige Umkehr, eine ‚Metanoia‘, die einen neuen Grund legt.“³⁹⁰

Die Befreiungstheologie bedeutete für Otto Bauer folglich die Wiederaufnahme des Klassenkampfes im Zeichen der Rückgewinnung menschlicher Würde.³⁹¹ Diese Rückgewinnung ist in seinem Denken in erster Linie dem Andenken an die Opfer des Zweiten Weltkrieges und dabei vor allem an jene der Shoah geschuldet. Die sein „Stammbuch“ bestimmende Frage „Wo ist denn dein Gott?“³⁹²

390 O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 145

391 Vgl. ebd., S. 132–135

392 Die Frage ‚Wo ist denn nun dein Gott?‘ ist die Ausgangsfrage von Otto Bauers Stammbuch. Vgl. dazu O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA; sowie ders.: Stamm-

bezieht sich auf den geschichtlichen Nullpunkt eines im Angesicht der Shoah von Auslöschung bedrohten Volkes. Dieser Nullpunkt wurde für Bauer im Zeichen der allgegenwärtigen Bedrohung eines atomaren Holocaust zum globalen Schicksal einer sich zu einer Schicksalsgemeinschaft verdichtenden Menschheit, welche die Verantwortung für die Auslöschung ihrer eigenen Geschichte zu übernehmen hat. In diesem Sinne ist auch sein Gedanke einer „Diaspora der Menschlichkeit“ als Fatum des modernen Menschen zu verstehen. Im Verständnis des politischen Kampfes für dieses – in den Worten von Emmanuel Levinas gesprochen – „letzte bisschen Menschlichkeit“³⁹³ und im Angesicht möglicher Selbstauslöschung als Produkt menschlicher Handlungsfolgen, muss die Idee des Widerstandes, verstanden als generalisierte Form dessen, was einst als Klassenkampf im Sozialismus begonnen hat, als jener Grundzug der Politischen Theologie Otto Bauers verstanden werden, der auf den apokalyptischen Anspruch derselben verweist.

„Sein [des Christen, eingf. v. Verf.] Platz, wo ihn Christus antreffen soll, ist der ‚Riss‘, die ‚Bresche‘, der Dienst am Nächsten in allen Lebensbereichen. [...] Sein Platz ist im Widerstand. Die endzeitlichen Bilder der letzten Drangsal führen allerdings zum Verständnis eines anderen Wortes Christi: ‚[...]‘.“³⁹⁴

buch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blätterkonvolut A. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

393 E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. München 1998, S. 394

394 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist. Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd., Karton 1, Mappe 9, S. 37

4. Apokalyptik im Werk Otto Bauers

Das Spätwerk Otto Bauers ist ideengeschichtlich im Kontext theologischer und philosophischer Ansätze verortet, die sich der Verantwortung gegenüber den Opfern des Nationalsozialismus und dabei allen voran jenen der Shoah widmen. Davon ausgehend lässt sich Bauers Spätwerk als Politische Theologie verstehen, die thematisch im Spannungsfeld einer „Theologie nach Auschwitz“ einerseits und einer „Politik der Gnade“ andererseits oszilliert. Dieser Ansatz wird in Bauers Werk durch die Extrapolation je eigener Biographien in eine Art historische Topographie allgegenwärtiger Bedrohung der gesamten Menschheit durch den atomaren Holocaust potenziert. Diese Transformation bildet auch die Grundlage seines spezifischen Ansatzes von Apokalyptik, die zugleich für sein Spätwerk charakteristisch ist.

Um diesen Zusammenhang verständlich zu machen, soll im Folgenden anhand einiger allgemeiner Aspekte eine differenzierte Einführung in die Themenfelder der Apokalyptik und Eschatologie gegeben werden. Prinzipiell soll gezeigt werden, dass sich sowohl der Eschatologie als auch der Apokalyptik ein eigener Geschichtsraum zuordnen lässt, der auf je eigene Weise den strukturellen Aspekt eines Endes von Geschichte impliziert. Dieser Aspekt markiert ein wesentliches Moment in der Dramaturgie von Heilsgeschichte, welches sich in der narrativen Setzung der Selbstausslöschung ihrer Geschichte ausdrückt. Weiters lassen sich diese Aspekte auch in verschiedenen theologischen Ansätzen wiederfinden, die den entsprechenden Diskurs der Politischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägten und eine exemplarische Anwendung und Interpretation von apokalyptischen und eschatologischen Geschichtsmodellen erlauben.

Durch den eben erwähnten Interpretationsansatz ergibt sich gleichsam von selbst, dass in den folgenden Kapiteln allgemein immer auch von narrativen Strukturen und deren Dynamik, d.h. der Erzählbarkeit von Geschichte, die Rede sein wird. Dieser Fo-

kus auf das narrative Moment zeigt sich im Ansatz Bauers hinsichtlich einer grundsätzlichen Unterscheidung von Profan- und Heilsgeschichte, wobei die Auseinandersetzung bzw. existenzielle Suche nach möglichen Wegen des Vollzugs eines neuen Sinnes von Geschichte als das zentrale Anliegen von Bauers Politischer Theologie bezeichnet werden kann. Bezüglich der Unterscheidung von Apokalyptik und Eschatologie werden folglich Zeit, Geschichte sowie die Erzählbarkeit von Geschichte nach dem Ende aller Zeit und die damit verbundene geschichtliche Dynamik von Selbstauslöschung der je eigenen narrativen Struktur die Hauptthemen des nächsten Kapitels sein.

4.1. Apokalyptik und Eschatologie

Die Begriffe Apokalyptik³⁹⁵ und Eschatologie³⁹⁶ lassen sich, strukturell gesehen, schwer trennen, da sie in der philosophischen und theologischen Theorien- und Ideengeschichte gewissermaßen als Paar auftreten.³⁹⁷ Allgemein lässt sich sagen, dass die Eschatologie als Lehre von den letzten Dingen die Erzählbarkeit von der letzten Grenze der Zeit bzw. einer generellen Grenz-Wert-Beziehung zum Thema hat. Das bedeutet, dass jeder möglichen Geschichte ein teleologischer Horizont zugeordnet werden kann, in Relation zu dem sich wiederum den jeweiligen Erzählungen ein Wert zuordnen lässt, aus dem die Idee einer eschatologischen Geschichte letztlich ihren Sinn bezieht. Im Gegensatz dazu handelt die Apokalyptik vom Ende aller Struktur. D.h. dass der Sinn einer apokalyptischen Geschichte nicht weiter aus einer relationalen Menge funktionaler Zuschreibungen eines Wertes in einer Aussage, einem Argument, in Handlungen oder Handlungsfolgen erfahren werden

395 Der Begriff Apokalyptik leitet sich aus dem griechischen *αποκάλυψις* her und bedeutet so viel wie „Enthüllung“ oder „Offenbarung“. Vgl. W. Schmitz: Die Apokalyptik: Einführung und Deutung. Göttingen 1973, S. 9

396 Der Begriff Eschatologie leitet sich aus dem griechischen *τὰ ἔσχατα* ab und bedeutet so viel wie die „Lehre von den äußersten oder letzten Dingen“. Vgl. G. Sauter: Einführung in die Eschatologie. Darmstadt 1995, S. 2f

397 Vgl. allg. R. Schaeffler: Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie. In: Apokalyptik und Eschatologie: Sinn und Ziel der Geschichte. Freiburg 1987, S. 73–104

kann, sondern aus dem Fehlen eines solchen Bezuges. Apokalyptik muss folglich immer vor einem Horizont hinter oder besser nach dem Ende aller Geschichte gedacht werden. Anders gesagt: Sie muss von einem „Zeitraum“ ausgehen, der keine Bezüge zu den davor gegeben sinnstiftenden zeitlichen narrativen Strukturen aufweisen kann. Jede Argumentstelle, Aussage, Handlung oder Handlungsfolge aber auch jedes Wort und jede Geste bezieht von daher in einer Apokalyptik zumindest eine zusätzliche wenn nicht gar grundsätzlich andere Bedeutungsdimension.

Prinzipiell setzt also nur die Apokalyptik einen utopischen Raum nach dem Ende aller Zeit bzw. eine Erzählung „außerhalb der Geschichte“ voraus, während die Eschatologie einen solchen Raum nur innerhalb der gegebenen Grenze von Zeit kennt. Der apokalyptische bzw. eschatologische Raum von Utopie im Rahmen der Ideologie des Religiösen Sozialismus war, wie in Kapitel 3.2.3. angedeutet wurde, der im Anschluss an die Theologie von Christoph Blumhardt formulierte Gedanke vom kommenden Reich Gottes, der sich bei Ragaz und Bauer zu jenem eines „Neuen Himmels und einer Neuen Erde“ transformierte.³⁹⁸ In welcher Variation aber auch immer dieser utopische Raum gedacht ist, so kann er doch jedenfalls als eine allgemeine Variante des in der Bibel verheißenen „Neuen Jerusalem“³⁹⁹ interpretiert werden.⁴⁰⁰ Weiters ist charakteristisch, dass durch den starken Bezug eschatologischer und apokalyptischer Erzählungen auf das Ende der Zeit bzw. einen theologisch-hypothetischen Geschichtsraum nach diesem Ende

398 Vgl. O. Bauer u. L. Ragaz: Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Religiös-soziale Vereinigung der Schweiz. Zürich 1938, S. 1f.

399 Vgl. allg. Ch. Auffarth: Himmlisches und irdisches Jerusalem: Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur „Kreuzzugeseschatologie“. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Band 1, Nr. 1, Berlin 1993, S. 25–49; bzw. P. Kurmann: Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters. In: Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea mediaevalia, Band 29). Berlin 2002, S. 293–300; sowie allg. Die Bibel: Offenbarung nach Johannes 21,1f.

400 P. Koslowski: Fortschritt, Apokalyptik und Vollendung der Geschichte und Weiterleben des Menschen nach dem Tode in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen, Band 4). München 2002, S. 4

in beiden Ansätzen Fragen nach dem Wesen von Geschichte und Heilsgeschichte zu wesentlichen Inhalten avancieren.

Selbst wenn also die Begriffe Apokalyptik und Eschatologie in der theologischen und philosophischen Tradition oft synonym verwendet werden, so weisen sie dennoch charakteristische Unterschiede auf. Ein solches spezifisches Unterscheidungsmerkmal könnte man in Anlehnung an die „fundamentalontologische Unterscheidung“⁴⁰¹ von Sein und Seiendem bei Martin Heidegger an einem „ontologischen Unterschied“ exemplifizieren. Dieser ergibt sich aus der Annahme, dass es eine Differenz gibt von „Sein“, d.i. „etwas“, das selbst nicht zeitlich ist, aus dem heraus aber alles in der Zeit Seiende entstanden ist, und „Seiendem“, d.i. etwas, das zeitlich ist und sich selbst als ein jeweiliger Ausdruck einer möglichen Variation von Sein in der Zeit zeigt. Entsprechend dieser Differenz würde der eschatologische Ansatz eine ontische und der apokalyptische eine ontologische Prädisposition ausweisen. Diese Unterscheidung impliziert weiters, dass jede eschatologische Erzählung kein „Außerhalb von Geschichte“ kennen kann, weil alle eschatologische Narration immer als Variation in der Zeit existiert. In der eschatologischen Erzählung gibt es folglich genauso wenig ein „Außerhalb von Geschichte“ wie es Erscheinungen „außerhalb der Welt“, d.i. außerhalb des faktisch gesetzten „Seienden im Ganzen“ im Rahmen des fundamentalontologischen Ansatzes von Heidegger geben kann.⁴⁰²

Demgegenüber verfügt die narrative Struktur der Apokalyptik über einen transzendenten Aspekt der Eröffnung des „schlechthin Anderen“ von Geschichte, der sich in der Dynamik dieser Narration als „Nichtung“ im Sinne Heideggers beschreiben lässt.⁴⁰³ Dieses transzendente Moment ist ein wesentliches Charakteristikum von Apokalyptik und mündet bei Heidegger letztlich in den Gedanken der „Kehre“, der unter anderem die mimetische Funktion

401 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993, S. 11–14

402 Ebd., S. 180–183

403 Ebd., S. 235ff.

eines subjektimmanenten Rückbezugs auf das „Heil“, d.h. als „Erinnerung“ im Sinne christlicher Nachfolge, impliziert.⁴⁰⁴

„Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Vernichtung. [...] Das Nichts selbst nichtet. Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts. In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts.“⁴⁰⁵

Weiters benennt Walter Schmithals einen wesentlichen Unterschied von Apokalyptik und Eschatologie, der sich im „transitorischen Charakter“ der eschatologischen Erzählung und der „Zwei-Welten-Lehre“ der apokalyptischen Erzählung ausdrückt.⁴⁰⁶ Ersteres besagt, dass jede mögliche Erzählung einer eschatologischen Geschichte einen transitorischen Charakter aufweist, d.h. dass auch die Erzählung vom „Ende der Geschichte“ lediglich einen Durchgang zu ihrer schon festgeschrieben Vollendung hin erzählt. Gerhard Sauter identifiziert diesen transitorischen Charakter als prinzipielles Narrativ jedweder eschatologischen Erzählung.⁴⁰⁷ Dadurch verweist für ihn jede Eschatologie auf einen ihr letztbezüglichen teleologischen Sinnhorizont, der ein gutes bzw.

404 Vgl. M. Heidegger: Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. Stuttgart 2002, S. 31; sowie ders.: Die Kehre. In: Ebd. 43–47

405 Ders. Was ist Metaphysik? In: Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9) Frankfurt a. M. 1996, S. 114

406 W. Schmithals: Die Apokalyptik: Einführung und Deutung. Göttingen 1973, S. 30

407 G. Sauter: Einführung in die Eschatologie. Darmstadt 1995, S. 10

siegreiches Ende verheißt.⁴⁰⁸ Jedwedes menschliche Handeln in der Geschichte bezieht insofern seinen Wert aus diesem „Non-plusultra aller menschlicher Hoffnungen“. Die narrative Struktur eschatologischer Erzählungen weist folglich immer teleologische Merkmale auf, die genau dann Ausdruck einer nach außen hin abgeschlossenen Geschichte sind, wenn das Telos dieser Geschichte ein Produkt ihrer eigenen Narration darstellt.

Die Dynamik einer Narration gibt die Regeln vor, nach denen eine bestimmte Erzählung abläuft. Wenn durch die Dynamik einer Narration gleichsam vorgeschrieben ist, wie diese Erzählung verläuft bzw. endet, d.h. wenn in der Entwicklung der Dramaturgie einer Geschichte notwendig jeder mögliche Sinn wenngleich anfangs noch verborgen so doch in ihrer Struktur prinzipiell schon enthalten ist, dann ist jeder mögliche Sinn Ausdruck der Dynamik dieser Geschichte und diese selbst im möglichen Ausdruck ihres Sinnes abgeschlossen, wenn die Prinzipien oder Regeln, mittels denen sich ihr Ablauf beschreiben lässt, endlich sind, d.h. widerspruchsfrei, vollständig, abzählbar usw. Zudem kann ein bestimmtes Telos genau dann als Eschaton einer Geschichte angesehen werden, wenn sich am Ende einer bestimmten Erzählung die ganze Geschichte, d.h. dann die „Fülle der Zeit“, offenbart. Dieser Umstand spiegelt sich auch in der ontischen Prädisposition von eschatologischen Erzählungen wider, die kein „Außerhalb der Geschichte“ kennen. Der eschatologische Sinnhorizont kann insofern als identisch mit dem zeitlichen Horizont von Geschichte angesehen werden, der damit auch den vollen Sinn des Begriffes Eschaton ausdrückt.

Entgegen dieser gleichsam abgeschlossenen narrativen Struktur eschatologischer Erzählungen verweist der für apokalyptische Erzählungen charakteristische Aspekt der Zwei-Welten-Lehre auf eine offene Struktur. Die Zwei-Welten-Lehre besagt, dass jede apokalyptische Erzählung ihren Wert aus einem Sinnhorizont bezieht, der selbst nicht Teil ihrer eigenen Geschichte sein kann. Insofern ist für jede apokalyptische Erzählung ein transzendentes Moment konstitutiv. Für dieses Moment gilt dann entsprechender Weise,

408 Ebd.

dass es sich in keiner der möglichen Erzählungen dieser Geschichte aussprechen lässt, weil es sonst kein transzendentes Moment dieser Geschichte sein könnte. So erklärt sich nach Schmithals das notwendige „Auseinanderfallen von Schöpfung und Geschichte“ und vice versa die Existenz von zwei Welten, d.h. von einer Welt „vor“ und einer „nach“ der Erzählbarkeit von Geschichte, in der apokalyptischen Narration.⁴⁰⁹ Weiters impliziert dieser Umstand, dass eine wie auch immer gegebene Schöpfungssingularität, d.h. jener Moment, mit dem eine Geschichte angefangen hat, selbst außerhalb dieser Geschichte verortet werden muss. Das darin konstitutive Moment eines „Außerhalb der Geschichte“ spiegelt sich in der ontologischen Prädisposition apokalyptischer Erzählungen wider, wie es sich im Begriff der „Nichtung“ bei Heidegger bekundet.

Folglich erfüllt das Charakteristikum einer Zwei-Welten-Lehre innerhalb des apokalyptischen Narrativs eine zweifache Funktion. Erstens erfüllt es in Folge des notwendigen Auseinanderfallens von Schöpfung und Geschichte die Funktion der Bewahrung der beispielsweise von Gott ursprünglich gestifteten Schöpfung. D.h. dass die Schöpfungssingularität den menschlichen Erzählungen und ihrer Geschichte jederzeit transzendent bleibt und dadurch auch nicht durch sie verändert werden kann. Der Charakter der Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung bleibt damit in jedem möglichen Fall erhalten. Allerdings impliziert diese bewahrende Funktion als Konsequenz unter anderem auch ein Auseinanderfallen von Schöpfung und Geschichte, indem sie auf eine unendliche Unterschiedenheit von Profan- und Heilsgeschichte und einen unendlichen Geschichtsraum zumindest „vor“ der Profangeschichte verweist. Dieser plusquamperfekte „Geschichtsraum-Vor“ grenzt den profangeschichtlichen Raum zumindest in Richtung der Vergangenheit ab.

Die zweite Funktion zeigt sich darin, dass das „Außerhalb der Geschichte“ als transzendentes Moment ein wesentlicher Zug jedes apokalyptischen Narrativs sein muss. Als Strukturelement des entsprechenden Geschichtsraumes muss es dann aber auch in ir-

409 Vgl. W. Schmithals: Die Apokalyptik: Einführung und Deutung. Göttingen 1973, S.30f.

gendeiner Weise abgebildet werden können und sei es in einem transzendenten Raum der selbst außerhalb aller möglicher Bezüge verortet ist. Ausgehend vom Paradoxon der Zwei-Welten-Lehre kann dieser transzendente Raum nur in einem „Geschichtsraum-Nach“ aller Erzählbarkeit zu finden sein. Anders gesagt: Die „kommende Schöpfung“ muss in irgendeiner Art und Weise im Geschichtsraum apokalyptischer Erzählungen repräsentiert werden können, und sei es als Symbol bzw. Chiffre im Sinne von Karl Jaspers.⁴¹⁰

Die Reich-Gottes-Idee in der Theologie des Religiösen Sozialismus meint genau diese Repräsentanz von Transzendenz. Sie konkretisiert jenen Ort innerhalb der symbolischen Ordnung der Heilsgeschichte, den im christlichen Narrativ die Verheißung inne hatte. Dadurch wird sie in der Politischen Theologie des Religiösen Sozialismus zum Narrativ von Transzendenz in der Zeit, d.h. zum symbolischen Topos jenes „Anderen von Geschichte“, der sich im Vollzug des „Erzählens“ dieser „anderen Geschichte“ ereignet. In diesem Sinne erfüllt die Reich-Gottes-Idee als symbolischer Ort der Verheißung in der Heilsgeschichte nicht nur eine utopische Funktion, in der sich Gott am Ende aller Zeit offenbart, sondern sie ist zugleich der Topos einer Erzählung vom Ende je eigener Erzählbarkeit, wodurch sie jederzeit auch den Ausdruck einer fundamentalen narrativen Endlichkeit im Sinne Heideggers innerhalb des entsprechenden apokalyptischen Geschichtsraumes widerspiegelt.⁴¹¹

Ausgehend von dieser Definition und vom transzendenten Charakter apokalyptischer Erzählungen lässt sich ein weiteres wesentliches Unterscheidungsmerkmal hervorheben. Dieses zeigt sich in der unterschiedlichen Charakteristik der Symbole in den jeweiligen Erzählungen, nämlich einer „imaginären“ für apokalyptische und einer „reellen“ für eschatologische. Diesen Aspekt finden wir auch im Denken Otto Bauers angedeutet.

410 Vgl. K. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. München 1983, S. 414ff.

411 Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 258ff.

„Die Welt der außer-menschlichen persönlichen Mächte und Kräfte, die zwischen Gott und dem Menschen stehen – jene Welt nicht sehen können, das hieße zu einer Welt keinen geistigen Zugang haben, in der Jesus lebte. Um Ihn herum lebte, wirkte und kämpfte das Heer der oberen und unteren Geister, Ihm dienend und Ihn versuchend. Wenn die Bibel von dieser Welt spricht, dann handelt es sich nicht um zeitbedingte mythologische Ausschmückungen der Botschaft, es werden Wirklichkeiten berichtet und bezeugt, die heute so real sind wie in jenen Tagen. Im Weltbild des modernen Menschen mag kein Platz sein für diese Wirklichkeiten. An ihre Stelle sind dort ‚Ideen‘ oder ‚Kräfte‘ getreten, ‚Entwicklungen‘ oder ‚Gesetze‘, aber alles prinzipiell durchschaubar und letzten Endes beherrschbar. Diesem modernen Weltbild fehlt eben eine Dimension der Wirklichkeit, wodurch bei aller vermeintlichen Exaktheit es dennoch unwirklich wirkt.“⁴¹²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Sinnhorizont des eschatologischen Geschichtsraumes auf einer Grenz-Wert-Beziehung basiert, deren Symbolik sich in reellen Verhältnissen ausdrücken lässt. D.h. dass der Sinn aller möglichen eschatologischen Erzählungen sich aus einer Beziehung oder einem Bezugsganzen definieren lässt, das von seinem Ende her und folglich aus einer abgeschlossenen narrativen Struktur ihren Wert bezieht. In diesem Sinne ist der eschatologische Geschichtsraum als ein Kontinuum zu verstehen, das über eine natürliche Ausrichtung verfügt. Diese natürliche Richtung bzw. ihr Zeitpfeil drückt sich grundsätzlich in der teleologischen Strukturiertheit des möglichen Verlaufes einer jeden möglichen eschatologischen Erzählung aus, d.h. in ihrer Dramaturgie.

Demgegenüber basiert die narrative Dynamik der symbolischen Ordnung des apokalyptischen Geschichtsraumes auf imaginären Verhältnissen. D.h. dass der Sinn aller möglichen eschatologischen Erzählungen um zumindest eine Argumentstelle, einen Wert, ein Symbol, eine Geschichte erweitert erscheint, ohne dass dabei dieses Symbol, diese Geschichte usw. aus der Ganzheit seines Kontinu-

412 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt C1a. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA

ums abgeleitet werden könnte. Der apokalyptische Geschichtsraum erweitert derart den eschatologischen um die „Summe“ aller Geschichten, deren Realanteil gleichsam null ist. Anders gesagt: Er erweitert den eschatologischen Geschichtsraum um unendlich viele mögliche Geschichten und zwar an jedem möglichen Punkt dieses Geschichtsraumes; eine Dynamik, die sich im Übrigen auch in der Theologie von Jürgen Moltmann finden lässt.

„Es bleibt ein theologisches Rätsel, warum die urchristliche Gemeinde noch weitere apokalyptische Endkämpfe zwischen Gott und den gottlosen Mächten, zwischen dem Erzengel Michael und dem Drachen und zwischen Christus und dem Antichristen erwartete, obwohl sie doch an den eschatologischen Sieg Christi an seinem Kreuz und seiner Auferstehung glaubten und in ihren Doxologien die Herrschaft Christi über das All priesen. Warum wiederholt sich in den apokalyptischen Geschichtsbildern immer wieder das Szenario von Kampf, Niederlage, Auferstehung und Sieg? Warum kommt das ‚Tier aus dem Abgrund‘ wieder hoch? Warum kommt nach dem tausendjährigen Friedensreich noch einmal ein Endkampf zwischen Gog und Magog?“⁴¹³

Mittels dieser Art der Unendlichkeit lässt sich der apokalyptische Geschichtsraum in einem ihm selbst transzendenten „Geschichtsraum-Nach“ abbilden, in dem keine Erzählung in irgendeiner funktionalen Beziehung zu jenen davor stehen kann. Dieser „Geschichtsraum-Nach“ erscheint folglich im Modus eines „Futurum exactum“, d.h. einer Art End-Singularität, die jederzeit und nie eintreten könnte. Dass sie eintritt, d.h. ihre Faktizität und somit ihre Erzählbarkeit, offenbart sich in theologischer Hinsicht im *Glauben*, der demgemäß einzig in der Geschichtlichkeit apokalyptischer Erzählungen zu finden sein kann.⁴¹⁴

413 J. Moltmann: *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995, S. 259

414 Dieser Ansatz ist weitgehend an der Definition des „Principle of charity“ bei Donald Davidson angelehnt, der dieses ausgehend des philosophischen Ansatzes bei Willard van Orman Quine in seiner „Theorie des Glaubens und der Bedeutung“ als fundamentales semantisches Prinzip einer jeden

Weiters spiegelt diese Unendlichkeit aller möglichen Geschichten einer immer kommenden Transzendenz als narrative Dynamik von Apokalyptik den wesentlichen Charakter des apokalyptischen Geschichtsraumes wider. Die Dynamik dieser stets kommenden Transzendenz wurde eingangs als „Nichtung“ im Sinne Heideggers beschrieben. Nichtung bedeutet in diesem Sinne die strukturelle Offenheit von Sein sowie die Möglichkeit der Erzählbarkeit einer zeitlosen Geschichte in Form der Offenbarung eines „Anderen von Geschichte“. Die apokalyptische Dramaturgie lässt sich in diesem Sinne auch als eine überabzählbare Vielfältigkeit möglicher Verläufe singulärer Erzählstränge oder Zeitpfeile vorstellen, die dementsprechend in ontologischer Hinsicht jederzeit zugleich in der Modulation von Sein und Nichts erscheinen bzw. in narrativer Hinsicht die komplexe Verschränkung imaginärer und realer Züge aufweisen.

„Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches. Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her. Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich-hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz.“⁴¹⁵

In der christlichen Tradition findet sich diese Unterscheidung unter anderem auch durch die unterschiedliche Bedeutung von „Erwar-

epistemologisch orientierten Ontologie beschreibt. Vgl. D. Davidson: Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung. In: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt a. M. 1994, S. 209 und 214f; sowie ders.: Was ist ein Begriffsschema? In: Ebd., S.278–282

415 Vgl. M. Heidegger: Was ist Metaphysik? In: Wegarken (Gesamtausgabe, Band 9). Frankfurt a. M. 1996, S. 114f.

tung“ und „Hoffnung“ ausgedrückt.⁴¹⁶ So auch bei Otto Bauer⁴¹⁷ und Martin Heidegger.⁴¹⁸ In diesem Zusammenhang spiegelt die Erwartung ein absolutes Moment des Glaubens in der Geschichte wider, während die Hoffnung ein rationales Moment ausdrückt. Weiters verweist die Erwartung als Glauben auf ein Moment der „Passivität“ in der menschlichen Handlungsstruktur, womit sie zum Bindeglied zwischen fundamentaltheologischen Ansätzen und deren praktischen Ausprägungen im Bereich angewandter Ethik wird.

4.2. Theologie nach der Shoah

Die Apokalyptik Otto Bauers versteht sich wesentlich aus ihrer konkreten zeitgeschichtlichen Verortung, die im Horizont des Kalten Krieges und der dort vorherrschenden permanenten Bedrohung der menschlichen Existenz durch die Möglichkeit eines atomaren Holocaust verstanden werden muss. Dieser zeitgeschichtliche Horizont möglicher Selbstauslöschung ist als historisches Symbol zu verstehen, welches eine innere Ökonomie in der Geschichte menschlicher Handlungsfolgen andeutet. Für Bauer wurde diese Ökonomie der Selbstauslöschung je eigener Geschichte der gesamten Menschheit durch das Ereignis der Shoah offenbar.

416 W. Schmithals: Die Apokalyptik: Einführung und Deutung. Göttingen 1973, S. 37

417 O. Bauer: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Gieffing im VGA, S. 11: *„Ja, auseinander gehalten werden muss: das Hoffen und das Erwarten. Das Hoffen steht noch vor der Verzweiflung. Nach dem Durchgang durch die Verzweiflung steht das Erwarten. Am Erwarten haftet der Blutschweiß der Verzweiflung. Das Erwarten ist die Fortsetzung des Hoffens über die Verzweiflung hinaus. Wo alle kleinen und großen Hoffnungen sich dauernd als vergeblich erweisen, so wie in unserer Zeit, dort steht die Verzweiflung.“*

418 M. Heidegger: Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67. In: Seminare (Gesamtausgabe, Band 15). Frankfurt a. M. 1986, S. 245f. [243f.]: *„Das Verhältnis von Hoffnung und Erwartung ist mir noch nicht geklärt. Im Hoffen liegt immer ein Rechnen auf etwas, im Erwarten dagegen – vom Wort her gesprochen – die Haltung des Sichfügens. [...] Das Hoffen bedeutet ‚sich mit etwas befassen‘, während im Erwarten das Sichfügen, die Zurückhaltung liegt. Die Hoffnung enthält gleichsam ein aggressives Moment, die Erwartung dagegen das Moment der Verhaltenheit. Hier sehe ich den Unterschied von beiden Phänomenen.“*

Dementsprechend bedeutet dieses Ereignis für ihn eine geschichtliche Zäsur, die von jedwedem seither formulierten theologischen Ansatz zu berücksichtigen ist. Anders gesagt: Das Ereignis der Shoah ist im Sinne Bauers als ideengeschichtlicher Operator aufzufassen, der jeden theologischen Gedanken vor und nach dieser narrativen Singularität transformiert. Dadurch verschieben sich auch das tradierte Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte sowie der Bezug menschlicher Handlungsfolgen auf die Erzählung dieser Geschichten.

Das folgende Kapitel versucht einige für diesen Gedankengang bestimmende theologische und philosophische Ansätze in Form eines ideengeschichtlichen Aufrisses herauszuarbeiten. Dabei wird zunächst versucht, über die Ansätze Rudolf Bultmanns und Oscar Cullmanns in die allgemeine Thematik einzuführen. Diese werden in einem zweiten Schritt mit modernen Ansätzen, konkret mit jenen von Hans Jonas, Hannah Arendt und Slavoj Žižek, kontrastiert, um in einem dritten Schritt zu jenen von Ernst Käsemann und Jürgen Moltmann überzuleiten. Vor allem der Ansatz Moltmanns wird sich in weiterer Folge in vielen Punkten jenem Otto Bauers ähnlich zeigen. Insofern erweist er sich auch als guter Übergang zur Einführung in die Apokalyptik Bauers.

4.2.1. Existenziale Interpretation der Theologie

Wie in Kapitel 3.2.3. bereits erwähnt, steht im Zentrum der Theologie des Religiösen Sozialismus die Erwartung des kommenden Gottesreiches. Historisch gesehen, fällt damit die Geburt der religiös-sozialen Bewegungen mehr oder weniger mit einer Art Renaissance der neutestamentlichen Eschatologie zusammen, deren zentraler Begriff ebenfalls jener des Reiches Gottes war.⁴¹⁹ Ab den 1920er Jahren wurden in diesem Zusammenhang die theoretischen Ansätze Rudolf Bultmanns zum bestimmenden theologischen Diskurs. Bultmann war von den eschatologischen Ansätzen

419 Vgl. U. H. J. Körtner: *Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*. Göttingen 1988, S. 18f.

Johannes Weiß' beeinflusst,⁴²⁰ dessen Theologie gemeinsam mit jener Albrecht Ritschls über die Arbeiten von Leonhard Ragaz auch unmittelbaren Einfluss auf Otto Bauer nahmen.

Allgemein gesprochen stellt die Theologie Bultmanns den Versuch einer Entmythologisierung und einer Neuinterpretation des Neuen Testaments dar.⁴²¹ Als methodischer Zugang diente ihm die Hermeneutik, die er im Ausgang Heideggers, der Ende der 1920er Jahre wie Bultmann an der Universität Marburg lehrte, existenzialistisch interpretierte.⁴²² Bultmanns Ansatz ist ein genuin historischer, demzufolge die neutestamentliche Interpretationsgeschichte sich als überlieferte Melange historisch überlagernder Partikularvorstellungen diverser Autoren darstellt. Würde diese Annahme nicht getroffen, müsste man nach Bultmann die Existenz einer präfaktischen Schöpfung und einer daraus ableitbaren Universalgeschichte annehmen, was für ihn die Gefahr einer „Entgeschichtlichung der Geschichte“ implizierte.⁴²³ Zugleich wäre damit auch der wissenschaftliche Zugang zur christlichen Theologie versperrt, zumindest eines jeden, dessen Ziel in der Entmythologisierung der narrativen Struktur von Heilsgeschichte liegt.

Als Ausgangspunkt für diesen Ansatz findet sich bei Bultmann der Gedanke von der „Mitte der Zeit“, den er der Theologie Oscar Cullmanns entlehnte. Cullmann ging allgemein von einer fundamentalen Verschiebung des zentralen Narrativs der Heilsgeschichte aus, das er nicht mehr im göttlichen Schöpfungsakt am

420 Vgl. R. Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Gütersloh 1992, S. 7f.

421 Vgl. allg. R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. In: *Kerygma und Mythos (Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Band 1)*. Hamburg-Bergstedt 1960, S. 15–48

422 Vgl. B. E. Koziel: *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (Bamberger Theologische Studien, Band 33)*. Frankfurt a. M. 2007, S. 114

423 Vgl. R. Bultmann: *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament. In: Glauben und Verstehen. (Gesammelte Aufsätze, 3. Band)* Tübingen 1993, S. 35

„Anfang der Zeit“ sondern im sogenannten „Christusereignis“ erkannte.⁴²⁴ Dadurch verschiebt sich das heilsgeschichtliche Intervall, das sich nicht mehr zwischen Schöpfung und Verheißung sondern nunmehr zwischen dem Christusereignis und der Verheißung eines „kommenden Gottesreiches“ aufspannt.⁴²⁵ Weiters verband Cullmann dieses heilsgeschichtliche Intervall mit seiner profangeschichtlichen Spiegelung, d.h. der „Christengemeinde am Anfang“, die eine von Christus selbst erwählte Gemeinschaft darstellte, mit der des Pfingstfestes am „Ende“ der Zeit, zu einem ganzheitlichen Geschichtsraum.

Dergestalt bildet in der Theologie Cullmanns die Idee der Christusgemeinde, gekoppelt an ein heilsgeschichtliches Intervall, das Narrativ der „Mitte der Zeit“, was nach seiner Auffassung zugleich eine „revolutionäre Verschiebung“ der christlichen Geschichtsauffassung mit sich bringt, da dadurch die Christusgemeinde durch ihre korrelative Teilhabe am Heilsgeschehen mitverantwortlich für die Dynamik der Heilsgeschichte wird.⁴²⁶ So würde beispielsweise das Ende der Christusgemeinde jederzeit zugleich das Ende des heilsgeschichtlich verheißenen kommenden „Gottesreiches“ bedeuten.⁴²⁷ Die narrative Struktur der Heilsgeschichte wäre folglich durch ein Moment geprägt, das sich aus der Korrelation ihres narrativen Ablaufes bzw. ihrer Dramaturgie mit dem Erzähler, d.h. mit der profangeschichtlichen Narration bzw. deren Vollzug durch die apostolische Mission der Gemeinde, ergäbe.

Bultmann schloss sich dieser Interpretation nur teilweise an. Er war nicht bereit, Cullmanns Konzeption einer „Mitte der Zeit“ so zu übernehmen, dass diese jederzeit zugleich als „Mitte der Geschichte und der Heilsgeschichte“ verstanden werden könne.⁴²⁸ Nach Bultmann kann es im Modell Cullmanns keine „Zeit nach“ der „Mitte der Zeit“ geben, weil es dann schlicht „keine Geschichte mehr geben“ würde, d.h. auch keine Heilsgeschichte,

424 Vgl. allg. O. Cullmann: *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich 1962

425 Ebd. S. 83

426 Ebd.

427 Vgl. ebd., S. 83f.

428 Vgl. ebd., S. 665

die, was ihr Ziel betrifft, nicht schon abgeschlossen wäre.⁴²⁹ Ein solches Geschichtsverständnis impliziert allerdings, dass jede Geschichte, die nicht von der „ursprünglichen“ Christusgemeinde erzählt worden ist, entweder „geschichtslos“ qua zeitlos ist oder weder nie Teil der ursprünglichen Schöpfung gewesen war noch der Verheißung geworden sein wird.⁴³⁰ Cullmanns Ansatz führt demnach zur Konsequenz, dass jede Erzählung, die nicht Teil der christlichen Heilsgeschichte ist, schlichtweg nie eine geschichtliche Erscheinung gewesen sein kann, und zwar in keiner möglichen Zeit. Dadurch erscheinen zugleich auch alle möglichen Erzählungen anderer, d.h. nicht nur anderer Glaubensgemeinschaften, sondern auch aller pofangeschichtlichen Erzählungen, aus der christlichen Erzählung vollständig ausgeschlossen.

Im Gegensatz dazu unternimmt Bultmanns Theologie den Versuch der Integration aller möglichen Geschichten in ein ganzheitliches Modell von Heilsgeschichte. Das bedeutet zugleich eine gewisse existenzial-ökumenische Öffnung der Christusgemeinde auf alle Menschen und ihre spezifischen Biographien. Entscheidend ist dabei, dass das Christusereignis als existenziales Symbol der Menschwerdung Gottes im Horizont einer Geschichte der Menschheit begriffen wird und folglich als Symbol der möglichen Öffnung der „Geschichtlichkeit menschlichen Seins“ in der Heilsgeschichte.⁴³¹ Dadurch wird bei Bultmann die menschliche Existenz zur Trägerin der Verheißung und insofern zu einem konstitutiven Teil der Heilsgeschichte. Der je in der Geschichte handelnde und wirkende Mensch trägt demnach Mitverantwortung für die Erfüllung der Verheißung der Heilsgeschichte. Die Geschichte menschlicher Existenz und die Heilsgeschichte erscheinen im Eschaton ihrer Erfüllung miteinander verschränkt und sind insofern auch nicht mehr voneinander zu trennen.

429 Ebd.

430 Vgl. W. Schmithals: Die Apokalypitik: Einführung und Deutung. Göttingen 1973, S. 30

431 Vgl. R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament. In: Glauben und Verstehen. (Gesammelte Aufsätze, 3. Band) Tübingen 1993, S. 102; sowie ders.: Reflexionen zum Thema Geschichte und Tradition. In: Ebd. (Gesammelte Aufsätze, Band 4). Tübingen 1993, S. 65

„Damit ist die Geschichtlichkeit des Menschen in einem neuen Sinne entdeckt –, nämlich nicht seine Abhängigkeit von der Geschichte, sondern die Tatsache, dass der Mensch je seine eigene Geschichte hat, in der er sein wahres Wesen zu verwirklichen hat. Der Sinn der Geschichte erfüllt sich nicht erst am Ende der Zeit, sondern jeweils jetzt im Leben des Menschen, wenn er die in Jesus Christus erschienene Gnade Gottes ergreift und dadurch zum neuen Menschen wird.“⁴³²

Das bedeutet, dass Bultmann den Gedanken einer „Mitte der Zeit“ bei Cullmann aus seinen universalgeschichtlichen Bezügen und damit auch aus jenen der Heilsgeschichte herauslöst, um ihn in die lebensweltlichen Bezüge menschlicher Existenz und Verantwortung zu inkarnieren. Folglich muss es in der Dramaturgie der Heilsgeschichte einen Riss geben, der ein „Fehlen“ in ihrer Abgeschlossenheit andeutet. Dieses Fehlen könnte auch als eine Art „Mangel“ an göttlicher Vollkommenheit interpretiert werden. Bei Bultmann symbolisiert dieser Riss jedenfalls keine „unendliche Leere“ im Sinne eines heilsgeschichtlich interpretierbaren „horror vacui“, sondern die Möglichkeit des Erscheinens von so etwas Unvollkommenem wie menschlichen Biographien als Teil der Heilsgeschichte. Durch diesen Riss im Heilsgeschehen entsteht weiters nicht notwendigerweise eine Unvollkommenheit in der Schöpfung, sondern bloß die Möglichkeit anderer Geschichten, die insofern als prinzipiell nichtabgeschlossene, d.h. offene narrative Struktur von Geschichte interpretiert werden kann. Die Frage angesichts der existenzialen Erweiterung der Heilsgeschichte im Sinne Bultmanns ist dann, wie eine unvollkommene Geschichte aus einer vollkommenen Schöpfung abgeleitet werden kann?

Eben angedeutetes Paradox thematisiert unter anderen Slavoj Žižek in seiner „Theologie der Zwei“.⁴³³ Žižek geht davon aus, dass durch die „Entäußerung Gottes am Kreuz“ eine Lücke in seine

432 Ders.: Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum. In: Ebd., S. 101

433 Vgl. S. Žižek: Die Puppe und der Zwerg: Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Frankfurt a. M. 2003, S. 26

Absolutheit gerissen wird.⁴³⁴ Dadurch wird nach Žižek das „messianische Heilsversprechen“ gleichsam profanisiert und zu einer „metaphysischen Leerstelle“ innerhalb einer meta-theologischen Geschichte transformiert. In der Dynamik der Heilsgeschichte eröffnet sich diese „metaphysische Leerstelle“ an jenem Ort, „wo Christus den Glauben an den allmächtigen Gott in sein Gegenteil stürzt“,⁴³⁵ d.h. im Augenblick seines Todes am Kreuz. Weiters führt dieses Moment das wesentliche Narrativ der Selbstausslöschung je eigener Geschichte in der Dramaturgie eschatologischer Erzählungen vor Augen, welches sich in der biblischen Erzählung vom Tod Christi durch den Satz „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ ausdrückt.⁴³⁶

In diesem Interpretationsansatz erscheint in der christlichen Interpersonalität von Gott, Sohn und Heiliger Geist die Kenose Gottes als performatives Ereignis,⁴³⁷ durch das die „Heilsgeschichte vor“ diesem Ereignis in eine für die „Geschichte nach“ diesem Ereignis metageschichtliche Narration überführt wird. Der Tod Gottes bezeichnet damit ebenso wie die Fleischwerdung seines Wortes einen Nullpunkt in der Geschichte und symbolisiert zugleich einen heilsgeschichtlichen Topos in Form des bloßen Verweises auf eine zwar imaginäre, aber dennoch neue Geschichte. In diesem Sinne muss jeder transzendente Ort im Geschichtsraum der Heilsgeschichte als performatives Ereignis verstanden werden, das in der narrativen Struktur dieser Geschichte einen Riss in ihrer Dramaturgie markiert. Dieser Riss verweist dann strukturell auf

434 Vgl. ebd.

435 D. Finkelde: Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou, Agamben, Žižek, Santner. Wien 2009, S. 77

436 Vgl. dazu auch Ps. 22,2, sowie Mt. 27,46 par. Mk. 15,34

437 Vgl. zum Begriff des performativen Ereignisses S. Krämer: Sprache, Sprechakt, Kommunikation: Sprachakttheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2001, S. 138ff.; bzw. U. Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: Performanz: Zwischen Sprachwissenschaften und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2002, S. 10f.; und S. Lang: Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins. In: System und Systemkritik um 1800 (Kant-Forschungen, Band 19). Hamburg 2011, S. 38f.; sowie allg. J. L. Austin: Performative Utterances. In: Philosophical Papers. Oxford 1979, S. 233–252

einen Raum außerhalb der Erzählbarkeit dieser Geschichte und bezeichnet folglich ein apokalyptisches Narrativ in den heilsgeschichtlichen Erzählungen, das auch der Ausgangspunkt der Apokalyptik Otto Bauers ist.

*„Es kann eine Situation geben, in der kein Wort Gottes über dem Chaos schwebt – oder noch nicht schwebt – eine Situation, in der man nicht zu sagen vermag: Siehe, hier ist Christus, in dieser oder jener Bewegung oder Erscheinung der Geschichte; wo man nicht zu sagen vermag: hier oder dort dringen bereits Christuskräfte zum Durchbruch; es kann eine Situation geben, wo die ganze Welt in ihrem Zustand wie eine einzige Klage ist: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen. Ja, es kann eine Situation geben, in der Christus aus allen Erscheinungen und Bewegungen der Geschichte herausgegangen ist, [...]“*⁴³⁸

In diesem Zusammenhang kann auch im Rahmen der Interpretation Žižeks das Christuseignis nicht mehr „nur“ den mystischen Moment eines singulären Ereignisses bedeuten, das in seiner Geschichtlichkeit in Form von Geburt, Tod und Auferstehung Christi gegenüber der Profangeschichte als völlig abgeschlossen bzw. vollendete Erzählung gedacht wird. Vielmehr deutet es den Ort des profangeschichtlichen Übergangs von Christus als Erzähler seiner eigenen Geschichte in die Narration anderer, d.h. in die „Objektivität“ einer Geschichte der Christugemeinde an.⁴³⁹ Das Christuseignis als symbolischer Ort der „Mitte der Zeit“ bleibt zwar das zentrale Narrativ für die Heilsgeschichte, aber Christus selbst ist nicht mehr das Subjekt dieser Geschichte sondern ihr Objekt, d.h. nicht mehr ihr Erzähler, sondern ihr Erzähltes. Dadurch rückt, wie schon bei Bultmann, nun auch bei Žižek die Drama-

438 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 600. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 96}

439 S. Žižek: Die Tücke des Subjektes. Frankfurt a. M. 2001, S. 218: „Die Identifikation des Subjekts mit der konstitutiven Leere der Struktur [...] – eine derartige Identifikation ontologisiert das Subjekt, wenngleich in einer rein negativen Art und Weise, das heißt, sie verwandelt das Subjekt in eine Entität, die der Struktur kosubstanziell ist, eine Entität, die zur Ordnung dessen gehört, was notwendig a priori ist („keine Struktur ohne Subjekt“).“

turgie der Heilsgeschichte und die Verantwortung ihres Erzählers, d.h. der an menschlichen Biographien ablesbare gelebte Vollzug des lebendigen Wortes Gottes, ins Zentrum der jeweiligen Analysen um den zentralen Topos der Heilsgeschichte. Letzterer ist nunmehr in seiner Vollendung von den unvollkommenen Taten und Handlungen ihrer Erzähler nicht mehr zu trennen. Es entscheidet sich folglich in der endlichen Geschichte menschlicher Existenz zumindest etwas mit, das am „Anderen ihrer Geschichte“, d.h. an der Heilsgeschichte und ihrer unendlichen Vollkommenheit, noch fehlt.⁴⁴⁰ Dieser Ansatz verhält sich im Übrigen ähnlich zu jenem Otto Bauers.

„Die ‚Entfaltung meiner Eschatologie‘ geschah also erlebnishaft, nicht in theologischen Spekulationen. Es geschah in Erfahrungen aus dem Glauben. Das Ringen um den Sinn jener bedrängenden Erscheinung, dass das Böse nicht etwa nur zugleich mit dem Guten wächst, sondern dass das Böse wächst und das Gute abnimmt, dass das Böse zunimmt an Macht und das Gute ohnmächtiger wird, dieses Ringen war – [...] – doch zugleich ein Ringen um die Schau des Größeren, das Gott im Sinne haben mag, wenn es so tief hinab geht: Wie hoch darf die Erwartung gehen? Es war ein Ringen um die Deutung der Zeit, wobei ihr endzeitlicher Charakter immer deutlicher durchschaut wurde.“⁴⁴¹

4.2.2. „Theologie nach Auschwitz“

In Anbetracht dieser Fragestellungen lassen sich die theologischen Versuche verstehen, die unter dem Titel einer „Theologie nach Auschwitz“ subsumiert werden können.⁴⁴² Das Symbol „Auschwitz“ repräsentiert darin vor allem das Fehlen von Gott

440 Vgl. M. Benedikt: ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste‘: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem. In: Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen. Wien 1998, S. 109f.

441 Vgl. O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 4

442 Vgl. J. Niewiadomski: Wer ist schuld am Tode Jesu: Zum christlichen Dilemma nach Auschwitz. In: Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz. Regensburg 1997, S. 142–151.

im Angesicht aller von Menschen in der Geschichte vollbrachten Grausamkeiten. Zugleich rücken der Mensch und seine Handlungsfolgen im Sinne einer „Anthropodizee“⁴⁴³ ins Zentrum einer Geschichte der Verantwortung gegenüber anderen.⁴⁴⁴

Die Grundfrage der Anthropodizee ist nicht mehr jene der Theodizee, d.h. „warum Gott in einer vollkommenen Schöpfung so etwas Unvollkommenes wie Leid zulässt“, sondern ob es Erzählungen und Handlungen geben könne, die nicht notwendig die Selbstauslöschung dieser konkreten Geschichte, also zum Beispiel auch einer bestimmten Biographie, mit sich führen. Das heißt in den Worten von Emmanuel Levinas: Gibt es eine „Grausamkeit“ in der Geschichte, die von menschlichen Händen „verweigert“ wurde bzw. verweigert werden kann.⁴⁴⁵ Eine „Theologie nach Auschwitz“ lässt sich insofern als Versuch verstehen, den theologischen Unterschied von göttlicher Präsenz und „radikal Bösem“ im Sinne Hannah Arendts in den Erzählungen einer Geschichte des Gewissens um die Verantwortung menschlicher Handlungsfolgen abzubilden.

„Das radikal Böse ist das, was nicht hätte passieren dürfen, d.h. das, womit man sich nicht versöhnen kann, was man als Schickung unter keinen Umständen akzeptieren kann, und das, woran man auch nicht schweigend vorübergehen darf. Es ist das, wofür man die Verantwortung nicht übernehmen kann, weil seine Folgerungen unabsehbar sind und weil es unter diesen Folgerungen keine Strafe gibt, die adäquat wäre.“⁴⁴⁶

Die Definition des „radikal Bösen“ bei Hannah Arendt muss als Absetzung zu jener Immanuel Kants verstanden werden,⁴⁴⁷ die

443 Vgl. allg. H. Holz: *Anthropodizee: Zur Inkarnation von Vernunft in Geschichte*. Frankfurt a. M./Bern 1982; sowie E. Cioran: *Die verfehlt Schöpfung*. Frankfurt a. M. 1979

444 Vgl. M. Benedikt: *Anthropodizee*. Wien 1995, S. 9–19

445 Vgl. E. Levinas *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1998, S. 394f.

446 H. Arendt: *Denktagebuch* (Erster Band: 1950–1973). München & Zürich 2002, S. 7

447 Vgl. I. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a.M. 1996, S. 680 [A24f./B26f.]

für die Theologie und Philosophie vor dem Ereignis der Shoah prägend war und im Rahmen der Explikationen zur Politischen Theologie Leonhard Ragaz' in Kapitel 5.1. genauer besprochen wird. Gerade weil es keine Strafe gibt, die dieser Handlung oder individuellen Tat als Ausdruck des radikal Bösen gerecht werden kann, gibt es auch keinen adäquaten Richter und folglich auch kein entsprechendes Urteil. Dadurch erhält diese böse Tat einen gewissen „transzendenten“ Charakterzug, insofern es auch keine Sühne und keine Buße geben kann, mit der die begangene Schuld in der Zeit beglichen werden könnte. Überhaupt bezieht sich die Definition Arendts im Gegensatz zu jener Kants auf keine individuelle Tat als Ausdruck des freien Willens eines Individuums sondern vielmehr auf die kollektive Tat einer Gesellschaft, welche die Verantwortung von einzelnen Personen auch deshalb übersteigt, weil diese Gesellschaft Ausdruck einer Geschichte ist, in der das Individuum nicht mehr primärer Erzähler ist. Damit sind Gesellschaft und Geschichte totalitärer Weltanschauungen wie in Deutschland während des Nationalsozialismus oder in Österreich zur Zeit des Ständestaates gemeint.

Der totalitäre Zug kommt aus der Abgeschlossenheit einer Geschichte, die dadurch für alle Teile der Gesellschaft das maßgebliche Narrativ abgibt. D.h., dass die vollkommene Abgeschlossenheit von Geschichte ein wesentliches Charakteristikum in den Erzählungen totalitärer Gesellschaften darstellt und diesen den entsprechenden Bedeutungshorizont eröffnet, um ihren Erzählungen, Aussagen, Argumenten, Handlungen, Handlungsfolgen usw. einen bestimmten Wert zuweisen zu können. Dadurch nehmen totalitäre Erzählungen notwendigerweise jenen Ort in der Geschichte ein, den in der christlichen Tradition des Abendlandes die Heilsgeschichte inne hatte, wenngleich in jenen nicht mehr die Offenbarung Gottes als Verheißung am Ende aller Zeit steht, sondern beispielsweise die Idee von einem vollkommenen Menschen, einem Tausendjährigen Reich oder das totale Glück aller auf Erden usw.

Wie sich anhand der Analysen von Bultmann und Žižek gezeigt hat, ist das Problem totalitärer Erzählungen nicht der Grenzwert, der ihr Ende definiert, sondern der mit diesem Ende verbundene Anspruch auf Abgeschlossenheit bzw. Vollkommenheit einer Ge-

schichte. Diese Problemstellung findet sich auch als Ausgangspunkt in den philosophischen Bemühungen von Hans Jonas und seiner Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wirken Gottes im Angesicht von Auschwitz wieder. Bei Jonas spiegelt allgemein das Ereignis der „Kenose“ die Unvollkommenheit Gottes in der Geschichte.⁴⁴⁸ Diese manifestiert sich in Anbetracht der Gräueltaten des 20. Jahrhunderts konkret in der Frage, ob es nach dem Ereignis von Auschwitz überhaupt noch Sinn habe, von so etwas wie „Heil“, „Gott“ oder „Verheißung“ in der Geschichte zu sprechen.

„Die Schmach von Auschwitz ist keiner allmächtigen Vorsehung und keiner dialektisch-weisen Notwendigkeit anzulasten, [...]. Wir Menschen haben das der Gottheit angetan als versagende Walter ihrer Sache, auf uns bleibt es sitzen, wir müssen die Schmach wieder von unserem entstellten Gesicht, ja vom Antlitz Gottes, hinwegwaschen.“⁴⁴⁹

Eberhard Jüngel hat darauf hingewiesen, dass das Infragestellen der „göttlichen Erhaltung“ der Geschichte, vor allem aber seiner „Fürsorge“ dem Menschen gegenüber⁴⁵⁰ ausgehend der Überlegungen Jonas‘ zwangsläufig in die Annahme einer „creatio ex nihilo“ und insofern in eine Art von „Atheismus“ führen müsse.⁴⁵¹ Allerdings impliziert ein Atheismus ausgehend von Jonas keinesfalls die völlige Ablehnung der Realpräsenz Gottes in der Welt wie in neueren

448 H. Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme. In: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a. M. 1994, S. 207: „Nachdem er [Gott, eingf. v. Verf.] sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen ihm zu geben!“

449 Ders.: Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: Ebd., S. 243

450 Vgl. E. Jüngel: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbeschränkung. In: Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen, Band III). Tübingen 2003, S. 160

451 Vgl. ebd. S. 155–162; sowie W. Hüffmeier: Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung. In: Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre (Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag). Tübingen 2004, S. 245

Debatten rund um die Ausführungen von Richard Dawkins,⁴⁵² sondern dessen bloßes Fehlen als Mangel in der Geschichte menschlicher Handlungsfolgen. Insofern kann zwar nicht ausgeschlossen werden, dass Gott in der Schöpfung wirklich war, sehr wohl aber, dass er in der narrativen Dynamik bestimmter Erzählungen nach der performativen Setzung seines eigenen Todes schlichtweg fehlt.

So wird Atheismus bei Jonas, wenn nicht zum Sprungbrett in den Glauben, zumindest zum Ausgangspunkt für eine neue Auseinandersetzung um eine Theologie des Gewissens. Sein Atheismus ist insofern Ausdruck einer theologisch-ethischen Methode, die in Form des menschlichen Gewissens die Prüfinstanz bzw. Norm abgibt, um alle möglichen Grausamkeiten menschlicher Handlungsfolgen im Angesicht des radikal Bösen und dessen möglicher Abwehr bewerten zu können. Als Konsequenz daraus erkennt er nicht eine neue kollektive Erzählung des Heils sondern eine der bloßen Menschlichkeit, d.h. einer Erzählung, die das bloße Überleben der Menschheit als Eschaton führt. In dieser Geschichte, die nicht allein von Gott gestiftet sein kann, definiert keine fundamentale Grenz-Wert-Beziehung den letzten sinnstiftenden Horizont, sondern es avanciert das menschliche Gewissen und die daraus resultierende Verantwortung gegenüber der Geschichte anderer zum bestimmenden Maß.

„Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden. [...] der neue Imperativ sagt eben, dass wir zwar unser eigenes Leben, aber nicht das der Menschheit wagen dürfen; [...] dass wir aber nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen. Warum wir dieses Recht nicht haben, warum wir im Gegenteil eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch gar nicht ist und ‚an sich‘ auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen

452 Vgl. allg. R. Dawkins: Der Gotteswahn. Berlin 2011; bzw. R. Langthaler: Warum Dawkins Unrecht hat: Eine Streitschrift. Freiburg i. Breisgau 2015 sowie A. McGrath: Der Atheismuswahn: Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus. Asslar 2007

Anspruch auf Existenz hat, ist theoretisch gar nicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen.⁴⁴³

Die Atheismusdebatte nach Auschwitz gewinnt auch in der Gegenüberstellung von Gnade und Gesetz in ihrer theologisch-ethischen Disposition bei Jürgen Moltmann eine eigene Bedeutung. „Gesetz“⁴⁵⁴ steht bei Moltmann für alles, was Menschen in ihrem Existieren tun müssen, d.h. für die Determiniertheit menschlicher Handlungsfolgen in der Geschichte.⁴⁵⁵ Diese Bedeutung verweist auf den ideengeschichtlichen Horizont der Philosophie Hegels, in der die Dynamik einer jeden narrativen Struktur als dialektische Bewegung der Vernunft selbst verstanden wird.⁴⁵⁶ Die Determi-

453 H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1984, S. 36

454 J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1993, S. 128: „Wenn wir also vom Gesetz gesprochen haben, an dem Jesus scheiterte, so ist damit nicht jene alttestamentliche Thora als Weisung im Bunde der Verheißung gemeint. Je mehr das Verständnis der Thora sich von der Verheißung entfernt, umso heftiger wird der Konflikt mit dem Evangelium. Je näher das Verständnis der Thora der ursprünglichen Verheißung und Erwählung Israels rückt, umso mehr öffnet sich das Verständnis für das Gnadenrecht des Evangeliums und für die Hoffnung, die es den Hoffnungslosen und Heiden gibt.“

Vgl. ders.: Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1985, S. 131f., sowie 134–139

455 Dieser Ansatz findet sich auch bei Georg Büchner; Vgl. G. Büchner: Dantons Tod. In: Werke und Briefe. München 2001, S. 99f.; bzw. ders.: An die Braut (Gießen, um den 9.–12. März 1834). In: Ebd., S. 288f.; vgl. dazu auch allg. W. Wittowski: Georg Büchner: Persönlichkeit, Weltbild, Werk (Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft, Band 10). Heidelberg 1978, S. 48

456 Vgl. G. W. F. Hegel: Der allgemeine Begriff der philosophischen Weltgeschichte (Philosophische Bibliothek, Band 171a). Hamburg 1994, S. 29f.: „Wir müssen in der Geschichte einen allgemeinen Zweck aufsuchen, den Endzweck der Welt, nicht einen besonderen des subjektiven Geistes oder des Gemüts, ihn müssen wir durch die Vernunft erfassen, die keinen besonderen endlichen Zweck zu ihrem Interesse machen kann, sondern nur den absoluten. Dieser ist ein Inhalt, der Zeugnis von sich selber gibt und in sich selbst trägt und in dem alles, was der Mensch zu seinem Interesse machen kann, seinen Halt hat. Das Vernünftige ist das an und für sich Seiende, wodurch alles seinen Wert hat. [...] Den Glauben und Gedanken muss man zur Geschichte bringen, dass die Welt des Wollens nicht dem Zufall an-

niertheit dieser Narration muss mit den Anfangsbedingungen von Geschichte, d.h. der jederzeit zugleich mit der Schöpfung a priori gegebenen Form aller möglicher Geschichten, gegeben sein. In einem solchen Narrationskontinuum könnte es folglich genauso wenig ein „Außerhalb des Gesetzes“ geben wie ein „Außerhalb von Geschichte“, mit der Konsequenz, dass jede mögliche Erzählung als Ausdruck eines dialektisch-determinierten Verlaufes von Geschichte jedenfalls ihren Sinn aus der unhinterfragbaren Prädisposition einer fundamentalen „Grenz-Wert-Beziehung“ beziehen muss. Die narrative Struktur dieser Geschichte hat also ein in ihr festgeschriebenes Ende, d.h. eine Grenze, an der alle möglichen Erzählungen einerseits enden müssen, von der her sie aber andererseits insofern ihren Sinn beziehen, als jeder mögliche Wert einer Erzählung einzig aus ihrer funktionalen Ausrichtung auf dieses finale Ziel hin gegeben sein kann. Diese Erzählung und ihre zugehörige Dynamik, d.h. die Bewegung auf dieses Ziel hin, ist damit jederzeit zugleich die Erzählung dieser Geschichte als auch die Geschichte dieser Erzählung selbst.

Eine derartige Universalgeschichte im Sinne Hegels stellt sich als vollständig abgeschlossene narrative Struktur dar, die sich in der Zeit, verstanden als formale Abfolgebeziehung von allem Erzählbaren in Form des Unterschiedes von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als diese selbst zeitigt. Alles Erzählbare wäre jederzeit gegeben durch die a priori gegebene Form von Geschichtlichkeit und zugleich erzählbar, weil diese Form der Struktur des Erzählers, d.h. der ratio des menschlichen Bewusst-

heimgegeben ist. Dass in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, dass Vernunft in der Weltgeschichte ist, – nicht die Vernunft eines besonderen Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, – ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst: sie ist das Bild und die Tat der Vernunft. Vielmehr aber liegt der eigentliche Beweis in der Erkenntnis der Vernunft selber; in der Weltgeschichte erweist sie sich nur. Die Weltgeschichte ist nur die Erscheinung dieser einen Vernunft, eine der besonderen Gestalten, in denen sie sich offenbart, ein Abbild des Urbildes, das sich in einem besonderen Elemente, in den Völkern, darstellt. Die Vernunft ist in sich ruhend und hat ihren Zweck in sich selbst; sie bringt sich selbst zum Dasein hervor und führt sich aus. Das Denken muss sich dieses Zweckes der Vernunft bewusst werden.“

seins, entspräche. Alle möglichen Erzählungen wären in diesem Sinne Ausdruck einer subjektimmanenten Universalgeschichte, die nach Jakob Taubes das wesentliche Narrativ einer jeden Eschatologie ausdrückt.

„Das Eschaton ist das Einst im doppelten Sinn: das Einst der Schöpfung: Axiologie, und das Einst der Erlösung: Teleologie. Ein Geschehen ist nie nur axiologisch oder teleologisch zu seinem Eschaton hin, sondern in unlösbarer Einheit. [...]. Ein Geschehen lässt immer das Einst der Schöpfung durchscheinen: axiologisches Verhältnis. Weil das Einst der Schöpfung im Geschehen durchscheint, weist es auch hin auf das Einst der Erlösung: teleologisches Verhältnis. So ist Geschichte Mitte zwischen Schöpfung und Erlösung. Die Geschichte enthüllt ihr Wesen nur als Eschatologie. Im Einst der Schöpfung hat die Geschichte ihren Anfang, und im Einst der Erlösung kommt sie zu ihrem Ende. Das Zwischen von Schöpfung und Erlösung ist der Weg der Geschichte. Das *procedere* von Schöpfung zu Erlösung ist das Heil. So ist die Geschichte notwendig Heilsgeschichte.“⁴⁵⁷

Dieser subjektimmanenten Fassung von Geschichte setzt Moltmann eine andere Geschichte entgegen, die ihren Sinn aus einem „Sprung in den Glauben“ bezieht. Moltmann findet sich hier in der Tradition von Ernst Käsemann wieder, der das „Geheimnis des Glaubens“ als „Offenheit“ beschreibt, und zwar nicht nur gegenüber dem „nahen Gott“ sondern auch gegenüber dem „nahen Mitmenschen“ und dem „Augenblick“, in dem mir dieser im Leiden, ohne dass eine solche „Offenheit“ nach Käsemann „nicht sein kann“, begegnet.⁴⁵⁸ Das „Geheimnis des Glaubens“ findet sich insofern im Augenblick der je konkreten Tat, der je konkreten Handlung, die einem je konkreten Leiden einen Akt der Gnade entgegengesetzt und zwar gerade weil dieses Leiden einen Augen-

457 J. Taubes: *Abendländische Eschatologie* (Batterien, Nr. 45). Berlin 2007, S. 23f.

458 E. Käsemann: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen 2011, S. 147

blick markiert, der alle „Offenheit um ihn verbaut“. ⁴⁵⁹ Ebenso wie bei Bauer interpretiert folglich auch Käsemann den Akt alltäglicher Gnade als „Widerstand“ gegen alle Grausamkeit in Folge menschlicher Handlungen und für die Eröffnung eines letzten bisschen Menschlichkeit, das die Erde zieren sollte. ⁴⁶⁰

In diesem Sinne findet sich auch bei Moltmann das Eschaton als apokalyptisches Ereignis der Offenbarung Gottes zwar außerhalb der Geschichte aber niemals jenseits menschlicher Verantwortung gedacht. Vielmehr transformiert sich das apokalyptische Moment eines „Außerhalb der Geschichte“ zu einem „Außerhalb der je eigenen Geschichte“, was zugleich die Aufgabe eines ewigen Anspruches auf letzte Gültigkeit oder Letztbegründbarkeit der Idee von Geschichte impliziert. Dieser Ansatz verdichtet sich bei Moltmann in weiterer Folge zu einer „apokalyptischen Eschatologie“, die insofern nicht mehr als Ausdruck einer klassischen dialektischen Synthese im Sinne Hegelscher Onto-Theologie interpretiert werden kann. ⁴⁶¹ Vielmehr muss sie im Ausgang seiner „Theologie der Hoffnung“ als eine Art „apokalyptische Ethik“ verstanden werden, die das menschliche Gewissen als treibende Kraft gegen alle mögliche subjektimmanente Determiniertheit einer totalitären Geschichte setzt. ⁴⁶²

In diesem Sinne wird bei Moltmann die Heilsgeschichte zum theologisch-ethischen Logos der Schöpfung. Theologisch, weil sich das Heil offenbaren muss, und ethisch, weil diese Offenbarung nicht allein von sich aus geschehen kann, d.h. sich nicht aus sich selbst heraus zeitigt, sondern sich erst in den menschlichen Handlungsfolgen ausdrückt bzw. durch sie zur Geschichte wird. Die Geschichte der Verheißung ist derart in der Mitverantwortung menschlicher Gemeinschaften geborgen, weshalb Moltmann

459 Ebd.

460 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 37.

461 Vgl. allg. J. Moltmann: Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995, S. 150–284

462 Diesbezüglich lassen sich auch Analogien in der Fassung von „Glauben“ bei Moltmann zu jener Karl Rahners erkennen. Vgl. K. Rahner: Glaube als Mut (Theologische Meditationen, Band 41). Zürich 1976, S. 15–27

seinen „Logos der Schöpfung“ auch als „Logos der Hoffnung“ beschreibt.⁴⁶³ Von diesem ausgehend wird die Frage nach der „Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte“ sowohl zur existenziellen Grundfrage menschlicher Geschichte als auch zu jener der Möglichkeit von Heil in der Welt.⁴⁶⁴ Gerechtigkeit in einer Theologie der Hoffnung nach Auschwitz kann demgemäß nur Ausdruck der verweigerten Grausamkeit gegenüber anderen, ihren Biographien und ihrem Leben, d.h. von Gnade, sein. Gnade zeigt sich hier als Verzicht auf Vollkommenheit und zwar sowohl was die je eigene Geschichte betrifft als auch hinsichtlich eines solchen Anspruchs anderen gegenüber. Im Umkehrschluss wird Gnade so zum Ausdruck der Anerkennung der Unvollkommenheit bzw. des Mangels an Vollkommenheit in jeder möglichen Geschichte.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch die eingangs erwähnte und für die Politische Theologie Moltmanns grundlegende Unterscheidung von Gesetz und Gnade verstehen. In dieser repräsentiert das Symbol der Gnade die „Hoffnung“, durch gewissenhafte Handlungen die gesetzliche Determiniertheit eines geschichtlichen Verlaufes aufbrechen zu können.⁴⁶⁵ In seinem 1970 erschienen Aufsatz „Theologische Kritik der politischen Religion“ führt Moltmann aus, dass die „apokalyptische Dimension“ eine Art christologische „Kehre“ markiere, die als Grenzstein zur „Wiedergewinnung der Hoffnung im christlichen Glauben“ fungiere, insofern sie „Widerspruch und Widerstand“ motiviere, um gegen jene Ungerechtigkeiten vorzugehen, denen sich Menschen ausgesetzt sehen können.⁴⁶⁶ Dementsprechend lässt sich Moltmanns Politische Theologie als Versuch einer Rückgewinnung der Er-

463 Ders.: *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. München 1999, S. 61

464 Vgl. ebd., S. 165f.; sowie ders.: *Im Ende der Anfang: Eine kleine Hoffnungslehre*. München 2003, S. 74–90

465 Ders.: *Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh 2005, S. 81f.

466 Vgl. J. Moltmann: *Theologische Kritik der politischen Religion*. In: *Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen Politischen Theologie (Systematische Beiträge, Band 1)*. München/Mainz 1970, S. 31

zählbarkeit von „Heil in der Geschichte“ nach dem Ereignis der Shoah verstehen.⁴⁶⁷

Wenn allerdings dieses Heil wie bei Moltmann kein in die Geschichte eingeschriebenes Gesetz oder Gut im Sinne der Philosophie Hegels sein kann, sondern ein Gnadenakt, der selbst zeitlich ist, dann kann dieser, genauso wie er im Anfang der Schöpfung durch Gott gegeben war, auch wieder vergessen, genommen, zeitweilig oder vollständig außer Kraft gesetzt werden usw., und zwar nicht nur von Gott, sondern im Grunde von jedem Menschen. In der Theologie Moltmanns gibt es folglich eine Korrelation von Verheißung und Hoffnung auf göttliche Gnade als Ausdruck menschlicher Handlungsfolgen, wobei sich diese Erzählung als Ausdruck sich realisierender „Gerechtigkeit“ dann nur noch in der alltäglichen Lebenswelt und ihren zwischenmenschlichen Beziehungen ereignen kann.⁴⁶⁸ Ausgehend dieses Anspruches offenbart sich der Kerngedanke der Politischen Theologie Jürgen Moltmanns in der Frage nach einer möglichen Politik der Gnade,⁴⁶⁹ die sich auch durch die Apokalyptik Bauers vorbereitet findet.

„Sein [des Christen, eingf. v. Verf.] Platz, wo ihn Christus antreffen soll, ist der ‚Riss‘, die ‚Bresche‘, der Dienst am Nächsten in allen Lebensbereichen. [...] Sein Platz ist im Widerstand. Die endzeitlichen Bilder der letzten Drangsal führen allerdings zum Verständnis eines anderen Wortes Christi: [...] es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann. ‚Wo alles Wirken wirkungslos bleibt. [...] In dieser Nacht, wo niemand wirken kann, haben wir den Zuspruch Christi: ‚In dieser Welt habt ihr Angst, doch seid getrost, ich habe die Welt überwunden.‘“⁴⁷⁰

467 Ders.: Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1993, S. 128

468 Ders.: Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1985, S. 186

469 Ders.: Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1993, S. 162

470 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist. Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd., Karton 1, Mappe 9, S. 37

4.3. Apokalyptik bei Otto Bauer

Für ein Verständnis der Politischen Theologie Otto Bauers ist die Unterscheidung von Eschatologie und Apokalyptik von grundlegender Bedeutung. Diese übernimmt Bauer grundsätzlich aus der Theologie Leonhard Ragaz⁴⁷¹ und definiert sie als eine „Erwartung der Wende in der Zeit“ und eine „Erwartung der Wende am Ende der Zeit“.⁴⁷² Während die „erste Erwartung“ den Horizont eines eschatologischen Geschichtsraumes widerspiegelt, bildet die „zweite Erwartung“ den eines apokalyptischen Geschichtsraumes ab. Diese Unterscheidung entspricht weitgehend den Ausführungen, die in Kapitel 4.1. herausgearbeitet wurden.

Weiters ist für das Verständnis der Apokalyptik Bauers der Unterschied zwischen „Apokalypse“ in einem historischen Sinn und „Apokalyptik“ in einem theologischen Sinn entscheidend. Auch wenn der historische Begriff der Apokalypse sich ideengeschichtlich aus jenem der Apokalyptik herleiten lässt,⁴⁷² lassen sich beiden Begriffen dennoch je unterschiedliche Geschichtsräume zuordnen, die sowohl ausgehend von der entsprechenden theologischen Literatur als auch in Bezug auf Otto Bauer als profan- bzw. heilsgeschichtlicher Raum bezeichnet werden können. Zudem findet sich in der Apokalyptik Bauers eine dementsprechend kor-

471 Vgl. O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 10

472 J. Fried: Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. München 2001, S. 18f.: „Der Untergang, der stets zu kommen schien und nie tatsächlich kam, das von Gott verheißene, immer wieder verkündete Ende, artikulierte und inszenierte sich als fortwirkende eschatologische Erfahrungsbereitschaft, als Omnipräsenz apokalyptischer Deutungsmuster, als ein nie gestilltes letztzeitliches Deutungsbedürfnis. Er war verschlungen in die tiefsten Geheimnisse des Glaubens und brach aus ihnen hervor, wo immer Christen sich der Deutung der Welt und der Natur, ihres ganzen sozialen Daseins zuwandten. Es geschah keineswegs bloß in Krisenzeiten. Gleich den Wellen des Meeres stieg – um 500, um 800, um 1000, im 13./frühen 14., im 16. Jahrhundert und später und dazwischen immer wieder – die Erwartung des Endes, das Wissen um seine Nähe, sein ‚Bald!‘ oder ‚Jetzt!‘, und floss wieder zurück, ein unablässiges Auf und Ab. Denn die Zeit war erfüllt, so lautete die gute Botschaft, obgleich, so verstand man, noch nicht vollendet. Und dieses ‚Noch‘ versetzte in Sorge.“

relative Unterscheidung von „geschichtlicher Endzeit“ im Sinne der Apokalypse und von einer „Offenbarung am Ende aller Zeit“ im Sinne der Apokalyptik.

4.3.1. Die Idee des „Dritten Testaments“

Der ideengeschichtliche Ausgangspunkt der Apokalyptik Otto Bauers findet sich im heilsgeschichtlichen Konzept eines „Dritten Testaments“ und entstammt der Lehre des kalabrischen Mönchs Joachim von Fiore, der um das Jahr 1200 als Abt eines von ihm gegründeten Zisterzienserklosters in San Giovanni wirkte. Von dort verbreitete sich dessen Lehre, die auch „Drei-Zeiten-Lehre“ genannt wurde, relativ rasch sowohl unter Laien als auch Klerikalen in der gesamten christlichen Welt. Dieser Umstand zeigt sich vor allem in der Verbindung eines gewissen sozialpolitischen Anspruches der joachimitischen Lehre, der unter den zeitgleich entstehenden christlichen Laienbewegungen rege Verbreitung fand,⁴⁷³ mit der mystischen Theologie der „Spiritualen“, die sich aus den theologischen Rezeptionen des noch jungen Franziskanerordens herauskristallisierte um von dort ausgehend zur folgenreichsten Sozialutopie des christlichen Mittelalters zu werden.⁴⁷⁴

Joachim führte die Idee der „Drei-Zeiten-Lehre“ in seiner Schrift „De concordia utriusque testamenti“ aus. Dort erscheint sie auf einen „endzeitlichen Glauben“ hin definiert. Nach Joachim ist der narrative Raum des christlichen Universums in seiner Dynamik maßgeblich von drei Intervallen der Zeit strukturiert: Von jenem des Vaters bzw. des Alten Testaments, von jenem des Sohnes

473 Vgl. J. Le Goff: Die Geburt Europas im Mittelalter. München 2007, S. 198

474 Vgl. allg. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung (Werkausgabe, Band 5). Frankfurt a. M. 1985, S. 591–598; bzw. ders.: Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches. In: Erbschaft dieser Zeit (Werkausgabe, Band 4). Frankfurt am Main 1985, S. 126–145; sowie aus theologischer Sicht H. de Lubac: Schleiermacher, Fichte, Hölderlin. In: Typologie: Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt a. M. 1988, S. 338–356; bzw. in historischer Hinsicht H. Grundmann: Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Band 16). Wien 1960, S. 437–546; zitiert nach DigiZeitschriften – Das deutsche digitale Zeitschriftenarchiv: https://www.digiZeitschriften.de/download/PPN345858735_0016/PPN345858735_0016___log40.pdf; Stand Mai 2020

bzw. des Neuen Testaments und von jenem des heiligen Geistes bzw. des Dritten Testaments.⁴⁷⁵ Diesen drei Testamenten ordnet er „drei Kategorien“ zu: Dem ersten die Kategorie der „Herrschaft“ und der „Furcht“, dem zweiten die der „Gnade“ und dem „Dritten Testament“ jene der „geistigen Vollendung“ und der „Liebe“.⁴⁷⁶ Diese Kategorien entsprechen wiederum einer geschichtlichen Auffassung von Trinität als heilsgeschichtlich auftretende Verwandlungen der göttlichen Interpersonalität in einem „Zeitalter des Vaters“, gefolgt von einem des „Sohnes“, das schließlich in jenem des „Heiligen Geistes“ seine Vollendung erfährt.⁴⁷⁷ Nach Joachim fand bereits die Offenbarung der beiden ersten göttlichen Personen „in der Zeit“ statt, während die dritte, also die Offenbarung des Heiligen Geistes in einem „absoluten Pfingstfest“, noch aussteht.⁴⁷⁸ Die Dauer dieses „göttlichen Ausstandes“ erscheint in der

475 Vgl. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung (Werkausgabe, Band 5). Frankfurt a. M. 1985, S. 591

476 J. von Fiore: Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Teil 3 (Monumenta Germaniae Historica: Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 28). Wiesbaden 2017, S. 868 ff. (V 3 c.2 [Ed 112rb – Ed 112va]): „Tres denique mundi status nobis, ut iam scripsimus in hoc opere [...]. Primum, in quo fuimus, sub lege; secundum, in quo sumus, sub gratia; tertium quod e vicino expectamus, sub ampliori gratia [...] Primus ergo status in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus.“

477 Vgl. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung (Werkausgabe, Band 5). Frankfurt a. M. 1985, S. 592: „Es ist die Größe Joachims, die überlieferte Dreiheit bloßer Standpunkte zu einer dreifachen Stufung in der Geschichte selbst verwandelt zu haben. Noch folgenreicher wurde die damit zusammenhängende volle Verlegung des Lichtreiches aus dem Jenseits und der Jenseitsverrötung in die Geschichte, wenn auch in einen Endzustand der Geschichte. [...] Joachims Erwählte sind die Armen, und sie sollen lebendigen Leibs, nicht bloß als Geist, ins Paradies. In der Gesellschaft des dritten Testaments leben keine Stände mehr; ein ‚Zeitalter der Mönche‘ wird sein, das ist der allgemein gewordene Kloster- und Kommunikationskommunismus, ein ‚Zeitalter des freien Geistes‘, das ist spirituelle Erleuchtung, das ist Sondersein, Sünde und ihre Welt.“

478 Diese Auffassung Joachims hat Otto Bauer vollinhaltlich übernommen; vgl. O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 124. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA [I: 18]: „Die Katastrophe des Christentums ist nun gerade, dass es von seinem Glaubenserlebnis her es keine Überwindung des Risses zwischen der christlichen und der menschlichen Welt gibt; so wie ja auch vom ‚Glaubenserlebnis‘ des Sozialismus her die Überwindung dieses Risses un-

Profangeschichte als heilsgeschichtliches Zeitintervall eingeschrieben und verbindet dadurch Profan- mit Heilsgeschichte zu einem einheitlichen Geschichtsraum.

Mit dem Auftauchen des „göttlichen Ausstandes“ in Form einer Lücke zwischen dem Eschaton profangeschichtlicher Heilserzählungen und der Erfüllung heilsgeschichtlicher Verheißung in der Profangeschichte lässt sich allerdings im Rahmen der joachimitischen Lehre der Einfluss gewisser zeitlicher Aspekte in der Heilsgeschichte ohne entsprechende Zusatzannahmen nicht mehr ausschließen. D.h., wenn es der Möglichkeit nach einen Riss in der narrativen Struktur von Heilsgeschichte gibt, der sich aus der Dynamik dieser Geschichte nicht von selbst auffüllt, dann erscheint die Vollkommenheit zumindest gewisser Aspekte der Heilsgeschichte in Bezug auf ihren narrativen Vollzug in der Profangeschichte relativiert. Diese geschichtliche Faktizität einer gewissen Offenheit in der abgeschlossenen Vollkommenheit der Heilsgeschichte, verlangt aus theologischer Sicht zumindest die Annahme eines Ereignisses, welches das heilsgeschichtliche Gleichgewicht und die damit verbundene Unversehrtheit der Schöpfung strukturell und ontologisch wiederherstellt.⁴⁷⁹

möglich war. Die beiden durch Verhärtungen entstandenen Positionen, der der ‚unmündigen Kinder‘ einerseits (katholisches und protestantisches Christentum) und der ‚vaterlosen Söhne‘ andererseits (liberaler oder sozialistischer Humanismus), diese Positionen sind von der Katastrophe zerbrochen. Nun gibt es bloß ein Drittes, das das Recht und die Wahrheit der Beiden in sich hat, aber im Sinne der Fülle, also der Er-Füllung, dass also eine neue Schöpfung ist – nicht durch menschlichen Aberwitz – sondern aus Gottes Gnade und das Menschen williger Demut gegenüber seinem Willen in der Zeit. Darin liegt schließlich die Taufe, eingeschlossen die Taufe des Nietzscheaners und des Pietisten, des Sozialisten und des Christen, die Taufe als Siegel der Heimbringung, der Aufnahme und der Wandlung des von dorthier Gemeinten, durch die Liebe.“

479 Dieses Moment verweist auf das, im letzten Kapitel mit Jürgen Moltmann angedeutete, Motiv einer „christologischen Kehre“. Im Denken Otto Bauers ist dieses Moment als „Metanoia“ angesprochen, auf das im Verlauf dieses Kapitels noch eingegangen wird. Darüber hinaus zeigt sich das Motiv der „Kehre“ sowohl im Rahmen der Schriften Bauers als auch in der Philosophie Martin Heideggers als allgemeiner Ausgangspunkt für eine umfassende „Technikkritik“. Vgl. allg. M. Heidegger: Die Technik und die Kehre. Stuttgart 2002

Bei Joachim ist dieses Ereignis durch die apokalyptische Narration der Offenbarung eines kommenden „Dritten Testaments“ gegeben. Diese Offenbarung geschieht in der Profangeschichte in Form der Verwirklichung eines vollkommenen Gleichgewichts in Bezug auf die Wertigkeit menschlicher Taten, Handlungen, Aussagen, Argumente usw. in der Zeit im Verhältnis zu den ewigen Werten, die der fleischgewordene Gott in der Geschichte gestiftet hat. Der Interpretation von Ernst Bloch folgend meint das, dass dieses Gleichgewicht sich in der „mystischen Demokratie“ eines „Dritten Reiches“ der „kommenden christlichen Gemeinschaft“ als realisiertes „corpus christi mysticum“ auf Erden offenbart.⁴⁸⁰ In diesem Sinne lässt sich die narrative Struktur von Heilsgeschichte bei Joachim als eine Art invasiver Code verstehen, der sich in die Profangeschichte einschreibt indem er diese im Laufe der Zeit, d.h. während der Dauer des göttlichen Ausstandes, Zug für Zug überschreibt. Der geschichtliche Ausdruck dieser Transkription lässt sich am Vollzug menschlicher Handlungsfolgen ablesen, die sich dem heilsgeschichtlichen Ideal angleichen. Der mystische Leib Christi, der einst die Kirche selbst war, wird so bei Joachim zur Geschichte der neuen Gemeinschaft aller Menschen, die gemäß des in der Geschichte der Christenheit inkarnierten Symbols des Heiligen Geistes handeln.

„Jetzt [...] ist für Joachim die Zeit reif zum dritten Testament und Evangelium, das das zweite ablösen wird, wie das zweite das erste abgelöst hat. Das heißt, die Kirche wird vergehen, statt der Mönche werden die Erleuchteten eintreten, es wird beginnen das Zeitalter des Geistes. Also nicht mehr Furcht, nicht mehr Liebe allein, sondern Erleuchtung, wobei alle hierarchischen Unterschiede der

480 Vgl. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung (Werkausgabe, Band 5). Frankfurt a. M. 1985, S. 592f.: „[...] das Reich Christi ist bei Joachim so entschieden von dieser Welt wie nirgends mehr seit dem Urchristentum. Jesus ist wieder der Messias einer neuen Erde, und Christentum geschieht in der Wirklichkeit, nicht nur in Kult und Vertröstung; es geschieht ohne Herrn und Eigentum, in mystischer Demokratie. Dazu geht das dritte Evangelium und sein Reich an, selbst Jesus hört auf, ein Haupt zu sein, er löst sich in der ‚societas amicorum‘ auf.“

Kirche völlig verschwinden werden und eine einzige Gemeinde sein wird mit Christus, der wir selbst sind, der im Abgrund unserer Seele wohnt. In einer mystischen Demokratie wird die Kirche untergehen.⁴⁸¹

Wie eingangs schon erwähnt bildete die Lehre Joachims unter anderen den theologischen Ausgangspunkt für die Bewegung der Spiritualen.⁴⁸² Historisch betrachtet muss diese Bewegung als Gegenbewegung zur institutionellen Verfasstheit der römisch-katholischen Kirche verstanden werden, aber auch zu der in der Theologie des Hochmittelalters vorherrschenden Scholastik. Dabei darf nicht vergessen werden, dass der scholastische Diskurs keine einheitliche christliche Erzählung hervorbrachte, sondern sich als teilweise unentwirrbares Chaos präsentierte, in dem die Idee einer sozialen Revolution, die auf einer Umverteilung der Reichtümer auf breitere Gesellschaftsschichten im Sinne des Marsilius von Padua und die Anwendung der Gesetze der Mechanik zum Wohle aller und zum Ruhme Gottes im Ausgang der Spekulationen Roger Bacons, genauso wirksam waren,⁴⁸³ wie die Vision der Mechanik als Ausdruck teuflischer Mächte und die Sorge um die Aufrechterhaltung der bestehenden sozialpolitischen Ordnung und kirchlichen Hierarchien, deren Bewahrung vornehmste Aufgabe der kirchlichen Institutionen war.⁴⁸⁴ Dessen ungeachtet war der scholastische Dis-

481 Ders.: *Christliche Philosophie des Mittelalters: Philosophie der Renaissance* (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 2). Frankfurt a. M. 1985, S. 96f.

482 Vgl. J. Le Goff: *Die Geburt Europas im Mittelalter*. München 2007, S. 189–195

483 Vgl. allg. J. Miethke: *Marsilius von Padua: Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts* In: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Göttingen: 1989; bzw. H. Bielefeldt: *Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik: Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Band 73. Wien 1987; sowie G. Mensching: *Roger Bacon. Zugänge zum Denken des Mittelalters*, Band 4. Münster 2008, S. 53 ff.; und J. Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*. München 1993, S. 152–155 und 157–162

484 Vgl. J. Le Goff: *Das Hochmittelalter*. Frankfurt a. M. 2005, S. 260–265

kurs formal durchdrungen von einer tiefgreifenden Rationalität.⁴⁸⁵ Die Geisteshaltung der Spiritualen richtete sich vor allem gegen diese Form der Rationalität und zwar zugunsten eines von spiritueller Mystik und Irrationalität geprägten Humanismus.⁴⁸⁶

„So räumte die Scholastik das Feld für die Rückkehr der ‚heiligen Unwissenheit‘, verschwindet die rationale Wissenschaft zugunsten einer empfindungsgeladenen Frömmigkeit, die sich in den frommen Predigten und Traktaten von Johannes Gerson und Petrus von Ailly ausdrückt. So nähern sich die Intellektuellen dem einen humanistischen Spiritualismus, dem der *devotio moderna*, von der man weiß, wie sehr sie beispielsweise einen Erasmus fasziniert hat.“⁴⁸⁷

Diese Dichotomie von Rationalität und Mystizismus spiegelt sich in der ideengeschichtlichen Verortung der Bewegung der Spiritualen wieder, deren christliche und sozialpolitischen Tendenzen vermittelt über die Täuferbewegung und mit Rücksicht auf die philosophischen Ansätze von Hegel und Marx bei Blumhardt, Ragaz,

485 Exemplarisch sei dazu die berühmte „*lex parsimonie*“ „*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*“ erwähnt, die unter anderen für die Philosophie René Descartes' und Gottfried Wilhelm Leibniz' wichtig war und sich auf Wilhelm von Ockham zurückführen lässt. Vgl. W. von Ockham: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio), Prologus et Distinctio prima (Opera philosophica et theologica: Opera theologica, Band I)*. New York 1986, S. 74

486 E. Bloch: *Christliche Philosophie des Mittelalters: Philosophie der Renaissance (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, Band 2)*. Frankfurt a. M. 1995, S. 88f.: „Nicht mehr Mönche, nicht mehr Kirchenfürsten, nicht mehr Ideologen des Bestehenden, sondern Volk, Volksgeruch auch dort, wo Scholastiker schon mitgesprochen haben. [...] Träger der Laienbewegung und der Mystik sind nicht die kirchlichen Oberen, und Wunsch wie Auftrag ergeht, nicht nur von kirchlichen, sondern auch von weltlichen Oberen nicht mehr gegängelt zu werden. [...] Der religiöse Ausdruck von Aufruhr konnte recht gut christlich sein, weil das Christentum von Haus aus eine Laienbewegung war, eine empörte Bewegung auf der ganzen Linie. [...] Der Todfeind Christi aber, der wahre Antichrist ist der kirchliche Betrieb, der Baalsdienst der Herrenpfaffen, die Anstalt, die Verapparatlichung, die man herstellt hat im Dienst der Herren, der Fürsten und Ausbeuter [...].“

487 J. Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*. München 1993, S. 148.

Friedmann und Bauer sich ebenso wiederfinden, wie ausgehend des Begriffs vom „Dritten Reich“ im gleichlautenden Hauptwerk von Arthur Moeller van den Bruck⁴⁸⁸ im Nationalsozialismus.⁴⁸⁹

In der Apokalyptik Bauers findet sich diese Dichotomie in erster Linie als Gegenerzählung zur Geschichte der modernen Wissenschaft und Technik positioniert.⁴⁹⁰ Für Bauer ist die moderne Gesellschaft vollständig vom Denkmuster der Wissenschaft determiniert. Das Symbol der Atombombe fungiert darin als apokalyptischer Indikator, über den sich die Grenze der Erzählbarkeit aller möglicher Geschichten abbilden lässt. Sie wird dergestalt in der narrativen Struktur der Apokalyptik Bauers zum endzeitlichen Symbol der Geschichte des modernen Menschen, welches die Offenbarung Gottes in seiner heilsgeschichtlichen Funktion als Eschaton abgelöst hat.

„Erst mit dem Atomzeitalter werden sie (die großen Drangsale; einf. v. Verf.) gemeinsam mit der ‚letzten Drangsal‘ zu jenem Zeichen, das die Endzeit ankündigt. Und zwar meine ich nun tatsächlich Endzeit, Ende der Zeit. Gemeint ist nicht etwa das Ende einer Zeit im Übergang zum nächsten Zeitalter, oder ‚Endzeit‘ als wesentliches Charakteristikum alles Geschehens in der Zeit, das sich auf ein Ende

488 A. Moeller van den Bruck: Das dritte Reich. Berlin 1923

489 Vgl. E. Bloch: Christliche Philosophie des Mittelalters: Philosophie der Renaissance (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, Band 2). Frankfurt a. M. 1985, S. 96ff.

490 O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 176. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 43}: *„Die Technik ist die Versuchung der Christenheit. Mit der Technik ist natürlich nicht gemeint ihre elementare Stufe, die dem Menschen das vervollkommnete Werkzeug brachte, vielmehr jene entwickelte Form der Technik, die nicht mehr das vom Menschen gehandhabte ‚Werkzeug‘ erzeugt, sondern die neben den Menschen hingestellte ‚Maschine‘. In dem Augenblick, da dies gelang, setzte die Versuchung des Menschen des christlichen Kulturkreises ein. Es begann das ‚faustische‘ Thema der Geschichte. Wann, wieso und wodurch im Einzelnen der Übergang vom Werkzeug zur Maschine erfolgte, ist schwer zu sagen, die Grenzen verwischen sich. Aber das ist ja wohl der Charakter aller Versuchung, dass sie sich einschleicht.“*

zu bewegt, für den Christen auf die endzeitliche Vollendung hin. Ich meine wörtlich Endzeit.⁴⁹¹

4.3.2. Die atomare Bedrohung als Endzeit

Das wesentliche Merkmal der atomaren Bedrohung als endzeitlicher Horizont von Geschichte im Werk Otto Bauers liefert die Interpretation der Profangeschichte als „Verfallsgeschichte“.⁴⁹² Unter Verfallsgeschichte versteht Bauer das Narrativ einer „zweiten Geschichte“ in Form einer „zweiten Schöpfung“, die ein zur Heilsgeschichte konkurrierendes Eschaton impliziert. Konkret ist damit das Transkribieren der Heilsgeschichte durch eine totalitäre Geschichte gemeint, die das Eschaton des vollendeten qua „gottgleichen Menschen“ mit sich führt. In diesem Sinne erscheint die narrative Struktur der Verfallsgeschichte als eine Art Spiegel- oder Parallelwelt zu jener der Heilsgeschichte, mit einer zur Interpretation Joachims inversen Dynamik: Die Narration der Heilsgeschichte wird nunmehr von jener der Verfallsgeschichte Zug für Zug überschrieben.

Ein weiteres Charakteristikum der Erzählung dieser „zweiten

491 Ders. Ich gehe zu dem, der im Kommen ist. Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd. Karton 1, Mappe 9, S. 7f.

492 Vgl. dazu ders. Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 138. In: Ebd. Karton 2, Buch 3 {I: 37}: „Wenn's von da her anhebt, dann setzt das Wunder der Wende, das Wunder der Auferstehung ein, auch in den weltlichen Ordnungen. Mit Vorbedacht ist hier Wende gesagt, und nicht etwa Fortschritt. Denn Fortschritt gibt es von dort aus, wohin die moderne Gesellschaft mit ihren Kriegen und Krisen führt, nie und nimmer. Die Frage steht so: Verfall oder Wende. Und Wende ist allein dann möglich, wenn ein Neues eintritt, eine neue Kraft, eine neue Substanz, eine neue Schöpfung. Darum gibt es auch kein Zurück zu ‚alten, bewährten Werten‘, keinen reaktionären Konservatismus, kein Bündnis mit reaktionären Geistesmächten und politischen Mächten, sondern vorwärts zu einem neuen Bunde mit Gott, vorwärts zu Gott, ewiger Wahrheit, Christus, Schöpfergeist sich neu den Menschen vermittelnd in Kommunion.“; sowie ders. Stammbuch – Geistliches Tagebuch. (Neue Fassung) 1948. Blatt F 2. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: „Alles ist in Fluss. Der Christ ist nun umgeben von einem Chaos des Verfalles und neuer Anfänge. Der aufgelöste, der gesprengte Kern, nämlich die bindende und tragende und belebte Mitte der Welt: Die Kleine Gemeinde, sie muss in Neu-Schöpfung wiederkommen, sie muss erneut sichtbar werden im Weltgeschehen.“

Schöpfung“ ist nach Bauer, dass diese ihr eigenes Ende hervorbringen muss, was bedeutet, dass ihre narrative Dynamik aus sich selbst heraus ihre eigene Auslöschung setzt. Als Symbol dieser Ökonomie der Selbstausslöschung sieht Otto Bauer die Atombombe, die im Zentrum der apokalyptischen Erzählung eines atomaren Holocaust das wesentliche Narrativ der Verfallsgeschichte bildet.

„Die Entfesselung der Atom-Energie ist eine Wende von schier unüberschaubarer Bedeutung. Was kündigt sich da an! Was dem Menschen damit gelungen ist, liegt jenseits der eigentlichen Dimensionen der Physik und Technik, es ist im Grunde schwarze Magie. Ist es nicht gleichsam ein Schritt in ein Reich, das auch nicht von dieser Welt ist, ein Schritt ins Außer-Natürliche oder Über-Natürliche, symbolisiert dadurch, dass der Weg zur neuen Energie über die Erschaffung eines neuen Elements führt, das in der Natur selbst nicht vorkommt? [...] Nun ist der Mensch den Göttern gleich geworden. Die Prophezeiung der Schlange hat sich scheinbar doch erfüllt. Dass der Mensch in seiner Gier nach Vollendung der technischen Zivilisation und Beherrschung der Natur [...], dass der Mensch in seiner Gier diesem Wunder der schwarzen Magie, der Atom-Energie, nachspürte und es schließlich akzeptierte, noch dazu angewandt als vernichtende Waffe, das ist ärger als der Ur-Sündenfall.“⁴⁹³

Die Auseinandersetzung mit der möglichen Selbstausslöschung des Menschen und seiner Geschichte als Folge eines atomaren Holocaust findet sich vor allem in der Philosophie von Günther Anders wieder. Sowohl im Ansatz Bauers als auch in jenem von Anders eröffnet sich durch menschliche Handlungsfolgen ein geschichtlicher Raum, der einerseits durch die weltweite atomare Aufrüstung Anfang der 1950er Jahre die vollständige Verschränkung des gesamten menschlichen Lebens mit der Sphäre der Politik im Horizont globaler atomarer Vernichtung widerspiegelt sowie andererseits angesichts dieser historischen Situation den Sprung

493 Ebd.: Blatt 200f. {I: 49f.}

ins Theologische fordert.⁴⁹⁴ Allein aus dieser zeitgeschichtlichen Verschränkung muss der theologische Horizont im Werk Bauers als Apokalyptik und diese wiederum als Ausgangspunkt einer bestimmten Auffassung von Politischer Theologie verstanden werden.

„Zum Wesen der schrankenlosen Macht, deren Eigentümer wir, beziehungsweise unsere Staaten nun geworden sind, gehört es, dass sie auch die Schranken des Kompetenzgebietes ‚Politik‘ durchbricht. Nicht nur Atome pulverisieren die Tatsache der Kernspaltung, sondern auch die Wände der Kompetenzgebiete. Es gibt keine mit der Anwendung der ‚Allmacht‘, also der atomaren Monstra, zusammenhängende Maßnahme, es gibt sogar keine atomare Drohung, die nicht automatisch politisch wäre, womit nicht nur gesagt ist, dass jede Maßnahme ein bisschen ‚unsauber‘ sei [...], sondern dass ihr Einbruch in fremde, und zwar in alle fremden Gebiete wesensmäßig zu ihr gehört; dass sie sich durch ihren Effekt grundsätzlich überall einmischt und über alles, sogar das ‚Sein oder Nichtsein‘, verfügt. Daher dürfte man sogar [...] formulieren: Es gibt keinen mit den atomaren Monstren zusammenhängenden Schritt, der nicht ins Theologische überspränge. Ins Theologische, weil die mögliche Auslöschung der Menschheit [...] nur als apokalyptische Aktion, also mit theologischen Analogien klassifiziert werden kann.“⁴⁹⁵

Werkimmanent findet sich bei Bauer diese Auseinandersetzung ab 1941 in Bezug auf die Philosophie Friedrich Nietzsches ausgeführt,⁴⁹⁶ deren Lektüre ihm von Robert Friedmann nahegelegt wurde.⁴⁹⁷ Darin zeigt sich auch ein intensives Ringen mit dem „Optimismus“ von Leonhard Ragaz,⁴⁹⁸ dessen funktionale Ausrich-

494 Vgl. ders.: Auszüge aus Briefen an Robert Friedmann und dem ‚Stammbuch‘: Das gläubige Erleben der Wirklichkeit. In: Ebd. Karton 1, Buch 1

495 G. Anders: Der Sprung. In: Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. München 1993, S. 19f.

496 Vgl. allg. O. Bauer: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

497 Vgl. exempl. R. Friedmann: Briefe an O. Bauer vom 6. Juli 1941; vom 20. Mai 1942 und vom 4. April 1943. In: Ebd.

498 Vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 7. Oktober 1946, In: Ebd.: „[...] nachher kam 1939, das fruchtbare Vorerleben des Krieges und das Nichtverste-

tung auf eine in der Geschichte unantastbar gegebene Verheißung eines Neuen Jerusalem auf Erden er zusehends in Frage zu stellen begann.⁴⁹⁹ Die damit angedeutete Emanzipation Bauers, darf aber nicht mit einer Abwendung von der Theologie Leonhard Ragaz' oder gar dessen Person verstanden werden.⁵⁰⁰ Vielmehr ging es ihm

hen mit Leonhard, dann kam der Krieg, das Erleben, dass er zu keinem der Ziele führen wird, die teilweise vorgegeben, teilweise gutwillig geglaubt werden; dann kam die Erkenntnis, dass das Ende nicht die Wende ist. Ich wollte Raimund von der Qual des zweiten Gesichtes schreiben, die es da zu erleben gab, von dem Ausgespien-sein gleich einem ‚Fliegen-Propheten‘, einen Defätisten, der mit Glaubensschauern an das Unheil glaubt. Ich wollte Raimund schreiben, dass dies alles auch ein Kreuz-Auf-Sich-Nehmen ist, ein Karfreitagsleiden, wenn über das Zweite Gesicht das Erste Gesicht nicht vergessen ist: das Antlitz Gottes. Und ich wollte ihm ferner schreiben, wie einem ist, wenn man spürt, dass das Erste Gesicht sich zu verlieren droht [...], aber das man das Erste Gesicht nicht verliert, wenn man nicht an das Böse glaubt. Und dass dieses Mit-Leiden auch ein Mittragen des Kreuzes ist, das der Menschheit nun auferlegt ist, ein bewusstes Mittragen.“

499 Vgl. ders.: Zur Wiener Reise. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S.7: „Sein (Ragazens; eingf. v. Verf.) erzwäterliches Ringen um die Abwendung der Katastrophe ließ Leonhard auch späterhin die Katastrophe [d.i. den Ausbruch des zweiten Weltkrieges; eingf. v. Verf.] nie völlig zur Kenntnis nehmen. Wie rasch sah er zum Beispiel 1945 die rettende Wende sich ankündigen. Und wie sehr stellte er die kommenden Dinge unter das Zeichen des Tausendjährigen Reiches [...] Ich selber war durch mein Schicksal mehr als er ein Opfer der Katastrophe geworden. [...] Eine harte ‚Prophetenschule‘! Es geschah etwas in mir und mit mir, mein Exil erfuhr einen Sinn und eine Bedeutung, nicht nur für mich allein. Mein Glauben und Denken bekam mit den endzeitlichen Ereignissen einen endzeitlichen Charakter – während unsere Schweizer Freunde im Großen und Ganzen den alten Weg fortsetzen wollen [...] aber über das Geistige, das bei mir anstelle der Religion getreten ist, gibt es zwischen uns auch nicht den Versuch einer Verständigung.“

500 Robert Friedmann kritisierte seit Beginn des Briefwechsels mit O. Bauer den „Optimismus“ von Ragaz und dass dieser das „Dämonische der Wirklichkeit“ nicht wahrnehmen würde. Höhepunkt dieser Polemik ist Friedmanns Brief vom 20. Mai 1945 an Otto Bauer. Diesen Brief beantwortet Bauer mit einer scharfen Zurückweisung; vgl. O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 23. Mai 1945. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Mir wird allerdings immer klarer, dass ich zwei Väter hatte: den einen leiblichen, [...]. Und mein zweiter Vater ist Leonhard. [...] Was an Unklarem und Ungeklärtem übrigbleibt, das wollen wir auf eigene Weise mit Leonhard austragen – [...]; und wenn nicht, wenn wir Zusätzliches haben sollten, dann kann dies keinen Miss-ton geben, den es ist nur ein Glaube, ein Vater und ein Reich.“

darum, den theologischen Anspruch im Werk von Ragaz um den Sinn einer apokalyptischen Dimension zu erweitern. Der optimistische Gestus, den Bauer dort mit einem „Glauben des Ersten Gesichtes“ identifizierte, bedurfte nach ihm einer entsprechenden Applikation, die das zeitgeschichtliche Faktum der atomaren Bedrohung und damit die Möglichkeit einer realen Endzeit berücksichtigte. Diese Erweiterung nannte Bauer in Anlehnung an Jesaja das „Zweite Gesicht“.

„Zur Leidenssituation unserer Zeit gehört das Erleiden des Zweiten Gesichtes. [...] Christen mit dem Wissen um das Zweite Gesicht haben es also recht schwer, auch bei ihren optimistischen Mit-Christen. Aber ist dieses Erleiden des Zweiten Gesichtes – bei Christen! – nicht ein Mitleiden an dem allgemeinen Leiden der Menschheit? Ist es nicht ein Mittragen, ein bewusstes Mittragen des Kreuzes, das der Menschheit nun auferlegt ist? Lasst uns einmal so sagen: Selig, die sehen und dennoch glauben! Sie hat das Zweite Gesicht nicht überwältigt, obwohl sie in seine Finsternisse und Drohungen sahen. Sie suchten ja nicht nach dem Reich des verderbten und vergänglichen Wesens nach der Weise der modernen Unheils-Propheten; das Zweite Gesicht wird nicht gesucht, es drängt sich auf. Wer aber die Segnung des Ersten Gesichtes erfahren hat, kann trotz aller Anfechtung nicht zu Schanden werden.“⁵⁰¹

Das Zweite Gesicht eröffnet nach Bauer die „apokalyptische Schau“. In ihr offenbart sich die Dynamik der narrativen Struktur einer in die Dramaturgie der Heilsgeschichte eingeschriebenen Selbstausslöschung. Zugleich stiftet diese Offenbarung die Einsicht in die Verantwortung des Menschen für seine Handlungen in der Geschichte. Diese Verantwortung drückt sich bei Bauer darin aus, dass der Mensch in der Geschichte jederzeit in der Lage ist, neue Geschichten anfangen zu können. Es liegt demnach in der Verantwortung des Menschen den in der Verfallsgeschichte klaffenden „Riss“ zwischen Profan- und Heilsgeschichte zu erkennen und zu

501 O. Bauer: Auszüge aus Briefen an Robert Friedmann und dem ‚Stamm-buch‘: Optimismus und Pessimismus. In: Ebd. Karton 1, Buch 1

erfüllen, um dem Narrativ von Apokalypse eine alternative Geschichte entgegensetzen zu können.

„[...] die Heilung jenes Risses, der sich in der abendländischen Welt zwischen [...] der Sache Christi [...] und der Sache des Menschen [aufgetan hat; eingf. v. Verf.] [...]. Dieser ‚Riss‘ war doch zur nur nie-heilenden Seitenwunde der christlich-abendländischen Welt geworden und hatte, soweit die Christen in Frage kommen, seine Ursache darin, dass im Christentum die durch Christus geschehene Erlösung zu einseitig auf die Befreiung und Rettung des Einzelnen von Schicksal, Schuld, Not und Tod bezogen wurde, die Erlösung der Schöpfung, der Welt, aber aus dem Glaubensbewusstsein der Kinder Gottes entschwand. [...] Jeder stand auf einer anderen Seite des Risses, jeder in ‚seiner‘ Welt, entweder in der ‚christlichen Welt‘ oder in der ‚profanen Welt‘. Als dann inmitten der profanen Welt der Sozialismus als echter Sohn christlichen Erbes aufstand, war die große historische Chance gegeben, für eine Begegnung, die diesen unheilvollen Riss hätte heilen können. Doch beide, der Christ wie der Sozialist, erkannten einander nicht mehr. [...] Der Riss wurde nicht geschlossen, er hat eine Erweiterung zum Abgrund erfahren, in dem die abendländische Welt versinkt.“⁵⁰²

Im Moment der Setzung eines Jederzeit-neu-Anfangen-Könnens von Geschichte durch eine Handlung, eine Tat, ein Wort, eine Geste usw., eröffnet sich ein völlig neuer und andersartiger Handlungsspielraum innerhalb der menschlichen Existenz, der sich letztlich als Gewähren von Gnade zeigt. Wie sich im Folgenden zeigen wird, impliziert dieses Gewähren-Lassen nicht nur die Annahme einer wesentlichen Passivität im Vollzug der Erzählbarkeit je eigener Geschichte, sondern stiftet auch die ontologische Potenz der Erzählbarkeit einer neuen Geschichte der Menschlichkeit. Gnade ist demnach bei Bauer jenes Tun, das einen transzendenten Ort in der Geschichte menschlicher Handlungsfolgen markiert und zugleich den Ausdruck eines performativen Ereignisses in der Ge-

502 Vgl. zu Bauers Fassung des Begriffes „Riss“ O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: (Neue Fassung) 1948, Blatt K40 und 41. In: Ebd., Karton 2, Buch 2 (152)

schichte menschlicher Existenz andeutet. Dadurch erweist sich Gnade auch als der zentrale Begriff einer narrativen Theologie, die den methodischen Rahmen seiner Apokalyptik definiert.

„Dein Wille geschehe!“, dieses Wort im rechten Glauben erfasst, ist so gewaltig, dass man sagen darf: Es befreit den Willen Gottes. Es eröffnet dem Willen Gottes, seiner Gnade und seiner Verheißung den Weg in die Menschenwelt und Schöpfung. Da wird nun der Mensch nicht mitgerissen, er behält durchaus seine aktive Position, die er hatte, als er von sich aus sprach: Dein Wille geschehe! Er ist kein Geringerer geworden, sondern ein Größerer, er vermag nicht weniger, sondern mehr. Er bleibt, ja wird im rechten Sinne erst Mitarbeiter.“⁵⁰³

4.3.3. Apokalyptik und Narrative Theologie

Wie im Zuge der Ausführungen von Kapitel 4.1. gezeigt werden konnte, bezeichnet Apokalyptik im Gegensatz zur Apokalypse als geschichtliches Ereignis ein Narrativ, das ein transzendentes Moment in der Geschichte, d.h. das Ereignis eines „Außerhalb von Geschichte“ voraussetzt. Die dadurch evozierte Erwartung spiegelt den Kern christlichen Glaubens wider. Dieses Moment ist auch zentral für das Spätwerk Otto Bauers. Apokalypse als geschichtliche Situation führt im Rahmen seines Ansatzes bis zum Sprung in die Theologie; die Apokalyptik aber ist der Vollzug dieses Sprungs.

„Doch, wiewgleich sie alle die nahen Hoffnungen der Menschen nicht zu teilen vermögen, die diese bald an diese oder jene Erscheinung in der Welt hängen, von dort die Rettung und die Wende erwartend, so lässt ihre große Hoffnung denn doch nicht diese nahen Hoffnungen völlig zum Raube der Wider-Mächte werden, denn in dieser großen und letzten Hoffnung auf Ihn und Sein Reich ist der eigentliche und verborgene Sinn aller nahen Hoffnungen mit gefasst und mitgetragen.“⁵⁰⁴

503 Ebd.: Blatt 502 {I: 84}

504 Ders.: Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 211. In: Ebd., Karton 2, Buch 3 {I: 74}

*„Für die Situation, in der wir leben, ist [...] nach menschlichen ermes-
sen kein Ausweg zu setzen. Es gibt keine Hoffnung – grausam wahr.
[...] Erst hinter solcher Hoffnungslosigkeit lässt sich erkennen, was dies
heißt: Warten auf Gott! Nicht Hoffnung – sondern Erwartung. Warten
auf Gottes neue Offenbarung in Gericht und Gnade.“⁵⁰⁵*

Apokalyptik im Sinne Bauers kann demzufolge als Schnittstelle von Fundamentaltheologie als wissenschaftlicher Disziplin und ihrer alltäglichen lebensweltlichen Umsetzung interpretiert werden. In diesem Kontext meint Glauben immer auch ein Hinausgehen aus einer „als wahr“ gesetzten narrativen Struktur. Dies impliziert ein kritisches Moment, das auf den Ansatz einer „aufgeklärten Apokalyptik“ bei Jean Pierre Dupuy⁵⁰⁶ oder Jaques Derrida⁵⁰⁷ verweist. Das Hinausgehen aus einer solchen „als wahr“ gesetzten Struktur spiegelt sich im Werk Bauers als Widerstand gegenüber geschichtlichen Totalitäten wider. In seinem Werk benennt er dieses Hinausgehen mit der Metapher des „Weges ins Unbekannte“.⁵⁰⁸ Dieser beschreibt die Existenzweise einer in den Horizont geschichtlicher Endzeit geworfenen Menschheit, als deren apokalyptisches Symbol Bauer die Figur des „verlorenen Sohnes“ setzt.

„Wenn wir in der Apokalypse des verlorenen Sohnes nicht den Denkprozess eines Einzelnen sehen wollen, also die Selbstverständigung eines Einzelnen mit seiner zeitgenössischen Umwelt, wenn wir vielmehr sehen wollen, was sie tatsächlich ist, als was wir diese Gedanken- und Erlebniswelt eines Einzelnen angesichts der Weltzustände von heute erkennen müssen: nämlich als die Vision eines Vorläufers ‚am anderen Ufer‘, als die Offenbarung des allgemeinen Daseins in der Gegenwart, wenn

505 Vgl. ders.: Zum Besuch Chrustschows. In: Ebd., Karton 1, Mappe 14

506 Vgl. R. Schwager: Aufgeklärte Apokalyptik: Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt ‚Weltordnung – Religion – Gewalt‘. In: Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt, Band 1). Innsbruck 2007, S. 34ff.

507 Vgl. J. Derrida: Apokalypse: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie Wien 2000, S. 58ff.

508 Vgl. allg. O. Bauer: Der Weg ins Unbekannte. In: Ebd., Karton 1, Buch 1

*wir also so die Apokalypse des verlorenen Sohnes aufnehmen, dann fällt uns zu, zu wissen: Die Scheitelhöhe der Zeit ist erreicht. Die Zeit ist erfüllt. Die Entscheidung steht bevor. Der Mensch, der sich in der Tat verwehrt, in einen Gott auszufließen, bringt die Katastrophe hervor. [...] Machet euch also vertraut mit Ver-Nichtung und Untergang.*⁵⁰⁹

Das Motiv des verlorenen Sohnes entstammt sowohl der neutestamentlichen Tradition als auch einer an den Talmud angelehnten Mystik der Läuterung im Sinne des „In-die-Fremde-Gehens“ bzw. „In-der-Fremde-Verloren-Gehens“.⁵¹⁰ Diesbezüglich finden sich analoge Gedankengänge in der „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer⁵¹¹ sowie im Kontext der Auseinandersetzung von Apokalyptik und Religiösem Sozialismus bei Sergei Bulgakov.⁵¹² Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist das Ereignis der Shoah und das in der Heilsgeschichte sich offenbarende „radikal Böse“ im Sinne Hannah Arendts, d.h. in Form nicht verantwortbarer Handlungsfolgen als konstitutive Teile dieser Geschichte.⁵¹³ Als Konsequenz dieses Ansatzes zeigt sich Bauers „In-die-Fremde-Gehen“ in der Notwendigkeit eines tatsächlichen „Hinausgehens“ aus der Geschichte christlichen Glaubens und folglich als Aus-

509 Vgl. ders.: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum, Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing, S. 10f.

510 Vgl. dazu auch U. Luck: Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Band 73, Nr. 3. Tübingen 1976, S. 302

511 Vgl. bezüglich des funktionalen Zusammenhangs des Begriffs der Entfremdung in der Auseinandersetzung zwischen jüdischer und christlicher Kultur M. Horkheimer und Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 2006, S. 185ff.

512 S. N. Bulgakov: Apokalyptik und Sozialismus: Religiös-philosophische Parallelen. In: Sozialismus und Christentum? Göttingen 1977, S. 64. Es muss wengleich nur beiläufig an dieser Stelle erwähnt werden, dass es Bulgakov einen intensiven Briefwechsel mit Eugen Benedikt – einem Mitbegründer des BRS und dem Vater von Michael Benedikt – geführt hat. Dieser Briefwechsel befindet sich im Nachlass von Michael Benedikt.

513 Vgl. H. Arendt: Denktagebuch (Erster Band: 1950–1973). München & Zürich 2002, S. 7, sowie dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1996, S. 94f

druck einer gewissen Form von Atheismus, der analog zu jenem von Günther Anders interpretiert werden kann.⁵¹⁴

In dieser Hinsicht ist Atheismus bei Bauer als „Läuterung“ zu verstehen, die dem Menschen seine Verantwortung für die Erfüllung der Verheißung einer neu zu stiftenden Heilsgeschichte zurückgeben soll.⁵¹⁵ Atheismus im Sinne Bauers gewinnt dadurch einen methodischen Charakter und erfüllt eine ähnlich Funktion wie in der Philosophie von Hans Jonas.⁵¹⁶ Es finden sich darüber hinaus analoge Ansätze in der Mystik von Simone Weil.⁵¹⁷ Bei Bauer trägt dieser Atheismus als Methode der Glaubensfindung jedenfalls den Titel eines „Atheismus der Guten“.

„Aber der Atheismus, der Gott unter dieselbe ethische Verantwortung stellen möchte, unter der er sich selber gestellt weiß, und der darum mit Gott hadert, und darum ihn verleugnet, dieser Atheismus ist nicht so ferne von Gottes Gegenwart. [...] Die Leidenssituation der Zeit bringt jenen Atheismus der Guten zur Parteinahme für das Gute und für die

514 G. Anders: Ketzerieen. München 1996, S. 124; „Nach Auschwitz besteht mein Atheismus nicht mehr einfach in der Bestreitung ‚seines‘ Daseins. Sondern in meiner Empörung über die Würdelosigkeit derer, die einen, der dies zugelassen hat, im Gebet nahen.“

515 Vgl. allg. zur Stellung des Atheismus im Christentum E. Bloch: Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reiches (Gesamtausgabe, Band 14). Frankfurt a. M. 1968; bzw. A. K. Wucherer-Huldenfeld: Atheismusforschung, Theologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie. In: Ursprüngliche Erfahrung und Personales Sein (Ausgewählte Philosophische Studien, Band 2). Wien 1994; sowie J. L. Mackie: Das Wunder des Theismus: Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1995; und P. Riceur u. A. McIntyre: Die religiöse Kraft des Atheismus. Freiburg i. Breisgau 2002

516 H. Jonas: Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a. M. 1994, S. 243

517 S. Weil: Zeugnis für das Gute: Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Freiburg 1976, S. 183 „Insofern die Religion die Quelle des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung.“

*Guten, und darin eingeschlossen ist das Verlangen nach einer Rechtfertigung Gottes, der all dieses Leid geschehen lässt.*⁵¹⁸

Atheismus als „In-die-Fremde-Gehen“ in Form eines existenziellen Hinausgehens ins Unbekannte hat bei Bauer folglich die Funktion, in das Herz der Apokalypse zu führen. An diesem Nullpunkt der Geschichte entscheidet sich, ob die Menschheit den Sprung in den Glauben tatsächlich vollzieht oder die Auslöschung der Züge Gottes in der Welt hervorbringt.⁵¹⁹ Im Vollzug dieses Sprunges führt das „In-die-Fremde-Gehen“ in einen existenziellen Aufbruch des eigenen Selbst, d.h. in ein „Aus-der-eigenen-Geschichte-gehen“ als umfassendes „Sich-selbst-Fremd-Werden“ in Form eines „Zerrieben-Werdens“.⁵²⁰ In diesem Fall offenbart sich das „In-die-Fremde-Gehen“ in der Funktion des „In-der-Fremde-Verloren-Gehens“, d.h. als Ausdruck von Leid und Verzweiflung im anderen je eigener Geschichte.⁵²¹

518 O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 12. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA

519 An dieser Stelle lässt sich eine gewisse Ähnlichkeit der hier gegebenen Definition von „Sprung in den Glauben“ bei Bauer mit jener der „Evidenz der lebendigen Schau“ als geistiger Raum für „Ein Leben“ bei Johann Gottlob Fichte erkennen. Vgl. J. G. Fichte: Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik: Vorlesungen vom Oktober bis Dezember 1812 (Philosophische Bibliothek, Band 337). Hamburg 1982, S. 46f. [SW IX 153]: „Diese Beziehung nun im Bilde auf etwas außer ihm, die da ist wenn es [nur] selbst ist = *Anschaung* : *Hinschaung* – Ein Leben. Ich sollte denken, [dies ist] unendlich klar, [und jedenfalls ist es] ‚überaus‘ entscheidend. Aber da fehlt es; sie denken es nur verblasst: sie sollen es wirklich und in allem Ernste *setzen*; aus sich heraus stellen. Thun Sie nun das, so ergreift Sie die Evidenz des lebendigen Hinschauens aus diesem Bilde heraus.“. Diesbezüglich findet sich auch ein Verweis auf die Philosophie von Gilles Deleuze; vgl. G. Deleuze: Die Immanenz: ein Leben ... In: Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie. München 1996, S. 29f.; vgl. dazu auch St. Günzel: Immanenz. Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze. In: Philosophie in der blauen Eule, Band 35. Essen 1998, S. 136–142

520 Vgl. die Bibel: 1. Brief des Apostel Paulus an die Korinther 12,13; sowie ebd.: Brief des Apostel Paulus an die Kolosser 2,11

521 O. Bauer: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 9

„Die Apokalypse des verlorenen Sohnes handelt von durchaus Realem: Von der Verselbstständigung des dem Christentum verloren gegangenen Sohnes – nicht des einen und speziellen Sohnes, sondern des Sohnes als ‚Gattung‘, als geistige und charakterliche Potenz. Was ist da nicht seit Jahrzehnten, nein: seit Jahrhunderten ausgewandert, abgewandert, verloren gegangen an die Fremde, an die profane Welt? Davon also handelt diese Apokalypse: Von der Verselbstständigung des verlorenen Sohnes in der Fremde, die er erwählte und wo er sein Reich aufbaute; sie handelt von dem gekommenen und dem kommenden Reich des verloren gegangenen Sohnes.“

An dieser Stelle lässt sich eine Analogie zwischen dem Begriff der „Verzweigung“ im Rahmen der Philosophie Søren Kierkegaards und jenem des „In-der-Fremde-Verloren-Gehens“ Bauers als existenzielle Grundstimmung⁵²² des modernen Menschen erkennen. Weiters zeigt sich, was den wesentlichen Horizont der Frage nach der Möglichkeit des Anwesens der Züge Gottes im Antlitz der Welt betrifft, an dieser Stelle auch der Sinn des Überganges von der Theodizee zur Anthropodizee, so wie dieser zu Beginn von Kap. 4.2.2. angedeutet wurde.⁵²³

Angesichts dieser Horizontverschiebung verortet Michael Benedikt Bauers Apokalyptik in einer „Theologie nach Auschwitz“ und beschreibt sie zugleich als eine Form von „narrativer Theologie“⁵²⁴, in der das „Antlitz Gottes in der Welt“ als Symbol der Gnade gegenüber anderen und ihren jeweils möglichen Geschichten auftritt. Gnade symbolisiert Benedikt zufolge bei Bauer nicht nur den Raum aller möglichen Erzählungen, deren Erzähler in der Zeit verschont wurden, sondern auch all jener, deren Erzähler noch

522 Vgl. ders.: Die Nachfolge: Kierkegaard Aphorismen und Gedanken zur Nachfolge. In: Buch 4, Karton 2 Nachlass BRS im VGA

523 Vgl. allg. M. Benedikt: Sprachloses Leid und Gottvergessenheit. In: Anthropodizee. Wien 1995, S. 185–219

524 Vgl. allg. J. L. Resseguie: Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction. Grand Rapids 2005; sowie S. Finne: Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 285).Tübingen 2010

verschont werden, d.h. von allen möglichen Geschichten, die auf diese Weise ihren Anfang in der Zeit gefunden haben und noch finden können. Diese narrative Topologie der Gnade deutet einen gesamtgeschichtlichen Raum jenseits je eigener Geschichte an.

„Die andere Seite [...] geht [...], in die Fragestellungen des Schreckens dieses Jahrhunderts über. Sie sind neben dem Atheismus Günther Anders vielleicht am besten in den Arbeiten von Eli Wiesel ausgedrückt, in dem er folgende Situation in einem Konzentrationslager schildert: Ein jüdischer Knabe wird zum dritten Mal erhängt, kurz vor dem Tod wird er heruntergelassen, um dann wieder stranguliert zu werden. Daraufhin erhebt sich eine Stimme aus der zuschauenden Menge: ‚Wo ist denn nun der Gott?‘* Eine andere Stimme antwortet: ‚Dort ist er.‘ Es ist dieses Menschenwesen, das mit Gott identifiziert wird. Wir sehen hier narrative Darlegung, narrative Ethik, narrative Theologie anstelle herkömmlichen doktrinären Verfahrens treten. [...] Sie (die Frage nach dem Anwesen Gottes in der Welt; eingf. v. Verf.) ist lösbar mit Bezug auf die Frage: Wo ist denn nur der Gott? Die Antwort wird sein: Er ist in dem Leiden – in dem In-die Fremde-gehen und Zerrieben werden – des Menschen, das [...] in das Geheimnis Gottes hineinreicht.“⁵²⁵

Der in die Fremde aufgebrochene und verlorene Sohn tritt in der Dramaturgie des Werkes von Otto Bauer als Erzähler der Apokalypse auf die Bühne der Geschichte. Dergestalt erscheint er als Symbol des Leids, an dem sich zugleich der transzendente Charakter des Menschen in seiner Existenz offenbart. Sein Aufbruch

525 M. Benedikt: ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste‘: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem, Eisenstadt. In: Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen. Wien 1998, S. 109f

* Die Frage ‚Wo ist denn nun dein Gott?‘ war die Ausgangsfrage von Otto Bauers Stammbuch; vgl. O. Bauer: Stammbuch – Wo ist nun dein Gott? (1945). In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA; sowie ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Konvolut A. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

ist verbunden mit der Gefahr,⁵²⁶ in der Entfremdung der Profangeschichte als Verfallsgeschichte sich vollständig zu verlieren.

„Es offenbart sich das Böse und das Gute. Und zwar tritt das Böse zuerst hervor. Es muss sich in seiner ganzen Bosheit offenbaren, damit es überwunden werden kann. Mit dem Bösen wächst das Gute, aber auf eine paradoxe Weise. Es wird scheinbar immer kleiner, immer ohnmächtiger, [...]. Denn nur so kann das tiefste Wesen des Guten offenbar werden: Im Leiden, im unschuldigen Leiden.“⁵²⁷

Dieses „In-die-Fremde-Gehen“ wurde von Bauer mit Verweis auf die jüdische Tradition⁵²⁸ und die Philosophie Friedrich Nietzsches⁵²⁹ mehrmals mit der Metapher der „Wüste“ versehen. Diese symbolisiert im Werk Bauers den Ort des Aufbrechens des eigenen Selbst, d.h. der Auflösung der eigenen Geschichte und ihres Anspruches auf Abgeschlossenheit bei gleichzeitiger Eröffnung einer neuen Geschichte. Metaphorisch gesprochen, erfährt der verlorene Sohn als Erzähler der Apokalypse im Unbekannten der Wüste das „Unheimliche“ seiner Existenz, das er selbst als transzendentes Moment seiner je eigenen Geschichte in seinen Erzählungen aus-

526 Der Gebrauch des Begriffes „Gefahr“ ist in diesem Zusammenhang analog der Interpretation aus der Hymne „Patmos“ von Friedrich Hölderlin in Martin Heideggers Spätphilosophie zu verstehen. Vgl. M. Heidegger: Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. Stuttgart 2002, S. 28–36; sowie F. Hölderlin: Patmos. In: Sämtliche Gedichte und Hyperion. Frankfurt a. M. und Leipzig 1999, S. 350–356

527 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 23.

528 In diesem Zusammenhang finden sich im Briefwechsel von Otto Bauer und Robert Friedmann mannigfache Verweise auf Jesaja. Vgl. dazu Die Bibel: Jesaja 43,18-20: „Gedenkt nicht an das Alte und achtet nicht auf das Vorige! Denn siehe, ich will ein Neues machen; jetzt soll es aufwachsen, und ihr werdet's erfahren, dass ich Wege in der Wüste mache und Wasserströme in der Einöde, dass mich das Tier auf dem Felde preise, die Schakale und Strauße. Denn ich will Wasser in der Wüste und Ströme in der Einöde geben, zu tränken mein Volk, meine Auserwählten.“

529 Die „Wüste“ als Metapher für ein existenzielles „In-die-Fremde-Gehen“ bzw. „Ins-Unbekannte-Aufbrechen“ findet sich im Werk Nietzsches an vielen Stellen; vgl. exempl. F. Nietzsche: Dionysos-Dithyramben (Kritische Studienausgabe, Band 6). München 1999, S. 381–387

drückt.⁵³⁰ In diesem Sinne lässt sich Bauers Fassung der Entfremdung als „Apokalypse des verlorenen Sohnes“ analog zur Definition des Begriffs der „Selbstentfremdung“ bei Jakob Taubes verstehen.

„Als Schlüssel zur apokalyptisch-gnostischen Wesensart lässt sich folgende Formel angeben: [...] Der gemeinsame Grund ist die Entfremdung von Gott und Welt und damit die Selbstentfremdung des Menschen. Fremd-sein heißt: von wo anders her stammen, im Hier nicht daheim sein. Dieses Hier ist das Fremde und Unheimliche. Das Leben, welches in diesem Hier weilt, befindet sich so in der Fremde und erleidet das Schicksal des Fremdlings. [...] In der Entfremdung von seinem Ursprung durch die Verirrung in der umgebenden Fremde des Hier, hat die Selbstentfremdung des Lebens ihren Gipfel erstiegen. [...] Das fremde Leben erkennt, dass die Welt eine ständige Wende des Hin und Her in die Not ist, dass die Welt die Wendung in die Not ist und von der Notwendigkeit beherrscht wird. Das fremde Leben ist [...] das Jenseits selbst“⁵³¹

Bauers „Weg ins Unbekannte“ führt demnach ebenso ins Unheimliche je eigener Existenz, wie dies in der frühen Philosophie Martin Heideggers beschrieben ist.⁵³² Im Unheimlichen der eigenen Exis-

530 Vgl. J. Pieper: Über das Ende der Zeit: Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. München 1980, S. 59: „[...] die Welt ist durch den Menschen so sehr in Unordnung gebracht worden, dass die Annihilation in der Tat als ein Akt der Gerechtigkeit erscheinen könnte. – Dies ist also das Körnchen Wahrheit, das auch im Nihilismus steckt.“

531 J. Taubes: Abendländische Eschatologie (Batterien, Nr. 45). Berlin 2007, S. 41

532 Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 186–189: „Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Flihen, [...]. Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, [...]. Im Wovor der Angst wird das ‚Nichts ist es und nirgends‘ offenbar. [...] Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst völlig belanglos ist, [...]. In der Angst ist einem ‚unheimlich‘. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, [...], zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. [...] Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause abblendende Abkehr. [...] Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt.“

tenz – Levinas nennt es auch das „Draußen“ –⁵³³ eröffnet sich dem verlorenen Sohn aber nicht nur die Möglichkeit der Um- und Heimkehr wie bei Heidegger,⁵³⁴ sondern auch jene der Begegnung mit dem Anderen je eigener Geschichte, d.h. dem fremden Leben. Dieses ist, wenn man davon ausgeht, dass die je eigene Geschichte durch ihren endlichen Charakter definiert ist, die Möglichkeit der Begegnung mit einem unendlichen Charakter in der je eigenen abgeschlossenen Geschichte, der nicht ich selbst sein kann. Dieser Charakter zeigt sich folglich nicht als dieser eine Andere, sondern in der Gemeinschaft mit anderen, d.h. in der Offenbarung einer Vielfalt transzendenten Orte als plurale Topologie eines gesamtgeschichtlichen Raumes.

„Wenn ein Wiedereintritt (in die Geschichte, eingf. v. Verf.) stattfindet, muss man im allerkleinsten Kreis versuchen, diese Wahrheit des Ausgetretenseins und des Verzichtes auf die Vereinnahmung des anderen zu formulieren. Es geht um den Verzicht, sich im anderen zu finden und statt dessen den anderen als anderen sein zu lassen, um ihm die Chance zu geben, einen, nämlich uns, als den je anderen, die je andere, von sich absehen zu lassen und damit anderes, als erwartet, zu finden.“⁵³⁵

Allerdings impliziert ein solcher Ansatz auch, dass Transzendenz sich nicht notwendigerweise im Ereignis des „je eigenen Todes“ offenbaren muss und folglich die „Möglichkeit der Unmöglichkeit“

533 Vgl. E. Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. Freiburg/München 1998, S. 375–395

534 Vgl. M. Heidegger: *Der Feldweg*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens* (Gesamtausgabe, Band 13). Frankfurt a. M. 1983, S. 90: „Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott? Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.“

535 M. Benedikt: ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste‘: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem, Eisenstadt. In: *Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen*. Wien 1998, S. 106

keit“ als Topos von Transzendenz in der Geschichte nicht wie bei Heidegger allein auf die „Nichtung“ und das „Sein zum Tode“⁵³⁶ als Eschaton oder „Heimat“ je eigener Existenz verweist.⁵³⁷ Sondern vielmehr, dass ein solcher Ort ebenso als Parusie des „Antlitzes anderer“ im Sinne eines Aufbrechens der narrativen Struktur jeder möglichen Geschichte im „Jargon der Eigentlichkeit“⁵³⁸ passieren kann und auch jederzeit passiert. Dieser Ansatz zeichnet den Kern der Ethik von Emmanuel Levinas aus.

„Dem Subjekt, dem es nach der Formel Heideggers ‚in seinem Sein um dieses Sein selbst geht‘, [...] stellen wir das Begehren des Anderen entgegen. [...] Dem Bedürfnis dessen, der keine Bedürfnisse mehr hat, gibt es sich zu erkennen in dem Bedürfnis nach dem Anderen, dem Anderen als Mitmensch; [...]. Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt, oder genauer, es entsteht jenseits all dessen, was ihm fehlt oder was es befriedigen kann. Dieses Begehren des Anderen [ist; eingf. v. Verf.] unser soziales Sein selbst [...]. Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir unaufhörlich neue Quellen entdeckt. [...]

536 Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 250: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.“; sowie ebd. S. 262f. „Das Sein zur Möglichkeit als sein zum Tode soll aber zu ihm sich so verhalten, dass er sich in diesem Sein und für es als Möglichkeit enthüllt. [...] Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei. [...] Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des eigenen äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit eigentlicher Existenz.“

537 Vgl. zum Ansatz Heideggers J. Amery: Hand an sich legen (Werke, Band 3). Stuttgart 2005, S. 339: „Tatsache ist, dass wir uns erst im frei gewählten Tode voll erlangen. Er und nur er ist ‚la minute de vérité‘. Ich denke, also bin ich: Am Sinn dieses Satzes kann man zweifeln. Kein Geringerer als Wittgenstein hat es getan. Ich sterbe, also werde ich nicht mehr sein: daran kann nicht gerüttelt werden, es ist der Fels unserer subjektiven Wahrheit, die zur objektiven wird, wenn wir im Aufprallen zerschellen.“

538 Vgl. allg. Th. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie. (Gesammelte Schriften, Band 6). Frankfurt am Main 1970; vgl. auch M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 305

Das Begehren gibt sich als Güte zu erkennen. [...] Als ob das Mitleid [...] ein Hunger wäre, den [der Andere; eingf. v. Verf.] über alle Sättigung hinaus ernährte und ins Unendliche steigerte. [...] Das Phänomen, das die Erscheinung des Anderen ist, ist auch Antlitz, [...]: Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung. [...] Sein Leben besteht darin, die Form aufzulösen, in der sich jedes Seiende, sobald es in die Immanenz eintritt, [...] verbirgt. [...] Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede. Sprechen ist vor allem anderen diese Weise, hinter die Erscheinungen, hinter seiner Form hervorzukommen, eine Eröffnung in der Eröffnung.⁵³⁹

Der wesentliche Unterschied in der Fassung des Topos Transzendenz in der Geschichte bei Heidegger und Levinas ist folglich, dass dieser bei Levinas ein Sprechen offenbart und nicht ein Schweigen im Sinne der Sighetik Heideggers.⁵⁴⁰ Vielmehr eröffnet Levinas' Ansatz eine Narration als Sprechen mit anderen, das nicht nur ein passives Zulassen, sondern ein aktives Zugehen bedeutet.⁵⁴¹ „Zugehen auf andere“ eröffnet die Möglichkeit des Anfangens anderer Geschichten, d.h. des Anfangens von Geschichten durch andere. Diese Möglichkeit ist Ausdruck der Hoffnung auf eine kommende Geschichte gegenseitig gewährter Gnade. Träger dieser Hoffnung ist für Bauer die „Kleine Gemeinde“, die er in seinem Spätwerk als Kleine Gemeinde der „Ausgesonderten“ beschreibt.

539 E. Levinas: Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München 1999, S. 218ff.

540 Vgl. M. Heidegger: Nietzsche (Erster Band). Stuttgart 1999, S. 423.: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagen nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.“; bzw. ders.: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 273; sowie ders.: Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis (Gesamtausgabe, Band 65). Frankfurt a. M. 1994, S. 78ff.

541 E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1998, S.390: „Einzig der Sinn des Anderen ist unabweisbar und untersagt die totale Abgeschlossenheit und den Rückzug in die Muschel des Selbst. Eine Stimme ertönt vom anderen Ufer her. Eine Stimme unterbricht das Sagen des schon Gesagten.“

„Aber sie [...] die Ausgesonderten. Nicht die Welt-abgesonderten, privilegierten Heiligen, sind damit gemeint, sondern jene, die vor Gott wirkend, leidend, zeugend für Alle stellvertretend in den Riss treten, die Zeugen Christi. Je mehr wir uns auf das Ende zu bewegen, je mehr wird die Berufung, die Herausrufung der ‚Kleinen Gemeinde‘ deutlicher, im selben Maße wird die Zukunft der Groß-Kirchen fraglicher.“⁵⁴²

Dem verlorenen Sohn als Erzähler der Apokalyptik und der Gemeinschaft der Ausgesonderten als deren Protagonist sind im Werk Bauers zwei unterschiedliche Narrative von Heilsgeschichte und dementsprechend zwei Formen von Verheißung zugeordnet. So zeigt sich in der Erzählung des verlorenen Sohnes die Aufforderung zum „methanoiete!“.⁵⁴³ Dieses Narrativ findet in den Schriften Bauers seinen Sinn im Fragehorizont der Theodizee und dementsprechend seinen Ausdruck in der Verheißung eines „siegenden Messias“.⁵⁴⁴ Dieser fungiert gewissermaßen als Eschaton des eschatologischen Geschichtsraumes und deutet nicht nur dessen Abgeschlossenheit, sondern auch ein passives Moment an, insofern der Sohn der Aufforderung zur Umkehr nachkommt.

Demgegenüber markiert die Handlung der Ausgesonderten das Narrativ einer Art „Passivität“ zweiter Ordnung im Sinne von Levinas,⁵⁴⁵ indem es der Forderung nach Umkehr widersteht und dadurch der Aufbruch in eine neue Geschichte eröffnet wird.⁵⁴⁶ Für

542 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 36

543 Vgl. Die Bibel: Matthäus 3,2 und 4,17 sowie ebd.: Brief des Paulus an die Römer 12,2

544 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S.20: „*Kündigt sich in der Enderwartung des siegenden Messias und seiner Botschaft: ‚Die Zeit ist erfüllt [...]‘ die Möglichkeit eines ‚Überstieges‘ in die Regionen jenseits der Geschichte und Zeit an, so geht nun, [...], das Kommen des Reiches zurück in die Geschichte und Zeit. Das Bild des leidenden Messias wird ein anderes.*“

545 Vgl. E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. München 1998, S. 395

546 Die hier angesprochene Passivität zweiter Ordnung findet sich vor allem im Werk Rolf Kühns unter dem Term der „Passibilität“ herausgearbeitet; vgl. R. Kühn: Geburt in Gott: Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie. München 2003, S. 61: „Diese letzte Bedingung der Sich-Affektion als

Bauer gründet in diesem Moment die Verheißung eines „leidenden Messias“, die sich im Aufruf zum „maran’athâ“ offenbart.⁵⁴⁷ Dieser findet seinen Sinn im Fragehorizont der Anthropodizee und seinen Ausdruck in der oben erwähnten Bewegung einer „Eröffnung in der Eröffnung“ bei Levinas.⁵⁴⁸

„Das ist das Wort für unsere Zeit! ,Wenn ihr dies alles geschehen seht‘, dies alles, was nun am Menschen und der Schöpfung geschieht, und was darüberhinaus drohend auf uns zukommt – er hat es schon in seinem ,Wenn-ihr-dies-alles-geschehen-seht‘ vorweg genommen, und sagt uns: So sollt ihr wissen – welche Gewissheit! – dass das Reich Gottes nahe ist! Nun kommt das Urchristentum und seine Enderwartung aus der Zukunft auf uns zu, es geht nicht ‚Zurück zum Urchristentum‘, sondern vorwärts, vorwärts in die Zeit Christi. Die zweitausend Jahre Christentum werden zu ‚einem Tag‘. Das wendet die christliche Enderwartung wieder zur Naherwartung. Darum geht es nun: Um die Annahme dieser Verheißung Christi. Und zwar nicht als Glaubensar-

Selbstaffektion gründet allein in der ewigen Selbstaffektion des Lebens, in dessen Pathos als Ur-Ipseität, das heißt: das Ich-Bedürfen ist Verweis auf die absolute Lebensgabe in einem für mich uneinholbaren ‚Voraus‘, [...]. Diese ursprüngliche Phänomenalisierung des absoluten Lebens als dessen immanent pathische ‚Historalisierung‘ als Grund meiner affektiven Bedürfnismodalisation lässt den Mich-Akkusativ des Bedürfnens so erfahren, dass jedes ‚Ich‘ in dem originären Gefühl lebt, nicht nur seinen ‚Zuständen‘ gegenüber passiv zu sein, und seien es die aktivsten, sondern vor allem auch seiner eigenen ‚Bedingung‘ gegenüber passiv zu sein – das heißt im letzten gegenüber sich selbst, was genau durch den Begriff der Passibilität getroffen wird.“; sowie ebd., S. 42: „Der Begriff der Passibilität besagt daher prinzipielles Sich-ertragen-müssen vor jedem, in benennbares Leiden umschlagenden Bedürfen.“

547 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S.14: *„Dies alles bedenkend wurde mir selbst klar, wie sehr mein „Weg ins Unbekannte“, beginnend mit den geistlichen Erlebnissen nach den Sieben Jahren im Kriege und nach dem Kriege ein andauerndes Öffnen war, ein Öffnen auf sein endzeitliches Kommen hin, vom „Wo ist nun dein Gott!“ bis zum „maran’ athâ!“ Und damit findet der Weg ins Unbekannte sein Ende, seine Erfüllung: er führt ins Land der Verheißung.“*; vgl. auch Die Bibel: 1. Brief des Paulus an die Korinther 16,22 bzw. ebd.: Die Offenbarung des Johannes 22,20

548 E. Levinas: Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München 1999, S. 220

tikel, ‚von dannen er kommen wird‘ sondern im Glaubensakt für hier und heute. [...] Sein ‚Amen‘ zu der Verheißung Christi muss da sein, sein ‚Maranatha!‘, das heißt, er, der endzeitliche Christ muss da sein, und zwar muss er endzeitlich sein nicht aus der christlichen Tradition des Wissens der ‚letzten Dinge‘, sondern endzeitlich aus dem Durchschauen der letzten Drangsal, das ein Durchschauen auf ihn hin ist, dessen Kommen auch die Dämonen und Widermächte in ihrem Tun bezeugen müssen. Das Amen zur Verheißung Christi, es ist die Wende, Wende Ihm zu, dem Kommenden zu – [...].“⁵⁴⁹

Die Gemeinschaft der „Ausgesonderten“ findet sich in der Apokalyptik Bauers folglich in keiner möglichen Erzählung des Geschichtsraumes der Moderne wieder, d.h. in keiner Vergangenheit, keiner Erinnerung, keinem Code, keinem möglichen mimetischen Bezug usw. zu ihrer Geschichte.⁵⁵⁰ Überspitzt formuliert könnte man sagen, dass Bauers „Gemeinschaft der Ausgesonderten“ gleichsam aus der Geschichte selbst gefallen ist. Diese Gemeinschaft selbst ist anders als die Geschichte geworden;⁵⁵¹ ein Charakteristikum,

549 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 8

550 Vgl. R. Girard: Figuren des Begehrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität (Beiträge zur mimetischen Theorie, Band 8) Thaur/Wien/München/Münster/Hamburg/London 1999, S. 46: „Die Zeit wiederfinden heißt, den authentischen Eindruck unter dem von der fremden Meinung verdeckten wiederzufinden; es heißt, diese fremde Meinung als fremde Meinung zu entdecken; es heißt, zu verstehen, dass der Vorgang der Vermittlung uns genau in dem Moment, da wir aufhören, autonom und spontan zu sein, die lebhaft empfundene von Autonomie und Spontaneität verleiht. Die Zeit wiederfinden heißt, eine Wahrheit entgegenzunehmen, die die meisten Menschen ein Leben lang fliehen, heißt anzuerkennen, dass man immer die Anderen kopiert hat, um in deren Augen wie in den eigenen als originell zu gelten. Die Zeit wiederfinden heißt, etwas vom eigenen Hochmut abzulegen.“

551 Dies meint Bauer, wenn er vom Menschen fordert, dass dieser „in der Tat in einen Gott auszufließen“ solle; vgl. O. Bauer: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing, S. 10f. sowie ders.: Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 104. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA [I: 14]: „Werden wir wie Christus, da auch Christus geworden ist wie wir; werden wir Götter um seinetwillen, da er auch unseretwegen Mensch geworden ist [...]“*

das sich gleichsam als Konsequenz des tatsächlichen Vollzuges des „In-der-Fremde-Verloren-Gehens“, wie ihn Bauer durch seinen „Weg ins Unbekannte“ angedeutet hat, ergibt. Die kommende Gemeinschaft der Ausgesonderten erfährt ihren Ort in der narrativen Topologie des „Unbekannten“, indem sie sich in der Transzendenz dieser Mannigfaltigkeit verliert, d.h. nicht sich selbst bzw. ihre Heimat in Form einer Rückkehr zum christlichen Glauben im Sinne der Metanoia des verlorenen Sohnes der biblischen Erzählung wiederfindet, sondern in der Übernahme menschlicher Verantwortung für eine Geschichte der Menschlichkeit gleichsam neu geboren wird.

„Aussonderung erfahren ist Verlust des Geborgenseins: ‚Gebe aus deines Vaters Haus...!‘. [...] Solche Aussonderung und Nachfolge ist immer ein in die ‚Wüste‘, ins wüste und unbekannte Land, das erst gezeit wird, vor allem ein Heraus aus den jeweils gegenwärtigen ‚Weltzuständen‘, wie sie in Kirchentum, Staat und Gesellschaft gegeben sind. Und siehe da: die großen wunderbaren ‚Speisungen‘ erfolgen stets ‚draußen‘, in der ‚Wüste‘ – die Speisungen mit dem einen und einzigen ‚Brot des Lebens‘: die Kommunion mit dem fortlebenden Christus. Verlust des Geborgenseins, Aussonderung und Nachfolge ins Unbekannte und zu allem Verlorenen – das ist der Aufbruch des in der Christenheit aufgerufenen und herausgerufenen Sohnes, der in seiner Nachfolge – alles verlassen – zu der von Gott gegebenen Stunde dem in der profanen Welt umkehrenden, verloren gewesenen Sohne begegnet: am Wege zur Una Sancta des kommenden Äon.“⁵⁵²

In diesem Sinne ist Bauers Apokalyptik eigentlich auch nicht mehr als Theologie im christlichen Sinne zu verstehen. Dessen ungeachtet liefert die eben beschriebene narrative Topologie im Werk Bauers den Ausgangspunkt für seine Politische Theologie.

* Dies ist ein Zitat des Bischof Gregor von Nazianz; vgl. dazu G. Nazianz: Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden, Band I (Bibliothek der Kirchenväter, Band 59). München 1928, S. 3
552 Vgl. O. Bauer: Kirche/Gemeinde (XX). In: Karton 1, Mapped 18 Nachlass Otto Bauer im VGA

5. Politische Theologie im Werk Otto Bauers

Den Ausgangspunkt für die Politische Theologie Otto Bauers bildet der Gedanke der Kleinen Gemeinde. Diese ist in ihrer theologischen Ausrichtung durch einen apokalyptischen Ansatz geprägt, welcher in seiner spezifischen Fassung als generalisierte Form einer narrativen Theologie interpretiert werden kann. Den Ausgangspunkt dazu bilden die anthropologischen Voraussetzungen der Erzählbarkeit von Geschichte, die sich im Werk Bauers als Verdichtung individueller Biographien zu einer Geschichte der Menschlichkeit ausdrücken. Das Eschaton dieser Geschichte verweist weiters auf einen existenziellen Entscheidungshorizont „außerhalb von Geschichte“, welcher zugleich eine alternative Erzählbarkeit von „Heil“ in der Welt stiftet. Für die narrative Struktur dieses Geschichtshorizontes ist dann eine „andere Geschichte“, die jenseits des Seins und der in ihr verortbaren Handlungsfolgen passiert, maßgeblich. Dieser Gedanke definiert zugleich den theologischen Kern von Bauers Politischer Theologie.

Um diesen Ansatz herauszuarbeiten, wird im Folgenden in einem ersten Schritt die Politische Theologie von Leonhard Ragaz skizziert, da diese den unmittelbaren Ausgang für den Ansatz Bauers darstellt. Daran anschließend werden in einem zweiten Schritt allgemein die Begriffe des Politischen und der Politischen Theologie herausgearbeitet. Bezüglich des Begriffs des Politischen muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass sich ein solcher in den Gedanken Bauers nicht explizit ausgeführt findet. Dessen ungeachtet stellt er für die Verortung seines Ansatzes im ideengeschichtlichen Horizont der Politischen Theologie eine wesentliche Voraussetzung dar. Ausgehend davon wird in einem letzten Schritt in den spezifischen Ansatz Bauers eingeführt.

5.1. Die Politische Theologie von Leonhard Ragaz

Für Otto Bauer war Leonhard Ragaz nicht nur die wichtigste Bezugsperson, was seine theologischen und gesellschaftspolitischen Positionen betraf, vielmehr noch galt er ihm, was seine persönliche Einstellung zur Religiosität sowie deren alltäglichen Vollzug ausmacht, als Vaterfigur.⁵⁵³ Es verwundert daher nicht, dass sich im Werk von Ragaz beinahe alle Ansätze und Auffassungen wiederfinden, die das Denken Otto Bauers prägten. Nach seinem Theologiestudium war er ab 1890 Pfarrer in Flerden am Heizenberg, von 1895 bis 1902 Stadtpfarrer in Chur und von 1902 bis 1908 Pfarrer am Basler Münster. 1906 gründete er gemeinsam mit Benedikt Hartmann, Paul Wernle und Rudolf Liechtenstein die Zeitschrift „Neue Wege. Blätter für die religiöse Arbeit“, die als Vorbild für den „Menschheitskämpfer“ angesehen werden kann. Ab 1908 lehrte er als Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Zürich. 1921 legte er sein Pfarramt und seinen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich zurück und zog mit seiner Familie ins Arbeiterquartier Zürich-Aussersihl, um sich der Bildung von ArbeiterInnen zu widmen. 1935 trat er aus der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz aus, deren Mitglied er seit 1912 war, weil sie ihren Antimilitarismus aufgab.

Darüber hinaus war Leonhard Ragaz einer der einflussreichsten Theoretiker des Religiösen Sozialismus während der Zwischenkriegszeit. Der unmittelbare Bezug von Theologie und Geschichte ist eines der wesentlichsten Merkmale seines Werks, das dementsprechend immer im Kontext je konkreter sozialpolitischer Fragestellungen zu verstehen ist. Theoretisch basiert sein theologischer Ansatz auf den Lehren von Alois Biedermann, der von 1864 bis

553 O. Bauer: Brief an R. Friedmann vom 8. Oktober 1944. In: Nachlass Benedikt-Giefing im BRS: „Was mir Leonhards Brief im rein Persönlichen bedeutet, brauche ich nicht eigens zu betonen. Nun kann ich gestehen, dass mir sein langes Schweigen ein arger Schmerz war und dass ich mich oft, besonders in Zeiten schwerster Bedrängnis, nach einigen helfenden Zeilen von ihm geseht habe. Ja, manches Mal vermochte ich das beharrliche Schweigen der Gartenhofstraße [die Gartenhofstraße deutet die Wohnadresse der Familie Ragaz in Zürich an; eingf. v. Verf.] mir gegenüber kaum noch verstehen. [...] Es tat einfach weh, von Menschen die einem im Herzen wirklich so allgegenwärtig waren und sind wie der liebe Gott selbst, keine direkte Nachricht zu hören, [...]“

1885 als Professor an der Theologischen Fakultät in Zürich lehrte,⁵⁵⁴ Richard Lipsius, der von 1861 bis 1865 Professor für Dogmatik in Wien, von 1865 bis 1871 für Systematische Theologie in Kiel und von 1871 bis 1892 für Neues Testament in Jena war,⁵⁵⁵ sowie vor allem auf jenen von Albrecht Ritschl.⁵⁵⁶

Die theologischen Ansätze von Lipsius und Biedermann waren von den geschichtsphilosophischen Ansätzen Friedrich Schleiermachers, Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Wilhelm Diltheys geprägt. Ritschl erweiterte diese Ansätze um eine theologische Dimension, indem er sie im Ausgang der Reich-Gottes-Idee interpretierte.⁵⁵⁷ Ragaz entwickelte seinen eigenen theologischen Standpunkt, indem er Ritschls Theologie am Historischen Materialismus von Karl Marx orientierte und sozialpolitische Gegebenheiten mit Fragen christlicher Ethik verband. In diesem Kontext ist das Konzept der Heilsgeschichte als Erzählung vom sich offenbarenden Wort Gottes in der Geschichte immer in Korrelation zu einem konkreten zeitgeschichtlichen Geschehen zu verstehen.

„Dieses besondere Wort Gottes an unsere Zeit möchten wir verstehen. Wir glauben [...] aus der Geschichte zu wissen, dass Gott das neue Wort der Offenbarung, das er zu seiner Zeit spricht, mit ihrer größten Not und Sehnsucht verbinde. Diese aber sehen wir

- 554 Vgl. allg. R. Germann-Gehret: Alois Emanuel Biedermann (1819–1885): Eine Theodicee des gottseligen Optimismus (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 55). Bern, Frankfurt a. M., New York 1986
- 555 Vgl. allg. H. Weinel: Richard Adelbert Lipsius: Gedächtnisrede zur Feier seines 100. Geburtstags am 14. Februar 1930. Tübingen 1930
- 556 Vgl. allg. U. Barth: Das gebrochene Verhältnis zur Reformation: Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls. In: Transformationsprozesse des Protestantismus: Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende (Falk Wagner [1939–1998] zu Ehren). Gütersloh 1999, S. 80–99
- 557 Vgl. allg. M. Neugebauer: Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. In: Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch. Tübingen 2009, S. 209–226

heute konzentriert in der sozialen Bewegung, das Wort im tiefsten Sinne verstanden, den es haben kann.“⁵⁵⁸

Aufgrund dieses Ansatzes verschwimmen die Konturen der narrativen Struktur von Heilsgeschichte und profangeschichtlicher sozialpolitischer Erzählung. Dessen ungeachtet ist ein wesentliches Spezifikum der Politischen Theologie von Ragaz die strenge Unterscheidung von Profan- und Heilsgeschichte. Bezogen auf den Sozialismus bedeutet das, dass Ragaz nicht so weit ging, die klassenlose Gesellschaft und das sich offenbarende Wort Gottes als dasselbe Eschaton einer einzigen Geschichte zu interpretieren, wie es in christlichen Kreisen der sozialistischen Parteien vor dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit durchaus gebräuchlich war.⁵⁵⁹ Christliche und sozialistische Erzählung blieben bei Ragaz stets zwei getrennte Sphären. Dieser Entfremdung von Profan- und Heilsgeschichte versuchte er durch die Einführung einer universalen Form von Geschichte vorzubeugen. Profan- und Heilsgeschichte zeigen sich demzufolge bei Ragaz als zwei unterschiedliche narrative Strukturen ein und derselben Geschichte, wobei eine Sphäre als Ausdruck der „Tat Gottes“ und die andere als jene der „Handlungen des Menschen“ aufgefasst werden muss. Der wesentliche Anspruch der Politischen Theologie von Ragaz war es, den dadurch entstehenden strukturellen Riss zwischen Heils- und Profangeschichte wieder zu beheben.

Dabei war es ihm entgegen dem vorherrschenden Ansatz vieler sozialistischer Theoretiker jener Zeit wichtig, dass die Heilsgeschichte nicht als utopisch-synthetisches Produkt eines sich als Geschichte selbst realisierenden Sozialismus begriffen werden kann. Vielmehr muss in der Profangeschichte von Anfang an und unauslöschlich eine gewisse Form der Heilsgeschichte wirken. Diese Form ist Ausdruck einer natürlichen Richtung der Geschichte,

558 L. Ragaz: Wohin? In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, III. Jg., Heft 1. Basel 1909, S. 19; zitiert nach: ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand April 2020

559 Vgl. allg. H. Rolfes: Jesus und das Proletariat: Die Jesustradition in der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjekts der Emanzipation. Düsseldorf 1982, S. 295

wenn man so will, ihr Zeitpfeil, der sich in der Profangeschichte als Weg der Verheißung offenbart. Sie ist folglich in die narrative Struktur der Profangeschichte gleichsam als a priori gegebene Form eingeschrieben und wirkt dort effektiv als deren Eschaton. Solcherart definiert sie nicht nur den narrativen Ablauf, d.h. die Dynamik oder Dramaturgie der Profangeschichte, sondern auch die Grenze aller möglichen Erzählbarkeit von Geschichte. Dieses universalgeschichtliche Eschaton erscheint folglich bei Ragaz im Rahmen profangeschichtlicher Erzählungen als universale Form der Zeit, d.h. als letztgültiger Sinnhorizont, im Verhältnis zu dem allen zeitlichen Ereignissen ein bestimmter Wert zugewiesen werden kann. In diesem Sinne ist die Verheißung als Fülle der Zeit zu verstehen, die, da sie zugleich als Grenze der Zeit diese vollständig umfasst, auch als die Gesamtheit allen möglichen Sinnes von Geschichte bezeichnet werden kann.

Die Erzählungen der Profangeschichte lassen sich folglich bei Ragaz allesamt aus dem Eschaton der Heilsgeschichte verstehen, insofern sich ihr jeweiliger Sinn aus der universalen Funktion ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte ableiten lässt. Diese universale Funktion ist dann jederzeit zugleich die allgemeine Form der Zeit.

„So ist denn der Sachverhalt der, dass wir die soziale Erlösung letztlich einfach vom Kommen des Gottesreiches erwarten. Also umgekehrt, als man uns sonst zuzuschreiben pflegt: nicht meinen wir, dass eine menschlich gemachte soziale Umwälzung das Kommen des Gottesreiches bedeute, sondern wir wissen, dass ohne das Walten der Kräfte des Gottesreiches die soziale Umwälzung keinen Wert hätte. Wir bedürfen aller Kräfte des Gottesreiches, wenn die soziale Erlösung wirklich zustande kommen soll. [...] Nur das Großwerden Gottes in der Menschenwelt kann dies leisten und das ist's, worauf wir hoffen.“⁵⁶⁰

560 L. Ragaz: Religiös und Sozial. In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, VIII. Jg., Heft 1. Basel 1914, S. 11; zitiert nach: ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand April 2020

In diesem Sinne bilden Heils- und Profangeschichte bei Ragaz eine Art gesamtgeschichtliches Kontinuum, das sich in seiner Absetzung von der Philosophie Hegels und des deutschen Idealismus bei gleichzeitiger Zuwendung zu jener Immanuel Kants und Platons ausdrückt.⁵⁶¹ Analog dazu unterscheidet Ragaz einen „falschen Idealismus“, der sich gleichsam an die Stelle der Heilsgeschichte selbst zu setzen versucht, von einem „guten Idealismus“, den er als notwendigen Durchgang zum Reich Gottes interpretiert.⁵⁶² Als wesentliches Motiv erkennt er dabei eine onto-theologische Analogie zwischen dem „Kampf des Gottesreiches“ in der Welt des Menschen mit dem Bild der „Riesenschlacht um das Sein“ aus Platons „Sophistes“.⁵⁶³ In Ragaz' Schlacht kämpfen aber nicht die göttlichen Heerscharen gegen jene des Teufels sondern der Mensch mit sich selbst. Die Riesenschlacht um das Sein wird so bei Ragaz zum Ausdruck eines Kampfes des menschlichen Gewissens

561 Vgl. dazu M. Mattmüller-Keller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Band II: Die Zeit des ersten Weltkrieges und der Revolutionen. Zürich 1968, S. 252f., bzw. ebd., S. 456 und S. 555; sowie M. J. Stähli: Reich Gottes und Revolution: Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika (Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-Evangelischen Lehre, Band 57). Hamburg/Bergstedt 1976, S. 63ff.

562 Vgl. L. Ragaz: Der religiöse Kampf: Zur Lage. In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, 13. Jg., Heft 3. Basel 1919, S. 113; zitiert nach: ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand April 2020: „Der Idealismus ist stets eine Vorstufe zum Höchsten gewesen, eine Vorhalle zum Heiligtum. [...] Es gibt einen falschen Idealismus – niemand hat ihn schärfer bekämpft als wir; es gibt einen Idealismus, der sich an Stelle des Höchsten setzen will – ein solcher wird vielleicht dem Höchsten im Wege stehen; aber die Rückkehr aus der Entseelung der Welt zu ihrer Beseelung und aus der Entgeistigung zur Vergeistigung ist jedenfalls ein ernster und notwendiger Schritt auf dem Wege zu Gott. [...] Solange Plato und Kant noch etwas gelten, wird sowohl das Wort als die Sache des Idealismus sich zeigen dürfen, trotz gewisser überlegenheitsfrohen Theologen.“

563 Vgl. Platon: Sophistes (Sämtliche Werke, Band 3). Reinbek bei Hamburg 2004, S. 300 f [246a-e]; bzw. unmittelbar dazu den fundamentalontologischen Ansatz Heideggers in M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 1

mit seiner Verantwortung gegenüber anderen, d.h. seinen Handlungsfolgen in der Geschichte.

Diesen Ansatz hat Ragaz der Philosophie Kants entlehnt, der sich dort im Widerstreit von „Sittengesetz“⁵⁶⁴ und dem „Prinzip des radikal Bösen“ auftut.

„Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anderes sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; [...]. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muss; [...] so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen und, da er doch immer selbstverschuldet sein muss, ihn selbst als ein *radikales*, angeborenes (nichts desto weniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böses* in der menschlichen Natur nennen können.“⁵⁶⁵

Bei Kant sind die Werte „Gut“ und „Böse“ jeweils bestimmten menschlichen Handlungsfolgen zuordenbar, die dadurch charakterisiert sind, dass die eine Gruppe die Gesamtheit der Folgen willkürlicher Handlungen abbildet, d.h. von Handlungen, die aus Maximen gebildet werden, die dem Anspruch des Sittengesetzes nicht gemäß sind. Alle menschlichen Handlungen sind in diesem Sinne Resultat einer subjektimmanenten Entscheidung, die sich als Konsequenz eines vorhergehenden seelischen Kampfes ausdrückt. Dadurch erscheint dieser Kampf wiederum in den Horizont einer generalisierten onto-theologischen Erzählung eingebettet, deren

564 Vgl. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werkausgabe, Band VII). Frankfurt a.M. 1996, S. 41 [BA 37]

565 Vgl. ders.: Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a.M. 1996, S. 680 [A24f./B26f.]

narrative Dynamik sich am Ende der Zeit als der eigenständige Vollzug des Sittengesetzes in der Welt offenbart.⁵⁶⁶

Ideengeschichtlich weist dieser Ansatz durchaus Ähnlichkeiten mit dem Übergang der neuplatonischen Emanationslehre als Ausdruck Gottes in der Heilsgeschichte im „Drei-Zeiten-Modell“ des Joachim von Fiore auf.⁵⁶⁷ Analog dazu hebt auch bei Kant die narrative Dynamik des Sittengesetzes in einer a priori gegebenen ursprünglichen Zeit an, in der sie sich als Folge des singulären Schöpfungsaktes Gottes gibt. In dieser primordialen Zeitspanne oder Geschichte herrscht das Sittengesetz als „natürliches Sittengesetz“ im Sinne des Katechismus,⁵⁶⁸ und der Mensch hat in allen seinen Gedanken, Worten und Werken jederzeit zugleich an der

566 Die für diese Interpretation im gegenwärtigen philosophischen Diskurs maßgeblichen Begriffe sind jener der „Selbstaffektion“ ausgehend von der Kantinterpretation Martin Heideggers und jener der „Teleopoesis“ rund um die Interpretation Derridas von Nietzsches sowohl in einem apokalyptischen als auch performativen Sinn zu verstehenden Satz: „Ach, wenn ihr wüsstet, wie es bald, so bald schon – anders kommt“ aus „Jenseits von Gut und Böse“ in seinem Buch „Politik der Freundschaft“. Vgl. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe, Band 5). Frankfurt a. M. 1991, S. 188–195; und J. Derrida: Politik der Freundschaft. Frankfurt a. M. 2002, S. 57–62; bzw. F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse (Kritische Studienausgabe, Band 5). München 1999, S. 152; sowie T. N. Klass: Unbedingte Verantwortung: Politik nach Derrida. In: Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik. Frankfurt a. M./New York 2007, S. 259f.; und S. Bischof: Gerechtigkeit, Verantwortung, Gastfreundschaft: Ethik-Ansätze nach Jaques Derrida (Studien zur theologischen Ethik). Freiburg 2004, S. 409–412

567 Vgl. zum Verhältnis der „Drei-Zeiten-Lehre“ bei Joachim und der neuplatonischen Emanationslehre E. Varessis: Die Andersheit bei Plotin (Beiträge zur Altertumskund, Band 78). Stuttgart/Leipzig 1996, S. 188–192

568 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche: Das sittliche Gesetz, Teil 3. Kap. Art. 12, 1950; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archive: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P70.HTM; Stand April 2020:

„Das sittliche Gesetz ist Werk der göttlichen Weisheit. Man kann es im biblischen Sinn als eine väterliche Unterweisung, eine Pädagogik Gottes bezeichnen. Es schreibt dem Menschen die Wege und die Verhaltensregeln vor, die zur verheißenen Seligkeit führen; es verbietet die Wege zum Bösen, die von Gott und seiner Liebe wegführen. Es ist zugleich fest in seinen Geboten und liebenswert in seinen Verheißungen.“; sowie ebd. Das natürliche Sittengesetz, Teil, 3. Kap. Art. 12, I, 1954: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P70.HTM; Stand April 2020:

Weisheit und Güte Gottes unmittelbar Anteil.⁵⁶⁹ Auf diese Zeitspanne folgt jene der Geschichte „gegenwärtiger Zeit“ als Ausdruck des Gewissenskampfes des „Prinzips des Guten“⁵⁷⁰, das dem kategorischen Imperativ folgt und insofern Ausdruck der narrativen

„Der Mensch hat an der Weisheit und Güte des Schöpfers teil, der ihm die Herrschaft über seine Taten gibt und ihm die Fähigkeit verleiht, sich selbst im Hinblick auf die Wahrheit und das Gute zu leiten. Das natürliche Gesetz bringt das grundlegende sittliche Wissen zum Ausdruck, das dem Menschen ermöglicht, durch die Vernunft zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden. Das natürliche Sittengesetz ist das vornehmste von allen, das in die Herzen der einzelnen Menschen geschrieben und eingemeißelt ist, weil es selbst die menschliche Vernunft ist, die recht zu handeln befiehlt und zu sündigen verbietet. Diese Vorschrift der menschlichen Vernunft kann aber nur dann die Kraft eines Gesetzes haben, wenn sie die Stimme und Auslegerin einer höheren Vernunft ist, der unser Geist und unsere Freiheit unterworfen sein müssen.“*

* Vgl. zu letzterem auch Leo XIII: *Libertas praestantissimum: De libertate humana*; zitiert nach: *Der Heilige Stuhl – Archiv*: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html; Stand April 2020. Eine deutsche Version findet sich auf „Kathpedia – Die freie katholische Enzyklopädie“: [http://www.kathpedia.com/index.php/Libertas_praestantissimum_\(Wortlaut\);](http://www.kathpedia.com/index.php/Libertas_praestantissimum_(Wortlaut);) Stand April 2020

569 Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Werkausgabe, Band VII). Frankfurt a. M. 1996, S. 43 [BA 39]: „Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, auszudrücken.“

570 Ders.: *Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a. M. 1996, S. 714 [B77/A69f.]: „Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nur der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden; d.i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, [...] Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können.“

Dynamik des „natürlichen Sittengesetzes“ ist,⁵⁷¹ mit dem „Prinzip des radikal Bösen“⁵⁷². Die Entscheidung dieses Kampfes offenbart sich wiederum in einem singulären Ereignis, mit dem die Zeit selbst endet und auf die eine dritte, gleichsam zeitlose Geschichte der Ewigkeit folgt, die das Eschaton der „Wirklichkeit des Reiches Gottes“ als Ende und Erfüllung der Zeit mit sich führt.⁵⁷³ Die beiden für dieses subjektimmanente Modell konstitutiven ontotheologischen Momente von „Schöpfung“ und „Ende der Zeit“ sind als singuläre Akte Gottes nicht nur Ausdruck von Transzendenz und damit von Unendlichkeit in der Endlichkeit dieser von menschlichen Handlungen gestifteten Profangeschichte, sondern

571 Ders.: Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Werkausgabe, Band VII). Frankfurt a. M. 1996, S. 51 [BA 51f.]: „Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit des Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.“; sowie ebd., S.61 [BA 66f.]: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“

572 Ders.: Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a. M. 1996, S. 709–747 [B67–124/A61–116]; sowie speziell ebd., S.734 [B106/A99]: „Die heilige Schrift (christlichen Anteils) trägt dieses intelligible moralische Verhältnis in der Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen, als Personen außer ihm, vorgestellt, nicht bloß ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch (der eine Teil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.“

573 Vgl. ebd., S. 751–815 [B127–222/A119–208]; sowie speziell ebd., 802f. [B205/A196f.]: „Die Erscheinung des Antichrists, des Chiliasm, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere als ein nicht vorher zu sehendes Ereignis vorgestellt, sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft stehen, in der Tat uns jederzeit wirklich berufene Bürger eines göttlichen Staates anzusehen. ‚Wann kommt nun also das Reich Gottes?‘ – ‚Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist innwendig in euch!‘ (Luk. 17,12–22).“

verdeutlichen auch die polare Struktur der Fassung von Heilsgeschichte bei Ragaz.

Weiters folgt Ragaz in seinen Ausführungen Kant dahingehend, als er dessen „Grenzen bloßer Vernunft“ in den Grenzen der konkret gegenwärtigen Welt und ihrer sozialen Wirklichkeit verortet.⁵⁷⁴ Allerdings setzt er im Gegensatz zu Kant das Reich Gottes nicht als Fluchtpunkt säkularer Entwicklungsgeschichte menschlicher Würde,⁵⁷⁵ weil dies für ihn eine vollständige Übertragung der Entscheidung des Kampfes um das Wirklichwerden, d.h. die Realität der Heilsgeschichte, in jene eines menschlichen Gewissenskampfes bedeutete hätte.⁵⁷⁶ Im Gegensatz zu Kant war das Reich Gottes als Eschaton der Entscheidung des kommenden Weltgerichtes für Ragaz kein Schema, an dem sich unsere Handlungen orientieren,⁵⁷⁷

574 Vgl. ders.: Kritik der Urteilskraft (Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Band 2). Frankfurt a. M. 2001, S. 856–866 [A454–468]

575 Vgl. ebd., S. 833 [A423]: „Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch sich unter dem obigen Gesetz einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich, das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmigkeit des Menschen mit dem Gesetz der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein.“

576 Vgl. L. Ragaz: Kant und das Christentum. In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, V. Jg., Heft 5. Basel 1911, S. 167; zitiert nach: ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=new-001>; Stand April 2020

577 Vgl. I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a. M. 1996, S. 782f. [B175f./A165f.]: „Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip des Lebenswandels. – Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien, von deren einem oder dem anderen anzufangen entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern

sondern vielmehr Ausdruck der Heilsgeschichte als a priori gegebene Form von Geschichtlichkeit in der Profangeschichte. Es ist folglich als heilsgeschichtliches Zeitintervall zu verstehen, welches das Ganze der Geschichte durchzieht und die Grenzen ihrer narrativen Dynamik definiert. Demgemäß muss dieses Intervall immer schon durch Gottes Menschwerdung in Christus vor aller Zeit da gewesen und in der Geschichte in Form heilsgeschichtlicher Verheißung als apriori gestiftetes Heil in der Zeit realiter anwesend gewesen sein.⁵⁷⁸ In diesem Sinne fungiert die Reich-Gottes-Idee bei Ragaz als imaginäre Form der Zeit, während das Reich Gottes gleichsam als reale Zeit, d.h. als die tatsächlich sich vollziehende Heilsgeschichte, verstanden werden muss.

„Wir alle müssen den Sinn der Weihnachtsfeier – und damit der guten Botschaft überhaupt – wieder entdecken. [...]“⁵⁷⁹ Es [das Gottesreich; eingf. v. Verf.] ist da; es ist mitten unter uns. Wie ist es da? [...] Es ist da in Jesus Christus selbst. Er ist das Reich Gottes. [...] Mit ihm ist der neue Äon da, mit ihm die Weltwende erschienen. Nicht umsonst beginnen wir unsere Zeitrechnung mit

sie es, als in uns befindlich, beidmal aber, sofern sie es als Richtmaß unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie eben dieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverständnis für zwei verschiedene Prinzipien ansieht. – Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Prinzipien, über die, ob man von einem oder dem anderen ausgehen und anfangen müsste, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können.“

578 Vgl. M. J. Stähli: Reich Gottes und Revolution: Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika (Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-Evangelischen Lehre, Band 57). Hamburg/Bergstedt 1976, S. 64

579 L. Ragaz: Die Menschwerdung Gottes: Eine Weihnachtsbetrachtung. In: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1. Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922, S. 203

seinem Eintritt in die Welt. Die Welt ist anders geworden dadurch, dass Jesus darin ist.⁵⁸⁰

An dieser Fassung des heilsgeschichtlichen Intervalls als universalgeschichtliches A priori kann man kritisieren, dass dadurch in der Politischen Theologie von Ragaz die „Politik Gottes noch zu wenig in die Geschichte“ vermittelt sei.⁵⁸¹ Dies bedingt nach Martin Stähli einen Rückzug aus den von Ragaz selbst für jede Theologie geforderten realgeschichtlichen und politischen Bezügen, zumindest aus jenen, die als „weltanschauliches Massenphänomen“ anzusehen seien, d.h. sowohl was die Kirche als institutionelle Gemeinschaft als auch den sozialpolitischen Anspruch einer politischen Partei betrifft.⁵⁸² Davon ausgehend erkennt Stähli bei Ragaz ein weitgehendes Verkennen der eigentlichen Funktion des Marxismus als revolutionäre Dynamik in der Geschichte, die er konkret, so wie auch Otto Bauer,⁵⁸³ in der „revolutionären Theologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie“ als sich ankündigende „Theologie der Revolution“ umgesetzt sah.⁵⁸⁴

„So erwartet er [Ragaz; eingef. v. Verf.] nichts von der Masse aber alles von den Minderheiten. Dabei vergisst er, dass selbst ‚abraham-

580 Ders. Das Reich Gottes ist mitten unter euch: Noch eine Weihnachtsbetrachtung. In: Ebd., S. 214

581 Vgl. M. J. Stähli: Reich Gottes und Revolution: Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika. (Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-Evangelischen Lehre, Band 57). Hamburg/Bergstedt 1976, S. 99

582 Eine ähnlicher Kritikpunkt findet sich bei G. Sauter: Zukunft und Verheißung: Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Zürich 1973, S. 250

583 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 148–154

584 Vgl. allg. M. J. Stähli: Reich Gottes und Revolution: Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika (Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-Evangelischen Lehre, Band 57). Hamburg/Bergstedt 1976, S. 100–154

mitische Minderheiten‘ stellvertretend für die Massen existieren, Sachwalterfunktion einnehmen und antizipierend im Dienst des Ganzen stehen. Sein Sozialismus ist in der Folge noch zu wenig politisch. Sein Idealismus muss in die Isolation führen und fast sektiererisch wirken. Eine objektive Rolle können Kirche und Politik bei ihm nicht mehr spielen. [...] Die Verkennung des Marxismus in seiner materialistischen Theoriebildung indessen lassen Ragaz im Subjektivismus enden, trotz allem. Immerhin ist es ein Subjektivismus für die Welt. Die Kirchen schweben dagegen in luftigen Höhen und Himmeln.⁵⁸⁵

Man kann dieser Kritik entgegensetzen, dass sie dem Ansatz von Ragaz etwas abverlange, das dieser, strukturell gesehen, gar nicht leisten kann. Ragaz nahm völlig bewusst das Auseinanderfallen der Geschichte in Heils- und Profangeschichte in Kauf.⁵⁸⁶ Der dadurch entstehende Widerstreit zwischen den beiden Maximen institutioneller und karitativer Vernunft im Sinne Kants kann dann innerhalb der Grenzen reiner Vernunft nicht mehr aufgehoben werden.⁵⁸⁷ Ragaz löste dieses Problem aber nicht so, dass er, wie Stähli behauptet, diesen Widerstreit in einen subjektimmanenten Raum reiner Vernunft überführt, sondern so, dass er ihn in jenen eines metageschichtlichen Prozesses der Heilsgeschichte transformiert. Die metageschichtliche Dimension der Heilsgeschichte hat aufgrund ihres transzendenten Charakters schlicht eine höhere reale Dignität als jene der Profangeschichte und zwar selbst dann, wenn letztere Ausdruck der reinen Vernunft ist. Weiters nimmt Ragaz an, dass die unendlichen Momente Gottes als imaginäre Züge der Realgeschichte in dieser immer schon realiter, d.h. jenseits des menschlichen Gewissenskampfes in einer „Meta-realität“, entschieden sind. Der Sozialismus als profangeschichtlicher Ausdruck der Hoffnung auf Gerechtigkeit in der Welt wird so bei Ragaz zum Narrativ eines heiligen Kampfes, indem „das

585 Ebd., S. 99

586 Vgl. I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (Werkausgabe, Band VIII). Frankfurt a. M. 1996, S. 783 [B176/A166]

587 Vgl. ebd., S. 782f. [B175f./A165f.]

Christentum [...] nicht als irgendeine sei's übernatürliche, sei's natürlich begründete Weltanschauung“ verstanden werden kann, „sondern als Versuch, die Welt praktisch umzugestalten, wurzelnd im Glauben, dass solches möglich und notwendig sei.“⁵⁸⁸

Das heilsgeschichtliche Intervall ist dementsprechend bei Ragaz als Ausdruck einer Art handlungsgeschichtlicher Notwendigkeit zu verstehen. In der Profangeschichte entfaltet es derart seine Wirkung als christologischer Primat, an dem sich alle menschliche Handlungsfolgen ausrichten sollten. Insofern repräsentiert dieser Primat gleichsam Gottes Antlitz in der Welt und erscheint in der Profangeschichte als Gnade gegenüber dem Nächsten. In diesem Sinne zeigt sich Gott bei Ragaz immer in den menschlichen Handlungsfolgen anderen gegenüber. In diesen Folgen zeitigt sich dann aber auch eine andere Art von Geschichte, d.h. nicht nur eine, die aus den Erzählungen eines jeweiligen Tuns folgt, sondern aus dem Verzicht auf ein jeweiliges Tun und aus den dadurch erst möglichen Erzählungen diverser Geschichten anderer. Interpretiert man diese Form der Passivität als eine geschichtliche Variation des Opfers Christi am Kreuz, dann findet die Verheißung als a priori gegebene Form von Geschichtlichkeit in der Profangeschichte ihren Sinn im Eschaton einer kommenden Gemeinde im Zeichen christlicher Nachfolge.

Weiters besteht der Zweck dieses Prozesses der Realisation von Nachfolge im geschichtlichen Vollzug der Gemeinde Christi bei Ragaz auch in der Transformation aller institutionellen Bindungen zwischenmenschlicher Beziehungen in ein unmittelbares karitatives Verhältnis. In der profangeschichtlichen Dynamik dieser Transformation geht es nach Ragaz folglich um die Realisierung der Ziele des Sozialismus, dessen Telos im Symbol einer vollkommen gerechten Gesellschaft gründet. Sozialismus in diesem Sinne wäre Ausdruck einer Geschichte, die das Ideal eines heilsgeschichtlichen Intervalls in die Profangeschichte integriert und am Modell einer vollkommenen göttlichen Gemeinde orientiert. Das Eschaton dieser Heilsgeschichte selbst ist aber der Erzählung

588 L. Ragaz: Zur gegenwärtigen Umgestaltung des Christentums. In: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1. Erlenbach/Zürich 1922, S. 167

des Sozialismus völlig transzendent. D.h. dass nach Ragaz jeder Sozialismus als geschichtlicher Prozess seinen Ausgangspunkt im Glauben gefunden haben muss und nicht umgekehrt.

Aufgabe eines solchen „eschatologischen Sozialismus“ im Sinne von Ragaz wäre es, die transzendenten Züge der Heilsgeschichte in der narrativen Struktur des Sozialismus zu bewahren, indem sie gerade nicht als Teil seines geschichtlichen Narrativs aufgefasst werden. Der transzendente Charakter der Heilsgeschichte erweise sich dann gleichsam als Riss in der narrativen Struktur der Profangeschichte, von dem ausgehend erst der revolutionäre Charakter des Christentums als Ausgangspunkt eines recht verstanden Widerstandes vollzogen werden könne.

„Es ist erfüllter Messianismus, Umkehrung der Welt, die das, was oben ist nach unten bringt, und das was unten ist nach oben, Weltrevolution von Gott aus.⁵⁸⁹ [...] Vor dem lebendigen Gott gibt es keine statische Welt, sondern eine heilige Unruhe, ein Wirken von ihm aus zu ihm hin. Vor der Ordnung dieses Gottes gibt es keine ‚göttliche Weltordnung‘, welche Unrecht und Not der Welt sanktionierte, weihte und festigte, sondern eine Zerbrechung der Ordnungen der Welt auf Vollendung seines Reiches hin, bis zu dem Neuen Himmel (oder besser übersetzt: den Neuen Himmeln) und der Neuen Erde hin, in welchen Gerechtigkeit wohnt (2. Petrusbrief 3,13).“⁵⁹⁰

Wenn Stähli also Ragaz vorwirft, dass dieser Marxens 11. These zu Feuerbach⁵⁹¹ nicht verstanden habe,⁵⁹² so trifft diese Kritik nur dann zu, wenn man voraussetzt, dass die Politische Theologie von

589 L. Ragaz: Die Geschichte der Sache Christi: Ein Versuch. Bern 1945, S. 11
590 Ebd., S. 17

591 Vgl. dazu K. Marx: Thesen über Feuerbach (Ausgewählte Werke, Band 1). Berlin 1989, S. 200 [MEW, Bd. 3, S. 7]: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“

592 M. J. Stähli: Reich Gottes und Revolution: Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika. (Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-Evangelischen Lehre, Band 57). Hamburg/Bergstedt 1976, S. 99

Ragaz „Revolution“ im Sinne des historischen Materialismus versteht. Das tut sie aber nur teilweise. Vielmehr sieht sie die Dynamik der von Stähli geforderten Theologie der Revolution ähnlich wie auch Johann Baptiste Metz⁵⁹³ in jener eines „Eschatologischen Sozialismus“ inkarniert.⁵⁹⁴ Dessen wesentliches Narrativ ist nicht das einer sozialistischen Gesellschaft sondern tatsächlich jenes von Minderheiten, wenn man darunter die Erzählungen all jener Menschen bzw. Menschengruppen versteht, die nicht oder kaum in der Geschichte repräsentiert sind.⁵⁹⁵ Im Zuge der Kirchengeschichte waren dies beispielsweise alle Erzählungen, die nicht Zeugnis der römisch-katholischen Lehre wurden. All diese „ketzerischen“ Erzählungen fallen gleichsam aus der römisch-katholischen Geschichte.⁵⁹⁶ Insofern vervollständigt die Geschichte der Minderheiten einerseits als Ausdruck einer Metaerzählung die christliche Heilsgeschichte, indem sie ihren universalgeschichtlichen Charakter wiederherstellt, d.h. Ausdruck dessen ist, was an

593 J. B. Metz: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1967–1997). Mainz 1997, S. 77f.

594 Vgl. allg. zur Eschatologie von Ragaz H. U. Jäger: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz: Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte. Zürich 1971

595 In diesem Sinne kann auch nicht behauptet werden, dass die von Ragaz angesprochenen Minderheiten Gemeinden in Form „christlicher Sekten“ meinen. Vielmehr deuten sich darin die Probleme der Narration innerhalb moderner Apokalyptik an, wie sie sich ausgehend von der Philosophie Kants und den mit ihr einsetzenden geistesgeschichtlichen Umbrüchen darstellen. Vgl. U. H. J. Körtner: Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988, S. 27f.; sowie O. Bauer: Briefstellen zum Thema ‚Zerstreuung als Geschick‘. In: Nachlass BRS im VGA: *„Es gehen also nicht nur wir aus dem Wiener ‚Kleinen Anfang‘ durch die Zerstreuung und nicht wir allein erleben die Zerstreuung als Geschick als Kreuz und Heil. Davor muss uns ja der Heilige Geist bewahren, dass wir meinen könnten, nur wir, nur wir allein hätten das neue Glauben und Hoffen geoffenbart bekommen – das würde uns zu einer lächerlichen und lächerlich bedeutungslosen Sekte machen.“*

596 Auch in dieser Hinsicht schließt sich O. Bauer in gewisser Weise L. Ragaz an; vgl. O. Bauer: Brief an M. Benedikt vom 10. Mai 1950. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: *„Ich habe mich stets auf die Seite der ‚Ketzer‘ gestellt gefunden.“*

dieser Geschichte fehlt, und andererseits repräsentiert sie auch die Stimme jener Menschen, die nach Ragaz die eigentlichen Erzähler der Heilsgeschichte sind, d.h. der Kleinen Gemeinde.

„Die Gemeinde wird in dieser Ketzerbewegung wesentlich wieder das, was sie im Urchristentum ist. Sie ist die Gemeinschaft, welche die Sache Christi, und damit die Sache Gottes trägt: das Gesetz (dies besonders bei den Wicleffiten, Hussiten und Täufern) und das Evangelium (dies besonders bei den Waldensern und ihren Geistesverwandten). An die Stelle eines Religionssystems mit dem Ziele des individuellen (wenn nicht bloß privaten) Heils auf der einen und der Machtgewinnung auf der anderen Seite, setzt sie wieder die Sache Gottes, deren Stichworte die Gerechtigkeit und die Nachfolge Christi sind.“⁵⁹⁷

Im Gedanken der „Gemeinde des Reiches Gottes“ findet sich neben der Reich-Gottes-Idee das zweite zentrale Moment der Politischen Theologie von Leonhard Ragaz.⁵⁹⁸ In ihrem lebendigen Vollzug ist sie für ihn unmittelbarer Ausdruck der Nachfolge Christi in der Profangeschichte.⁵⁹⁹ Insofern repräsentiert dieser Vollzug zugleich die narrative Struktur der Heilsgeschichte in der Profangeschichte.⁶⁰⁰ Diese Repräsentation gewinnt nach Ragaz in dem Maße an Realität, als die Heilsgeschichte sich in der Profangeschichte tatsächlich abbildet. Ein solcher Ansatz impliziert, dass Nachfolge sich dann nicht weiter im meditativen Schweigen eines einzelnen gläubigen Subjektes vor Gott ausdrücken kann, sondern im Finden einer Stimme oder einer Sprache und in deren lebendigem Vollzug im Gespräch mit den Nächsten bzw. in den Erzählungen

597 L. Ragaz: Die Geschichte der Sache Christi: Ein Versuch. 1945, S. 60

598 Vgl. allg. ders.: Das Reich und die Nachfolge: Andachten. Bern 1938; sowie ders.: Die Bergpredigt Jesu: Revolution der Moral – Revolution der Religion. Magna Charta des Reiches Gottes. Hamburg 1972

599 Vgl. ders.: Die Botschaft vom Reich Gottes: Ein Katechismus für Erwachsene. Bern 1942, S. 247

600 Vgl. dazu auch neuere Ansätze wie z.B. bei H. U. Körtner: Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalypitik. Göttingen 1988, S. 368 ff.; sowie R. Kühn: Geburt in Gott: Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie. München 2003, S. 92–103

einer Gemeinde von Gläubigen. Alle Gemeinden, die sich im Laufe der Zeit im Zeichen Christi versammelt haben, sind nach Ragaz Ausdruck der Gabe des lebendigen, d.h. gesprochenen und erzählten Wortes Gottes in der Welt, und erscheinen so als immer neue „Glieder“ der urchristlichen „apostolischen Gemeinde“, die immer neue Absätze im „Buch des Lebens“ schreiben.⁶⁰¹ Die „apostolische Gemeinde“ wird insofern bei Ragaz zu einem profangeschichtlichen Hologramm der Heilsgeschichte und repräsentiert dadurch idealiter sowohl Schöpfung als auch Heil in der Welt.⁶⁰²

Dieser Ansatz wird sich in weiten Zügen in den Ausführungen Bauers wiederfinden. Im Gegensatz zu Ragaz zeigt sich allerdings die Kleine Gemeinde Bauers in einer Apokalyptik verortet, die letztlich auch das persönliche Schicksal und den eigenen Denkweg Bauers anzeigt. Diesbezüglich begann sich auch das Denken Bauers von jenem seines Lehrers ab dem Zeitpunkt zu emanzipieren, wo er das „Vaterhaus“ von Ragaz⁶⁰³ verließ und sich in die Emigration mit anschließendem Exil fügte.

„Der Christ der Gegenwart ist von einem Chaos des Verfalles und neuer Anfänge umgeben. [...] Der Christ vermag durch die Katastrophe er-

601 Vgl. L. Ragaz: Die Bibel – Eine Deutung, Band VI: Die Apostel. Zürich 1950, S. 114: „Sie [die Gemeinde; eingf. v. Verf.] ist die neue Form und das neue Organ des Reiches Gottes unter den Menschen. Modern und philosophisch ausgedrückt: sie ist nicht sowohl eine neue Institution, als ein neues Prinzip. Sie ist eine ‚neue Schöpfung‘. Sie ist auch nicht jeweiligen eine Gemeinde, sondern überall nur die Gemeinde, von der die einzelnen Gemeinden bloß Glieder sind.“

602 Vgl. ders.: Die Bibel – Eine Deutung, Band VII: Johannes. Zürich 1950, S. 212: „Sie [die Mitglieder der Gemeinde; eingf. v. Verf.] brauchen bei allem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit doch nicht zu hungern und zu dürsten. Denn Gott und Christus sind ihnen Führer zu den Quellen des Lebens, und alle Tränen ihrer Not werden eines Tages in der Sonne des Sieges trocknen. Das Bild erklärt sich selbst. Es ist eine Weltgeschichte der Not, aber auch des Helden- und Märtyrertums, das zum Kommen des Reiches gehört, das in der unzerstörbaren, gegen die Gewalten des Bösen ‚versiegelten‘, durch die ‚Pforten der Hölle‘ nicht zu überwältigenden Gemeinde eine dauernde Stätte hat und dessen Weg im Siege ausläuft.“

603 Vgl. dazu das Motto aus Gen. 12,1, welches O. Bauer seinem Manuskript „Der Weg ins Unbekannte“ vorangestellt hat; vgl. O. Bauer: Der Weg ins Unbekannte. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA, S. 1.

schüttert zu werden bis zum Schmerzensruf: Mein Gott! Warum hast du mich verlassen! [...] Wenn der Christ sich offen hält diesem Rufe – [...] – dann wird ihm dieser Ruf erreichen auch inmitten des Getöses der Katastrophe. [...] Der Gerufene folgt dem Rufe, dem Ruf ins Unbekannte, um im Unbekannten, wo das Jenseits der vergehenden Welt liegt, Gott zu begegnen. [...] Der Weg ins Unbekannte, das ist der eigentliche Weg des Christen. Heute ist für die Christen die Stunde der Entscheidung gekommen, die Stunde, die drängt. [...] In dieser Stunde gilt [...] die Mahnung und Verheißung der Nachfolge. Die Mahnung, dass keiner, der die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, geschickt ist zum Reiche Gottes. Die Verheißung, dass, wer um des Reiches willen, Vaterhaus, Freundschaft und Land verlässt – und wenn es sein muss Tempelhöfe und Kirchentümer –, dass ihm verheißten ist die Herrlichkeit der Sohnschaft und des Reiches.“⁶⁰⁴

5.2. Das Politische und die Politische Theologie

Eine Auseinandersetzung um die Bedeutung des „Politischen“ wurde in der neueren Geschichte Europas immer dann relevant, wenn die jeweils vorherrschenden politischen Regime durch andere abgelöst wurden.⁶⁰⁵ Dieser Umstand zeigte sich nach dem Ende des Ersten und Zweiten Weltkrieges ebenso wie in näherer Vergangenheit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Fall des Eisernen Vorhangs.⁶⁰⁶ Ideengeschichtlich gingen mit diesen gesamteuropäischen politischen Krisen immer auch sozialpolitische und sozialökonomische Umwälzungen einher, wodurch

⁶⁰⁴ Ebd., S. 2ff.

⁶⁰⁵ Vgl. O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 17: „Eine Welt, die sich um stabile Fundamente – z. B. um eine göttlich legitimierte Feudalordnung oder um unhinterfragte Klassenhierarchien – zu organisieren glaubt, benötigt keinen Begriff des Politischen. Erst einer Gesellschaft, der kein archimedischer Punkt, kein substanzielles Gemeingut, kein unhinterfragter Wert verfügbar ist, steht die eigene Institution immer aufs Neue zur Aufgabe.“

⁶⁰⁶ Ph. Lacoue-Labarthe u. J.-L. Nancy: Retreating the Political. In: Warwick Studies in European Philosophy. London/New York 1997, S. 144

jeder Diskurs über das Politische immer auch von entsprechenden Debatten über die „Natur der Gesellschaft“ begleitet ist.⁶⁰⁷

Was die Frage nach einer möglichen Bedeutung des Politischen betrifft, kann im Folgenden nicht auf die diesbezüglich mittlerweile ausufernde Theorienlandschaft eingegangen werden. Vielmehr wird versucht, einen einigermaßen konturierten Begriff des Politischen herauszuarbeiten, anhand dessen ein Verständnis des spezifischen Ansatzes der Politischen Theologie im Werk Otto Bauers vermittelt werden kann. Dies impliziert auch eine Verortung der Auseinandersetzung um die Bedeutung des Politischen im Rahmen der ideengeschichtlichen Entwicklung der Politischen Theologie. Bezüglich der zeitgenössischen Auseinandersetzungen zum Begriff des Politischen sei an dieser Stelle allgemein auf die Sammelbände „Das Politische und die Politik“⁶⁰⁸ und „Das Politische Denken“⁶⁰⁹ sowie auf die Ausführungen von Ulrich Beck⁶¹⁰ und Brigitte Bargetz⁶¹¹ verwiesen.

5.2.1. *Der Begriff des Politischen*

Ideengeschichtlich lässt sich das Bemühen um die Definition eines modernen Begriffs des Politischen auf Carl Schmitt und dessen Buch „Der Begriff des Politischen“ von 1932 zurückführen.⁶¹² Schmitt versuchte darin bekanntlich, einen spezifischen Ausdruck des Politischen aus einem Differenzierungsmechanismus zu verstehen, den er im Rahmen je gegebener gesellschaftlicher Strukturen unter der Bestimmung des „Freund-Feind-Schemas“ fasste.⁶¹³ Die-

607 Vgl. O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 55

608 Th. Bedorf u. K. Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt a. M. 2010

609 U. Bröckling u. R. Feustel (Hg.): Das Politische denken: Zeitgenössische Positionen. Bielefeld 2010

610 U. Beck: Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt a. M. 1993

611 B. Bargetz: Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Bielefeld 2016

612 Vgl. C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963

613 Vgl. allg. zum Freund-Feind-Schema bei Carl Schmitt P. Kondylis: Macht und Entscheidung: Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage. Stuttgart 1984, S. 119

ser Mechanismus erweist sich als Ausdruck einer geschichtlichen Dynamik, die sich in der permanenten Übernahme fremder „Gebiete“ zeigt, d.h. von Zonen, die nicht der Souveränität je eigener Handlungsfolgen unterworfen sind. Letztlich führt diese Dynamik nach Schmitt zur Aufhebung der Differenz des, strukturell gesehen, vormals eigenen und äußeren „Gebietes“ und folglich in eine umfassende Integrationsgeschichte, die immer höhere Formen von Souveränität hervorbringen soll.⁶¹⁴

Operativ betrachtet, bringt der Freund-Feind-Mechanismus nach Schmitt tendenziell immer seine äußerste Form hervor.⁶¹⁵ D.h., dass die durch ihn beschriebene Ökonomie immer in den „Ausnahmezustand“ führt.⁶¹⁶ Diese Ökonomie ist nicht nur Ausdruck des Kerns der Schmitt'schen Theorie des Politischen, sie lässt auch das Politische als ein Gemeinwesen erscheinen, das in seiner geschichtlichen Dynamik dadurch charakterisiert ist, aus sich heraus immer aus einem gegebenen Zustand weg zu einem vorausgesetzten natürlichen Grundzustand hin zu streben. Das Gemeinwesen, verstanden als Gesamtheit aller zwischenmenschlichen Beziehungen, ist gemäß dieser aristotelischen Position dadurch charakterisiert, dass es sich in einem jeweiligen Zustand relativer Unruhe befindet. Dieser Grundzustand permanenter Unruhe wird durch die Ökonomie des Gemeinwesens, d.h. ihrer Begehren, Strebungen, Tensionen usw. zufolge hervorgebracht. Derart avanciert diese Ökonomie zum Ausdruck der Dynamik eines „permanenten Kampfes“ gegen alle außerhalb eines jeweiligen Zustandes existierenden Befindlichkeiten. Das Politische bei Schmitt ist folglich Ausdruck der Gegenbewegung bzw. des Widerstandes des Gemeinwesens gegen diesen Kampf und besteht darin, den dadurch hervorgerufenen Zustand permanenter Unruhe zu befrieden.⁶¹⁷

614 C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963, S. 89

615 Ebd., S. 27: „Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen.“

616 Vgl. ebd. S. 49

617 Es ließen sich an dieser Stelle natürlich mannigfache Berührungspunkte im Ansatz von Schmitt und jenem von Thomas Hobbes finden, worauf aber hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu allg. C. Schmitt: Der

„Immer wandert die europäische Menschheit aus einem Kampfgebiet in neutrales Gebiet, immer wird das neu gewonnene neutrale Gebiet sofort wieder Kampfgebiet und wird es notwendig, neue neutrale Sphären zu suchen. Auch die Naturwissenschaftlichkeit konnte den Frieden nicht herbeiführen. Aus den Religionskriegen wurden die halb kulturellen, halb bereits ökonomisch determinierten Nationalkriege des 19. Jahrhunderts und schließlich einfach Wirtschaftskriege.“⁶¹⁸

Davon abgesehen erkannte Schmitt als eigentlichen Feind des Gemeinwesens die zunehmend bürokratische, technologisierte und depolisierte Gesellschaft der Moderne.⁶¹⁹ In diesem Zusammenhang führte er eine Art zweite politische Ökonomie ein, die durch die Erzählungen der modernen Gesellschaft in die Geschichte einfließen und deren Zweck darin besteht, den Mechanismus des Politischen absolut und endgültig zu befrieden. Diese politische Ökonomie der Moderne führt insofern einen gewissen totalitären Anspruch mit sich, der sich in Analogie zum Werk Bauers als apokalyptischer Horizont einer Geschichte der Moderne zeigt.

„Die absolute und umfassende Bedrohung der menschlichen Existenz macht die Situation der Gegenwart aus; die Zeit ist wahrhaftig zu einer End-Zeit geworden. Der Mensch sehnt sich aus dieser Bedrohung heraus und in ein Geborgensein, das einst erlebt zu haben er sich erinnert. Das bringt viele in die Kirchen und in die Weltanschauungs-Parteien, viele sehnen sich zurück zu (überholten) Lebensformen, die sie auf ihrem Fluchtweg allerdings nie erreichen konnten; nicht wenige flüchten in weltabgelegene Hörsäle und Bibliotheken. Echtes Geborgensein kann der Mensch freilich weder in der Kirche noch in der

Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Stuttgart 1982; bzw. G. Meuter: Die zwei Gesichter des Leviathan: Zu Carl Schmitts abgründiger Wissenschaft vom ‚Leviathan‘. In: Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsfragen seit den 20er Jahren. Berlin 1995, S. 95–116

618 C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963 S. 89

619 Vgl. O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 42

*Partei noch in Weltanschauungs-Gemeinschaften wieder erfahren, da sie ja alle mitbetroffen sind von dem Schicksal, in diese drohende und bedrohliche Wirklichkeit versetzt zu sein. Auf der Flucht vor der Wirklichkeit findet der Mensch dort bestenfalls ein Asyl – aber die Wirklichkeit bleibt die Wirklichkeit, die sie ist.*⁶²⁰

In den Ansätzen von Bauer und Schmitt finden sich aber wesentlich mehr Unterschiede als Ähnlichkeiten. Diese nehmen vor allem dort fundamentale Formen an, wo Bauer totalitäre Strukturen innerhalb moderner Gesellschaften kritisiert, während bei Schmitt diese bekanntermaßen bis zu einem gewissen Grad durchaus toleriert erscheinen.⁶²¹ Es verwundert daher nicht, dass sich weit mehr Anknüpfungspunkte im Denken Bauers zu jenem von Hannah Arendt finden lassen, und zwar nicht nur was deren kritische Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Ausprägungen totalitärer Staatsführungen bzw. allgemein „totalitärer Herrschaftsformen“ betrifft, sondern auch allgemein in ihrer Fassung des Politischen.⁶²²

Die Bedeutung des Begriffes des Politischen bei Arendt beruht auf einer Unterscheidung, die 1957 von Paul Ricœur formuliert wurde und sich gleichsam zum Ursprung aller neueren Auseinandersetzungen der französischen Gegenwartsphilosophie im Bereich der politischen Philosophie herausbildete.⁶²³ Ricœur unterscheidet „das Politische (le politique)“ von „der Politik (la politique)“.⁶²⁴ Das Politische definiert er als die Gesamtheit aller „menschlichen Verhältnisse“, die sich „nicht auf die Klassengegensätze und im

620 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K69 f. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA

621 Vgl. S. Žižek: Carl Schmitt in the Age of Post-Politics. In: The Challenge of Carl Schmitt. London/New York 1999, S. 29; sowie M. Gauchet: Die Erklärung der Menschenrechte: Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten von 1798. Reinbeck bei Hamburg 1991, S. 207

622 Vgl. allg. zum Denken Hannah Arendts S. Loidolt: Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity (Routledge Research in Phenomenology, Volume 7). New York 2018

623 Vgl. B. Bargetz: Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Verlag: Bielefeld 2016, S. 15ff.

624 P. Ricœur: Das politische Paradox. In: Geschichte und Wahrheit. München 1974, S. 249

allgemeinen auch nicht auf die sozio-ökonomischen Spannungen der Gesellschaft reduzieren lassen“, und die Politik als etwas, das „spezifische Übel hervorbringt“, d.h. „Übel der politischen Macht“, die sich nicht auf jene der „wirtschaftlichen Entfremdung reduzieren“ lassen.⁶²⁵ Nach Oliver Marchart ist diese Unterscheidung auf den Mechanismus einer „politischen Differenz“ zurückzuführen.⁶²⁶ Dieser Mechanismus, der in Anlehnung an Heideggers „ontologische Differenz“⁶²⁷ in die politische Philosophie eingeführt wurde, ist nach Marchart kennzeichnend für das Werk Hannah Arendts.⁶²⁸

Der spezifische Ausdruck dieser Differenz bei Arendt ist nach Ernst Vollrath die Unterscheidung einer „politisch authentischen Politik“ von einer „politisch pervertierten Politik“.⁶²⁹ Politisch authentische Politik repräsentiert alle Formen des Gemeinwesens, in dem Menschen als in Freiheit handelnde politische Akteure auftreten.⁶³⁰ Im Unterschied dazu meint eine politisch pervertierte Politik die „totale Politisierung in den totalitären Staatsformen“.⁶³¹ Der Unterschied von authentischer und pervertierter Politik mündet folglich bei Arendt in die bloße Differenz von Politik und Gesellschaft. Wobei auch hier, ähnlich wie bei Schmitt und Bauer, die Gesellschaft zu einer dunklen Schablone für das nach Freiheit strebende Individuum dämonisiert erscheint.

Dementsprechend ist bei Arendt der Raum der Gesellschaft von jenem des politischen Gemeinwesens unterschieden. Letzteres wird durch eine Ökonomie bestimmt, die frei handelnde In-

625 Ebd.

626 Vgl. O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 32–35

627 M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 11–15

628 O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2014, S. 35f.

629 E. Vollrath: Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States and looks back to Germany. In: Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II.. Cambridge 1995, S. 48

630 H. Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. München/Zürich 2003, S. 15

631 Ebd. S. 30

dividuen in eine gesellschaftliche Norm integriert, die allein dem Zweck dient, die „Massengesellschaft“ hervorzubringen.⁶³² Im Gegensatz dazu zeigt sich die Ökonomie des politischen Gemeinwens in der Freiheit, die diese nicht als einen funktionalen Zweck hervorbringt, sondern vielmehr als ihren Sinn in sich birgt.⁶³³ Dieser verborgene Sinn ist im Werk Arendts nicht nur Ausdruck von Freiheit im weitesten Sinne, sondern auch der Ausgangspunkt ihrer Gedanken zur Pluralität.

„Der Sinn einer Sache im Unterschied zu ihrem Zweck liegt immer in ihr selbst beschlossen, und der Sinn einer Tätigkeit kann nur so lange bestehen, als diese Tätigkeit währt. [...] Mit dem Zweck einer Sache steht es gerade umgekehrt; er beginnt überhaupt erst in die Wirklichkeit zu treten, wenn die Tätigkeit, die ihn hervorbrachte, an ihr Ende gekommen ist.“⁶³⁴

Dementsprechend meint Politik bei Arendt nicht ein bestimmtes Regime, mit dem eine Gesellschaft kontrolliert werden kann, sondern eine Struktur im Raum des alltäglichen Handelns, die konstitutiv für eine Gemeinschaft sein soll. Anders gesagt, das Politische bei Arendt meint eine Gemeinschaft, deren Mitglieder als reine Mittel ohne Zweck verstanden werden müssen. Weiters versetzt das so verstandene Politische nach Arendt die politisch handelnden Individuen in die Lage, eine Gemeinschaft hervorbringen zu können, die sich durch die Akzeptanz unvorhersehbarer Momente wesentlich eine Zone geschichtlicher Offenheit bewahrt. Diese Zone der Unvorhersehbarkeit bzw. Offenheit impliziert dann im Umkehrschluss einen geschichtlichen Horizont, der sich wesentlich durch eine nicht vorhersehbare Zukunft definiert. Konstitutiv kann Offenheit in diesem Kontext nur insofern auf das Handeln wirken, als ein Moment des Zufalls in die Struktur gesamtgesellschaftlicher Beziehungen eingeführt wird. D.h., dass

632 Vgl. Dies.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich 2002, S. 52

633 Dies.: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München/Zürich 2003, S. 28: „Der Sinn der Politik ist Freiheit.“

634 Ebd., S. 126

freie Handlungen im politischen Vollzug nur dann möglich sein können, wenn nicht schon alle Handlungsfolgen in nuce determiniert sind. Wenn es folglich freie Handlungen gibt, dann kann auch die Geschichte einer sie vollziehenden Gemeinschaft niemals eine totale sein, da diese niemals vollständig durch gesellschaftliche Dispositionen bestimmbar wäre.

Die Möglichkeit freier Handlungen bringt auch konstitutiv die Möglichkeit eines prinzipiellen Neuanfangs von Geschichte mit sich. D.h., dass durch freie Handlungen oder Taten, die Menschen je zu setzen in der Lage sind, selbst dann jederzeit neue Geschichten in der Zeit angefangen werden können, wenn diese völlig zufällig geschehen. Dadurch sind freie Handlungen jederzeit der narrativen Struktur determinierter Handlungsfolgen entzogen, d.h. gerade auch dann, wenn diese sich innerhalb einer vollständig abgeschlossenen und autoritärer strukturierten Erzählung ereignen sollten. Diese Potenzialität in der existenzialen Geschichtlichkeit des Menschen, jederzeit und unabhängig vom jeweiligen historischen Kontext durch eine Tat bewusst oder unbewusst eine neue Geschichte anfangen zu können, ist durch die Ökonomie der politischen Differenz verbürgt und bildet zugleich den Kern der politischen Philosophie Hannah Arendts.⁶³⁵

„Zentral ist in diesem Zusammenhang auch Arendts Machtbegriff, dem zufolge Macht als Möglichkeit und Potenzial und gerade nicht als Form von Unterdrückung und Ausbeutung zu verstehen ist. In dem sie Politik als das Setzen eines Neuanfangs fasst, betont sie nicht nur einen prozessualen Aspekt, sondern zudem die Möglichkeit, durch Plurales politisches Handeln Neues zu gestalten und zu beginnen. [...] Das Politische wird zur Grundlage und Bedingung von Gesellschaftsgestaltung“⁶³⁶

Durch diesen Ansatz wird allerdings die gesamte Verantwortung für

635 Vgl. Dies.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich 2002, S. 16–21

636 B. Bargetz: Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine neue Theorie des Politischen. Bielefeld 2016, S. 53f.

die ganze Geschichte den Menschen zuteil, und zwar auch dann, wenn sie diese nicht willentlich übernehmen, d.h. sie ihnen zufällig beispielsweise von einem Gott, dem Schicksal, einem Dämon oder schlicht anderen, der Gesellschaft, den Eltern oder schlicht durch Zufall überantwortet werden sollte. Jedenfalls umfasst diese Verantwortung dann auch die globale Geschichte des Planeten Erde.⁶³⁷

In diesem Zusammenhang finden sich tiefgreifende Übereinstimmungen mit den Kernaussagen der Politischen Theologie von Bauer, wie sie am Ende dieses Abschnittes herausgearbeitet werden. Diese zeigen sich letztlich sowohl bei Bauer als auch bei Arendt in einer Passivität höherer Ordnung, d.h. einem Zurücknehmen des je eigenen Tun-Könnens, das einen umfassenden Verzicht des Anspruchs auf totale Gültigkeit je eigenen Seinkönnens in der Geschichte andeutet.

„Wer aber ausharrt bis zum Letzten, wer ausharrt bis nach Krieg, Gräuelt und Verwüstung auch Glanz und Verheißung der Hölle vorbei sind, vorüber gegangen sind – der wird Gottes Boten zu erkennen vermögen. Sie werden sich nicht ankündigen im Auftreten der Gewaltigen und Mächtigen und in den großen Worten, die diese machen, wohl aber im Ringen und Hoffen der Schwachen und Ohnmächtigen. Gott kommt in dem, was sich verbirgt und nicht in dem, was sich aufdrängt; Gott überwältigt, aber er vergewaltigt nicht.“⁶³⁸

5.2.2. Politische Theologie nach Carl Schmitt

Auch bezüglich der historischen Einordnung des Begriffes der „Politischen Theologie“ führt, zumindest was dessen moderne Bedeutung betrifft, der Weg direkt zu Carl Schmitt und dessen gleichnamigem Buch von 1922.⁶³⁹ Der Leitgedanke darin ist, dass

637 Vgl. dazu M. Serres: Der Naturvertrag. Frankfurt a. M. 1994, S. 16; sowie ders.: Hermes III. Berlin 1992, S. 96

638 Vgl. O. Bauer: Auszüge aus Briefen an Robert Friedmann und dem „Stammbuch“: Das gläubige Erleben der Wirklichkeit. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA

639 Vgl. C. Schmitt: Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1990

alle „prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre“, was ihre „systematische Struktur“ betrifft, „säkularisierte Begriffe“ sind, deren epistemologische Bedeutung für die soziologische Betrachtung dieser Begriffe notwendig ist.⁶⁴⁰ Als Konsequenz daraus folgte er, dass es sich beim Prozess der Säkularisierung⁶⁴¹ um nichts anderes als die „Politisierung theologischer Begriffe“ handelt.⁶⁴² Dadurch vermischen sich in der Politischen Theologie nach Schmitt letztlich alle möglichen Erzählungen von Theologie, Soziologie und Politik zu einer undifferenzierbaren Melange, die als Ganzes betrachtet die Gesamtheit möglicher Geschichtlichkeit hervorbringt.

Davon ausgehend erklärt sich auch, weshalb der Begriff von Geschichte im Rahmen von Schmitts Politischer Theologie zu einem wesentlichen Anteil innerhalb der Unterscheidung von Profan- und Heilsgeschichte sowie der christlichen Heilsökonomie und deren Symbolik verortet ist.⁶⁴³ Weiters ist die allgemeine Struktur von Geschichte bei ihm so charakterisiert, dass diese als ein Netzwerk diskreter Ereignisse verstanden werden will, d.h. Geschichte als eine narrative Struktur erscheinen soll, die sich aus einzelnen geschichtlichen Singularitäten aufbaut.⁶⁴⁴ In diesem Sinne würde die Dynamik von Geschichte bei Schmitt nicht nur keinen kontinuierlichen Charakter aufweisen, sondern müsste auch, was ihre christologische Herkunft betrifft, als säkulares Derivat einer apokalyptischen Erzählung interpretiert werden.⁶⁴⁵

Von diesem Interpretationsansatz ausgehend, lässt sich auch der allgemeine historische Horizont andeuten, in welchem sich die

640 Ebd., S. 49

641 Vgl. allg. zum Begriff der Säkularisierung Ch. Taylor: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M. 2012

642 Ebd., S. 60

643 Vgl. allg. zum Geschichtsverständnis bei Carl Schmitt H. Meier: Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘: Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart 1988; sowie ders.: Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Stuttgart 1994

644 Vgl. W. Rasch: Carl Schmitts Stellung zur Politischen Theologie. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn 2003, S. 39f.

645 Vgl. J. Fohrmann: Die Grenzen der Politischen Theologie. In: Ebd., S. 33

Politische Theologie als wissenschaftliche Disziplin im deutschsprachigen Raum verorten lässt. Dieser zeigt sich in erster Linie im Ereignis eines kollektiven Traumas im Angesicht massenhaft anonymen Todes in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges, aber auch im Ausgang eines mystifizierten Toten- und Opfergedächtnisses in Deutschland und Österreich unmittelbar nach dem Krieg.⁶⁴⁶ Vor diesem Horizont muss auch Schmitts Versuch verstanden werden, Geschichte als diskrete Struktur singulärer Narrationszentren aufzufassen. Traumatische Ereignisse wie jene, welche die Soldaten des Ersten Weltkrieges im Zuge der unmittelbaren Kriegshandlungen prägten, ebenso wie die Hungersnöte und Epidemien, welche die Zivilbevölkerung während bzw. nach Ende des Krieges trafen, werden von ihm als geschichtliche Topoi interpretiert, die einen diskreten Eigenwert in den Biographien von Personen, Familien oder ganzen Generationen von Erzählern darstellen.

Schmitt versuchte folglich, die narrative Struktur von Geschichte anhand eines apokalyptischen Modells zu beschreiben, das seinen Sinn einzig aus der Erfahrungsmannigfaltigkeit traumatischer Ereignisse und deren funktionaler Ausrichtung auf die säkularisierte Fassung des Jüngsten Gerichtes in Form des Ausnahmezustandes bezieht.⁶⁴⁷ Dementsprechend lässt sich auch der Begriff des Freund-Feind-Mechanismus bei Schmitt als säkularisierte Form christlicher Heilsökonomie identifizieren, die er in allen modernen politischen Erzählungen wiedererkennt, d.h. im Nationalsozialismus und dessen Idee eines Dritten Reiches ebenso wie im Sozialismus mit seiner Utopie einer klassenlosen Gesellschaft.

„Neu und faszinierend war am kommunistischen Manifest [...] die systematische Konzentrierung des Klassenkampfes zu einem einzigen, letzten Kampf der Menschheitsgeschichte, zu dem dialektischen Höhepunkt der Spannung Bourgeoisie und Proletariat.

646 H. Assel: Politische Theologie im Protestantismus 1914–1945. In: Ebd., S. 67

647 W. Rasch: Carl Schmitts Stellung zur Politischen Theologie. In: Ebd., S. 40

Die Gegensätze vieler Klassen werden zu einem letzten Gegensatz vereinfacht.“⁶⁴⁸

Allerdings ergibt sich bei Schmitt durch die Bestimmung einer Endsingularität notwendigerweise auch die Setzung einer geschichtlichen Anfangssingularität. Anders gesagt, es kann nichts in oder mit der Zeit enden, das nicht irgendwann in oder mit der Zeit begonnen hat. In der Verdichtung aller Ereignisse auf einen bipolar strukturierten geschichtlichen Prozess verändert sich aber dessen Charakteristik insofern, als sich dadurch die Gesamtheit von allen diskreten Ereignissen zwangsläufig in einen kontinuierlichen geschichtlichen Prozess integrieren lässt. Es gibt folglich bei Schmitt zumindest der Form nach kein reales Moment außerhalb dieses geschichtlichen Kontinuums und damit auch nichts außerhalb der Zeit, das durch diesen Prozess nicht bestimmt wäre. Im Gegensatz dazu wurde in Kapitel 4.1. die Annahme vertreten, dass die Existenz eines transzendenten Momentes ein wesentliches Strukturmoment jedweder apokalyptischer Erzählung ist. Weiters wurde gezeigt, dass ein solches Moment eine wesentliche Bruchstelle in der Dramaturgie von Geschichte darstellt. Wenn aber alles, was geschieht, in der Zeit passiert und es weiter keine andere Zeit gibt, durch die diverse Erzählungen, Handlungen, Gesten usw. außerhalb jener Geschichte stattfinden können, die der Form nach gemäß der ersten Zeit passieren, dann kann es auch kein transzendentes Moment geben, und Schmitts narrative Struktur von Geschichte enthält mitnichten ein apokalyptisches Narrativ. Vielmehr entpuppt sich die narrative Struktur von Geschichte bei Schmitt als eine Form von säkularisierter Eschatologie, deren geschichtliche Dynamik als heilsgeschichtliches Derivat eines säkularisierten Neuen Jerusalem den Staat in seiner jeweiligen geschichtlichen Erscheinungsform hervorbringt.⁶⁴⁹

Das Problem freilich, das Schmitts Politischer Theologie da-

648 C. Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin 1996, S. 71

649 Ders.: Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1990, S. 49: „Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“

durch erwächst, ist, dass sie gewissermaßen aufhört, Theologie zu sein. Anders gesagt, wenn alle theologischen Momente durch den geschichtlichen Prozess säkularisiert worden sind, dann ist letzten Endes jede Politische Theologie immer schon politische Philosophie gewesen oder eben die eine oder andere Spielart einer umfassenderen Soziologie geworden. Nochmals gewendet: Schmitt vertritt im Grunde dieselbe Position wie Hegel,⁶⁵⁰ nur dass es bei ihm nicht der absolute Geist ist, der die Nationen in ihre Geschichte führt, sondern das Volk, das sich im Prozess der Säkularisierung souverän den Erzähler seiner Geschichte selbst wählt. Diese beiden Aspekte spiegeln auch zentrale Aussagen der Politischen Theologie von Erik Peterson, der relevante Ansätze von Schmitts Theorie übernommen hat.⁶⁵¹

„[...] die Lehre von der göttlichen Monarchie musste am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht.“⁶⁵²

Abgesehen von dieser impliziten Narration von Selbstausslöschung im geschichtlichen Prozess der Säkularisierung findet sich als zweiter Aspekt der Begriff der „Akklamation“ bei Schmitt wieder. Bei Peterson definiert dieser Begriff eine Art Performativität, welche sich im Rahmen der liturgischen Praxis einer Gemeinschaft von Gläubigen in der Anerkennung jener Herrschaftsverhältnisse aus-

650 Vgl. G. W. F. Hegel: Der allgemeine Begriff der philosophischen Weltgeschichte (Philosophische Bibliothek, Band 171a). Hamburg 1994, S. 29f.

651 U. Hebekus: ‚Enthusiasmus und Recht‘: Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn 2003, S. 97–101

652 E. Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem. In: Theologische Tractate. München 1951, S. 104

drückt, die Christus durch sein Opfer im Himmlischen Jerusalem erwachsen.⁶⁵³ Die Performativität der Akklamation zeigt sich folglich bei Peterson im Glaubensakt der christlichen Glaubensgemeinschaft, ohne deren Tun kein Himmlisches Reich erstehen würde und folglich sich auch keine Heilsgeschichte zeitigen könnte.⁶⁵⁴

Von dieser ekklesiologischen Performativität lässt sich nach Peterson allerdings gerade nicht auf eine ebensolche im Bereich des Politischen in der profanen Geschichtlichkeit schließen.⁶⁵⁵ Im Gegensatz dazu ist dieser Schritt für den dialektischen Ansatz Schmitts geradezu kennzeichnend.⁶⁵⁶ Die vom Volk ausgehende Anerkennung als performative Hervorbringung des Sinnes von Politik ist die Legitimation einer Staatsform, deren Souverän sich als endliches Spiegelbild göttlicher Macht offenbart.⁶⁵⁷ In diesem Sinne führt die politische Vereinnahmung der Geschichtlichkeit, welche aus der Narration christlicher Heilsoökonomie erwächst, bei Schmitt dazu, dass, wie es William Rasch ausdrückt, Gott bzw. überhaupt der theologische Raum nur noch in Form einer Topologie der Macht interpretiert werden kann.

„Was Carl Schmitt [...] über den modernen politischen Staat schrieb, ist im Wesentlichen dasselbe, was Max Weber fast zwei Jahrzehnte früher über die moderne Geldökonomie geäußert hatte. Ebenso wie Fleiß Zugang zum Göttlichen gewähre und Reichtum zum Zeichen der Gnade wurde, so ahme der Souverän Göttlichkeit nach und werde zum sterblichen Gott. Doch diese Annäherung an das

653 Vgl. A. Adam: *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912–1933*. Weinheim 1992, S. 81 ff.

654 Vgl. zu Petersons Verständnis des performativen Charakter der Akklamation E. Peterson: *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen 1926

655 Vgl. ebd., S. 141; sowie ders.: *Von den Engeln*. In: *Theologische Tractate*. München 1951, S. 329

656 C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Berlin 1996, S. 20: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“

657 Vgl. F. Mayerhöfer: *Intellektuelle Krisenbewältigung der Nachkriegsgesellschaft*. In: *Soziologie des Geistes: Grundalgen und Fallstudien zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden 2019, S. 293ff.

Göttliche führe umgekehrt dazu, dass Gott zu Macht und Gnade zum Marktwert werde.“⁶⁵⁸

Das Volk zeigt sich dann, ähnlich wie der Chor in Nietzsches „Geburt der Tragödie“,⁶⁵⁹ in die Rolle einer performativen Schnittstelle von Göttlichkeit und Staatlichkeit entrückt. D.h., es wird im Vollzug der Akklamation eines bestimmten Souveräns instantan selbst zum Schöpfer eines Staates, der dann seinerseits wiederum geschichtlicher Ausdruck eines nunmehr auserwählten Volkes ist.⁶⁶⁰ Anders gesagt, das Volk erfährt bei Schmitt eine gewisse Idealisierung, und der performative Charakter seiner politischen Handlungsfolgen wird im Vollzug des politischen Alltags gewissermaßen zeitlos.

In diesem Vollzug spiegelt sich die totalitäre Tendenz in Schmitts Politischer Philosophie wider, die am stärksten in „Staat, Bewegung, Volk“ von 1933 zum Vorschein kommt. Dort wird die eben beschriebene Bewegung als das dominante staats- und volkstragende Moment in der Geschichte beschrieben.⁶⁶¹ Der totalitäre Anspruch zeigt sich dabei vor allem in der zeitlichen Abgeschlossenheit der geschichtlichen Bewegung, mittels derer ein Staat durch das Volk legitimiert wird. Das Volk wird darin gleichsam durch die Akklamation eines durch ihn selbst gesetzten Souveräns vom geschichtlichen Prozess abgelöst. Einem solcherart gesetzten Souverän bleibt dann in seiner Funktion als Erzähler der Geschichte dieses Volkes nunmehr jener Topos, den im Rahmen der Heilsgeschichte Gott bzw. die göttliche Trinität innehatte. Dadurch hat sich das Volk aber ebenso völlig aus dem Gebiet des politischen Alltags gleichsam „herausneutralisiert“ wie sein Repräsentant, d.h.

658 W. Rasch: Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur Politischen Theologie. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn 2003

659 Vgl. F. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie (Kritische Studienausgabe, Band 1). München 1999, S. 62f.

660 C. Schmitt: Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin 1927, S. 34: „Kein Staat ohne Volk, kein Volk ohne Akklamation.“

661 Vgl. Ders.: Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg 1933, S. 43

sein Führer. Letztlich finden sich Volk und Repräsentant in einer säkularisierten „Heilsgeschichte“ ohne Möglichkeit auf politische Entscheidungen wieder, die frappant an die Dynamik der mosaischen Erzählung, d.h. des Auszuges des Volkes Israel, erinnert, in welcher das Gelobte Land erst nach dem Tod des Moses und bis auf Josua auch aller ursprünglich mit ihm aufgebrochenen Mitglieder des auserwählten Volkes erreicht werden kann.⁶⁶²

Die geschichtliche Dynamik der Politischen Theologie bei Schmitt bringt folglich ebenso ihr eigenes Ende hervor wie die Verfallsgeschichte im Sinne Bauers, deren Bedeutung zu Beginn von Kapitel 4.3.2. definiert wurde. Im Unterschied zu Bauer lässt sich in der Politischen Theologie Schmitts allerdings ein mosaisches Motiv erkennen, während bei Bauer, wie sich noch zeigen wird, ein messianisches prägend wirkt. Die bestimmende Ökonomie der Politischen Philosophie Carl Schmitts ist dementsprechend auch nicht Ausdruck des geschichtlichen Narrativs einer Apokalyptik, sondern letztlich das einer Apokalypse in ihrer vollendeten profan-geschichtlichen Gestalt. Dieses Narrativ ist nach Bauer Ausdruck einer Geschichte der Totalen Gesellschaft.

„Die Gesellschaft wird nun erst wirklich zum Selbstzweck, wird die Gegenmacht des Menschen. Sie wird die un-menschliche Macht schlechthin. In dem, was ‚Faschismus‘ genannt wird und in allen verwandten Unternehmungen und Bewegungen trachtet sie Staat, Recht, Philosophie und Religion ihr Zeichen aufzudrücken. Im abendländischen Kulturkreis ist so die Daseinsfrage des Menschen gestellt. Der Sieg der reinen, totalen Gesellschaft über den Menschen würde diesen Kulturkreis auf dem Weg über sich wiederholende Krisen und Kriege und bei einer märchenhaften Entfaltung der technischen Produktivität in den Abgrund der Geschichtslosigkeit führen.“⁶⁶³

662 Vgl. Die Bibel: Das Buch Exodus, Ex. 32,33

663 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K3. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (146)

5.2.3. Politische Differenz und Politische Theologie

Gegen ein solches Narrativ richtet sich der Begriff des Politischen in der politischen Philosophie Hannah Arendts.⁶⁶⁴ Für diese ist, wie in Kapitel 5.2.1. schon erwähnt, der Begriff der politischen Differenz kennzeichnend.⁶⁶⁵ Den Begriff der politischen Differenz führt Oliver Marchart ideengeschichtlich auf jenen der „ontologischen Differenz“ in der Philosophie Martin Heideggers zurück.⁶⁶⁶ Dieser markiert den zentralen methodischen Begriff in dessen Frühwerk und findet sich in der Einleitung von „Sein und Zeit“ in die Philosophiegeschichte eingeführt.⁶⁶⁷

Bezüglich der Interpretationen zu Heideggers ontologischer Differenz sind die Ausführungen so vielfältig, dass die Angabe einschlägiger Literatur an dieser Stelle in nur sehr eingeschränktem Maße sinnvoll erscheint.⁶⁶⁸ Allgemein lässt sich sagen, dass die ontologische Differenz keine Erfindung Heideggers darstellt, d.h. keine Schöpfung ist, die im ideenleeren Raum der 1920er Jahre in Deutschland vom Himmel gefallen wäre. Vielmehr ist sie eine philosophische Anwendung der Unschärferelation Werner Heisenbergs, d.h. der Ausdruck einer bestimmten Relation, bei der, je nachdem, ob die Beschreibung des einen Relats geschärft wird, das andere an Schärfe verliert.⁶⁶⁹ Anders gesagt, versucht man den Ort eines bestimmten Seienden, d.h. ein jeweiliges Da in der Zeit, genauer zu bestimmen, dann verwischt sich mehr und mehr die Bestimmbarkeit seines Zustandes, d.h. die Seinsmodalität dieses Da.

Durch die Formulierung dieser „ontologische Unschärfe“ wird prinzipiell behauptet, dass die gesetzliche Bestimmung der Wirk-

664 Vgl. H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1996, S.326

665 Vgl. O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 35f.

666 Vgl. Ebd., S. 13–22 sowie S. 67–74

667 Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 11–15

668 Vgl. dennoch allg. u.a. F.-W. von Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘, Band 1: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein‘. Frankfurt a. M. 1987, S. 100–149

669 Die im Folgenden beschriebene Interpretation ist Ausdruck einer Hypothese des Autors, die noch nicht vollständig herausgearbeitet ist. Sie soll allerdings in einem folgenden Buchprojekt dargestellt werden.

lichkeit nicht, wie von der Transzendentalphilosophie behauptet, über die Formulierung einer einheitlichen Mannigfaltigkeit, d.h. einer universalen topologischen Form möglich ist, sondern zumindest vom Setting der Beobachtung bzw. gewissen Entscheidungen des Beobachters mit abhängig ist. Der Mensch oder, besser gesagt, die Beobachtungen, Entscheidungen, Handlungen und Taten von Menschen korrelieren demgemäß mit der Geschichte des Seins selbst. Die Charakteristik einer letztlich im Kern des Seins ruhenden transzendenten Objektivität wurde, und zwar auch als Hypothese, Als-ob-Setzung, teleologischer Sinnhorizont oder ähnliches, durch diesen Gedanken fundamental in Frage gestellt. Diese Einsicht bildet den Kern jedweder Existenzialphilosophie im Ausgang von Heidegger.

Als ontologischer Rahmen dieser Auffassung von Existenzialphilosophie setzte Heidegger dementsprechend auch nicht mehr den absoluten, monadischen, logischen oder sonst wie definierten abstrakten Raum, sondern die Zeit, und zwar jetzt nicht mehr als absoluten, sondern relativen Horizont allen möglichen Sinns von Sein. Diese Änderung in der Priorität der Bestimmbarkeit, wenn man so will, der Bedingungen der Möglichkeit von Seinkönnen vom Raum zur Zeit war bekanntlich eine intensive Diskussion vorausgegangen, deren Ausgangspunkt in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu finden ist und die ihren Höhepunkt in der Formulierung der speziellen Relativitätstheorie durch Albert Einstein fand.⁶⁷⁰ Ohne an dieser Stelle auf weitere Details eingehen zu können, war eine Konsequenz dieses neuen Schemas der Wirklichkeit einerseits die Aufhebung der Differenz von Raum und Zeit in der sogenannten Raumzeit. Letztere bildete eine relational strukturierte Mannigfaltigkeit, innerhalb derer alle möglichen Geschichten von Seiendem relativ zueinander Sinn erfahren.

Allerdings war dadurch die oben angedeutete Priorität des Raumes nicht gebrochen, die im Übrigen gleich mit der Einführung der Gesetze der Mechanik durch Galilei und deren Transformation in den abstrakten Raum der analytischen Geometrie durch

670 Vgl. u.a. P. Gallison: Einsteins Uhren, Poincarés Karten: Die Arbeit an der Ordnung der Zeit. Frankfurt a. M. 2002

René Descartes auch Ausdruck einer Geschichte der Grundzüge des modernen Denkens war. Vielmehr blieb die Zeit eine imaginäre Entität, auch wenn sie, wie in der allgemeinen Relativitätstheorie, in die höher dimensionale Mannigfaltigkeit der Raumzeit integriert wurde. Überspitzt formuliert könnte man behaupten, dass die Zeit im Rahmen der Relativitätstheorie vollständig zu einer Illusion geworden ist und in Folge nur noch als Änderungsrate der räumlichen Bezüge einzelner Seiender existierte.⁶⁷¹ In dieser Hinsicht wurde das seit Newton, Kant und Laplace vorherrschende Weltbild durch die Relativitätstheorie nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern erweitert.⁶⁷²

Völlig anders verhält es sich bei der ontologischen Differenz. Durch diese wird die Zeit zum bestimmenden Problemhorizont der Philosophie, da durch sie die Symmetrie von transzendenter Objektivität und immanenter Subjektivität nicht mehr als Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeit in Form einer kontinuierlichen Transformation je gegebener empirischer Qualitäten zu Bewusstseinsinhalten erscheint. Vielmehr wird durch die ontologische Differenz eine fundamentale Asymmetrie in die Mannigfaltigkeit der Raumzeit bzw., philosophisch gesprochen, in der Geschichte des Seins eingeführt. Dieser Umstand ist in Heideggers Werk durch die Formulierung einer ontotheologischen Wirklichkeit angedeutet, die ihm zufolge vor der Einführung der ontologischen Differenz das gültige philosophische Realitätsmodell abgab.⁶⁷³ Angesprochene fundamentale Asymmetrie in der Geschichte des Seins bedeutet, dass Geschichte, d.h. alle möglichen Wege oder Pfade qua Erzäh-

671 Vgl. A. Einstein: Brief an Michele Besso vom 21. März 1955. In: Albert Einstein, Michele Besso: Correspondence 1903–1955. Paris 1972, S. 538: „Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer, wenn auch hartnäckigen, Illusion.“

672 Vgl. allg. J. Barbour: *The End of Time. The Next Revolution in our Understanding of the Universe*. Oxford 1999; sowie ders.: *The Nature of Time*; zitiert nach: arXiv.org; Stand Mai 2021: <https://arxiv.org/pdf/0903.3489.pdf>

673 Vgl. dazu I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (Werkausgabe, Band IV). Frankfurt a. M. 1974, S. 556 [A632/B660]; bzw. M. Heidegger: *Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik*. In: *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe, Band 11). Frankfurt a. M. 2006, S. 51–79

lungen von Seiendem, d.i. das Seiende im Ganzen, vom Seienden qua Erzähler nicht mehr klar und distinkt zu trennen ist. Anders gesagt, es gibt einen prinzipiell endlichen Aspekt in allen möglichen Seinsmodalitäten, was so viel bedeutet wie, dass es Seiendes nur deshalb gibt, weil es jeweilig, d.h. in der Zeit ist.⁶⁷⁴ Folglich bilden nicht weiter zeitlose Transformationsgesetze die narrative Struktur von Geschichte ab, sondern eine historisch-ontologische Korrelation, durch welche die Zeit als existenzialer Horizont endlicher Geschichten in Form menschlicher Biographien, aber auch aller sonstigen Formen des Lebens *emergiert*.⁶⁷⁵

In der Auseinandersetzung um die Möglichkeit von Politischer Theologie nach dem Ereignis der Shoah bildet diese Problemstellung unter anderem auch den Ausgangspunkt der Gedanken von Giorgio Agamben.⁶⁷⁶ Sein „Homo Sacer“ ist der literarische Versuch, einen Begriff des Politischen im Rahmen einer Politischen Theologie zu formulieren, die nicht mehr im Horizont des klassischen, d.h. des eben angedeuteten ontotheologischen Weltbildes eingebettet sein kann. Diesbezüglich unterscheidet er die klassische Politik von der nicht-klassischen.⁶⁷⁷ Letztere erfährt ihren

674 Vgl. allg. zum Begriff der historischen Ontologie I. Hacking: Historische Ontologie: Beiträge zur Philosophie und Geschichte des Wissens. Zürich 2006

675 Vgl. R. B. Laughlin: Abschied von der Weltformel: Die Neuerfindung der Physik. München 2007, S. 187–190

676 Oliver Marchart fasst diese Gruppe politischer Philosophien als postfundamentalistischen Linksheideggerianismus zusammen. Eine entsprechende Genealogie findet sich bei O. Marchart: Die politische Differenz: Zum Denken des politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a. M. 2016, S. 32–58 und 87–241; sowie ders.: Politische Philosophie als Erste Philosophie: Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt. In: Das Politische und die Politik. Frankfurt a. M. 2010, S. 143–158

677 G. Agamben: Das unheilige Leben: Interview mit Cornelia Vismann und Hanna Leitgeb. In: Literaturen: Die Zeitschrift für Leser, Nr. 1. Berlin 2001, S. 20: „Vom Lager aus gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik. In den Lagern ist uns ein für alle Mal die Möglichkeit genommen worden, zwischen unserem biologischen und unserem politischen Körper zu unterscheiden, zwischen dem undarstellbaren, stummen und dem darstellbaren, sagbaren Leben.“

Sinn durch die geschichtliche Zäsur des Ereignisses „Auschwitz“,⁶⁷⁸ um von daher das „Lager“ als bestimmende Mannigfaltigkeit einer narrativen Topologie der Moderne zu charakterisieren.⁶⁷⁹

„(Das Lager ist, eingf. v. Verf.) der Ort, von dem die Moderne ihren Ausgang nimmt: der erste Raum, in dem öffentliche und private Ereignisse, politisches Leben und biologisches Leben streng ununterscheidbar werden.⁶⁸⁰ [...] Von diesem unsicheren Terrain aber, von dieser opaken Zone der Unterschiedslosigkeit müssen wir heute ausgehen, um den Weg einer anderen Politik, eines anderen Körpers, eines anderen Sprechens, zu finden. Auf diese Unterschiedslosigkeit von Öffentlichem und Privatem, von biologischem und politischem Körper, von *zoé* und *bios* würde ich aus keinem Grund verzichten wollen. Eben hier muss ich meinen Raum finden – hier, oder an keinem anderen Ort. Nur eine Politik, die von diesem Bewusstsein ihren Ausgang nimmt, kann mich etwas angehen.“⁶⁸¹

Die Struktur des Lagers als narrative Topologie der Moderne ist für Agamben durch ein Moment des permanenten Ausnahmezustandes geprägt.⁶⁸² Diesen Begriff übernimmt er nicht von Carl Schmitt, sondern von Walter Benjamin,⁶⁸³ der ihn prinzipiell als Verschränkung von „göttlicher“ und „reiner unmittelbarer Ge-

678 Vgl. allg. G. Agamben: Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III): Frankfurt a. M. 2003

679 G. Agamben: Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik. Freiburg/Berlin 2001, S. 48: „Die Entstehung des Lagers [...] erscheint also [...] als ein Ereignis, das in entscheidender Weise den politischen Raum der Moderne kennzeichnet.“

680 Ebd., S. 115

681 Ebd., S. 129

682 Vgl. ders.: Ausnahmezustand (Homo Sacer II.1.). Frankfurt a. M. 2004; sowie ders.: Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik. Freiburg/Berlin 2001, S. 15: „Der Ausnahmezustand, in dem wir leben, ist die Regel.“; und ebd., S. 48: „Der Ausnahmezustand, der wesentlich eine zeitweilige Aufhebung der Ordnung war, wird nun eine neue und stabile Raumordnung, in der jenes bloße Leben wohnt, das sich immer weniger in die Ordnung einschreibt.“

683 Vgl. B. Menke: Giorgio Agambens Umschrift ‚Politischer Theologie‘. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn 2003, S. 141 ff.

walt“ charakterisiert.⁶⁸⁴ Im Unterschied zur reinen, unmittelbaren Gewalt zeigt sich die göttliche Gewalt nach Benjamin als „Verzicht“,⁶⁸⁵ d.h. in einer strukturellen Passivität, die in der christlichen Ideengeschichte als Gnade bezeichnet werden kann. Und insofern die Profangeschichte Anteil an der Heilsgeschichte hat, hat diese auch Anteil an der göttlichen Gnade. Die so gedachte Passivität der Gnade ist insofern auch Ausdruck der Verwobenheit von Heils- und Profangeschichte. Folglich kann die Heilsgeschichte aber auch keinen vollkommen abgeschlossenen Prozess repräsentieren, sondern muss zeitlichen Prozessen unterliegen, was nichts anderes bedeutet, als dass es etwas am Menschen, an seinem Tun, Handeln, Leben usw. gibt, das an der Herrlichkeit Gottes noch fehlt. Diese Konsequenz wird sich in den folgenden Kapiteln als maßgebliches Charakteristikum der Politischen Theologie Bauers erweisen.

Agamben jedenfalls bezeichnet diesen endlichen Anteil am Heilsgeschehen als „Geste“, d.h. als eine Handlung, die nur Mittel ist, ohne je Zweck sein zu können. Gesten definieren insofern analog zu dem in Kapitel 5.2.1. angedeuteten Ansatz Arendts die eigentliche Sphäre des Politischen bei Agamben, und zwar gerade dadurch, dass sie sich „von ihren Relationen auf einen Zweck hin emanzipiert“ haben.⁶⁸⁶

„Das, worum es in der politischen Erfahrung geht, ist nicht ein höherer Zweck, sondern das In-der-Sprache-Sein selbst als reine Mittelbarkeit, das In-einem-Mittel-Sein als irreduzible Bedingung der Menschen. Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit; das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem. Sie ist weder die Sphäre eines Zwecks an sich, noch die Sphäre der einem Zweck untergeordneten Mittel, sondern die einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck als Feld des menschlichen Handelns und Denkens.“⁶⁸⁷

684 Vgl. W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. In: Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften, Band II–I). Frankfurt a. M. 1991, S.200–203

685 Ebd., S. 202 f.

686 G. Agamben: Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik. Freiburg/Berlin 2001, S. 9

687 Ebd., S. 111

Durch diese Definition des Politischen als reine Mittelbarkeit, die in einem Gewähren-Lassen von Gesten besteht, die immer zeitlich bleiben und nie ein Ende in einem Zweck finden können, driftet Agamben aber auch nicht vollständig aus der politischen Philosophie in Ethik und Theologie ab, wie ihm beispielsweise Marchart vorwirft.⁶⁸⁸ Mittelbarkeit zeigt sich nach Agamben in den alltäglichen Gesten, denen er die strukturelle Potenz zuerkennt, reines Mittel qua zweckfreie Handlungen sein zu können. Diesbezüglich könnte man Agamben vorwerfen, dass diese Unterstellung suggeriere, es gäbe etwas am Menschen, das bloß gut ist und er insofern, da dieses Gute sich jedenfalls nicht zu einem metaphysischen Gut transzendieren lassen kann, eine naive Position vertritt.⁶⁸⁹ Aber zu behaupten, dass zweckfreie Handlungen keine strategische Ausrichtung hätten und deshalb seine Position nicht in den Bereich des Politischen fiele, wie Marchart urteilt,⁶⁹⁰ halte ich, so sehr ich Marchart schätze, für ein klares Missverstehen des Sinns der politischen Philosophie von Agamben. Denn, nur weil nach dem Sinn des Politischen gefragt wird und sich dieser in der „Blöße einer Handlung“ zeigt, heißt das nicht, dass dadurch die Bedeutung des Politischen für die „politische Politik“ verloren ginge. Nach dieser Logik würde auch der Sinn jeden mathematischen Theorems nur in seiner Anwendung liegen, nicht aber beispielsweise in der Lösung eines rein mathematischen Problems; dasselbe gilt auch für rein philosophische Hypothesen usw.

688 Vgl. O. Marchart: *Die politische Differenz: Zum Denken des politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt a. M. 2016, S. 224–227

689 Vgl. Benedikt: ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste‘: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem, Eisenstadt. In: *Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen*. Wien 1998, S. 110

690 O. Marchart: *Die politische Differenz: Zum Denken des politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt a. M. 2016, S. 235: „Denn wo alles nur noch um den welthistorischen Kampf zwischen ‚dem Staat‘ und dem ‚Nicht-Staat (der Menschheit)‘ dreht, wird politisches Handeln – das immer Kompromisse und Allianzen auf einem offenen, unebenen und komplizierten Terrain impliziert – schlechthin unmöglich.“

„Die angemessene Antwort auf die die gegenwärtige hegemoniale Politik der Politiklosigkeit, die Agamben, ganz ähnlich wie Rancière, mit den Begriffen Polizei und Biopolitik zu fassen versucht, kann also nicht in jener ‚reinen Politik‘ bestehen, die man vielleicht als eine Politik des Politischen bezeichnen könnte, sondern muss schlicht und einfach eine politische Politik sein, die ihrerseits nur in Form einer Repolitisierung der Politik zu haben ist. Wirklich emanzipatorische Politik (im Unterschied zum ontologisch gereinigten Politischen) wird deshalb nicht ‚messianisch‘ agieren, denn eine ‚messianische Politik‘ agiert gar nicht, sondern macht passiv. Emanzipatorische Politik wird hingegen ‚mosaisch‘ agieren. Im Unterschied zur messianischen Hoffnung auf Erneuerung lautet das mosaische Gesetz in der Politik, um es ganz simpel zu sagen: Die Befreiung kommt nicht von oben, sondern retten wird man sich schon selber müssen.“⁶⁹¹

Davon abgesehen versetzt die Übernahme von Benjamins Definition eines zur Regel gewordenen Ausnahmezustandes Agambens Erzählung in einen apokalyptischen Zeithorizont. Dieser Umstand wird durch die Bestimmung des Lagers als topologische Größe eines permanenten Ausnahmezustandes angedeutet, als dessen Symbol Auschwitz fungiert. Das existenziale Moment einer permanenten Todesdrohung, die jedes einzelne Wort, jede Erzählung, Biographie, Geschichte usw. betrifft, ist ein ebenso bestimmendes Strukturmoment dieses Raumes wie die ihn bestimmende Ökonomie, die darin besteht, den Horizont dieses geschichtlichen Raumes durch politische Entscheidungen, Handlungen, Taten usw. zu schließen, d.h. seine vollständige Auslöschung zu realisieren. Agambens Alternative dazu ist die Extrapolation aller möglicher geschichtlicher Mannigfaltigkeit in ein Zwischenreich, d.i. einen Raum zwischen der Ökonomie eines wieder und wieder auftauchenden Gottes im Sinne Moltmanns auf der einen⁶⁹² und den einer permanenten alltäglichen Todesdrohung auf der anderen Seite. Der Raum des

691 Ebd., S. 239:

692 Vgl. J. Moltmann: Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995, S. 259

Politischen findet sich bei Agamben folglich in einem Zwischenraum von Lager und Hoffnung auf eine kommende Gemeinschaft jenseits von Theologie und Ontologie.

„Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses wieder zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk ist noch ein Teil von ihm, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; und wie die messianische Zeit weder die historische Zeit noch die Ewigkeit ist, sondern die Kluft, die sie teilt; so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das was als Rest zwischen ihnen bleibt.“⁶⁹³

An dieser Stelle zeigen sich teilweise massive Überschneidungspunkte in den Ansätzen von Agamben und Otto Bauer. Nicht nur, was die Einbettung aller moderner Erzählungen in ein apokalyptisches Narrativ betrifft, sondern vor allem in der Beschreibung einer alternativen Sozietät in Form eines irreduziblen Restes als kommender Gemeinschaft,⁶⁹⁴ die jenseits von Sein und Theologie eine Politik der Gnade stiften kann. Diese trägt bei Bauer den Titel der „Kleinen Gemeinde“. Der Vermittlung dieses Ansatzes sind die letzten Kapitel dieses Buches gewidmet.

5.3. Otto Bauers Politische Theologie

Durch das kontrollierte Zünden der ersten Wasserstoffbomben Anfang der 1950er Jahre war für Otto Bauer der endzeitliche Horizont einer Geschichte der Moderne zum integralen Bestandteil der zeitgeschichtlichen Realität geworden. Im Unterschied zu allen anderen apokalyptischen Szenarien davor war für ihn dieser Horizont allerdings eine Konsequenz, die sich allein aus menschlichen Handlungsfolgen erklären ließ. Die Struktur dieser Handlungsfolgen gehorchte für ihn der Dynamik einer politischen Ökonomie,

693 G. Agamben: Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv un der Zeuge (Homo Sacer III). Frankfurt a. M. 2003, S. 143

694 Vgl. ders.: Die kommende Gemeinschaft. Berlin 2003, S. 10, 43 u. 61f.

die funktional die Hervorbringung der, wie er es nannte, „Totalen Gesellschaft“ zum Ziel hatte, wobei diese gleichsam den Erzähler einer historischen Topographie der Moderne abgab. In diesem Sinne ist im Spätwerk Otto Bauers der apokalyptische Horizont von Geschichte maßgeblich durch den politischen Alltag bestimmt.

Der Erzählung der Totalen Gesellschaft setzt Bauer jene der Kleinen Gemeinde entgegen. Diese avanciert für ihn zum Träger von Hoffnung innerhalb einer apokalyptischen Dramaturgie. In diesem Zusammenhang muss Bauers Dichotomie von Totaler Gesellschaft und Kleiner Gemeinde analog zur politischen Differenz von „politisch authentischer“ und „politisch pervertierter“ Politik bei Arendt verstanden werden.⁶⁹⁵ Entsprechend dazu bringt nach Bauer die Erzählung der Totalen Gesellschaft den Ort vollständiger Entfremdung hervor, während die Kleine Gemeinde zum Erzähler einer kommenden Politik der Gnade wird. Letztere spiegelt auch die Hoffnung auf das Eschaton einer neuen Heilsgeschichte wider, die gleichermaßen die volle Verantwortung des Menschen sowohl für seine eigene Geschichte als auch für die gesamte Schöpfung repräsentiert. Der Begriff einer „Politik der Gnade“ wird somit zum allgemeinen Übertitel der Politischen Theologie Otto Bauers, die sich als literarischer Versuch verstehen lässt, das eine oder andere Kapitel zu einer allgemeinen Geschichte der Menschlichkeit beizutragen.

5.3.1. Totale Gesellschaft und Entfremdung

Der Terminus „Totale Gesellschaft“ steht im Werk Otto Bauers für das lebensweltliche Äquivalent der apokalyptischen Wirklichkeit des Kalten Krieges. Dadurch wird er für ihn zugleich zum prägenden Ausdruck und Repräsentant der Ökonomie einer Geschichte der Moderne.⁶⁹⁶ Im historischen Kontext lässt sich die Bedeutung

695 Vgl. E. Vollrath: Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States and looks back to Germany. In: Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II. Cambridge 1995, S. 48; sowie H. Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. München/Zürich 2003, S. 15 u. 30

696 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K15. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (146a): „Faschismus, Na-

von Bauers Narrativ der Totalen Gesellschaft aus der Ideologie des Faschismus verstehen. In diesem Zusammenhang findet sich eine gewisse Ähnlichkeit in der Beschreibung der Ökonomie der Totalen Gesellschaft bei Bauer mit jener der „Totalen Herrschaft“ bei Hannah Arendt, wobei erstere zur „Geschichtslosigkeit“ bzw. „Vernichtung“ führt und letztere die Offenbarung des „Radikal Bösen“ in der Geschichte zur Folge hat.⁶⁹⁷

„Die historische Gestalt der Bedrohung der abendländischen Menschheit mit dem Untergang ist die Totale Gesellschaft. Sie steht als verursachende und treibende Kraft im Hintergrund aller Krisen und Kriege, die die Menschheit zu verschlingen drohen. [...] Es ist nicht von ungefähr, dass die furchtbare Rakete zum Zeichen der Zeit der ‚Totalen Gesellschaft‘ wird: Durch explosive Austragung ihrer immanenten Gegensätze in immer rascher aufeinander folgenden Krisen und Kriegen entwickelt die Totale Gesellschaft jene dynamische Kraft, mit der sie,

tionalsozialismus und Bolschewismus sind – jeder auf seine eigene Weise – ihre [jene der ‚totalen Gesellschaft‘, eingf. v. Verf.] Geburtsfehler. Sie beginnen alle drei als Gegenbewegung gegen die reine Gesellschaft. Der Faschismus will sie vom ‚Starken Staate‘ her bändigen. Der Nationalsozialismus versucht das Gleiche durch eine neue ‚Volksordnung‘. Der Bolschewismus will sie durch experimentelle Entfaltung ‚in der Hand behalten‘, schlägt in Stalinismus um, zum Vollzugsorgan des ‚Naturprozesses‘ des eigenen Geschöpfes, der Gesellschaft. Aus den Gegenbewegungen werden Förderer der Gesellschaft, wie sie auch Krisen und Kriege weiter in Existenz bringen, vor allem durch die Notwendigkeit, die Durchorganisation der Wirtschaft zu maximalisieren. So droht die Gesellschaft alle außergesellschaftlichen Lebensbereiche aufzulösen, die Kultur zu töten und an ihre Stelle die Hyper-Zivilisation zu setzen, den Menschen zu vermessen und zu nihilisieren. Sie ist das kollektive Tier, das an Stirn und Hand des Menschen allein sein Zeichen dulden will. Sie ist die Dämonie unseres Jahrhunderts.“

697 Vgl. zur Fassung der „Totalen Gesellschaft“ bei Otto Bauer H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1996, S. 94f: „Aber in ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, dass alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, dass es ein radikal Böses wirklich geben könne. Als das Unmögliche möglich wurde, stellte es sich heraus, dass es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit.“

*im Grunde un gelenkt, auf ein unbekanntes Ziel im geschichtlichen Raum lossteuert, auf Vernichtung.*⁶⁹⁸

Die Auswirkungen der Totalen Gesellschaft zeigen sich nach Bauer vor allem in der fortschreitenden Transformation alltäglicher zwischenmenschlicher Beziehungen zu einem funktionalen Gefüge, in dem kein Platz mehr für zweckfreie Worte, Gesten, Handlungen oder Emotionen ist. Alle Ausdrucksformen von Liebe, Freundschaft, Gnade, Mitgefühl, letztlich aber auch von Wut, Trauer, Hass, Leid usw. verlieren so ihren Ort im menschlichen Beziehungsraum, sofern sie eben nicht an einen bestimmten Zweck gebunden sind. Das heißt, dass, falls ein x-beliebiger Ausdruck sich nicht als Funktion in einem derart strukturierten Funktionsraum abbilden lässt, diesem auch kein Wert im Verhältnis zu anderen Funktionen zuordenbar ist. Wenn folglich einem Ausdruck innerhalb dieses Bezugsrahmens kein Wert zugeordnet werden kann, so hat er überhaupt keinen Wert, wodurch dieser Ausdruck schlichtweg als sinnlos zu bezeichnen wäre.

Überspitzt formuliert, könnte man dann sagen, dass alles, dem kein Wert zugeschrieben werden kann, überhaupt nicht existiert bzw. nur als Einbildung, Illusion, Simulakrum oder ähnliches. Dementsprechend könnte auch keine Entität außerhalb dieses Funktionsgefüges existieren, d.h. auch keine metaphysische Erzählung, keine Heilsgeschichte und natürlich auch kein Gott. Diese Funktionalisierung zwischenmenschlicher Beziehungen beschreibt Otto Bauer als „Institutionalisierung“ und „Technisierung“ der menschlichen Lebenswelt, deren bestimmende Ökonomie sich in der „Selbstentfremdung“ des Menschen zu erkennen gibt.

„Sobald etwas, das vom Menschen ausgeht, aus dem Kreise des Dienstes am Menschen genommen und zur Herrschaft über den Menschen gesetzt wird, tritt Selbstentfremdung ein, es gelangt zur Selbst-Existenz nach der Art und Weise, wie alles Böse in Existenz gerät. Während der Mensch solange als das menschliche Verhältnis zwischen Ich und Du,

698 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K15. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA (146a)

zwischen der Individualität und der übergreifenden Leibhaftigkeit besteht, sagen kann: Reich, Staat, Gemeinde, Gemeinschaft – Das sind Wir, kann er dann, wenn die Entfremdung eingetreten ist bloß sagen: dies ist er, der ‚Volksgeist‘ oder ‚Kollektivgeist‘, der Dämon oder Moloch.“⁶⁹⁹

Die Zuschreibung der Entfremdung als bestimmendes Narrativ moderner Erzählungen findet sich im Anschluss an den Begriff der „selbstentfremdeten Arbeit“⁷⁰⁰ bei Karl Marx, aber auch in einer existenzialontologischen Fassung als „Seinsvergessenheit“ bei Martin Heidegger.⁷⁰¹ Die Verwendung dieses Begriffes im Werk

699 Ders. Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 126. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 20}

700 Vgl. für diesen für das Werk von Karl Marx prägenden Begriff K. Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 [Auszug] (Ausgewählte Werke, Band 1). Berlin 1989, S. 84: „In der Bestimmung, dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also seine Tätigkeit, umso gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, dass seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußeren Existenz wird, sondern dass sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbstständige Macht ihm gegenüber wird, dass das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt.“

701 Die Seinsvergessenheit bildet die Ausgangsfrage in Heideggers Sein und Zeit. Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 2f.; vgl. für den entstprechenden Kontext zum Denken Otto Bauers M. Heidegger: Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Band 7). Frankfurt a. M. 2000, S. 28f. „So verbirgt denn das herausfordernde Ge-stell nicht nur eine vormalige Weise des Entbergens, das Her-vor-bringen, sondern es verbirgt das Entbergen als solches und mit ihm Jenes, worin sich Unverborgenheit, d.h. Wahrheit ereignet. [Vergessenheit des Unter-Schieds]; an dieser Stelle als Fußnote vom Autor vermerkt] Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr. Das Gefährliche ist nicht die Technik. Es gibt

Otto Bauers lässt sich ideengeschichtlich analog zum gesellschaftskritischen Ansatz von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verstehen,⁷⁰² da er in beiden Ansätzen sowohl am Historischen Materialismus im Allgemeinen als auch an der empirischen Soziologie im Ausgang von Ferdinand Tönnies im Speziellen orientiert ist.⁷⁰³

„Das Verhältnis selber, und also die Verbindung, werden wir entweder als reales [...] Leben begreifen – dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der Gesellschaft [...]. Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben (so finden wir) wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt. In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde, [...]. Man leistet sich Gesellschaft; Gemeinschaft kann niemand dem anderen leisten.“⁷⁰⁴

Die Unterscheidung von Tönnies, „Gemeinschaft“ als eine Art pri-

keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens. Das Wesen der Technik ist als ein Geschick des Entbergens die Gefahr.“

702 M. Horkheimer und Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 2006, S. 67: „Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung.“

703 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K8. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: „*Die Menschen sind trotz aller Verbundenheiten durch den Arbeits- und Wirtschaftsprozess dennoch wesentlich getrennt, in den großen Städten entwurzelt zum ‚Flugsand‘. Ihre konventionelle Geselligkeit ist der Austausch von Worten und Gefälligkeiten, in dem sich alle als ihresgleichen zu schätzen scheinen, in Wahrheit aber jeder unter dem Schutz geeigneter Konventionsregeln sich selbst durchzusetzen bestrebt ist (alles in Anlehnung an Tönnies formuliert). [...] Jedermann erstrebt seinen eigenen Vorteil und ist willens, den anderen gelten zu lassen, soweit die anderen den eigenen Vorteil fördern. Allen Beziehungen liegt so, wenn auch durch Konvention verschleiert, der Charakter ‚potentieller Feindseligkeit‘ zugrunde. Davon ist selbst die Arbeiterbewegung nicht ausgenommen.*“; vgl. weiter allg. zum Begriff der ‚Entfremdung‘ bei Tönnies R. Fechner: ‚Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde‘: Individuum und Welt in der Neuzeit. Überlegungen zu Ferdinand Tönnies’ Konzept der Moderne. Opladen 1996, S.153–176

704 F. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturnormen. Leipzig 1887, S. 3f.

mordialen Bestand des menschlichen Wesens und „Gesellschaft“ als die Gesamtheit aller manipulativen Leistungen zu definieren, mittels derer der Mensch durch seine Handlungen in die Lage versetzt wird, die natürlich verlaufende Geschichte in seine eigene umzuschreiben, findet sich beinahe eins zu eins auch in der Definition der Totalen Gesellschaft bei Bauer wieder. Tönnies und Bauer beschreiben die Gemeinschaft bzw. Gemeinde als lebensweltlichen Ausdruck des realen Lebens, das gleichsam als metaphysische Wirklichkeit den unverrückbaren Bezugsrahmen für die menschliche Realität abgibt. Und ebenso findet sich in Tönnies' Definition von Gesellschaft als ideelles Leben, das gleich einem mechanischen Getriebe funktionaler Bindungen die Menschen in eine selbsterzeugte Scheinwirklichkeit bindet, der manipulative Charakter jener Wirklichkeit wieder, die Otto Bauer mit seinem Begriff einer „Totalen Gesellschaft“ auszudrücken versucht.⁷⁰⁵ Einziger Unterschied ist, dass Bauer den natürlichen Verlauf von Geschichte mit der Heilsgeschichte identifiziert, die zwar durch menschliche Erzählungen nicht zum Verschwinden gebracht werden kann, allerdings durch eine Art „zweite Geschichte“ gleichsam mehr und mehr überschrieben wird.

„Die unheimliche und unmenschliche Macht Gesellschaft, die da im Anwachsen ist, sie ist wohl unter das Symbol des ‚zweiten Tieres‘ der Offenbarung zu stellen. Ist doch dieses zweite Tier ein Symbol furchtbarster Bedrohung der Menschheit. Es verfügt über alle Macht des ersten Tieres, der Macht schlechthin. Es hat Hörner wie ein Lamm – gibt sich ‚harmlos‘. Es redet wie der Drache, also doppelzüngig. Es bringt alle Welt dazu, das erste Tier anzubeten – die Macht, die Gewalt. Es lässt Feuer vom Himmel fallen – wer denkt da nicht an die Atom-Bombe, das Vernichtungswunder des Antichristen. Wer nicht sein ‚Malzeichen‘

705 O. Bauer: Zum Besuch Chrustschows. In: Karton 1, Mappe 14 Nachlass BRS im VGA: „Und dazu kommt die Tendenz zur totalen Manipulation und Gleichschaltung der Menschen [...] Das Resultat ist der ‚letzte Mensch‘ als ‚Kanonenfutter‘ für diesen ‚letzten Krieg‘ – und eine schmale ‚Elite‘ von total Verrückten, die ihrem Charakter und ihrem Wissen entsprechend instande sind, diesen letzten Krieg technisch und manipulistisch zu führen – bis zum Absprung ins Nichts.“

an Hand oder Stirn trägt, kann nichts kaufen oder verkaufen, ist aus dem Lebensprozess der Gesellschaft ausgeschlossen, gehört zur neuen Klasse der Unberühmbaren. [...] Die totale Gesellschaft, dieses ‚Untier‘, gibt das Musterbeispiel einer dämonischen Entwicklung, besser: Entfaltung. Im Grunde will sie niemand und dennoch dient ihr jeder. Dies schon durch sein schicksalhaftes Verflochtensein in ihren Lebensprozess. Sie setzt sich durch, nicht ohne das Tun der Menschen und doch über deren Köpfe und Gewissen hinweg. Was immer die Menschen in ihrem Tun zur Konstituierung der Gesellschaft beitragen, in ihren eigenen Vorstellungen zielt das nicht auf die Errichtung dieses Ungeheuers ab und dennoch dient es mehr oder weniger diesem Prozess.“⁷⁰⁶

Die durch die Ökonomie der Totalen Gesellschaft hervorgerufene allgemeine „Entfremdung“ nimmt so den Charakter eines universalen „Narrationsgesetzes“ in Form eines generalisierten „geschichtlichen Integrals“ an.⁷⁰⁷ Ihren apokalyptischen Gestus erfährt sie, wie in Kapitel 5.1.2. ausgeführt, im Übrigen analog zur Politischen Theologie Carl Schmitts erst durch ihre totalitäre Ausrichtung, welche die Abgeschlossenheit bzw. Vollständigkeit gegenüber allen anderen Erzählungen garantieren soll. Die Dynamik des Geschichtsraumes „Totale Gesellschaft“ lässt sich folglich durch den Bezug zu diesem Gesetz abbilden. Dieses gibt dementsprechend die Form für jede noch mögliche Erzählung ab. Dadurch ist es zugleich die operative Basis, aufgrund derer die allgemeine Vergleichbarkeit und Austauschbarkeit aller möglicher Narrationsin-

706 Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K28 f. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

707 Ders.: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd., Karton 1, Mappe 9, S. 32: „*Es ist ja nicht so, dass erst mit dem Atomblitz die vernichtende Gewalt der atomaren Massenvernichtungsmittel offenbar und wirksam wurde. Allein schon die Möglichkeit so Ungeheuerliches dem Menschen, der Menschheit, aller Kreatur, der Welt antun zu können, schon diese Möglichkeit allein bringt einen Prozess der Entmenschlichung in Gang. [...] Die Angst wird zum dominierenden Lebensgefühl, das Vertrauen von Mensch zu Mensch ist im Schwinden. Der Mensch wird des Menschen Feind – [...] Für das Leben im eigenen Volk wird das Freund-Feind-Schema bestimmend, weil es bestimmend wird für die Beziehung zur Umwelt. Der Mensch wird in ‚der Landschaft des Verrates‘ zu Hause.“*

halte möglich wird. Diese allgemeine Vergleichbarkeit garantiert, dass jedem beliebigen Ausdruck, jedem Satz, jeder Aussage, jedem Wort, jeder Geste oder jedem hervorgerufenen Gefühl usw. innerhalb dieses Bezugsraumes ein Wert zugewiesen werden kann, der sich aus der funktionalen Beziehung des jeweiligen narrativen Gehaltes dieses Ausdruckes relativ zur idealen Ganzheit aller möglichen Beziehungen bestimmen lässt. Dies hat im Umkehrschluss notwendigerweise zur Folge, dass es außerhalb dieser Totalität keine Bedeutung geben kann.

Erweitert man diese semiotische Totalität um die Beziehungen, die sich als Handlungen bzw. Handlungsfolgen abbilden lassen, erhalten wir den Begriff von Gesellschaft in der politischen Philosophie Adornos.

„Mit Gesellschaft im prägnanten Sinn meint man eine Art Gefüge zwischen Menschen, in dem alles und alle von allen abhängen: in dem das Ganze sich erhält nur durch die Einheit der von sämtlichen Mitgliedern erfüllten Funktionen und in dem jedem Einzelnen grundsätzlich eine solche Funktion zufällt, während zugleich jeder Einzelne durch seine Zugehörigkeit zu dem totalen Gefüge in weitem Maße bestimmt wird.“⁷⁰⁸

Die so interpretierte Totale Gesellschaft kann als säkularisiertes Derivat der „Fülle der Zeit“, d.h. als modernes Eschaton der heilsgeschichtlichen Verheißung, verstanden werden. Die Dynamik ihrer Erzählung fungiert nicht nur als generelles operatives Narrationsgesetz, sondern auch als universelle Metrik, die gleichsam die letzte Grenze allen möglichen Sinnes eines jedweden ausdrückbaren Narrationsgehaltes und dessen transportierbarer Bedeutung definiert. Jede mögliche Erzählung, aber auch jede Tat hat insofern nur innerhalb der Grenzen der Geschichte der Totalen Gesellschaft Sinn und erfährt in Bezug auf diese Grenzen ihre Bedeutung. Es gibt folglich nichts außerhalb dieser Geschichte,

708 Vgl. Th. W. Adorno: Soziologische Diskurse: Nach Vorträgen und Diskussionen (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 4). Frankfurt a. M. 1967, S. 22

innerhalb der sich jede mögliche Erzählung als Funktion einer Grenz-Wert-Beziehung relativ auf das Narrationsgesetz der Totalen Gesellschaft abbilden lässt. In dieser Hinsicht zeigt sich auch eine gewisse Ähnlichkeit in der narrativen Struktur der Totalen Gesellschaft mit jener von eschatologischen Erzählungen, wie sie in Kapitel 4.1. angedeutet wurde.

Die Totale Gesellschaft stellt sich insofern als eine Totalität möglicher Beziehungen von Werten dar, in der sich konsequenterweise nicht nur alle Werte relativ zur Totalität aller möglichen Beziehungen und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmen lassen, sondern eben auch alle möglichen Erzählungen und jeder mögliche Erzähler. Fortschreitende Vergesellschaftung bedeutet in diesem Zusammenhang die fortschreitende Aufhebung der Individualität sowohl von Erzähler, Erzählung und Erzähltem als auch von „objektiv“ gegebenen geschichtlichen Ereignissen. Momente wie die Inkarnation Gottes oder das Heil in der Welt relativieren sich folglich in dieser Geschichte ebenso wie individuelle Handlungsfolgen oder Biographien, die aus Gesten alltäglicher Menschlichkeit wie Gnade oder Güte entstehen, aber auch alle Geschichten möglicher Grausamkeiten, die aus unverantwortbaren Handlungsfolgen in Form des „radikal Bösen“⁷⁰⁹ im Sinne Arendts folgen; letztere führen im Übrigen ebenso in die Verleugnung der Verantwortung für die Shoah⁷¹⁰ als in die eines möglichen atomaren

709 H. Arendt: Denktagebuch, Erster Band (1950–1973). München/Zürich 2002, S. 7

710 Vgl. Th. W. Adorno: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften, Band 4). Frankfurt a. M. 2003, S.65: „Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst?“. Vgl. in diesem Zusammenhang auch jenen „Widerstreit“, der sich für Jean-François Lyotard aus einer Dissertationsthese von 1981 in Frankreich ergab, in welcher behauptet wird, dass der Beweis der Existenz von Gaskammern als Instrumente der Massenvernichtung im „Dritten Reich“ davon abhängig sei, dass ihre tatsächliche Funktion von jemanden derart bezeugt werden müsse, dass er diese Funktion ‚mit eigenen Augen‘ gesehen habe. Da aber niemand überlebt hat um dies zu bezeugen, könnte man behaupten, es habe keine Gaskammern als Massenvernichtungswerkzeuge gegeben. Vgl. dazu J.- F. Lyotard: *Der Widerstreit* (Supplemente, Band 6). München 1989, S. 17f.

Holocaust als Folge menschlicher Handlungen.⁷¹¹ In diesem Zusammenhang erscheint im Rahmen der Geschichte der Totalen Gesellschaft jede mögliche Erzählung als ein derivatives Kulturgut der Profangeschichte – eine Konsequenz, die im Übrigen ebenso gut in die allgemeine Säkularisierungsthese Carl Schmitts als auch in den nihilistischen Atheismus von Hans Albert münden kann.⁷¹²

Davon abgesehen lässt sich im Spätwerk Bauers eine starke konzeptionelle Nähe zum Ansatz von Hannah Arendt finden, die in der Dynamik der Vergesellschaftung ebenfalls eine Geschichte der Transformation zu einer totalen Wertegesellschaft erkannte, welche notwendigerweise in einen „radikalen Relativismus“ führt.

„Der Wert ist das, was früher Tugend geheißen hat und wird festgestellt durch die ‚Schätzung der anderen‘, die als Gesellschaft konstituiert in der öffentlichen Meinung die Werte nach dem Gesetz von Nachfrage und Angebot bestimmen. Die uns aus der neuesten Philosophie so bekannte Transformierung der Güter und Tugenden der traditionellen Philosophie in Werte, die sich in der sogenannten Wertphilosophie explizieren, tritt uns hier zum ersten Male entgegen. [...] Die Vergesellschaftung der Güter, der Tugenden und

711 G. Anders: Die Frist. In: Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. München 1993, S. 220f.: „Möglich, dass es uns gelingt – auf ein schöneres Glück zu hoffen, haben wir kein Recht mehr – das Ende immer von neuem vor uns her zu schieben, den Kampf gegen das Ende der Zeit immer neu zu gewinnen, also die Endzeit endlos zu machen. Aber gesetzt selbst, dieser Sieg gelänge uns, fest steht, dass die Zeit auch dann bliebe, was sie ist: nämlich Endzeit.“; vgl. dazu auch ders. Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalyptik-Blindheit. In: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (Die Antiquiertheit des Menschen; Band 1). München 1980, S. 296–301

712 H. Albert: Kritischer Rationalismus: Vier Kapitel zu illusionären Denken. Tübingen 2000, S. 142: „Religion kann definiert werden als [...] der Glaube an numinose Wesenheiten personalen oder inpersonalen Charakters – Götter, Geister, Dämonen, Engel oder göttliche Mächte –, die bestimmte Eigenschaften und Wirkungsmöglichkeiten haben und daher für das Schicksal der Menschen und damit auch für ihr Heil von Bedeutung sind, und [...] eine damit verbundene Praxis der Mitglieder der betreffenden Gruppen, die geeignet ist, der Macht dieser Wesenheiten Rechnung zu tragen und sie im Sinne des eigenen Heils zu beeinflussen, also eine Kultur, die durch Heilstechnologie geprägt ist.“

schließlich der Menschen, die sich darin beweist, dass alles zum Wert wird, über dessen jeweiligen Preis im allgemeinen Austausch die Gesellschaft entscheidet, führt automatisch in einen radikalen Relativismus, in dem Absolutes überhaupt nicht mehr festzustellen ist, weil ja erst die eines Absoluten gar nicht fähige Gesellschaft seinen Maßstab hergeben müsste.⁷¹³

Hinsichtlich eines solchen umfassenden Relativismus zeigt sich die Erzählung der Totalen Gesellschaft bei Bauer letztlich als eine Spielart des modernen Nihilismus,⁷¹⁴ insofern dieser jedes mögliche „Ende“ seiner je eigenen Erzählungen in die narrative Struktur eines unendlichen zyklischen Verlaufes⁷¹⁵ überführt.⁷¹⁶ Geschichtlicher Ausdruck dieser Transformation ist für Bauer der Fortschritts-gedanke in Form eines infiniten *perpetuum mobile*.

„Der moderne Fortschrittsgläubige, das heißt also der gebildete, selbst der gebildete Christ, sieht alles linear. Es geht, mit Rückschlägen, natürlich oder im Dreivierteltakt der Dialektik, von Punkt zu Punkt in der schönen Entwicklungslinie. Von der Tiefendimension des Abfalls oder Aufstiegs des Abgrundes oder des Grundes, der Hölle oder des Himmels, in die, das Menschsein und des Menschen Geschichte reicht, wird nichts wahrgenommen. Wenn etwas anders ist als linear, dann ist's eben ein Wunder und das Wunder fürchten diese Leute, wie sie besser den Satan fürchten sollten.“⁷¹⁷

- 713 Vgl. dazu H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München/Zürich 2011, S. 319
- 714 O. Bauer: Kirche/Gemeinde (XX). In: Karton 1, Mappe 18 Nachlass BRS im VGA.
- 715 In diesem Zusammenhang sei auf den Ansatz von Roger Penrose verwiesen, der eine zyklische Zeit als Struktur des Universums vorschlägt; vgl. R. Penrose: Zyklen der Zeit: Eine neue ungewöhnliche Sicht des Universums. Heidelberg 2013, S. 161–192
- 716 Vgl. J. Schell: Das Schicksal der Erde: Gefahr und Folgen eines Atomkrieges. München 1982, S. 95; sowie H. U. J. Körtner: Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988, S. 262
- 717 O. Bauer: Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 117. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 12}

In diesem Sinne setzt die Erzählung der Moderne nach Bauer ihrer impliziten Selbstausslöschung eine Geschichte der „Wiederkehr des ewig Gleichen“ entgegen.⁷¹⁸ An dieser Stelle findet sich nicht nur Arendts Definition totalitärer Tendenzen im Politischen ange-deutet, die, wie am Ende von Kapitel 5.1.2. herausgearbeitet, sich analog zu sich selbst ins Unendliche perpetuierenden Prozessen verhält,⁷¹⁹ sondern im Wesentlichen „der Dämon der Moderne“ im Anschluss an die Philosophie Friedrich Nietzsches wieder, der ideengeschichtlich den ersten Ausdruck einer solcherart interpretierten geschichtlichen Dynamik moderner Erzählungen zum Ausdruck brachte.

„Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine ein-samste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in derselben Reihe und Folge – [...]. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‘ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redet? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworteten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln [...]“⁷²⁰

718 Vgl. allg. F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (Kritische Studienausgabe, Band 3). München 1999, S. 523 und 570; bzw. ders.: Ecce homo (Kritische Studienausgabe, Band 6), S. 363; sowie ders.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (Kritische Studienausgabe, Band 1), S. 875–878; vgl. auch M. Heidegger: Nietzsche (Band 1). Stuttgart 1999, S. 415–423

719 H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1996, S. 326

720 F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (Kritische Studienausgabe, Band 3). München 1993, S. 570

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich nach Bauer in der Transformation der Heilsgeschichte mit ihren transzendenten Momenten in die abgeschlossene Endlichkeit der Profangeschichte der vollendete Ausdruck der Entfremdungsleistung einer Geschichte der Totalen Gesellschaft zeigt. In dieser Geschichte spiegelt sich für ihn eine Narrationsökonomie, die als Eschaton die Offenbarung des Menschen und seiner Geschichte anstatt jener Gottes und dessen Verheißung hervorbringt. Die Apokalypse als geschichtliche Konsequenz menschlicher Handlungen findet sich demnach in der vollständigen Transformation des eschatologischen Geschichtsraumes in jenen der Totalen Gesellschaft ausgedrückt.

„[...] der neu-zeitliche Mensch wollte autonom, souverän sein, nicht allein frei von kirchlich-hierarchischer Bevormundung, sondern auch frei von sohnhafter Bindung an den Schöpfer. Sich selbst der Endlichkeit anheimgebend, fand sich der Mensch an die Endlichkeit verloren, die ja von ihr aus weder überschaubar, noch beherrschbar ist. So war der Mensch, der den Ablauf der Dinge lenken wollte, selbst an deren Ablauf gefesselt. Für die daraus sich ergebende geistige Situation des Menschen ist der Entwicklungsglaube der entsprechende Ausdruck, nämlich dafür, wie der Mensch sich selbst wieder findet, nachdem er einen großen Schöpfungstag der Geschichte missverstanden hat: der Glaube an einen immanenten Welt-Sinn, der sich im Ablauf der Geschichte als deren ‚ehernes Muss‘ durchsetzt. Damit war der Mensch zum Werkzeug anonymer Geschichtsmächte geworden, jener im Grunde dämonischen Mächte, die die Wunder der schwarzen Magie schaffen, wie zum Beispiel die moderne Technik. Fortschritt wird nun mit Verlust an Menschentum, mit dem Leben selbst beglichen.“⁶⁷²¹

Diese Transformation ist zugleich Ausdruck einer nihilistischen Interpretation des „Wiederkehrsatzes“ von Nietzsche, wobei letzterer eine Verschiebung der teleologischen Grenze, d.h. des Sinn-

721 O. Bauer: Wo ist nun dein Gott? (1945), Blatt 112. In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA {I: 9}

horizontes eschatologischer Erzählungen, ins Unendliche markiert. Dadurch wird die eschatologische Erzählung einerseits vollständig relativiert und andererseits gleichsam zeitlos.

„Das also ist die Apokalypse [...]. Die absolute Selbst-Ver-Dammung wird zur Selbst-Erlösung umgewertet [...], die sich nur noch um die eigene Achse dreht, Sinn nur noch aus sich selber und in sich selber hat. [...] Die sinnentleerte, zu Sinn-in-sich-selbst abfallende Wirklichkeit [...]. Sie lebt sich selber aus ins Ungeheure, wird so ein Ungeheuer, vor dem der Mensch noch im Traume erschrickt.“⁷²²

Dieser nihilistischen Erzählung der Moderne setzt Bauer, ähnlich dem Gedanken der kommenden Gemeinschaft bei Agamben, das Narrativ der „Kleinen Gemeinde“ entgegen. Dieses bildet den ureigensten Kern seiner politischen Theologie und liefert zugleich einen Horizont der Hoffnung inmitten der apokalyptischen Geschichtlichkeit, in welcher sich Bauer in der Nachkriegszeit verortet sah.

5.3.2. Politik der Gnade

Die Idee der Kleinen Gemeinde bildet den Kerngedanken der Politischen Theologie Otto Bauers. Ihr zeitgeschichtlicher und lebensweltlicher Ursprung findet sich in der Gründung der sogenannten Christophorus-Gemeinde in Wien um das Jahr 1926, die jedenfalls bis zum Verbot des BRS im Jahre 1938 bestand.⁷²³ Der Christophorus-Gemeinde gehörten neben Otto und Rosa Bauer

722 Ders.: Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA, S. 9f.

723 Vgl. ders.: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Ebd., S.78f.: „Von ‚Laien‘ gegründet und von ‚Laien‘ geführt, war unsere Bewegung doch nicht ohne intellektuelle Hilfe, nur drängten jene, die sie reichlich leisteten, sich nicht in den Vordergrund. Diese Gemeinschaft gegenseitiger Hilfe war in ihrer Art ein wohl seltenes, aber hell erfreuendes Phänomen. Oskar Ewald, Robert Friedmann, Eugen Benedikt, Karl Polanyi und andere waren immer willige Geber und Förderer, Vermittler nötigen Wissens und zu Wissensquellen. In kleinen Gruppen und Studiengemeinschaften arbeiteten wir an unserer theoretischen Orientierung und an unserer Selbstverständigung [...].“

auch Robert und Susi Friedmann,⁷²⁴ Eugen und Edith Benedikt,⁷²⁵ Raimund und Hilda Egger,⁷²⁶ Hans und Frederika Pichler,⁷²⁷ Oskar Ewald-Friedländer sowie Karl Polanyi und Wilhelm Frank an.⁷²⁸ Richard Redler trat der Christophorus-Gemeinde später bei bzw. stand ihr zumindest nahe.⁷²⁹ Durch die kriegsbedingte räumliche Trennung der Familien Bauer,⁷³⁰ Friedmann,⁷³¹ Pichler⁷³² und Egger⁷³³ sowie durch den Tod Eugen Benedikts 1938 nach seiner Flucht vor dem Naziregime in Zürich und Oskar Ewald-Friedländers 1940 im Exil in Oxford war es nach dem Krieg nicht mehr möglich, diese ursprüngliche Gemeinde wieder zu beleben; ein Umstand,

- 724 Siehe zur Kurzbiographie von Robert Friedmann St. Nolte: Robert Friedmann – Moments in Time. In: East Mennonite Church, Goshen Indiana: http://www.8thstmenonite.org/?page_id=2928; Stand April 2020
- 725 Eugen und Edith Benedikt waren die Eltern von Michael Benedikt, der bis zu seinem Tod im August 2012 am Institut für Philosophie der Universität Wien tätig und Hauptinitiator der Edition der Schriften Otto Bauers war.
- 726 Vgl. allg. zum Verhältnis von O. Bauer mit Raimund und Hilda Egger den Briefwechsel von O. Bauer mit Raimund Egger. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 727 Der vollständige Name Friederika Pichlers war Friederika Anna Pichler von Tennenberg; vgl. dazu allg. den Briefwechsel von O. Bauer und H. Pichler In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- 728 Vgl. dazu R. Friedmann: Brief an Otto Bauer vom 28. August 1941. In: Ebd.: „Schau, unser Kreis war ja keine Illusion, selbst wenn wir uns auch etwas auseinander entwickelt haben. [...] Nun, dieser Kreis hat wohl auch seine Tragik. Willy ist uns wohl am Fernsten gekommen, weniger wie mir scheint Raimund. Unser Eugen ist nicht mehr, ebenso ist Ewald tot [...]. Hans ist leider, leider, seelisch nicht widerstandsfähig genug [...].“
- 729 Vgl. O. Bauer: Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs: Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Ebd., S. 78f.
- 730 Die Bauers lebten unmittelbar nach ihrer Ankunft in den USA im Oktober 1940 bis 1941 im Scatergood Hostel, einem von Quäkern geführten Heim für europäische Flüchtlinge in Iowa, bis Sommer 1943 in Ridgewood New Jersey und danach in Manhattan.
- 731 Robert und Susi Friedmann flohen 1939 in die USA und lebten zunächst in Goshen bzw. Tipton Indiana, sowie ab Juli 1945 in Kalamazoo Michigan.
- 732 Hans und Friederika Pichler flohen nach Großbritannien und lebten anschließend in Birmingham.
- 733 Raimund und Hilda Egger flohen ebenfalls nach Großbritannien und lebten während des Krieges in London. Sie kehrten als einzige Mitglieder der ursprünglichen Christophorus-Gemeinde nach Kriegsende nach Wien zurück.

der zumindest Robert Friedmann seine Existenz in den USA als schmerzhaftes Isolation und inneres Exil erfahren ließ.⁷³⁴

Im Konzept der Kleinen Gemeinde ging es Otto Bauer um den Ort einer radikalen kulturellen, ethischen, humanistischen und religiösen Neuschöpfung der gesamten menschlichen Existenz.⁷³⁵ Den Ausgangspunkt bildete dabei die Idee der „Gemeinde des Reiches Gottes“ bei Leonhard Ragaz, der diese als apostolische Urgemeinschaft definierte.⁷³⁶ Entsprechend sah Bauer in seiner Kleinen Gemeinde die „Urzelle“ und das „Ur-Bild [...] jeder Gestalt der Gemeinde Christi“.⁷³⁷ Allerdings fasste er im Gegensatz

734 Vgl. R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 20. Mai 1942. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA: „Du siehst doch ab und zu Menschen, mit denen man reden kann, ich aber bin in dieser Hinsicht wirklich ganz allein und verschmachte manchmal geradezu nach einem gehaltvollen Gespräch. Nach einem wirklichen Licht, in all dieser so lauwarmen Atmosphäre des ‚gesetzten‘ Mittelwestens.“

735 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt F10. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: „*Zum Glauben und Hoffen der Christophorus-Gemeinde gehörte das Ringen um ein neues Einswerden einer existentiellen Christlichkeit und einer menschheitlichen Gestaltung der Gesellschaft, der Glaube an die Erlösung der Weltbereiche durch das Offenbarwerden der Sohnschaft der Christen und die Hoffnung auf das Einbrechen christlicher Heilskräfte in die Gesellschaft und in das Leben der Völker. Das war das Tiefste und Letzte, das uns über allen Sozialismus, über alle Demokratie, ja sogar über allen Religiösen Sozialismus hinaus verband. Sie waren uns in ihrer historischen Gestalt bloß Vorläufer des Erwarteten, waren uns Vorboten des Erwarteten, nicht das Erwartete selbst, das größer war als alles dies sein konnte: das Reich! Wir gaben diesen Vorläufern im Glauben was ihres war und dies freilich ohne jene Freiheit preiszugeben, die dem Christsein, also der Sohnschaft, dreingegeben ist. Sozialisten, Demokraten, ja selbst Christen sind wir doch nur in dem Maße, als – vom Glauben an den lebendigen Gott aus gesehen – dies zukunftsrichtige Gestalten sind, gestoßen vom Drängen des Reiches Gottes zur Verwirklichung inmitten der Welt. Fällt diese eine Voraussetzung unserer Bindung weg, so fällt uns wieder die volle Freiheit zu.*“; Vgl. dazu auch ders.: Abschied vom Sozialismus. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA, S. 16; sowie ders.: Brief an R. Friedmann vom 30. Juli 1944; und R. Friedmann: Brief an O. Bauer vom 26. August 1944

736 Vgl. allg. L. Ragaz: Die Bibel – Eine Deutung, Band VI: Die Apostel. Zürich 1950, S. 13–17 und S.113–117

737 Vgl. O. Bauer: Die Gemeinde der Zwei oder Drei. In: Karton 1, Mappe 16 Nachlass BRS im VGA: „*Die Gemeinde der ‚Zwei-oder-Drei‘ ist das Urbild aller Gemeinde. Sie existiert zeitlich und sachlich vor der sich in Jerusalem ver-*

zu Ragaz, in dessen Geist die Christophorus-Gemeinde vielleicht noch stand,⁷³⁸ seinen späteren Gedanken von Kleiner Gemeinde nicht mehr ausgehend der apostolischen Jüngergemeinde, d.h. als Gemeinde der Zwölf, sondern in struktureller Analogie zur Familie als „Gemeinde der Zwei-oder-Drei“.⁷³⁹

„Der Christophorus tut sein Werk [...] im scheinbar Kleinsten und Geringsten, in einem Kinde, in einem neuen Anfang, nimmt er Last und Bürde des Christusträgers auf sich. Die Botschaft und Verheißung, die durch den Zeitenstrom auf das andere Ufer getragen wird, sie ist die Botschaft vom Reiche Gottes für die Erde! Wenn diese Verheißung erfasst wird vom Glauben der Kleinen Gemeinde, von den Zweien oder Dreien, die sich in seinem Namen sammeln. Dann vollzieht sich das große Wunder. [...] Darum gilt für die Kleine Gemeinde der Sohnschaft: Glaube! Wage! Fürchte dich nicht!“⁷⁴⁰

Weiters scheint Bauers Bezug auf die familiäre Struktur der Kleinen Gemeinde einen Hinweis auf das Sakrament der Ehe zu liefern. Davon ausgehend könnte eine in Analogie zur Familie strukturierte Gemeinschaft als Rückbezug auf das sogenannte „Sakrament der Laien“ interpretiert werden, da das Sakrament der Ehe bekanntlich das einzige ist, das nicht innerhalb kirchlicher Institutionen vollzogen werden kann. Insofern muss die Kleine Gemeinde als Ausdruck der Wirklichkeit Gottes im Antlitz der alltäglichen Welt,

sammelnden Jünger-Gemeinde und geht erst recht allen späteren Gestalten der Gemeinde zeitlich und sachlich voraus. Sie ist nicht ‚Vorbild‘, aber Ur-Bild, Ur-Zelle jeder Gestalt der Gemeinde Christi. [...] Und darum kommt in der Heilsgeschichte immer wieder dann ihre Zeit, wenn am Beginn eines neuen Aeon neue Gemeinde werden soll und wird.“

738 Vgl. ders.: Christophorus-Arbeit. In: Die Neue Gemeinschaft: Rundbriefe für christlich-sozialistische Gemeinschafts- und Erneuerungsarbeit vom 3. Mai 1932. In: Ebd., Karton 5, Mappe 83, S. 4: *„Die Gemeinschaft steht grundsätzlich für jedermann offen, der nach den eingangs entwickelten Grundsätzen wirken und leben will. Voraussetzung für die Aufnahme ist allerdings die einmütige Zustimmung aller der Gemeinschaft bereits angehörenden Freunde. (Da die Gliederung der Gemeinschaft in Zwölferschaften geplant ist, so ist bloß die einmütige Zustimmung einer solchen Zwölferschaft erforderlich.)“*

739 Vgl. ders.: Die Gemeinde der Zwei oder Drei. In: Ebd., Karton 1, Mappe 16

740 Vgl. ders.: Der Weg ins Unbekannte. In: Ebd., Buch 1

d.h. in diesem Zusammenhang in der Profangeschichte, verstanden werden.

„Der Geborgene geht nicht durch den Nihilismus, er kann ihn also nicht hinter sich bringen, diese Kreuzeslast bleibt ihm fremd. Der Geborgene stellt sich nicht dem Menschen der Gegenwart, dem ‚Verlorenen Sohne‘, der zwar ursprünglich im gleichen christlichen Grunde wurzelt, nun aber in der Profanie haust und werkt.“⁷⁴¹

Diesbezüglich lässt sich eine ideengeschichtliche Linie erkennen, die ausgehend von der „Gemeinde Christi“ bei Ragaz zur Fassung der Kleinen Gemeinde im Werk Otto Bauers führt, um dort Widerstand im Sinne einer politisch-sakralen Gegenbewegung zur Institution der römisch-katholischen Kirche, und zwar vor allem was ihren allumfassenden Wahrheitsanspruch in der Deutungshoheit der christlichen Lehre betrifft, zu repräsentieren.⁷⁴² Ausgehend von der Politischen Eschatologie bei Ragaz erfährt diese Charakteristik im Werk Bauers eine apokalyptische Erweiterung, die sich zunächst in der Konzeption einer „Kleinen Gemeinde der Sohnschaft“ ausdrückt, um sich von dort zur Hoffnung auf eine „Gemeinde der Ausgesonderten“ zu verdichten

„Die Gemeinde lebt heute mehr denn je in der Diaspora. Sie ist zerstreut weithin über Kirchen, Sekten, Gruppen und Bewegungen, und ebenso in Vereinzelungen, wo wirklich nur mehr zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Aber wir dürfen wohl hoffen, dass Sein Tag einsetzt mit der Heimbringung der Gemeinde, mit einer Zusammenführung der Una sancta aus allen Gegenden des Windes. Darum sollte und kann nirgendwo die Kleine Gemeinde wirksam werden im Sinne einer Absonderung, wohl aber im Sinne einer Aussonderung für eine Sache, für ein Werk. Denn dies führt, wenn auch auf vielen Wegen, in das eine Heiligtum.“⁷⁴³

741 Ders: Kirche/Gemeinde (XX). In: Ebd., Mappe 18

742 Ders: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Ebd., Mappe 9, S. 37

743 Vgl. ders: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blätter F6. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

In Anbetracht dieser Erweiterung kann unter der „Kleinen Gemeinde der Ausgesonderten“ nicht mehr ein einfaches Gegenmodell zu institutionell verfassten kirchlichen Glaubensgemeinschaften verstanden werden. Vielmehr fasst Bauer seine Gemeinde unter dem Aspekt einer alle Gemeindemitglieder einenden existenziellen Befindlichkeit, die strukturell als ein Aus-der-Geschichte-Geworfen-Sein definiert werden kann. Dieses Strukturmoment drückt sich vor allem im Gedanken einer Diaspora der Menschlichkeit aus, d.h. der geschichtlichen Faktizität von Heimatlosigkeit bzw. In-der-Fremde-Seins von Gesten der Güte oder Gnade in der Geschichte. Aus diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb Bauer seine Gemeinde als „letzten“ oder „heiligen Rest“ von Heilsgeschichte in der Zeit setzt.

„Obwohl die Erneuerung der Sache Christi in der Welt nicht geschehen wird durch christliches Kirchtum und durch christliche Religion, so kommt die künftige „Revolution Christi“ denn doch von dort, nämlich in dem Sinne, wie am Beginn des neuen Äon das Heil von den Juden kam, das heißt, sie kommt von den in der Christenheit Ausgesonderten, die im Glauben herausgerufen und ausgesondert werden, ähnlich dem „Kleinen Rest“, der einst aus dem jüdischen Kirchtum und aus der jüdischen Religion ausgesondert wurde für den Anfang des christlichen Äon.“⁷⁴⁴

Die „Kleine Gemeinde der Ausgesonderten“ repräsentiert demnach eine Gruppe von Nomaden oder von aus der Erzählung kirchlicher Heilsgeschichte gesonderten Menschen. Dies impliziert auch, dass ihre Mitglieder nicht nur abseits, sondern vielmehr jenseits dieser Geschichte stehen und dort eine andere Dramaturgie repräsentieren. Diese drückt sich in der Narration der Erwartung eines kommenden Äons in Form einer neuen Gemeinschaft aus, die eine ebenso neue Geschichte mit sich führt. Der Gedanke der Kleinen Gemeinde bei Bauer enthält folglich die existenzielle Potenz eines jederzeit in der Zeit Neu-Anfangen-Könnens von Geschichte, und zwar zu jeder Zeit. Diese Möglichkeit eines Jederzeit-Anfangen-

744 Ders.: Kirche/Gemeinde (XX). In: Ebd., Karton 1, Mappe 18

Könnens von Geschichte impliziert allerdings nach Bauer in letzter Konsequenz den Verzicht auf die je eigene Erzählung im Sinne eines „Sich-Opfern“ für andere.

„Der Weg der Kleinen Gemeinde ist der Weg ins Unbekannte. [...] Ihr steht an einem Anfang. Ja, ihr selbst seid ein Anfang. [...] Der Weg der Kleinen Gemeinde ist der Weg ins Unbekannte auch in dem Sinne, dass sie mit der Botschaft und der Verheißung, die ihr als ‚Joch‘ als Last anvertraut ist, nicht am alten Ufer bleiben kann, dort Schutz und Rettung suchend, sie muss sich vielmehr dem reißenden Strom anvertrauen. Es geht hinüber ans andere Ufer. In den neuen Aeon.“⁷⁴⁵
„Passion, Leiden in der Nachfolge, das ist kein kirchliches oder christliches Programm, es ist eine Berufung, ein Geheimnis zwischen Vater und Sohn. Und wenn eine neue Offenbarungs- und Heilszeit sich vorbereitet, dann wird auch diese Berufung aufleben. [...] Dann werden willige Menschen bereit sein zur Passion, bereit in seiner Liebe und Gnade. Wo aber Opfer gebracht werden, Opfer des stellvertretenden Leides, dort erst wird das Böse vollends gerichtet, denn es wird recht und völlig überwunden. Denn nicht das ist das Gericht, dass das Böse aus seinem Glück und von seinem Throne gestoßen werde sondern, dass es überwunden werde durch die leidende und opfernde Liebe.“⁷⁴⁶

Hier bietet sich eine Analogie zwischen Bauers „Kleiner Gemeinde der Ausgesonderten“ und dem Gedanken einer „kommenden Gemeinschaft“ bei Giorgio Agamben an.⁷⁴⁷ Sowohl Bauer als auch Agamben sehen ihre „Gemeinschaft“ im Zeichen der Verantwortung für andere und deren Geschichte. Konkret denkt Agamben sie in Analogie einer Gemeinschaft im Angesicht der Shoah, d.h. des von Auslöschung bedrohten Volkes Israel.⁷⁴⁸ Auch die Figur

745 Ders.: Der Weg ins Unbekannte. In: Ebd., Buch 1, S. 2ff.

746 Ders.: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt B 16. In: Ebd., Karton 2, Buch 2

747 Vgl. allg. G. Agamben: Die kommende Gemeinschaft. Berlin 2003

748 Ders. Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M. 2003, S. 142: „Vielmehr ist Rest die Konsistenz, die Israel in dem Moment annimmt, in dem es in unmittelbare Beziehung gesetzt wird zum Eschaton, zum messianischen Geschehen und der Erwählung. In seinem

der Gemeinde der Ausgesonderten bei Bauer muss unter dem Aspekt eines von Vernichtung bedrohten Volkes verstanden werden. Dieses „Volk“ zeigt sich allerdings durch die Linse der apokalyptischen Schau als eine Schicksalsgemeinschaft, die im Angesicht des atomaren Holocaust und, damit verbunden, ihrer selbstverschuldeten Auslöschung zur letzten und einzigen Gemeinde in der Zeit „auserwählt“ erscheint. Analog zu den Internierten der Vernichtungslager des „Dritten Reiches“ lässt sich folglich an der Gemeinde der Ausgesonderten das Symbol einer Menschheit ablesen, deren Existenz anhand der narrativen Struktur eines globalen „Lagers“ charakterisiert werden könnte.

Der Begriff des Lagers geht bei Agamben auch weit über die Bedeutung des zeitgeschichtlichen Horizontes der Shoah hinaus. Das Lager wird zum generalisierten Narrativ einer Geschichte der Menschheit, die nun, wie beispielsweise Michel Serres ausführt, nicht mehr von jener des Planeten Erde, d.h., wenn man so will, von der Schöpfung selbst zu trennen ist.⁷⁴⁹ Erst aus dieser Verschränkung von Menschheits- und Naturgeschichte zu einer „Globalgeschichte menschlicher Handlungsfolgen“ lässt sich das Lager als der „biopolitische Nomos des Planeten“ verstehen, wie er seit Agamben in der Philosophie diskutiert wird.⁷⁵⁰

Bezug zum Heil setzt sich das Ganze also notwendig an die Position eines Restes.“

749 M. Serres: *Der Naturvertrag*. Frankfurt a. M. 1994, S. 16: „Aufgrund unserer Eingriffe verändert sich die Atmosphäre in ihrer Zusammensetzung, und damit wandeln sich auch ihre chemisch-physikalischen Eigenschaften. Wird sie als System ihr ‚Verhalten‘ schlagartig ändern? Lässt sich dieser globale Wandel beschreiben, abschätzen, berechnen, ja: denken, schließlich sogar steuern? [...] Lassen sich Auswirkungen solcher Transformationen voraussehen, haben wir beispielsweise eine plötzliche oder auch langsame Anhebung des Meeresspiegels zu erwarten [...] Es geht darin um die Erde in ihrer Totalität wie mit den Menschen in ihrer Gesamtheit. Die globale Geschichte tritt in die Natur ein und die globale Natur in die Geschichte: das ist das Novum in der Philosophie.“

750 O. Bauer: *Stammbuch – Wo ist nun dein Gott?* (1945), Blatt 128. In: *Karton 2*, Buch 3 *Nachlass BRS im VGA* {I: 22}: „*Natur war vor dem Menschen, er ist aus ihrer Stofflichkeit gebildet, aus ‚Erde‘. [...] Der Mensch sollte der Erde und den Geschöpfen ihre Namen geben, [...] dies mag heißen: er sollte allem Geschaffenen den Sinn ihres Wesens erschließen durch sein eigenes Leben inmitten*

„Die Geburt des Lagers in unserer Zeit erscheint aus dieser Sicht wie ein Ereignis, das den politischen Raum der Moderne als solchen prägt. [...] das, was wir Lager nennen, ist dieser Abstand. Einer Ordnung ohne Ortung (der Ausnahmezustand, in dem das Gesetz aufgehoben ist) entspricht nun eine Ortung ohne Ordnung (das Lager als dauerhafter Ausnahmeraum). [...] Das Lager, das sich mittlerweile fest in seinem Inneren eingelassen hat, ist der neue biopolitische nomos des Planeten.“⁷⁵¹

Unmittelbar lässt sich aus dieser Definition eine gewisse Analogie des Begriffs „Lager“, zumindest in der Funktion, die Agamben ihm zuweist, mit jenem des „Göttlichen Ausstandes“ erkennen, so wie dieser in Kapitel 4.3.1. im Rahmen der Theologie Joachim von Fiore eingeführt wurde. Ähnlich wie Joachim, bei dem dieser Begriff als Zeitintervall fungiert, der einen Riss bzw. Lücke, d.h. den Ort eines bestimmten Fehlens von „Heil“ oder „Verheißung“ in der Dramaturgie der Heilsgeschichte andeutete, beschreibt er auch bei Agamben einen Ort, der wesentlich durch die Abwesenheit bzw. das Fehlen struktureller geschichtlicher Qualitäten charakterisiert ist. Konkret markiert er bei ihm den Ort der Abwesenheit von Ordnung als vorherrschendes geschichtliches Narrativ. Zumindest strukturell gesehen sind folglich die beiden Begriffe „Lager“ und „Göttlicher Ausstand“ ähnlich dimensioniert und lassen sich demgemäß auch topologisch mit einander vergleichen.

Davon abgesehen lassen sich für das „Lager“ als gesamtgesellschaftlichen Geschichtsraum zwei allgemeine Charakteristika anführen. Das erste betrifft die Struktur der Narration, in der es keine Grenze zwischen der Zukunft menschlicher Handlungsfolgen und der Zukunft erzählbarer Geschichte gibt; zumindest in keiner Geschichte, die von einer Menschheit erzählt werden kann, die im Angesicht globaler Bedrohung zu einer apokalyptischen Schick-

des Geschaffenen und wurzelnd im Geschaffenen, [...]. Wenn, und in welcher Fülle der Mensch wieder Sohn wird, wird er erfüllen, auf was die Natur, wie die ganze kreatürliche Schöpfung überhaupt harrt: ihren ursprünglichen Sinn, ihr ursprünglich angelegtes Wesen.“

751 G. Agamben: Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a. M. 2002, S. 184ff.

salsgemeinschaft verschmolzen ist. Und zweitens ist das zukünftige Leben dieser Gemeinschaft permanent von den Folgen ihrer eigenen Handlungen bedroht. Dieser Aspekt definiert das Lager als Geschichtsraum eines permanenten Ausnahmezustandes, d.h. eines Lebens, das gleichsam gezwungen ist, in der Superposition von Leben und Tod zu existieren.⁷⁵² Der Begriff des Todes bedeutet in diesem Zusammenhang den existenzialen Ort von Transzendenz, d.h. das topologische Moment der Nichtung, wie es in Kapitel 4. im Sinne der Philosophie Martin Heideggers eingeführt wurde. In diesem Sinne symbolisiert der Tod eine gewisse Grenze, d.h. eine für das Dasein in seiner existenzial verfassten Endlichkeit „letztgültige“ Ordnungsstruktur.⁷⁵³ Dieses Eschaton ist in der Lager-Mannigfaltigkeit nicht mehr gültig. Der Mensch des Lagers ist sowohl in der Apokalypse als Eschaton seiner eigenen Geschichte

752 In diesem Zusammenhang lässt sich das Lager auch als ‚Simulacrum‘ im Sinne Jaques Derridas interpretieren bzw. als narrative Struktur metaphysischer Erzählungen; vgl. J. Derrida: Die Differance. In: Randgänge der Philosophie. Wien 1999, S. 53f.: „Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Erlöschen zu ihrer Struktur. [...] Paradox an einer solchen Struktur ist [...]: das Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion in einer allgemeinen Verweisungsstruktur. Es ist Spur und Spur des Erlöschens der Spur. Der Text der Metaphysik ist damit erfasst. [...] Er wird von seiner Grenze nicht umgeben, sondern durchzogen, [...]. Er stellt das Monument und das Trugbild der Spur zugleich vor, die zugleich gezeichnete und ausgelöschte, zugleich lebendige und tote Spur ist, wie immer schon davon lebend, dass sie auch in ihrer bewahrten Inschrift das Leben vortäuscht. [...] ein Text ohne Stimme.“

753 O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt K 61. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA: „*Entwicklung hat ihre Grenzen. Es geht nicht immer schön entwicklungsmäßig weiter, es gibt Bruch, Zusammenbruch und neuen Anfang. Alle großen geschichtlichen Gestalten und Bewegungen kommen irgendwie ‚an den Rand‘. Sie leben das ‚Gesetz, nach dem sie angetreten* sind, aus. Entwicklung gilt bloß dann, wenn man sie heraushebt aus der Vorstellung eines linearen Fortschrittes, wodurch Zusammenbruch, Wende und Neubeginnen ihren Sinn in der Entwicklung erhalten und damit die Entwicklung selbst ihre voll-dimensionale Bedeutung*“

* Vgl. dazu J. W. Goethe: Urworte – Orphisch: Dämon. In: Gedichte (Goethes Poetische Werke, Band 1). Augsburg 1995, S. 448

angekommen als auch in seiner generalisierten Verantwortung für die Geschichte, d.h. für die Geschichte der Menschheit und ihr künftiges Leben und Überleben.

Dementsprechend erfährt auch bei Bauer die Theophanie als Eschaton christlicher Apokalyptik eine Verschiebung hin zu einer Epiphanie der Offenbarung anderer in einer Geschichte der Menschlichkeit. Die Transformation des „Dritten Testaments“ nach Joachim findet bei Bauer in der Öffnung auf eine neue „mystische Gemeinschaft“ jenseits von Apokalypse ihren Ort. Im Moment der Offenbarung anderer verweist dieser in eine neue „Heilsgeschichte der Menschlichkeit“, die Bauer als Produkt der „Mittäterschaft“ des Menschen an der Schöpfung Gottes beschreibt.⁷⁵⁴ Hier wird die Menschheit zum Protagonisten einer Geschichte der Gnade, die jenseits der kirchlichen Erzählung von Heilsgeschichte passiert.

„Darum darf der Christ des kommenden Tages nicht allein der Sünder sein, der reuige Sünder, der von Schuld und Sünde durch das Evangelium erlöst sein wollende Sünder – Er muss willens sein, Gottes Mitarbeiter, Gottes Mitstreiter zu werden, im Himmel, auf Erden und in der Hölle.“⁷⁵⁵ [...] Im Zustand der Knechtsschaft ist der Mensch das begnadete Werkzeug Gottes. Im Zustande der Sohnschaft ist der Mensch der begnadete Mitarbeiter Gottes, denn die Sohnschaft ist der Zustand der Gnade. [...] Weder durch Dogma noch durch Institution vermag dieses Leben in der wiedergestandenen und verklärten Freiheit der Söhne Gottes eingefangen oder gebunden werden. Es ist durch nichts verbürgt und durch nichts verliehen als durch den lebendigen Glauben allein. Es ist ein Geschehen und Tun, ein Mit-Gott-Taten-tun!⁷⁵⁶

Diese Hoffnung auf eine kommende Geschichte der Gnade wird bei Bauer von der kommenden Kleinen Gemeinde eröffnet. Diese findet sich folglich in einer Zwischenzeit, d.h. einem Zeitintervall im Sinne des „göttlichen Ausstand“ nach Joachim wieder. Die Kleine

754 Vgl. O. Bauer: Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Neue Fassung (1948), Blatt B 25. In: Karton 2, Buch 2 Nachlass BRS im VGA {I: 93}

755 Ebd.: Blatt B 7 (20)

756 Ebd., Blatt B 25

Gemeinschaft der Ausgesonderten repräsentiert folglich insofern den letzten Rest an Heil in der Welt, als sie in den Riss, d.h. in das endzeitliche Zeitintervall des göttlichen Ausstandes tritt, und zwar stellvertretend für die ganze Menschheit.

Das Attribut „klein“ deutet in diesem Zusammenhang bereits an, dass es sich bei der Geschichte dieser Gemeinde nie um die Erzählung der „großen Tat“, der „großen Erzählung“, der „großen Geschichte“ handeln kann, sondern immer nur um die „kleinen Taten“, die „kleinen Erzählungen“, die „kleinen Geschichten“ usw. Das Attribut „klein“, das auch biographisch den „kleinen“ Otto Bauer kennzeichnet, ist so zum prägenden Merkmal seiner Politischen Theologie geworden. Diese ist getragen von einem Tun ohne Wirken, einem Tun, das effektiv im Vollzug des Verzichtes der eigenen Geschichte jene anderer eröffnet. Der Sinn seiner Politischen Theologie offenbart sich somit in den „kleinen Taten“, die keine Folgen zeitigen, in den „kleinen Erzählungen“, die nicht zur „großen“ Geschichte werden, in den kleinen Gesten, die nicht zum großen Gut werden, sondern sich unmittelbar an der alltäglichen Existenz anderer zeigen, d.h. in der kleinen Gemeinschaft der Gnade, die sich nie zur Masse vereinnahmen lässt.

Der Vollzug dieser kleinen alltäglichen Güte bildet auch den ethischen Kern der Philosophie von Emmanuel Levinas. Dieser exemplifiziert in seinem Buch „Stunde der Nationen“ die ange-deutete Güte anhand einer Geschichte, die er dem Roman „Leben und Schicksal“⁷⁵⁷ von Wassili Grossmann entlehnt.⁷⁵⁸ Grossmann erzählt dort von einer Greisin, die während der sogenannten Todesmärsche russischer Juden am Wegrand kauernd den Zug dieser „Zum-Tode-Verurteilten“ beobachtet. In ihrer Hand hält sie ein altes Stück Brot, das sie jemandem aus dieser geschichtslosen Masse gibt. Sie weiß, dass sie sterben wird, wenn sie dieses letzte Stück Brot gibt, und sie weiß auch, dass sie, selbst wenn sie jemandem aus diesem Todeszug dieses Brot gibt, diesem damit nicht notwendigerweise das Leben rettet. Trotzdem gibt sie das Brot.

757 W. Grossmann: *Leben und Schicksal*. Berlin 2007

758 E. Levinas: *Stunde der Nationen: Talmudlektüren*. München 1994, S. 139f.

In dieser Geschichte hat niemand außer diesen beiden den Akt des „Brot-Gebens“ gesehen, d.h. es gibt keine Zeugen, niemanden, der davon erzählen könnte. Dadurch fällt die Greisin durch ihr Opfer nicht nur aus ihrer eigenen Geschichte, sondern zugleich in einen allgemeinen Raum der Geschichtslosigkeit, d.h. in eine Art universalen Phasenraum, in dem die existenziellen Zustände von Leben und Tod als Superposition miteinander verschränkt erscheinen und den sie nunmehr mit den vorbeiziehenden Zum-Tode-Verurteilten teilt. Durch den Gnadenakt der Gabe des letzten Brotes eröffnet sie allerdings zugleich an diesem Nullpunkt von Geschichte einem dieser Verurteilten eine neue „Zeit“, auch wenn diese nie Geschichte werden sollte. In diesem Sinne erscheinen in einer Phase die Geschichte der Greisin und jene des „Zum-Tode-Verurteilten“ für eine „kleine Weile“, die es zu keinem geschichtlichen Zeitpunkt gibt – oder noch nicht gibt –, miteinander verschränkt. Anders gesagt: Die Superposition der Zum-Tode-Verurteilten, die durch den Begriff des Lagers angedeutet wurde, und jenes einen Lebens, d.h. dieser Biographie, die mit der Greisin symbolisiert ist, stiften eine Zeit, der kein geschichtlicher Raum zugewiesen werden kann. In dieser Phase offenbaren sich Greisin und „Zum-Tode-Verurteilter“ in einer Gemeinschaft, die jenseits eines jedweden geschichtlichen Raumes geschieht, aber dessen ungeachtet in diesem eine neue Zeit stiftet. In der Intimität dieser „kleinen Weile“, dieses kleinen Sprechens jenseits von Geschichte, sind sich Greisin und „Zum-Tode-Verurteilter“ offenbar, d.h. sie sehen einander von Angesicht zu Angesicht. Nach Levinas findet mit diesem Topos die Eröffnung von Gnade statt – als die Zeit für eine neue Geschichte der Menschlichkeit.

„Ich glaube nicht an das Gute. Ich glaube an die Güte. [...] Neben dem fürchterlichen Großen Guten gibt es [...] die schlichte menschliche Güte. Es ist die Güte der Greisin, die dem Gefangenen ein Stück Brot zusteckt, die Güte des Soldaten, der einem verwundeten Feind die Feldflasche reicht, die Güte der Jugend gegenüber dem Alter, die Güte des Bauern, der einen alten Juden in der Scheune versteckt. [...] Das ist die [...] kleine Güte, die keine Zeugen hat und keine Idee; [...]. Die Geschichte der Menschheit ist nicht die

des Kampfes zwischen Gut und Böse, sondern die des Kampfes zwischen dem sogenannten Guten und jenem kleinen Körnchen Menschlichkeit. Wenn selbst unter den heutigen Bedingungen das Menschliche im Menschen nicht abgetötet werden kann, dann kann und wird das Böse niemals den Sieg davontragen. [...] ⁷⁵⁹

Dies jedenfalls ist nötig für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert, [...] Nötig ist dazu eine Unregelmäßigkeit im Sein, [...] Für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert, braucht es eine Seinsschwäche zweiten Grades: [...]. Es braucht diese Schwäche [...] für das bisschen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben. ⁷⁶⁰

Ebenso wie bei Levinas ist diese kleine Güte im Denken des kleinen Otto Bauer Ausdruck von Handlungsfolgen der Kleinen Gemeinde, mittels derer es möglich wird, jederzeit in der gesamtgeschichtlichen Umgebung eines globalen Lagers einen neuen Anfang zu setzen. Sie ist bei Bauer symbolisiert durch die „kleine Weile“. Die kleine Weile zeigt sich in der Güte, die sich in der Geschichte anderer offenbart. Anders gesagt, sie gibt anderen jenseits des Seins Zeit für Geschichte.

Diese Güte war es auch, die am Ende von Kapitel 4.3.2. sowie zu Beginn von Kapitel 4.4.4. als eine umfassende Form des Widerstandes gegenüber jedweder in der Geschichte menschlicher Handlungsfolgen möglicher Grausamkeit anderen gegenüber als Grundzug des politischen Denkens Otto Bauers herausgearbeitet wurde. Insofern lässt sich an dieser Güte als Eschaton der narrativen Struktur eine Politik der Gnade bei Otto Bauer ablesen.

„Sein [des Christen, eingf. v. Verf.] Platz, wo ihn Christus antreffen soll, ist der ‚Riss‘, die ‚Bresche‘, der Dienst am Nächsten in allen Lebensbereichen. [...] Sein Platz ist im Widerstand. Die endzeitlichen Bilder der letzten Drangsal führen allerdings zum Verständnis eines anderen Wortes Christi: ‚[...] es kommt die Nacht, wo niemand wir-

759 Wassili Grossmann zitiert nach E. Levinas: Stunde der Nationen: Talmudlektüren. München 1994, S.139f.

760 E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. München 1998, S. 394f.

*ken kann. 'Wo alles Wirken wirkungslos bleibt. [...] In dieser Nacht, wo niemand wirken kann, haben wir den Zuspruch Christi: 'In dieser Welt habt ihr Angst, doch seid getrost, ich habe die Welt überwunden'. Über eine ,kleine Weile' wird sich dies am Menschen und an der Welt offenbaren. Und in dieser ,Kleinen Weile' bleibt dem Christen ein Tun, nein, ein Wirken, das keine Macht der Hölle vereiteln kann.'*⁷⁶¹

Die narrative Struktur der Kleinen Gemeinde des „kleinen“ Otto Bauer zeigt sich folglich in den nicht erzählten Geschichten des Alltags, den kleinen Erzählungen, die allesamt in der „großen“ Geschichte nicht vorkommen, die dieser und ihrer Vollkommenheit schlichtweg fehlen. Es sind die tagtäglichen Handlungen der namens- und geschichtslosen Massen, welche die Politik der Gnade Otto Bauers zu stiften in der Lage sind. Dort passieren jederzeit neue Geschichten, die nicht die je eigenen sind. Im Eröffnen der „kleinen Risse“, der „kleinen Anfänge“ und „kleinen Weilen“ erfährt eine neue „Heilsgeschichte“ einen neuen Anfang. Dieser verweist in eine Geschichte jenseits von Apokalypse, Theologie und Sein, um dort, d.h. im Jenseits, eine Geschichte der Menschlichkeit zu eröffnen.

„Das Leben [...], das nach dem jüngsten Tag die Erde erfüllt, ist schlicht das menschliche Leben.“⁷⁶²

- 761 O. Bauer: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Karton 1, Mappe 9 Nachlass BRS im VGA, S. 37
762 G. Agamben: Die kommende Gemeinschaft. Berlin 2003, S. 13

6. Schluss

Mit der Definition des Lagers als grundlegende narrative Struktur moderner Geschichte in Form einer Verschränkung von Menschheits- und Naturgeschichte zu einer Globalgeschichte der Menschlichkeit wurde der narrative Rahmen von Bauers Apokalyptik definiert. Das apokalyptische Symbol dieser Struktur ist freilich nicht mehr „nur“ das eines atomaren Holocaust, sondern gegenwärtig vor allem jenes des Klimawandels in all seinen Facetten. Das Narrativ eines „klimatologischen Holocaust“ reicht bekanntlich von Szenarien eines Kälte- bzw. Hitzetodes der Erde bis zu diversen Simulationen der weitgehenden Veränderung des Gasgemisches der Atmosphäre unseres Planeten, sodass wir Menschen diese „Luft“ nicht mehr atmen könnten.⁷⁶³ Allen diesen Szenarien ist die Erzählung von einer weitgehenden bis vollständigen Auslöschung der Menschheit gemein. Davon ausgehend gibt es noch weitere mehr oder weniger aus dem Klimawandel abgeleitete dystopische Szenarien, die von diversen Naturkatastrophen, Nahrungsmittelmangel, Überbevölkerung⁷⁶⁴ oder Energieknappheit⁷⁶⁵ ausgehen und eine ökonomische und ökologische Überforderung der planetarischen Ressourcen prophezeien.⁷⁶⁶ Viele diese Szenarien werden in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion unter dem Aspekt einer eigentümlichen und neuartigen Synthese diskutiert, die ausgehend von dem geologischen Begriff des „An-

763 Vgl. allg. den IPCC-Synthesis-Report 2014; zitiert nach: IPCC – Intergovernmental Panel of Climate Change: <http://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>; Stand September 2016

764 Vgl. dazu allg. P. Sager: *Wie weiter mit der Menschheit: Empirisch-soziologische Reflexionen über die Probleme der Gegenwart in demographischer und historischer Sicht.* Mainz 2002; und A. Weisman: *Countdown: Hat die Erde eine Zukunft?* München 2013

765 Vgl. allg. R. B. Laughlin: *Der Letzte macht das Licht aus: Die Zukunft der Energie.* München/Zürich 2012

766 Vgl. allg. E. U. von Weizsäcker: *Faktor Fünf: Die Formel für nachhaltiges Wachstum.* München 2010

thropozäns“ soziokulturelle, naturgeschichtliche und -wissenschaftliche sowie philosophische, politische und theologische Ansätze zu einem eigenen wissenschaftlichen Fachbereich verbinden könnte.⁷⁶⁷

Abgesehen von einem „klimatologischen Holocaust“ gibt es eine Vielzahl von weiteren dystopischen Erzählungen, die eine Vernichtung allen menschlichen Lebens durch diverse von Menschen verursachte Epidemien prophezeien. Allen diesen Erzählungen ist jedenfalls einerseits gemein, dass die Geschichte menschlicher Handlungsfolgen als bestimmende Ursache einer möglichen Apokalypse angesehen wird, und andererseits, dass sie auf eine innere Grenze möglicher Geschichte hinweisen. Der letzte Punkt verweist auf ein in der narrativen Struktur unserer globalen Menschheitsgeschichte natürlich gesetztes Eschaton, das die Expansion menschlicher Handlungsfolgen einschränkt. Die Geschichte des Anthropozäns ist folglich implizit die Erzählung der prinzipiellen Endlichkeit menschlicher Handlungsfolgen. Sie verweist auf eine bestimmte innere Ökonomie, die einzig darin besteht, die Vernichtung ihrer eigenen Geschichte zu befördern.

Als Ausdruck der Dynamik dieser inneren Ökonomie des Todes kenne ich keine bessere Darstellung als die, welche Michel Serres anhand einer Beschreibung des Bildes „Duelo a garrotazos“ von Francisco da Goya gegeben hat: Zwei Männer kämpfen auf Leben und Tod. Sie befinden sich dabei in einer Umgebung, die als Treibsand ausgewiesen ist.⁷⁶⁸ Das ergibt eine Situation, in der jeder der beiden jederzeit weiß, und zwar ganz gewiss, dass, wenn einer von ihnen zu kämpfen aufhört, der andere ihn töten wird. Umgekehrt weiß jeder der beiden, dass, wenn er nicht zu kämpfen aufhört, beide im Treibsand versinken. Diese Struktur beschreibt nicht nur die Dynamik einer Geschichte der Selbstausslöschung im Zeichen atomarer Bedrohung während des Kalten Krieges, sondern

767 Vgl. zum Begriff „Anthropozän“ und den weitverzweigten Auseinandersetzungen allg. J. Renn u. B. Scherer (Hrsg.). *Das Anthropozän: Zum Stand der Dinge*. Berlin 2015; sowie C. Schwägerl: *Menschenzeit: Zerstören oder Erschaffen? Wie wir heute die Welt von morgen schaffen*. München 2012.

768 M. Serres: *Hermes III*. Berlin 1992, S. 96: „Man sieht, dass sie sich gegenseitig töten werden, bevor sie sterben. Man sieht, dass sie sterben werden, bevor sie sich gegenseitig töten.“

auch in Bezug auf all jene Formen, die ihren Ausgangspunkt in der Verschränkung von menschlicher Geschichte mit ihrer natürlichen Lebensgrundlage in Form einer Globalgeschichte menschlicher Handlungsfolgen haben.

Hier findet sich die Aktualität des Werks von Otto Bauer, das insofern weit über die Auseinandersetzung einer Apokalyptik im Kontext des Kalten Krieges hinausweist. Das Bestreben seiner Texte liegt darin, der inneren Ökonomie menschlicher Handlungsfolgen eine alternative Ökonomie entgegenzusetzen. Diese alternative Ökonomie kann nach Bauer nur durch eine Gemeinschaft von Menschen entstehen, die einander in unumwundener Menschlichkeit begegnen. Der Mensch ist in erster Linie anderen verantwortlich, und er kann diese Verantwortung wahrnehmen, weil es ihm jederzeit frei steht, eine neue Geschichte anzufangen. Diese Möglichkeit eines neuen Anfangs von Geschichte jenseits aller geschichtlicher Prägung zeigt sich im Ansatz Bauers als ein transzendentes Moment, konkret als das Einbrechen der Gnade Gottes, die durch menschliche Handlungen in der Zeit gestiftet werden kann. Gnade wird in diesem Sinne zum Horizont der Zukunft einer Menschlichkeit, die sich im Vollzug des alltäglichen Lebens eröffnet. Zugleich ist dieser Vollzug auch das wesentliche Merkmal einer jeden sozialistischen Politik. Der Sozialismus als globalgeschichtliches Narrativ menschlicher Handlungsfolgen wird so zum unmittelbaren Ausdruck einer Politik der Gnade und kann nichts anderes sein, wenn er Sozialismus bleiben will. Jede Spielart sozialistischer und sozialdemokratischer Politik kann demgemäß auch abseits theologischer Implikationen weder im Angesicht ihrer eigenen Auslöschung noch in jener der gesamten Menschheitsgeschichte aufhören, Politik der Gnade zu sein. Diese Erkenntnis ist es, die Otto Bauer den künftigen Generationen als Aufgabe vermacht hat.

Anhänge:

A. Inhaltsverzeichnis „Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich – Aufzeichnungen und Erinnerungen“

II. Teil – DIE KATHOLISCH-SOZIALISTISCHE AKTION

I. Der Einsatz – Eine Eingabe an die österreichische Bischofskonferenz

- Die Situation von 1927 [3]
- Die Eingabe an die Bischöfe [4]
- Die Vorsprache bei Kardinal Piffl [5]
- P. Georg Bichlmair S.J. [7]
- Eine Antwort der Bischofskonferenz? [8].

II. Der Bund der Religiösen Sozialisten und die Aktion Pfliegler

- Die Aktion Pfliegler [9]
- Michael Pfliegler und August Schaurhofer [13]
- Gleichklang und Unterschied [14]
- Im Widerspruch mit Michael Pfliegler? [15]
- Missionieren? [19]

III. Die Tagung für Christentum und Sozialismus

- „Kann der Katholik Sozialist sein?“ Die Rede von Michael Pfliegler [22]
- Sein: Nein. [26]
- Wilhelm Ellenbogen: Der Standpunkt der Partei [27]
- Otto Bauer: „Kann der katholische Arbeiter im gegenwärtigen Augenblick sowohl der Kirche – so wie diese ist –, als auch der sozialistischen Bewegung – so wie diese ist, – angehören? [29 und Anhang]
- Nachwort [31]

IV. Der Bund und die Aktion Pfliegler nach der Tagung

- Der Briefwechsel Michael Pfliegler und Dr. Otto Bauer [32]
- Die Adventsvorträge 1930 [35]
- Nach den Vorträgen [38].

V. Wider die Anfänge des Austro-Faschismus

- Gegen den Missbrauch der Kirche durch die Heimwehr [40]
- „Vom Seipel zum – Steidle?“ [41]
- Ein Schreiben an Kardinal Piffel und Bischof Memelauer [44]
- Auseinandersetzungen mit der Heimwehr [47]
- VI. P. Optat Winder und die Salzburger „Katholische Kirchenzeitung“
 - Begegnung mit P. Optat Winder [47]
 - Verhandlungen mit kirchlichen Stellen? [48]
- VII. Das katholische Für und Wider zu den religiösen Sozialisten
 - Die Katholisch-soziale Tagung 1929 [51]
 - Der „Engelsturz“ [54]
 - Dialog mit dem offiziellen Sozial-Katholizismus [57]
 - Ein Nachwort [84]

Die noch ausstehenden Abschnitte:

- VIII. Das Berndorfer Programm
 - Der demokratische Sozialismus
 - Das Kulturprogramm
- IX. Unsere II. Tagung
 - Ernst Michel über die Position des katholischen Sozialisten
 - Paul Piechowski: Die moderne Glaubensspaltung
- X. Die Wahlen zum Nationalrat 1930
 - Der Hirtenbrief
 - Unsere Antwort
- XI. Erzbischof Cordae und Prof. Muth
- XII. Die Vorläufer der „Quadragesimo anno“
 - Prof. Brauer und der moderne deutsche Sozialismus
 - Der Papstbrief an die katholischen Arbeiter Deutschlands
 - Die „Spanische Wand“
 - P. Bichlmair: Das siebente Gebot und das Privateigentum
- XIII. Die „Quadragesimo anno“ und ihre Folgen
- XIV. Die letzte katholisch sozialistische Aktion 1933/34
- XV. Der „Christliche Ständestaat“

B. Historiographische Genealogie des Werks Otto Bauers dargestellt anhand des „Briefwechsels von Otto Bauer und Robert Friedmann“

- 14. April 1897: Geburt Otto Bauers in Wien
- 1914–1918: Erster Weltkrieg
- 1921: Leonhard Ragaz tritt aus der Kirche helvetischen Bekenntnisses aus
- Oktober 1926: Die erste Ausgabe des „Menschheitskämpfer. Blatt der Religiösen Sozialisten“ erscheint in Wien

- 3. November 1926: Parteitag der SDAP in Linz: Das Linzer Programm der SDAP wird beschlossen
- 7. Jänner 1927: Gründung des Bundes der Religiösen Sozialisten
- 17.–18. November 1928: I. Tagung „Christentum und Sozialismus“ in Wien
- 25.–28. November 1929: II. Tagung „Christentum und Sozialismus“ in Wien
- 6.–9. Juni 1930: Pfingstparteitag des BRS in Berndorf; das Berndorfer Programm wird beschlossen
- Februar 1934: Die letzte Ausgabe des „Menschheitskämpfer“ erscheint
- März 1934: Verbot der SDAP und des BRS durch die austrofaschistische Vaterländische Front
- Anfang des Jahres 1936: Otto Bauer reist nach Prag und schließt sich den Revolutionären Sozialisten an; er fungiert unter den Codenamen „Herbst“ und „Weiß“ im Untergrund
- 1936: Leonhard Ragaz tritt aus der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz aus
- 12. März 1938: Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich
- 7. April. 1938: Flucht der Familie Bauer in die Schweiz
- 9. April bis 3. September 1938: Aufenthalt der Familie Bauer bei Leonhard und Clara Ragaz in Zürich
- 5. Oktober 1938: Tod Eugen Benedikts in Zürich auf der Flucht vor dem NS-Regime
- 3. September 1938 bis September 1940: Mitarbeit Bauers bei der Auslandsvertretung der Religiösen Sozialisten (AVÖS) in Paris.
- Anfang Juni 1940: Übersiedlung der AVÖS nach Montauban
- September 1940: Migration der Familie Bauer in die USA
- 25. Oktober 1940: Tod Oskar Ewald-Friedländers im Exil in Oxford
- 7. Dezember 1941: Otto Bauer und Joseph Buttinger treten aus der ASVÖ aus, was der Auflösung der ASVÖ gleichkommt

September 1941–August 1945:

- Brief an Friedmann vom 7. September 1941
Otto Bauer beginnt Teile des Stammbuches in Form von Blättern als Anhang zu seinen Briefen an Robert Friedmann zu verschicken.
- Brief an Friedmann vom 3. August 1941
- Enthält Teile von „Konvolut G des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 7. September 1941
- Enthält Teil eines „Konvolut H“ bzw. Verweise auf das „Blatt 211“ und zum Themenkreis „Technik“
Brief an Friedmann vom 16. August 1942

- Enthält Teile von „Konvolut F des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann 28. November 1943
- Enthält Teile von „Konvolut D des Stammbuches“
Brief an Friedmann vom 4. Oktober 1943
- Enthält Teile von „Konvolut D des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 18. April 1943
- Enthält Teile von „Konvolut E des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 12. März 1944
- Enthält Teile von „Konvolut B des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 30. Juli 1944
- Enthält Verweise auf das „Vorwort zum Stammbuch“
Brief an Friedmann von Pfingsten 1944
- Enthält Notizen zu „Gesellschaft und Sozialismus vor dem mündigen Christen“ und zum „Dritten Testament“
Brief an Friedmann vom 4. Dezember 1944
- Enthält Teile von „Erlösung in den Weltbereichen des Stammbuches (1945)“
Brief an Friedmann vom 29. Juli 1945
- Bauer verschickt die erste vollständige Fassung des Stammbuches unter dem Titel „Wo ist nun dein Gott?“ in Form eines Ringbuches
Es folgen Briefe von Robert Friedmann an Otto Bauer vom 4., 7. und 11. August 1945 mit Anmerkungen zur Stammbuch-Fassung von 1945

9. April 1945: Ermordung Dietrich Bonhoeffers im KZ Flossenbürg

30. April 1945: Tod Adolf Hitlers

- Vgl. Brief an Friedmann vom 1. Mai 1945

8. Mai 1945: Kapitulation der Deutschen Wehrmacht

2. Juli 1945: Leonhard Ragaz bittet Otto Bauer nach Europa zurückkehren, um als Generalsekretär einer neuen europaweiten religiös-sozialistischen Bewegung zu fungieren.

Vgl. Brief von Leonhard Ragaz an Otto Bauer vom 2. Juli 1945

6. bzw. 9. August 1945: Atombombenabwurf über Hiroshima bzw. Nagasaki

31. August 1945: Bauer erklärt sich prinzipiell einverstanden als Generalsekretär einer europaweiten religiös-sozialistischen Bewegung zu fungieren.

Vgl. Brief an Leonhard Ragaz vom 3. August 1945

2. September 1945: Kapitulation des japanischen Kaiserreiches: Ende des Zweiten Weltkriegs

6. Dezember 1945: Tod von Leonhard Ragaz

September 1945–Dezember 1946:

- Briefe an Friedmann vom 19. und 23. September 1945
- Antworten Bauers auf die Anmerkungen Friedmanns auf die Stammbuch-Fassung von 1945
Briefe an Bauer vom 15. und 18. Oktober sowie zum Thanksgiving Day 1945
- Anmerkungen von Friedmann zur Stammbuch-Fassung von 1945
Brief von Friedmann an Bauer vom 26. Oktober 1945
- Enthält Verweise auf den Themenkreis zur „Kleinen Gemeinde“
Brief an Friedmann vom 2. November 1945
- Enthält Anmerkungen zu „Atom-Energie“ und „Apokalyptik“
Brief an Friedmann vom 2. Dezember 1945
- Enthält „Gefahr und Verheißung“
Brief von Friedmann an Bauer vom 9. Dezember 1945
- Enthält Anmerkungen zum Stammbuch
Brief an Friedmann vom 15. Dezember 1945
- Bauer bezeichnet die vorläufige Schlussredaktion an dem Buch für abgeschlossen und will die Blätter in eine endgültige Form bringen
Brief an Friedmann vom 25. Dezember 1945
- Enthält die „Blätter 500–513“
Brief von Friedmann an Bauer vom 18. Februar 1946
- Friedmann bietet Bauer Geld für den Druck von ca. 100 Exemplaren des Stammbuches an
Brief an Friedmann vom 24. Februar 1946
- Enthält die Blätter der von Bauer so bezeichneten „Serie-600“, die er auch mit dem Titel „Optimismus und Pessimismus“ versteht
Brief an Friedmann vom 9. Mai 1946
- Enthält „Das gläubige Erleben der Wirklichkeit“
Vgl. Brief an Friedmann vom 28. Mai 1946
- Bauer schickt ein Exemplar des Stammbuches an Raimund Egger
Brief an Friedmann vom 12. Juni 1946
- o Enthält das „Konvolut K des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 9. September 1946
- Bauer überlegt, das Stammbuch in Wien drucken zu lassen, und veranschlagt Kosten von ca. \$50-\$70
Brief an Friedmann vom 7. Oktober 1946
- Bauer will den Briefwechsel von ihm mit Leonhard Ragaz als Nachwort zum Stammbuch publizieren
Brief an Friedmann vom 7. Jänner 1947
- Bauer gibt den Umfang des Stammbuches mit 260 bis 300 Druckseiten an und veranschlagt 1500 Schilling für die Druckkosten
Brief an Friedmann vom 15. Mai 1947

- Enthält „Der Weg ins Unbekannte“; Bauer gibt weiter an, dass es sich dabei um ein eigenes Manuskript handelt, das nicht zum Stammbuch gehört
Brief an Friedmann vom 6. Juli 1947
- Bauer kündigt eine Fortsetzung zu „Der Weg ins Unbekannte“ an; es handelt sich um eine Schrift unter dem Titel „Nikodemus“
Brief von Friedmann an Bauer vom 21. November 1947
- Friedmann gibt an, mit Dr. Viktor Frankl Kontakt zu haben, und fragt Otto Bauer, ob es möglich sei, auch an ihn die Rundbriefe, die das Stammbuch widerspiegeln sollen, zu schicken
Brief an Friedmann vom 22. Februar 1948
- Enthält „Tod und Auferstehung“; es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von Briefstellen

Mai 1948–Juli 1949: Otto Bauer schickt die neue Fassung seines Stammbuches an Friedmann:

- Brief von Friedmann an Bauer vom 1. Mai 1948
- Friedmann bedankt sich für die Sendung der 1. Hälfte der neuen Fassung des Stammbuches
Brief von Friedmann an Bauer vom 3. Juli 1948
- Enthält Anmerkung zu „Konvolut K des Stammbuches (1948)“
Brief an Friedmann vom 17. Dezember 1948
- Bauer erhält das Stammbuch von Raimund Egger mit Korrekturen versehen zurück, darüber hinaus beginnt er am Sinn einer Publikation zu zweifeln
Brief von Friedmann an Bauer vom 1. Februar 1949
- Friedmann versucht Bauer zu einer Publikation zu überreden; sowohl die finanziellen Mittel als auch der Druck, den August Zechmeister in Wien organisieren würde, sind geklärt
Brief an Friedmann vom 11. April 1949
- Bauer schlägt vor, anstatt einer Veröffentlichung die einzelnen Teile des Stammbuches in Form von „Rundbriefen an die ‚Freunde‘“ zu verschicken
Brief an Friedmann vom 1. Mai 1949
- Bauer schlägt eine Schriftenreihe vor, unter dem Titel „Rundbriefe der Gemeinschaft: Der neue Bund“
Brief von Friedmann an Bauer vom 7. Mai 1949
- Friedmann kommentiert ein Manuskript über den „Rückblick zum Religiösen Sozialismus“
Brief an Friedmann vom 22. 06 1949
- Bauer schickt Friedmann als Beilage für August Zechmeister die Schrift „Lage in Österreich“
Brief an Friedmann vom 23. Juli 1949

- Bauer berichtet, dass August Zechmeister eine Veröffentlichung des „Stammbuches (1948)“ im Rahmen einer Schriftenreihe unter dem Titel „Endzeitlicher Glaube: Schriftenreihe für christliche Verwirklichung“ vorgeschlagen habe
Brief von Friedmann an Bauer vom 3. Juli 1949
- Friedmann rät Bauer, das Stammbuch in dieser Schriftenreihe nicht zu publizieren
Brief an Friedmann vom Oktober 1949
- Enthält „Briefstellen zum Thema: Zerstreuung als Geschick...“
Brief von Friedmann an Bauer vom 12. November 1949
- Friedmann erklärt, das aus seiner Sicht mit den Ausführungen Bauers zur „Diaspora“ bzw. mit Bauers Entscheidung „nicht nach Wien zurückzukehren“ der „geistige Rahmen des Stammbuches abgeschlossen“ ist.
Brief an Friedmann vom 25. November 1949
- Bauer stimmt ihm zu: „Es ist erst jetzt zeitgerecht und erlebniswahr zu sagen: Die Emigration liegt hinter mir.“
Brief an Friedmann vom 3. Januar 1950
- Bauer gibt an, dass die „Briefstellen zum Thema Zerstreuung als Geschick ...“ thematisch in den „Blättern F26-F31“ enthalten sind; Bauer kündigt an, das „Wiener Gespräch“ als „Rundbrief“ an die „Wiener Freunde“ zu verschicken
Brief an Friedmann vom 9. Februar 1950
- Bauer kündigt an, eine „Anthologie von Hinweisen auf das ‚Dritte Testament‘“ aus Blättern des Stammbuches zusammenzustellen
Brief an Friedmann vom 19. März 1950
- Bauer schickt die „Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament“ und einen ersten Entwurf des Manuskriptes „Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft“
Brief von Friedmann an Bauer vom 20. März 1950
- Friedmann fragt, ob die „Teile III bis V“ des Manuskriptes „Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft“ ins Stammbuch gehören
Brief an Friedmann vom 5. Mai 1950
- Bauer bezeichnet die „Arbeit zu Nietzsche und Sohnschaft“ als „eigenständige Arbeit“

5. März 1953: Tod von Josef Stalin

27. November 1958: Das Chruschtschow-Ultimatum leitet die sogenannte Berlin-Krise ein.

Oktober 1949–Mai 1950: Bauer schickt erste Teile eines „II. Stamm-

buches sowie die endgültige Fassung seines „Nietzsche Manuskriptes“ an Friedmann

Brief an Friedmann vom 5. März 1959

15. bis 27. September 1959: Nikita Chruschtschow besucht die USA

- Februar 1960–November 1961: Bauer schickt weitere Teile eines II. Stammbuches an Friedmann Enthält Teile von „Zum Besuch Chruschtschows...“

Brief von Friedmann an Bauer vom 2. August 1959

- Friedmann bedankt sich für die Zusendung des fertigen „Nietzsche-Textes“

Brief an Friedmann vom 20. Februar 1960

Bauer gibt an, die Teile, die sich dem Fragment „Zum Besuch Chruschtschows...“ zuordnen lassen, im Zuge des nochmaligen Lesens des Stammbuches geschrieben zu haben, und kündigt einen neuen Text „im Stile des Stammbuches“ an.

Brief an Friedmann vom 28. September 1960

- Enthält Teile von „Zum Besuch Chruschtschows...“
Brief an Friedmann vom 14. November 1961
- Enthält Teile von „Zum Besuch Chruschtschows...“

14. bis 28. Oktober 1962: Kubakrise

Ende des Jahres 1963: Tod von August Zechmeister

November 1963–Februar 1968: Bauer beginnt an der systematischen Zusammenstellung des II. Stammbuches zu arbeiten. Ende 1963 schickt er an Friedmann eine Briefserie, die mit „B1“ gekennzeichnet und teilweise durchnummeriert ist.

Brief an Friedmann vom 21. November 1963

- Enthält die „Blätter 3–7 des II. Stammbuches“

Brief an Friedmann vom 27. November 1963

- Enthält die „Blätter 1–2 des II. Stammbuches“

Brief an Friedmann vom 12. Januar 1964

- Enthält die „Blätter 8–11 des II. Stammbuches“

Brief an Friedmann vom 22. Februar 1966

- Enthält die „Blätter 16–17 des II. Stammbuches“

Brief an Friedmann vom 9. Mai 1966

- Enthält die „Blätter 12–15 des II. Stammbuches“

Brief an Friedmann vom 22. September 1968

- Enthält die „Blätter 28–31 des II. Stammbuches“ bzw. die Markierung „22/9“

Brief an Friedmann vom 12. Oktober 1968

- Enthält die „Blätter 37–40 des II. Stammbuches“ bzw. die Mar-

- kierung „12/A 1–3“
 Brief an Friedmann vom 10. November 1968
- Enthält die Blätter „41–45 des II. Stammbuches“ bzw. die Markierung „10/XI“
 Brief an Friedmann vom 10. November 1968
 - Enthält die „Blätter 32–36 des II. Stammbuches“
 Brief an Friedmann vom 5. Januar 1969
 - Enthält die „Blätter 46–48 des II. Stammbuches“ bzw. die Markierung „5/I.1.–3.“

Briefe derselben Serie, die Markierungen enthalten, aber keine Nummerierung aufweisen.

Brief an Friedmann vom Februar 1965

Brief an Friedmann vom 1. Juli 1965

Brief an Friedmann vom Februar 1966

Brief an Friedmann vom 7. Februar 1968

28. Juli 1970: Tod von Robert Friedmann

10. August 1986: Otto Bauer stirbt im Beisein von Wanda und Michael Benedikt während eines Kuraufenthaltes in Prägraten (Osttirol)

C. Schematische Darstellung des Stammbuch-Komplexes aus dem Nachlass Otto Bauers

Konvolut aus der Stammbuch-Fassung von 1948 – 1. Heft (I–1)

- Vorwort

Stammbuch – I. Teil

Konvolute aus der Stammbuch-Fassung von 1948 – 1. Heft (I–1)

- (A) Wo ist nun dein Gott
- (B) Leid – Tag Gottes
- (C) Die Welt der Geister
- (D) Leiden Jesu

Konvolute aus der Stammbuch-Fassung von 1948 – 2. Heft (I–2)

- (E) Sohnschaft
- (F) Die Gemeinde – Das Wort
- (G) Das Wort – Die Botschaft

Stammbuch – II. Teil

Konvolut aus der Stammbuch-Fassung von 1948 – 3. Heft (II)

- (K) Gesellschaft und Sozialismus vor dem mündigen Christen

Stammbuch – III. Teil

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Blätter aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Blatt 88 und 88a

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Blätter aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Die Blätter 105 bis 109, sowie 110 bis 114 und 117

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Konvolute aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Die Blätter 118 bis 144 – Erlösung in den Weltbereichen
- Die Blätter 175 bis 180 sowie 199
- Die Blätter 200 bis 211

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Konvolut aus der Stammbuch-Fassung von 1945 sowie aus „Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘“

- Die Blätter die 203b/1 bis 203b/5a – Wiederkunft Christi

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Konvolut aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Die Blätter 300 bis 305

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Konvolut aus der Stammbuch-Fassung von 1945 sowie aus „Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘“

- Die Blätter 500 bis 507 – Gefahr und Verheißung

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil I – „Und Sodom und Gomorra ...“ – Blätter aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Die Blätter 510 bis 510e
- Das Blatt 600

Konvolut aus „Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘“ – Die Blätter-Serie-600

- Optimismus und Pessimismus

„Anthologie zu Hinweisen auf das Dritte Testament“: Teil II –

„Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!“ – Blätter aus der Stammbuch-Fassung von 1945

- Die Blätter 95 bis 104, sowie 508, 509 und 511 bis 513

IV. Teil weitere Manuskripte aus dem Nachlass, die dem Stammbuch zuzurechnen sind:

Konvolut aus „Auszüge aus Briefen an Robert und dem „Stammbuch““

- Das gläubige Erleben der Wirklichkeit
- Der Sieg über den letzten Feind – Betrachtungen und Bekenntnisse (in Briefen)
- Briefstellen zum Thema „Zerstreuung als Geschick“

Stammbuch II

Konvolute aus dem Nachlass, die sich dem „zweiten“ Stammbuch zurechnen lassen

- Zum Besuch Chruschtschows“ (Teile des II. Stammbuches)
- Kirche/Gemeinde (Teile des II. Stammbuches)

D. Der Nachlass Benedikt-Giefing im VGA

Karton 1

- Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs – Aufzeichnungen und Erinnerungen
- Stammbuch – Geistliches Tagebuch: Hefte I-III
- Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 1: „Und Sodom und Gomorra ...“.
- Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 2: „Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!“
- Manuskripte zu Nietzsche:
Aus einem Brief. Statt eines Vorwortes
Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft
„Nietzsche begegnen...“ Statt eines Nachwortes
- Mappe – enthält das Manuskript:
Fragen an Herbst
- Mappe:
Briefe an Leonhard Ragaz ;
Auszüge aus Briefen an Robert und aus dem Stammbuch

- **Mappe – enthält die Manuskripte:**
Das Wiener Gespräch.
„III. Über den Sozialismus: der Socialismus aeternus und der Sozialismus der Epoche. – Das Versagen des Sozialismus der Epoche verantwortlich für den Rückfall in das „Reich der Notwendigkeit“. – Perspektiven und Ausblicke.
„IV. Über Christentum und Sozialismus. – Der Bedeutungswandel. – Der Weg des mündigen Christen.
Einige Bemerkungen zum Thema: Gesellschaft und Sozialismus vor dem mündigen Christen
V. Über die Gesellschaft: (Was unter ihr verstanden wird/ Wie sie sich zur gegenmacht des Menschen entwickelt.)
- **Mappe – enthält die Manuskripte:**
Kierkegaard – Über die Nachfolge. Gedanken zur Nachfolge
Brief an Robert Friedmann vom 14. April 1952 mit Teilen des Manuskripts:
„Überlegungen zur Situation des Christen in unseren Tagen“
Zum Besuch Chruschtschows, datiert auf den 3.05.1959
„Im Abwurf der A-Bombe geschah der eigentliche, ...“
Die Gemeinde der „Zwei-oder-Drei“
- **Mappe – enthält das Manuskript:**
Gedanken und Überlegungen zur Situation des Christen in unseren Tagen
- **Mappe – enthält die Manuskripte:**
Kierkegaard – Über die Nachfolge
Gedanken zur Nachfolge
Briefe an Robert Friedmann
Brief an Robert Friedmann vom 3. Juni 1953
Brief an Robert Friedmann vom 11. Juni 1953
- **Mappe – enthält die Manuskripte:**
III. Der Weg ins Unbekannte
Die Gotteskindschaft und Sohnschaft des Menschen in den heiligen Schriften
Ich gehe zu dem der im Kommen ist – Mein Weg in die Naherwartung
Der Sieg über den letzten Feind – Betrachtungen und Bekenntnisse (in Briefen)
- **Mappe (Überschrieben mit „Nietzsche“) – enthält die Manuskripte:**
Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum, Sohnschaft
Der Sieg über den letzten Feind – Betrachtungen und Bekenntnisse (in Briefen)
Nikodemus – Der alte Glaube und die neue Botschaft
- **Mappe (überschrieben mit „5 Briefe für weitere Redaktion zu benutzen“):**
I. „Das Wort des Herren war rar in jenen Tagen, ...“
III. „Wenn ihr umkehret und stille bliebet, so würde“ (beginnend bei Seite 15 von 30)

- III. „Die Menge, die Jesus nachzog, die Gewalt seiner Rede verspürte seine Zeichen ...“
- VI. „Eine Betrachtung der politischen Zustände und der religiösen und geistigen Verhältnisse, die ...“
- Mappe (überschrieben mit: „Karton 6, Mappe 4 „Arbeit“-Hohoff Buch“) – enthält ein Manuskript, das überschrieben ist mit: „Hohoff-Buch“ (Großteils lose, handschriftlich beschriebene Blätter mit einem Inhaltsverzeichnis)
 - Mappe (überschrieben mit „Karton II Mappe 2, Gedye’s Interview mit Otto Bauer + Julius Deutsch Feb. 1934“) – enthält ein kopiertes Zeitungsinterview, das überschrieben ist mit: „Interview: Gedye’s with Otto Bauer u. Julius Deutsch february 1934“
 - Mappe (überschrieben mit „Karton 8 Mappe 4, Notizen für 2. Teil ‚b(oder6)–Weg‘, Briefe an Gen. Leser 1960“):
Brief an Norbert Leser vom 10. März 1960
Brief von Norbert Leser an Otto Bauer vom 6. Januar 1960
Eine große Menge handschriftlich beschriebener loser Blätter, überschrieben mit „II. Teil“
 - Mappe (überschrieben mit „Karton 7, Mappe 4, Schriften in Vaters Handschrift“):
Enthält lose, zu einem guten Teil handschriftlich beschriebene Blätter, die Vorarbeiten zum Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten in Österreich darstellen.
 - Mappe :
Kopien handschriftliche verfasster Texte, die sich dem Stammbuch zuordnen lassen.
 - Mappe :
Kopien handschriftlicher Notizen – auf der ersten Seite ist oben rechts vermerkt: „Aussermaier-Dissertation: 1.) Bemerkungen p.1–13; 2.) Zitate, zu überprüfen 2.Teil; 3.) wichtige Bücher letzte Seite“
Notizblock mit Notizen zur Dissertation von Josef Aussermaier
Kopie eines Interviews von Josef Aussermaier mit Otto Bauer, überschrieben mit „Interview mit Otto Bauer (8. August 1974, stattgefunden in Wien, Altmannsdorferstrasse 307)“
Artikel von Gerhard Steger aus der Arbeiterzeitung vom 13. August 1986 mit dem Titel: „Otto Bauer gestorben“
 - Umschlag (überschrieben mit „1979 Exzerpte“):
Handschriftliche Exzerpte zu Deschner, Ernst Michel „Politik aus dem Glauben“ – Juni 1926,
 - Umschlag (überschrieben mit „Karton 2, Mappe 6“):
Dr. Arnold Pfeiffer: Zur Diakritik der „Blumhardtbezeugung“. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie, Walter de Gruyter Verlag: Hamburg 1981, S. 74–90
Kopierter Text von Arnold Pfeiffers „Weltnähe und Weltferne im religiö-

- sen Sozialismus“ (9 Seiten Text + 3 Seiten Anmerkungen)
 Brief von Otto Bauer an Arnold Pfeiffer vom 9. Juni 1982
 Eine handschriftliche Notiz: Überschrieben mit „Robert: Reich Gottes – in
 Antwort auf Epistel 7; Brief vom 9. Mai 1969“
- Umschlag (überschrieben mit „Book 1“) – enthält Kopien eines Notizblockes, der überschrieben ist mit:
 - „1) Research Juli–August 78 p.1–42“;
 - „2) Notizen für neue Exzerpte bzw. Kopien [unleserlich] 78 p.50–54“;
 - „3) Veränderungen in den Wr. Manus nachzuholen p.55“
 - Umschlag (überschrieben mit „Book 2“) – enthält Kopien eines Notizblockes Otto Bauers, der überschrieben ist mit:
 - „1976 Wien, p.11 Inhaltsangabe; Theologie der Befreiung“
 - Umschlag (überschrieben mit „Book 4“) – enthält Kopien eines Notizbuches von Otto Bauer, der überschrieben ist mit:
 - „Chronik“
 - Umschlag – enthält die Manuskripte:
 - Fragen und Antworten – aus Gesprächen mit Wr. Genossen, ACUS und anderen Rand- und Vorbemerkungen für das Manuskript
 - Fragen und Antworten (Durchschlag)
 - ACUS: Interview II (1979/80)
 - Ein Interview ist überschrieben mit: „R“
 - Das zweite mit: „RII“
 - Unter den Passagieren (Kopie)

Karton 2

- Briefwechsel von Otto Bauer mit Raimund und Hilde Egger
 Briefwechsel vom 21. Januar 1947 bis zum 25. Mai 1974
- Briefwechsel von Otto Bauer mit Hans Pichler
 Briefwechsel vom 4. Juni 1939 bis zum 8. Dezember 1946

Karton 3

- Briefwechsel von Otto Bauer mit Robert Friedmann
 Briefwechsel vom 13. Mai 1940 bis zum 31. März 1970

Literaturverzeichnis

Verwendete Monographien und Aufsätze:

Adam, Armin:

Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912–1933. Wiley VCH Verlag: Weinheim 1992

Adorno, Theodor:

Soziologische Diskurse: Nach Vorträgen und Diskussionen (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 4). Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt a. M. 1967

Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Gesammelte Schriften, Band 4). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003

Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie (Gesammelte Schriften, Band 6). Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970

Agamben, Giorgio:

Das unheilige Leben: Interview mit Cornelia Vismann und Hanna Leitgeb. In: Literaturen – Die Zeitschrift für Leser, Nr. 1. Friedrich Berlin Verlag: Berlin 2001

Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik. Diaphanes Verlag: Freiburg/Berlin 2001

Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002

Ausnahmestand (Homo Sacer II.1). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004

Die kommende Gemeinschaft. Merve-Verlag: Berlin 2003

Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003

Die Zeit die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006

Albers, Detlev; Hindels, Josef; Radice, Lusio Lombardo. (Hrsg.):

Otto Bauer und der „dritte“ Weg. Die Wiederentdeckung des Austromarxismus durch Linkssozialisten und Eurokommunisten. Campus: Frankfurt a. M./New York 1979

Albert, Hans:

Kritischer Rationalismus: Vier Kapitel zu illusionären Denken. Mohr & Siebeck: Tübingen 2000

Amery, Jean:

Hand an sich legen (Werke, Band 3). Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 2005

- Anders, Günther:
 Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalyptik-Blindheit. In: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (Die Antiquiertheit des Menschen, Band 1). C.H. Beck Verlag: München 1980
 Der Sprung. In: Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. C. H. Beck: München 1993
 Die Frist. In: Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. C.H. Beck: München 1993
 Ketzerlein. C.H. Beck: München 1996
- Ardelt, Rudolf:
 Das Linzer Programm der österreichischen Sozialdemokratie. In: Die Bewegung lebt. 100 Jahre Linzer Sozialdemokratie. Verlag: SPÖ-Bezirksorganisation Linz-Stadt: Linz 1988
- Arendt, Hannah:
 Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. Piper: München 1996
 Vita activa oder Vom tätigen Leben. Piper Verlag: München/Zürich 2002
 Denktagebuch. (Erster Band: 1950–1973). Piper Verlag: München/Zürich 2002
 Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Piper Verlag: München/Zürich 2003
- Assel, Heinrich:
 Politische Theologie im Protestantismus 1914–1945. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn 2003
- Assmann, Hugo:
 Teologia desde la praxis de la liberacion. Ediciones Sigumes: Salamanca 1973
- Auffarth, Christoph:
 Himmlisches und irdisches Jerusalem: Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur „Kreuzzugeschatologie“. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. Band 1, Nr. 1. Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte: Berlin 1993
- Aussermaier, Josef:
 Kirche und Sozialdemokratie: Der Bund religiöser Sozialisten 1926–1934. (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 10). Europaverlag: Wien 1979
- Austin, John Langshow:
 Performative Utterances. In: Philosophical Papers. Clarendon Press: Oxford 1979
- Bader, Erwin:
 Karl v. Vogelsang. Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform. Herder: Wien 1990
- Baier, Walter:
 Integraler Sozialismus und radikale Demokratie. In: Otto Bauer und der Austromarxismus: „Integraler Sozialismus“ und die heutige Linke. Karl Dietz Verlag: Berlin 2008

Barbour, Julian:

The End of Time: The Next Revolution in our Understanding of the Universe. Oxford University Press: Oxford 1999

The Nature of Time; zitiert nach: arXiv.org: <https://arxiv.org/pdf/0903.3489.pdf>; Stand April 2020

Bargetz, Brigitte:

Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Transcript Verlag: Bielefeld 2016

Barth, Ulrich:

Das gebrochene Verhältnis zur Reformation: Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls. In: Transformationsprozesse des Protestantismus: Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende (Falk Wagner [1939–1998] zu Ehren). Christian Kaiser Verlag: Gütersloh 1999

Bauer, Otto:

Der Weg zum Sozialismus. (Werkausgabe, Band 2). Europaverlag: Wien 1976
Die österreichische Revolution. (Werkausgabe, Band 2). Europaverlag: Wien 1976

Sozialdemokratische Agrarpolitik. Erläuterung des Agrarprogramms der Deutschösterreichischen Sozialdemokratie. (Werkausgabe, Band 3). Europaverlag: Wien 1976

Sozialdemokratie, Religion und Kirche: Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms. (Werkausgabe, Band 3). Europaverlag: Wien 1976

Revolutionäre Kleinarbeit (Werkausgabe, Band 3). Europaverlag: Wien 1976

Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus. (Werkausgabe, Band 4). Europaverlag: Wien 1976

Integraler Sozialismus. In: Linkssozialismus – Texte zur Theorie und Praxis zwischen Stalinismus und Sozialreformismus (Politisch-philosophische Studientexte der Leipziger Gesellschaft für Politik und Zeitgeschichte e.V.) GNN Verlag: Berlin/Leipzig 1998

Beck, Ulrich:

Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1993

Bedorf, Thomas u. Röttgers, Kurt (Hg.):

Das Politische und die Politik. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2010

Benedikt, Michael:

Sprachloses Leid und Gottvergessenheit. In: Anthropodizee. Turia & Kant: Wien 1995

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste: Michael Benedikt im Gespräch mit Frau v. Maldeghem in Eisenstadt. In: Brennpunkte – Splitter und Balken I: Die Metaphysik der anderen. Turia & Kant: Wien 1998

Drei Generationen religiöser Sozialismus: Oskar Ewald (Friedländer). In: Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Facultas Verlag: Wien 2005

- Quadragesimo Anno und die Religiösen Sozialisten in Österreich. In: Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Facultas Verlag: Wien 2005
- Kann ein Sozialist zugleich einer religiösen Gemeinschaft angehören? Zu Otto Bauers Lebensweg. In: Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung, Band V: Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie (Philosophie in Österreich 1920–1951). Facultas Verlag: Wien 2005
- Benjamin, Walter:**
 Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften, Band II-1). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1991
 Zur Kritik der Gewalt. In: Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften II-1). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1991
 Die dritte Freiheit. In: Kritik und Rezession (Gesammelte Schriften, Band III). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1991
- Bielefeldt, Heiner:**
 Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik: Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Band 73. Böhlau Verlag: Wien 1987
- Bischof, Sascha:**
 Gerechtigkeit, Verantwortung, Gastfreundschaft: Ethik-Ansätze nach Jaques Derrida (Studien zur theologischen Ethik). Academic Press Fribourg: Freiburg 2004
- Bloch, Ernst:**
 Christliche Philosophie des Mittelalters: Philosophie der Renaissance. (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, Band 2). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985
 Das Prinzip Hoffnung. (Werkausgabe, Band 5). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985
 Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches. In: Erbschaft dieser Zeit (Werkausgabe, Band 4). Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985
 Naturrecht und menschliche Würde (Werkausgabe, Band 6). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985
 Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reiches (Werkausgabe, Band 14). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1985
- Boettke, Peter:**
 Socialism and Market: The Socialist Calculation debate Revisted (Routledge Library of 20th Century Economics, Volume II). Routledge: London 2000
- Boff, Leonardo:**
 Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Patmos Verlag: München 1983

- Marxismus in der Theologie: Glaube muss wirken. In: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Patmos: Düsseldorf 1984
- Europäische Freiheitstradition und lateinamerikanisches Befreiungsd Denken.
In: Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (Forum Politische Theologie, Nr. 8). Verlag Kaiser-Grünwald: München/Mainz 1988
- Boff, Leonardo, Kern, Bruno und Müller, Andreas (Hrsg.):
Werkbuch: Theologie der Befreiung – Anliegen, Streitpunkte, Personen.
Patmos Verlag: Düsseldorf 1988
- Bordin, Luigi:
O marxismo e a Teologia de Libertacao. Dois Pontos Editora: Rio de Janeiro 1987
- Brassel-Moser, Ruedi:
Leonhard Ragaz und der Pazifismus. In: Neue Wege: Beiträge zu Christentum und Sozialismus, Jg. 88, Heft 1. Verlag der ‚Freundinnen und Freunde der Neuen Wege‘: Zürich 1994
- Braunthal, Julius:
Geschichte der Internationale. Verlag J. H. W. Dietz: Hannover 1971
Statt einer Einleitung. In: Otto Bauer – Werkausgabe, Band 4. Europaverlag: Wien 1976
- Bröckling, Ulrich u. Feustel, Robert (Hg.):
Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen. Transcript Verlag: Bielefeld 2010
- Buchholz, Christian:
Christoph Friedrich Blumhardt: Reich Gottes in der Welt. Texte aus Predigten, Ansprachen und Gebete. Manuel Kinzel Verlag: Göppingen 2010
- Büchner, Georg:
Dantons Tod. Dtv – Deutscher Taschenbuch Verlag: München 2001
Brief an die Braut. Gießen, um den 9.–12. März 1834. Dtv – Deutscher Taschenbuch Verlag: München 2001
- Bulgakov, Sergei Nikolajewitsch:
Apokalyptik und Sozialismus: Religiös-philosophische Parallelen. In: Sozialismus und Christentum? Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 1977
- Bultmann, Rudolf:
Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik. Güthersloher Verlagshaus: Güthersloh 1992
Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament (1954). In: Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze, Band 3). Mohr Siebeck: Tübingen 1993
Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. In: Kerygma und Mythos (Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Band 1). Herbert Reich Evangelischer Verlag: Hamburg-Bergstedt 1960
Reflexionen zum Thema Geschichte und Tradition (1961). In: Glauben und Verstehen. (Gesammelte Aufsätze, Band 4) Mohr Siebeck: Tübingen 1993

- Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum (1962).
In: Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze, Band 4). Mohr
Siebeck: Tübingen 1993
Geschichte und Eschatologie. Mohr Siebeck: Tübingen 1964
- Cioran, Emil:
Die verfehltete Schöpfung. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1979
- Cullmann, Oscar:
Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung.
EVZ – Evangelischer Verlag Zollikon: Zürich 1962
- Davidson, Donald:
Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung. In: Wahrheit
und Interpretation. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994
Was ist ein Begriffsschema? In: Wahrheit und Interpretation. Suhrkamp:
Frankfurt a. M. 1994
- Dawkins, Richard:
Der Gotteswahn. Ullstein: Berlin 2011
- Debray, Régis u. Ziegler, Jean:
Il s'agit de ne pas se rendre. Conversations sur France Culture. arlea: Pa-
ris 1994
- Deleuze, Gilles:
Die Immanenz: ein Leben ... In: Gilles Deleuze.: Fluchtlinien der Philoso-
phie. Wilhelm Fink Verlag: München 1996
- Derrida, Jaques:
Politik der Freundschaft. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002
Die Differance. In: Randgänge der Philosophie. Passagen Verlag: Wien 1999
Apokalypse: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der
Philosophie. Passagen Verlag: Wien 2000
- Düppe, Till:
The Phenomenology of Economics: Lief-World, Formalism and the Invisi-
ble Hand. Haveka BV: Alblasserdam 2009
- Einstein, Albert:
Brief an Michele Besso vom 21. März 1955. In: Albert Einstein – Michele
Besso: Correspondence 1903–1955. Hermann Verlag: Paris 1972
- Euchner, Walter/Grebing, Helga/Jählich, Traugott/Friedrich, Norbert
und Langhorst, Peter (Hrsg.):
Geschichte der sozialen Idee in Deutschland: Sozialismus, Katholische So-
ziallehre, Protestantische Sozialethik. VS Verlag für Sozialwissen-
schaften: Wiesbaden 2005
- Ewald-Friedländer, Oskar:
Religion, Freidenkertum und Sozialismus. In: Menschheitskämpfer: Mo-
natsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 11–12. BRS:
Wien im Dezember 1929
Gründe und Abgründe: Präludien zu einer Philosophie des Lebens. Ernst
Hoffmann & Co: Berlin 1909

- Diaspora der Menschlichkeit; zitiert nach O. Bauer: Briefstellen zum Thema ‚Zerstreuung als Geschick‘. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA
- Fechner, Rolf:**
 ‚Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde‘: Individuum und Welt in der Neuzeit. Überlegungen zu Ferdinand Tönnies‘ Konzept der Moderne (Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994). Verlag Leske u. Budrich: Opladen 1996
- Fichte, Johann Gottlob:**
 Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik. (Vorlesungen vom Oktober bis Dezember 1812). In: Philosophische Bibliothek, Band 337. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1982
- Finkelde, Dominik:**
 Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou, Agamben, Žižek, Santner. Turia + Kant: Wien 2009
- Finnern, Sönke:**
 Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band. 285). Mohr & Siebeck: Tübingen 2010
- Fried, Johannes:**
 Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. C. H. Beck: München 2001
- Fohrmann, Jürgen:**
 Die Grenzen der Politischen Theologie. In: Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn 2003
- Foucault, Michel:**
 Geschichte der Gouvernementalität: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am College de France 1978–79). Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 2004
- Gallison, Peter:**
 Einsteins Uhren, Poincarés Karten: Die Arbeit an der Ordnung der Zeit. Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 2002
- Gauchet, Marcel:**
 Die Erklärung der Menschenrechte: Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten von 1798. Rowohlt Verlag: Reinbeck bei Hamburg 1991, S. 207
- Germann-Gehret, Rolf:**
 Alois Emanuel Biedermann (1819–1885): Eine Theodicee des gottseligen Optimismus (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 55). Peter Lang Verlag: Bern, Frankfurt a. M./New York 1986
- Girard, Rene:**
 Figuren des Begehrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität (Beiträge zur mimetischen Theorie, Band 8: Religion, Gewalt, Kommunikation, Weltordnung). Lit-Verlag: Thaur/Wien/München/Münster/Hamburg/London 1999

- Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Typen. Carl Hanser Verlag München/Wien 2005
- Goethe, Johann Wolfgang:
Urworte. Orphisch: Dämon. In: Gedichte (Goethes Poetische Werke, Band 1). Weltbild Verlag: Augsburg 1995
- Le Goff, Jacques:
Die Intellektuellen im Mittelalter. dtv – Deutscher Taschenbuch Verlag: München 1993
Das Hochmittelalter. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt a. M. 2005
Die Geburt Europas im Mittelalter. dtv – Deutscher Taschenbuch Verlag: München 2007
- Gotay, Samuel Silva:
Las condiciones historicas y teoricas que hicieron posible la incorporacion del materialismo historico en el pensamiento cristiano en America Latina. In: Cristianismo y Sociedad. Ediciones Terra Nueva: Porrúa 1985
- Gregor von Nazianz:
Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden. (Bibliothek der Kirchenväter, Band 59). Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet: München 1928
- Grossmann, Wassili:
Leben und Schicksal. Claassen-Verlag: Berlin 2007
- Grundmann, Herbert:
Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza. (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Band 16). Böhlau Verlag: Wien 1960
- Gulick, Charles Adams:
Österreich von Habsburg zu Hitler. Danubia Verlag: Wien 1948
- Günsche, Karl Ludwig und Lantermann, Klaus:
Kleine Geschichte der Sozialistischen Internationale. Verlag Neue Gesellschaft: Bonn/Bad Godesberg 1977
- Günzel, Stephan:
Immanenz: Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze. (Philosophie in der blauen Eule, Band 35). Verlag – Die blaue Eule: Essen 1998
- Gutierrez, Gustavo:
Theologie der Befreiung. Matthias-Grünewald Verlag: Mainz 1992
Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung. In: Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (Forum Politische Theologie, Nr. 8.). Verlag Kaiser-Grünewald München/Mainz 1988
- Hacking, Ian:
Historische Ontologie: Beiträge zur Philosophie und Geschichte des Wissens. Chronos Verlag: Zürich 2006
- Hanisch, Ernst:
Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Verlag für Gesellschaftskritik: Wien 1988
Der große Illusionist: Otto Bauer (1881–1938). Böhlau: Wien 2011

Haug, Wolfgang Fritz:

Pluraler Marxismus. Argument Verlag: Hamburg 1985

Haupt, Hans Gerhard:

Staatliche Bürokratie und Arbeiterbewegung: Zum Einfluß der Polizei auf die Konstituierung von Arbeiterbewegung und Arbeiterklasse in Deutschland und Frankreich zwischen 1848 und 1880. In: Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert: Variationen ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien, Band 7). R. Oldenbourg Verlag: München 1986

Hebekus, Uwe:

Enthusiasmus und Recht: Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt. In: Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn 2003

Hecker, Rolf:

Zur Geschichte der Veröffentlichung der Generalratsprotokolle der Internationalen Arbeiterassoziation. In: Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung. Heft III. NDZ – Neue Deister Zeitung, Verlagsheus J. H. Erhardt GmbH.: Springe 2014

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:

Der allgemeine Begriff der philosophischen Weltgeschichte. (Philosophische Bibliothek, Band 171a). Meiner: Hamburg 1994

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. (Werke, Band 8). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1995

Heidegger, Martin:

Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1993

Kant und das Problem der Metaphysik. (Gesamtausgabe, Band 5). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1991

Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Band 7). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 2000

Was ist Metaphysik? In: Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1996

Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz (Gesamtausgabe, Band 11). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 2006

Der Feldweg. In: Aus der Erfahrung des Denkens (Gesamtausgabe, Band 13). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1983

Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67. In: Seminare (Gesamtausgabe, Band 15). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1986

Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis (Gesamtausgabe, Band 65). Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1994

Nietzsche (Erster Band). Günther Neske Verlag: Stuttgart 1998

Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 2014

Die Kehre. In: Die Technik und die Kehre. Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 2014

- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm:
 Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘, Band 1: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein‘. Klostermann Verlag: Frankfurt a. M. 1987
- Hirsch, Helmut:
 Aufstieg und Niedergang der Ersten Internationale. In: Denker und Kämpfer (Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung). Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt a. M. 1955
- Hölderlin, Friedrich
 Patmos. In: Sämtliche Gedichte und Hyperion. Insel Verlag: Frankfurt a. M./Leipzig 1999
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor:
 Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006
- Holz, Harald:
 Anthropozidee: Zur Inkarnation von Vernunft in Geschichte. Peter Lang Verlag: Frankfurt a. M./Bern 1982
- Hüffmeier, Wilhelm:
 Deus providebit? Eine Zwischenbilanz zur Kritik der Lehre von Gottes Vorsehung. In: Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre (Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag). Mohr & Siebeck: Tübingen 2004
- Illich, Ivan:
 In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. C.H. Beck Verlag: München 2006
- Ising, Dieter:
 Johann Christoph Blumhardt: Leben und Werk. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2002
- Jäger, Hans Ulrich:
 Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz: Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz‘ theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte. Theologischer Verlag Zürich: Zürich 1971
- Jahn, Harald:
 Das Wunder des Roten Wien: Zwischen Wirtschaftskrise und Art deco. Phoibos Verlag: Wien 2014
 Das Wunder des Roten Wien: Aus den Mitteln der Wohnbausteuer. Phoibos Verlag: Wien 2014
- Jaspers, Karl:
 Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. Verlag Piper & Co: München 1983
- Joachim von Fiore:
 Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Teil 3 (Monumenta Germaniae Historica: Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 28) Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2017

- Johannes Paul II:
Sollicitudo rei socialis: Die Sorge über die sozialen Anliegen. Vatikan 1987
- Jonas, Hans:
Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1984
Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme. In: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994
Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994
- Judt, Tony:
Geschichte Europas: Von 1945 bis zur Gegenwart. Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 2010
- Jüngel, Eberhard:
Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbeschränkung. In: Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen, Band III). Mohr & Siebeck: Tübingen 2003
- Kant, Immanuel:
Kritik der reinen Vernunft (Werkausgabe, Bände III u. IV). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1974
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werkausgabe, Band VII). Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1996
Kritik der praktischen Vernunft (Werkausgabe, Band VII). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996
Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (Werkausgabe, Band VIII). Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1996
Kritik der Urteilskraft (Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Band 2). Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2001
- Käsemann, Ernst:
Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik. In: Exegetische Versuche und Besinnungen. Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 2011
- Kern, Bruno:
Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Matthias-Grünwald Verlag: Mainz 1992
- Klass, Tobias Niklas:
Unbedingte Verantwortung: Politik nach Derrida. In: Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik. Campus Verlag: Frankfurt a. M./New York 2007
- Kondylis, Panajotis:
Macht und Entscheidung: Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage. Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 1984

- Kolakowski, Leszek:
Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung, Entwicklung, Zerfall.
Piper: München 1978
- Korsch, Dietrich:
Dialektische Theologie nach Karl Barth. Mohr & Siebeck Verlag: Tübingen 1996
- Körtner, Ulrich H. J.:
Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalypik.
Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 1988
- Koslowski, Peter:
Fortschritt, Apokalypik und Vollendung der Geschichte und Weiterleben
des Menschen nach dem Tode in den Weltreligionen (Diskurs der
Weltreligionen, Band 4). Wilhelm Fink Verlag: München 2002
- Kozziel, Bernd Elmar:
Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen
Christen? – Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und
Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen
Denklinie (Bamberger Theologische Studien, Band 33). Peter
Lang Verlag: Frankfurt a. M. 2007
- Krämer, Sybille:
Sprache, Sprechakt, Kommunikation: Sprachakttheoretische Positionen des
20. Jahrhunderts. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001
- Kreisky, Bruno:
Zwischen den Zeiten: Erinnerungen aus fünf Jahrzehnten. Siedler Verlag:
Berlin 1986
- Kühn, Rolf:
Geburt in Gott: Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie. Karl
Alber Verlag: München 2003
- Kurmann, Peter:
Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen
Perspektiven in der Kunst des Mittelalters. In: Ende und Vollendung:
Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea mediaevalia,
Band 29). de Gruyter: Berlin 2002
- Lachmann, Werner:
Volkswirtschaftslehre, Band 2: Anwendungen. Springer-Verlag: Berlin/Heidel-
berg 2003
- Lacoue-Labarthe, Philippe u. Nancy, Jean-Luc:
Retreating the Political. In: Warwick Studies in European Philosophy. Rout-
ledge: London/New York 1997
- Lang, Stefan:
Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins. In:
System und Systemkritik um 1800 (Kant-Forschungen, Band 19). Mei-
ner Verlag: Hamburg 2011

- Langthaler, Rudolf:
 Warum Dawkins Unrecht hat: Eine Streitschrift. Alber: Freiburg i. Breisgau 2015
- Lannert, Berthold:
 Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß. In: Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Band 2. Francke Verlag: Tübingen 1989
- Laughlin, Robert Betts:
 Abschied von der Weltformel: Die Neuerfindung der Physik. Piper: München 2007
 Der Letzte macht das Licht aus: Die Zukunft der Energie. Piper: München/Zürich 2012
- Lehnert, Detlev:
 Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848 bis 1983. Frankfurt a. M. 1983
- Lemke, Sabine:
 Die Rolle der Marxismus-Diskussion im Entstehungsprozess des Godesberger Programms. In: 25 Jahre nach Godesberg: Braucht die SPD ein neues Grundsatzprogramm? (Schriftenreihe der Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus, Band 16). Verlag und Versandbuchhandlung Europäische Perspektiven: Berlin 1984
- Leo XIII:
 Libertas praestantissimum: De libertate humana. Vatikan 1888
 Rerum Novarum: De conditione Opificum. Vatikan 1891
- Leser, Norbert:
 Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis. Böhlau: Wien/Graz 1985
- Levinas, Emmanuel:
 Stunde der Nationen: Talmudvorlesungen. Wilhelm Fink Verlag: München 1994
 Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Karl Alber Verlag: Freiburg/München 1998
 Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Karl Alber Verlag: Freiburg/München 1999
- Lipp, Karlheinz:
 Religiöser Sozialismus und Pazifismus: Der Friedenskampf des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik. Centaurus Verlag: Pfaffenweiler 1995
- Loidolt, Sophie:
 Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity (Routledge Research in Phenomenology, Volume 7). Routledge: New York 2018
- Lompe, Klaus:
 Zwanzig Jahre Godesberger Programm der SPD. In: Aus Politik und Zeitgeschichte: Das Parlament, Beilage 46. Deutscher Bundestag: Berlin 1979, S. 3–24

- de Lubac, Henri:
 Schleiermacher, Fichte, Hölderlin. In: Typologie: Internationale Beiträge zur Poetik. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1988
- Luck, Ulrich:
 Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Band 73, Nr. 3. Mohr Siebeck: Tübingen 1976
- Lyotard, Jean-François:
 Der Widerstreit (Supplemente, Band 6). Wilhelm Fink Verlag: München 1989
- Mackie, John Leslie:
 Das Wunder des Theismus: Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Reclam: Stuttgart 1995
- Maderthaner, Wolfgang u. Konrad, Helmut (Hrsg.):
 „...der Rest ist Österreich“: Das Werden der 1. Republik. Carl Gerold's Verlag: Wien 2008
- Maderthaner, Wolfgang u. Maier, Michaela (Hrsg.):
 Der Führer bin ich selbst! Engelbert Dollfuß – Benito Mussolini: Briefwechsel. Löcker Verlag: Wien 2004
- Marchart, Oliver:
 Politische Philosophie als Erste Philosophie: Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt. In: Das Politische und die Politik. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2010
 Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2016
- Marx, Karl:
 Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Band 1). Dietz Verlag: Berlin 1989
 Thesen über Feuerbach (Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Band 1). Dietz Verlag: Berlin 1989
- Massiczek, Albert:
 Ich war Nazi: Faszination, Ernüchterung, Bruch (1916–1938). Junius Verlag: Wien 1988
 Katholik und Sozialist: Kein Widerspruch. In: Die Zukunft. Sozialistische Monatsschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur, Jg. 1959, Heft 3. Sozialistischer Verlag: Wien 1959
 Warum sozialistische Katholiken? In: Schriften der „Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Katholiken“, Band 1. SPÖ: Wien 1959
- Mattl, Siegfried:
 Die Finanzdiktatur: Wirtschaftspolitik in Österreich 1933–1938. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938. (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Verlag für Gesellschaftskritik: Wien 1988
- Mattmüller-Keller, Markus und Buess, Eduard:
 Prophetischer Sozialismus: Blumhardt, Ragaz, Barth. Edition Exodus. Freiburg/Schweiz 1986

Mattmüller-Keller, Markus:

Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus: Eine Biographie, Band 2:
Die Zeit des ersten Weltkrieges und der Revolutionen. EVZ Verlag:
Zürich 1968

Mayerhöfer, Frank:

Intellektuelle Krisenbewältigung der Nachkriegsgesellschaft. In: Soziologie
des Geistes. Grundalgen und Fallstudien zur Ideengeschichte des 20.
Jahrhunderts. Springer: Wiesbaden 2019

McGrath, Alister:

Der Atheismuswahn: Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheis-
tischen Fundamentalismus. Gerth Medien: Asslar 2007.

McIntyre, Alasdair u. Ricœur, Paul:

Die religiöse Kraft des Atheismus. Alber: Freiburg i. Breisgau/München 2002

Meadows, Dennis u.a.:

Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Mensch-
heit. Deutsche Verlags Anstalt: Stuttgart 1972

Meier, Heinrich:

Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘: Zu einem Dia-
log unter Abwesenden. J. B. Metzler Verlag: Stuttgart 1988

Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theo-
logie und Politischer Philosophie. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart 1994

Meier, Klaus-Jürgen:

Christoph Blumhardt: Christ, Sozialist, Theologe. (Basler und Berner Stu-
dien zur historischen und systematische Theologie, Band 67). Lang
Verlag: Bern 1979

Menke, Bettine:

Giorgio Agambens Umschrift ‚Politischer Theologie‘. In: Politische Theo-
logie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Ferdinand Schön-
ningh Verlag: Paderborn 2003

Mensching, Günther:

Roger Bacon: Zugänge zum Denken des Mittelalters, Band 4. Aschendorff
Verlag: Münster 2008

Metz, Jean Baptist:

Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1967–1997). Matthias-Grü-
newald Verlag: Mainz 1997

Meuter, Günther:

Die zwei Gesichter des Leviathan: Zu Carl Schmitts abgründiger Wissenschaft
vom ‚Leviathan‘. In: Metamorphosen des Politischen: Grundfragen poli-
tischer Einheitsfragen seit den 20er Jahren. Akademie Verlag: Berlin 1995

Michel, Ernst:

Politik aus dem Glauben. Eugen Dietrichs Verlag: Jena 1926

Miethke, Jürgen:

Marsilius von Padua: Die politische Philosophie eines lateinischen Aristo-
telikers des 14. Jahrhunderts. In: Lebenslehren und Weltentwürfe im

- Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Vandenhoeck + Ruprecht: Göttingen 1989
- von Mises, Ludwig:
 Economic Calculation in the Socialist Commonwealth; zitiert nach Mises-Institute: Austrian Economics, Freedom and Peace: https://cdn.mises.org/Economic%20Calculation%20in%20the%20Socialist%20Commonwealth_Vol_2_3.pdf; Stand April 2020
- Moeller van den Bruck, Arthur :
 Das dritte Reich. Ring-Verlag: Berlin 1923
- Moltmann, Jürgen:
 Theologische Kritik der politischen Religion. In: Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen Politischen Theologie (Systematische Beiträge, Band 1). Christian Kaiser/Matthias-Grünewald Verlag: München/Mainz 1970
 Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. Christian Kaiser Verlag: München 1993
 Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1995
 Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie. Christian Kaiser Verlag: München 1999
 Im Ende der Anfang: Eine kleine Hoffnungslehre. Gütersloher Verlagshaus: München 2003
 Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Gütersloher Verlagshaus: München 2005
- Neugebauer, Matthias:
 Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. In: Hauptwerke der Systematischen Theologie. Mohr & Siebeck Verlag: Tübingen 2009
- Neurath, Otto:
 Empiricism and Sociology. D. Reidl Publishing Company: Dordrecht 1973
- Nietzsche, Friedrich:
 Die Geburt der Tragödie (Kritische Studienausgabe, Band 1). DTV/de Gruyter 1999: München 1999
 Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (Kritische Studienausgabe, Band 1). DTV/de Gruyter: München 1999
 Die fröhliche Wissenschaft (Kritische Studienausgabe, Band 3). DTV/de Gruyter: München 1999
 Jenseits von Gut und Böse (Kritische Studienausgabe, Band 5). DTV/de Gruyter: München 1999
 Ecce homo. (Kritische Studienausgabe, Band 6). DTV/de Gruyter: München 1999
 Dionysos-Dithyramben. (Kritische Studienausgabe, Band 6). DTV/de Gruyter: München 1999

- Niewiadomski, Józef:
 Wer ist schuld am Tode Jesu: Zum christlichen Dilemma nach Auschwitz.
 In: Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz. Pustet Verlag: Regensburg 1997
- Wilhelm von Ockham:
 Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio), Prologus et Distinctio prima. (Opera philosophica et theologica: Opera theologica, Band I). Franciscan Institute Publications: New York 1986
- Palaver, Wolfgang:
 René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen (Beiträge zur mimetischen Theorie). Lit-Verlag: Wien/Berlin/Münster 2008
- Paul VI:
 Populorum Progressio: Über den Fortschritt der Völker. Vatikan 1967
 Octogesima Adveniens. Vatikan 1971
- Pelinka, Anton:
 Drei Jahrzehnte zu früh? Ein Gespräch mit dem „kleinen“ Otto Bauer in New York. In: Die Furche, Jg. 31, Nr. 32. Wien: 1967
 Christliche Arbeiterbewegung und Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Verlag für Gesellschaftskritik: Wien 1988
- Penrose, Roger:
 Zyklen der Zeit: Eine neue ungewöhnliche Sicht des Universums. Springer-Spektrum: Heidelberg 2013
- Peterson, Erik:
 Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Echter Verlag: Göttingen 1926
 Der Monotheismus als politisches Problem. In: Theologische Tractate. Kösel Verlag: München 1951
 Von den Engeln. In: Theologische Tractate. Kösel Verlag: München 1951
- Pfeiffer, Arnold:
 Wege zur Hingabe an die Gemeinschaft. In: Das neue Werk: Ein Dienst am werdenden, 2. Jg. Gemeinschafts Verlag Eberhard Arnold: Schlüchtern 1920/21
 Religiöse Sozialisten (Dokumente der Weltrevolution, Band 6). Büchergilde Gutenberg: Frankfurt a. M. 1976
 Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung“. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Band 23. Walter de Gruyter Verlag: Berlin/New York 1981
- Piketty, Thomas:
 Das Kapital im 21. Jahrhundert. C.H. Verlag: München 2014
- Pieper, Josef:
 Über das Ende der Zeit: Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. Kösel-Verlag: München 1980

- Das Arbeitsrecht des neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo Anno (1934). In: Werke in 8 Bänden, Ergänzungsband 1. Meiner: Hamburg 2004
- Pius XI:
 Quadragesimo Anno: Über die Wiederherstellung der sozialen Ordnung. Vatikan 1931
- Platon:
 Sophistes (Sämtliche Werke, Band 3). Rowohlt Verlag: Reinbek bei Hamburg 2004
- Punzo, Lionello:
 The school of mathematical formalism and the Viennese Circle of mathematical economics. In: Journal of the History of Economic Thought, Nr. 13. Cambridge University Press: Cambridge 1991
- Ragaz, Leonhard:
 Wohin? In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, 3. Jg., Heft 1. R. G. Zbinden: Basel 1994
 Kant und das Christentum. In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, 5. Jg., Heft 5. Basel 1911
 Religiös und Sozial. In: Neue Wege: Blätter für soziale Arbeit, 8. Jg., Heft 1. R. G. Zbinden: Basel 1914
 Der religiöse Kampf: Zur Lage. In: Neue Wege: Blätter für religiöse Arbeit, 13. Jg., Heft 3. R. G. Zbinden: Basel 1919
 Das Reich Gottes ist mitten unter euch: Noch eine Weihnachtsbetrachtung. In: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1. Rotapfel Verlag: Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922
 Die Menschwerdung Gottes: Eine Weihnachtsbetrachtung. In: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1. Rotapfel Verlag: Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922
 Zur gegenwärtigen Umgestaltung des Christentums. In: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Band 1. Rotapfel Verlag: Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922
 Das Reich und die Nachfolge: Andachten. Herbert Lang Verlag: Bern 1938
 Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Religiös-soziale Vereinigung der Schweiz. Religiös-soziale Vereinigung der Schweiz: Zürich 1938 (Gemeinsam mit Otto Bauer)
 Die Botschaft vom Reich Gottes: Ein Katechismus für Erwachsene. Herbert Lang Verlag: Bern 1942
 Die Geschichte der Sache Christi: Ein Versuch. Herbert Lang Verlag: Bern 1945
 Die Bibel. Eine Deutung, Band VI: Die Apostel. Diana Verlag: Zürich 1950
 Die Bibel. Eine Deutung, Band VII: Johannes. Diana Verlag: Zürich 1950
 Die Bergpredigt Jesu: Revolution der Moral – Revolution der Religion. Magna Charta des Reiches Gottes. Furche Verlag: Hamburg 1972
- Ragaz, Leonhard u. Lejeune, Robert:
 Die Botschaft vom Reiche Gottes: Ein religiös-soziales Bekenntnis. Zürich 1933

- Rahner, Karl:
 Glaube als Mut (Theologische Meditationen, Band 41). Benzinger Verlag:
 Zürich 1976
- Rasch, William:
 Carl Schmitts Stellung zur Politischen Theologie. In: Politische Theologie:
 Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Ferdinand Schöningh
 Verlag: Paderborn 2003
- Renn, Jürgen u. Scherer, Bernd (Hrsg.).
 Das Anthropozän: Zum Stand der Dinge. Matthes & Seitz Verlag: Berlin 2015
- Resseguie, James:
 Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction. Baker Academic,
 Grand Rapids 2005
- Ricœur, Paul:
 Das politische Paradox. In: Geschichte und Wahrheit. List Verlag: München
 1974
- Riebling, Mark:
 Die Spione des Papstes: Der Vatikan im Kampf gegen Hitler. Piper Verlag:
 München 2017
- Ritschl, Albrecht:
 Unterricht in der christlichen Religion. Mohr Siebeck Verlag: Tübingen 2002
- Rolfes, Helmuth:
 Jesus und das Proletariat: Die Jesustradition in der Arbeiterbewegung und
 des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjekts
 der Emanzipation. Patmos-Verlag: Düsseldorf 1982
- Sager, Peter:
 Wie weiter mit der Menschheit: Empirisch-soziologische Reflexionen über
 die Probleme der Gegenwart in demographischer und historischer
 Sicht. Von Hase & Koehler: Mainz 2002
- Sandkühler, Hans-Jörg u. de la Vega, Rafael:
 Austromarxismus: Texte zu „Ideologie und Klassenkampf“ von Otto Bauer,
 Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius
 Lengyel. Europaverlag: Wien 1960
- Sauter, Gerhard:
 Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt (Studien zur
 Dogmengeschichte und Systematischen Theologie, Band 14). Zwingli Verlag Zürich:
 1962.
 Zukunft und Verheißung: Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen
 theologischen und philosophischen Diskussion. Theologischer Verlag:
 Zürich 1973
 Einführung in die Eschatologie. WBV – Wissenschaftliche Buchgesellschaft:
 Darmstadt 1995
- Schaeffler, Richard:
 Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie.
 In: Apokalyptik und Eschatologie: Sinn und Ziel der Geschichte. Herder:
 Freiburg 1987

- Schell, Jonathan:
Das Schicksal der Erde. Gefahr und Folgen eines Atomkrieges. Piper: München 1982
- Scheuch, Manfred:
Österreich im 20. Jahrhundert: Von der Monarchie zur Zweiten Republik. Christian Brandstätter Verlag: Wien 2000
- von Schlachta, Astrid:
Das Politische in der „apolitischen“ Geschichte: Robert Friedmann zwischen täuferischen Ideen und religiösem Sozialismus. In: Politische Philosophie versus Politische Theologie? – Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion. Innsbruck University Press: Innsbruck 2011
- Schmithals, Walter:
Die Apokalyptik: Einführung und Deutung. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1973
- Schmitt, Carl:
Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Verlag Duncker & Humboldt Berlin 1927
Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hansische Verlagsanstalt: Hamburg 1933
Der Begriff des Politischen. Verlag Duncker & Humboldt: Berlin 1963
Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Clett-Kotta Verlag: Stuttgart 1982
Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Verlag Duncker & Humboldt: Berlin 1990
Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Verlag Duncker & Humboldt: Berlin 1996
- Schöpfer, Hans:
Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Kohlhammer: Stuttgart 1979
- Schumpeter, Joseph:
History of economic analysis. Allen & Unwin: London 1954
Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Duncker & Humblot Verlag: Berlin 1908
- Schwager, Raymund:
Aufgeklärte Apokalyptik: Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt ‚Weltordnung–Religion–Gewalt‘. In: Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung (Edition Weltordnung, Religion, Gewalt; Band 1). Innsbruck University Press: Innsbruck 2007
- Schwägerl, Christian:
Menschenzeit: Zerstören oder Erschaffen? Wie wir heute die Welt von morgen schaffen. Goldmann Verlag: München 2012

- Serres, Michel:
 Hermes III: Übersetzung. Merve Verlag: Berlin 1992
 Der Naturvertrag. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994
- Silaber, Roman:
 Streit um den Sozialismus: Otto Bauer und der Bund Religiöser Sozialisten Österreichs in Auseinandersetzung mit der Sozialenzyklika Quadragesimo anno. AV – Akademiker Verlag: Saarbrücken 2014
- Silberbauer, Gerhard:
 Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage. Styria: Graz 1966
- Silesius, Angelus:
 Der Cherubinische Wandersmann: Geistreiche Sinn- und Schlussreime. Mystische und religiöse Gedichte. Eduard Kaiser Verlag: Klagenfurt 1947
- Sohn-Rethel, Alfred:
 Geistige und körperliche Arbeit: Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. VCH – Acta humanoria: Weinheim 1989
- Sokoll, Bruno:
 Februarkämpfer vor dem Standgericht. In: Mitteilungen der Alfred Kahr Gesellschaft, Jg. 21, Nr.1. Wien 2014. http://www.klahrgesellschaft.at/Mitteilungen/AKG_I_14.pdf; Stand April 2020
- Solow, Robert:
 Die Beschränktheit der makroökonomischen Diskussion überwinden. In: Aufschwung für Deutschland: Plädoyer international renommierter Ökonomen für eine neue Wirtschaftspolitik. Dietz Verlag: Bonn 2007
- Stadler, Friedrich:
 Otto Neurath (1882 – 1945): Zu Leben und Werk in seiner Zeit. In: Arbeiterbildung in der Zwischenkriegszeit: Otto Neurath, Gerd Arntz. Löcker: Wien/München 1982
- Stähli, Martin:
 Reich Gottes und Revolution: Christliche Theologie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika (Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Band 57). Herbert Reich Evangelischer Verlag: Hamburg/Bergstedt 1976
- Steger, Gerhard:
 Rote Fahne – Schwarzes Kreuz: Die Haltung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs zu Religion, Christentum und Kirchen. Von Hainfeld bis 1934. (Böhlau Zeitgeschichtliche Bibliothek, Band 7) Böhlau Verlag: Wien 1987
 Der Brückenschlag: Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Verlag Jugend und Volk: Wien/München 1982
 Stimmer, Gernot:
 Eliten in Österreich 1848–1970 (Studien zu Politik und Verwaltung, Band 57). Böhlau Verlag: Wien/Köln/Graz 1997

- Steiner, Herbert:
Die Internationale Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Parteien (II 1/2. Internationale) 1921–1923. In: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Heft 1. Trafo Verlag: Berlin 1991
- Stiglitz, Josef:
Der Preis der Ungleichheit: Wie die Spaltung unserer Gesellschaft unsere Zukunft bedroht. Siedler Verlag: München 2012
- Stuby, Gerhard:
Die SPD während der Phase des kalten Krieges bis zum Godesberger Parteitag (1949–1959). In: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie 1863–1975. Pahl-Rugenstein Verlag: Köln 1977
- Tálos, Emmerich:
Das Herrschaftssystem 1934–1938: Erklärungen und begriffliche Bestimmungen. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Verlag für Gesellschaftskritik: Wien 1988
- Tálos, Emmerich und Manoschek, Walter (Hrsg.):
Zum Konstituierungsprozess des Austrofaschismus. In: „Austrofaschismus“: Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Band 18). Verlag für Gesellschaftskritik: Wien 1988
- Taubes, Jakob:
Abendländische Eschatologie (Batterien, Nr. 45). Mathes & Seitz: Berlin 2007
- Taylor, Charles:
Ein säkulares Zeitalter. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2012
- Tönnies, Ferdinand:
Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturnurformen. Leipzig 1887
- Troeltsch, Ernst:
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, Band 1). Scientia: Aalen 1977
- Varessis, Evangelia:
Die Andersheit bei Plotin. In: Beiträge zur Altertumskund, Band 78. Teubner Verlag: Stuttgart u. Leipzig 1996
- Vaughn, Karen:
Austrian Economics in America: The Migration of a Tradition. In: Historical Perspectives on Modern Economics. Cambridge University Press: Cambridge 1998
- Vollrath, Erich:
Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States and looks back to Germany. In: Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II. Cambridge University Press: Cambridge 1995

- Weber, Max:
Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Mohr Siebeck: Tübingen 1972
- Weil, Simone:
Zeugnis für das Gute: Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Walter Olten Verlag: Freiburg 1976
- Weinel, Heinrich:
Richard Adelbert Lipsius: Gedächtnisrede zur Feier seines 100. Geburtstags am 14. Februar 1930. Mohr & Siebeck Verlag: Tübingen 1930
- Weisman, Alan:
Countdown: Hat die Erde eine Zukunft? Piper: München 2013
- Weiß, Johann:
Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1964
- von Weizsäcker, Ernst Ulrich, u.a.:
Faktor Fünf: Die Formel für nachhaltiges Wachstum. Droemer Verlag: München 2010
- West, Franz:
Die Linke im Ständestaat Österreich: Revolutionäre Sozialisten und Kommunisten 1934–1938. (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung, Band 8). Europaverlag: Wien 1978
- Wirth, Uwe:
Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: Performanz: Zwischen Sprachwissenschaften und Kulturwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002
- Wittowski, Wolfgang:
Georg Büchner: Persönlichkeit–Weltbild–Werk (Beiträge zur Literatur- und Sprachwissenschaft, Band 10). Carl Winter Verlag: Heidelberg 1978
- Wucherer-Huldenfeld, Karl Augustinus:
Atheismusforschung, Theologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie. In: Ursprüngliche Erfahrung und Personales Sein (Ausgewählte Philosophische Studien, Band 2). Böhlau-Verlag: Wien 1994
- Zechmeister, August:
Kirche und Sozialismus: Zugleich ein Beitrag zur Frage christlicher Politik heute. Verlag Die Brücke: Wien 1947
- Ziegler, Jean:
Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher. Goldmann-Verlag: München 2005
- Žižek, Slavoj:
Die Tücke des Subjekts. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001
Die Puppe und der Zwerg: Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003
Carl Schmitt in the Age of Post-Politics. In: The Challenge of Carl Schmitt. Verso: London/New York 1999, S. 29

Verwendete Artikel, Gesetzestexte, Parteiprogramme, Bibeln und Codices:

Verwendete Artikel in chronologischer Reihenfolge

- Eigenbericht über die Vollversammlung der SDAP vom 10. Februar 1985 in Linz. In: Arbeiter-Zeitung: Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie, 7. Jg., Nr. 42. Wien 12. Februar 1895
- Arbeiter-Zeitung: Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie, 8. Jg., Nr. 276. Wien 7. Oktober 1896
- Arbeiter-Zeitung: Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie 10. Jg., Nr. 302. Wien 2. November 1898
- BRS: Was wir wollen. (Richtlinien des Bundes religiösen Sozialisten). In: Menschheitskämpfer: Blatt der religiösen Sozialisten Österreichs, Nr. 1, 1. Jg. Wien 1926
- Der internationale Ausschuss der Religiösen Sozialisten: Der Bund des Christentums mit dem Nationalsozialismus und Faschismus ist Abfall von der Wahrheit Christi. Ein Wort der religiös-sozialistischen Internationale über Nationalismus und Faschismus an die europäische Christenheit. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 22., Wien am 1. Dezember 1930

Gesetzestexte

- Gesetz, womit die Republik Österreich als Bundesstaat eingerichtet wird (Bundes-Verfassungsgesetz) vom 5. Oktober 1920
- Verfassungsgesetz vom 1. Mai 1945 über das neuerliche Wirksamwerden des Bundes-Verfassungsgesetzes in der Fassung von 1929 (Verfassungs-Überleitungsgesetz – V-ÜG.)

Parteiprogramme

- BRS (Bund religiöser Sozialisten Österreichs): Das Berndorfer Programm (9. Juni 1930)
- SDAP (Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschösterreichs): Das Linzer Programm (3. November 1926)
- SPD (Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands): Das Gothaer Programm (1875)

Bibel, Codices und Katechismus

- Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016; zitiert nach: Österreichisches Katholisches Bibelwerk: <https://www.bibelwerk.at/pages/katholischesbibelwerk/reveinheitsuebersetzung>; Stand April 2020
- Codex des Kanonischen Rechtes; zitiert nach: Der Heilige Stuhl. Archiv: http://www.vatican.va/archive/DEU0036/_PT.HTM; Stand April 2020
- Der Katechismus der Katholischen Kirche; zitiert nach: Der Heilige Stuhl – Archiv: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_ge.htm; Stand April 2020

Verwendete Schriften von Otto Bauer:

Biographische und politische Hauptmanuskripte

- Rückblick auf das Wirken der Religiösen Sozialisten Österreichs. Aufzeichnungen und Erinnerungen: Die Katholische Sozialistische Aktion. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf. Religiös-soziale Vereinigung der Schweiz: Zürich 1938 (Gemeinsam mit Leonhard Ragaz)

Weitere biographische und politische Manuskripte und Texte in chronologischer Reihenfolge

- Abschied vom Sozialismus. In: Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA
- Zu Wiener Reise: Rundbrief vom Jänner 1949. In: Karton 2, Heft 4 Nachlass BRS im VGA
- Gespräch über den Religiösen Sozialismus: Das Wiener Gespräch, Teil 1. In: Buch 1, Karton 1 Nachlass BRS im VGA
- Fragen an Herbst. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- Politische Gedanken und Überlegungen zum Konflikt im Mittel-Osten. In: Tasche 1, Mappe 12, Karton 1 Nachlass BRS im VGA

Teile des Stammbuches

- Stammbuch – Geistliches Tagebuch (1948), Hefte 1–3. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- Wo ist nun dein Gott? In: Karton 2, Buch 3 Nachlass BRS im VGA
- Einige Bemerkungen zum Thema: Gesellschaft und Sozialismus vor dem Gewissen des mündigen Christen. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA
- Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 1: ‚Und Sodom und Gomorra ...‘. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- Anthologie von Hinweisen auf das Dritte Testament – Teil 2: ‚Mensch, bleib doch nicht nur ein Mensch!‘. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
- Auszüge aus Briefen an Robert und dem ‚Stammbuch‘. In: Buch 1, Karton 1 Nachlass BRS im VGA
- Sieg über den letzten Feind. In: Karton 1, Mappe 13 bzw. Karton 2, Buch 4 Nachlass BRS im VGA
- Briefstellen zum Thema ‚Zerstreuung als Geschick‘. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS VGA

Teile des zweiten Stammbuches

- Kirche/Gemeinde (XX). In: Karton 1, Mappe 18 Nachlass Otto Bauer im VGA
- Zum Besuch Chrustschows. In: Karton 1, Mappe 14 Nachlass BRS im VGA

Weitere theologische und philosophische Manuskripte in chronologischer Reihenfolge

- Der Weg ins Unbekannte. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA
Nikodemus: Der alte Glaube und die neue Botschaft. In: Karton 9, Mappe 8.
Nachlass BRS im VGA
Die Gemeinschaft der Zwei oder Drei. In: Mappe 16, Karton 1 Nachlass BRS im VGA.
Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwinden. Das Wiener Gespräch, Teil 2. In: Buch 1, Karton 1, Nachlass BRS im VGA
Die Gottkindschaft und Sohnschaft des Menschen in den heiligen Schriften. In: Buch 1, Karton 1 Nachlass BRS im VGA
Die Nachfolge: Kierkegaard Aphorismen und Gedanken zur Nachfolge. In: Buch 4, Karton 2 Nachlass BRS im VGA
Betrachtungen über Jesus, den Messias Israels. In: Tasche 1, Mappe 15, Karton 1 Nachlass BRS im VGA.
Der Jesus des Kairos. In: Tasche 2, Mappe 15, Karton 1, Nachlass BRS im VGA
Gedanken und Überlegungen zur Situation der Christen in unseren Tagen. In: Karton 2, Buch 4 des Nachlass BRS im VGA
Zur Weltlage. In: Karton 2, Buch 4 des Nachlass BRS im VGA
Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sohnschaft. In: Nachlass Benedikt-Giefing im VGA
Ich gehe zu dem, der im Kommen ist: Mein Weg in die Naherwartung. In: Heft 4, Karton 2 Nachlass BRS im VGA.

Kompendien

- Briefwechsel mit Leonhard nach dem August 1944. In: Karton 1, Buch 1 Nachlass BRS im VGA
Briefe an Robert Friedmann über Sohnschaft, Theologie und Paulus. In: Buch 1, Karton 1 Nachlass BRS im VGA.
Briefwechsel Otto Bauer und Leonhard Ragaz. In: Karton 1, Mappe 1–5 Nachlass BRS des VGA
Auszüge und Kopien aus der Korrespondenz Otto Bauer an Leonhard Ragaz in Heftform. In: Karton 1, Mappe 6 Nachlass BRS im VGA

Artikel von Otto Bauer aus dem Menschheitskämpfer in chronologischer Reihenfolge

- Ein Schrei an euer Gewissen. In: Der Menschheitskämpfer: Flugblätter der Religiösen Sozialisten, Nr. 1. Wien im Oktober 1926
Trennung von Kirche und Staat: Unsere Stellung zur sozialdemokratischen Kirchenpolitik. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg.1, Nr. 8; Wien: 1927
Die proletarische Krise im Katholizismus. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 4. Wien: April 1928

- Ziele und Wege des religiösen Sozialismus (Eine Rede welche Gen. Otto Bauer in der öffentlichen Versammlung in Mödling zum Thema: «Sozialismus und Religion» gehalten hat.) In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 5. Wien: 1928
- Einwände gegen religiöse Sozialisten? In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 6. Wien: 1928
- Klassenkampf und Christentum. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 7. Wien: Juli 1928,
- Unsere religiöse Einheit. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten, Jg. 2, Nr. 10. Wien: 1928
- Kann der Katholik Sozialist sein?. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 11–12. Wien: 1928
- Der Durchbruch. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 2, Nr. 11–12, Wien: 1928
- Verbürgerlichtes Christentum und die Diktatur des Kapitals. In: Menschheitskämpfer. Monatsblatt der religiösen Sozialisten, Jg. 3, Nr. 1. Wien: 1929
- Wie es zum Bunde kam. In: Menschheitskämpfer: Monatszeitschrift der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 2. Wien: 1929
- Vom Seipel zum Steidle? In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 6. Wien: 1929
- Die Stellung der Religiösen Sozialisten zu den kirchlichen Gemeinschaften und zur Sozialdemokratie: Grundsätzliche Erklärungen der letzten Wiener Konferenz. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten, Jg. 3, Nr. 9; Wien: 1929
- Die katholische Aktion und die katholischen Sozialisten: Ein begrüßenswerter Wandel. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 3, Nr. 10. Wien: 1929
- Volksgemeinschaft und Heimatbildung: Sind das nur faschistisch-reaktionäre Phrasen? Ein Beitrag zu den sozialistischen Gestaltungsaufgaben. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatsschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 13. Wien 1930
- Die Katholiken diskutieren über die Religiösen Sozialisten. In: Menschheitskämpfer: Monatsblatt der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 4, Nr. 1; Wien: 1930
- Wieder: Das Mene Tekel. Die jakobinische Phase der russischen Revolution in ihrer Bedeutung für das europäische Christentum. In: Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 4, Nr. 4. Wien: 1930
- Aus kleinen Anfängen. In: Der Religiöse Sozialist: Neue Folge des Menschheitskämpfer. Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 5, Nr. 3. Wien: 1931
- Religion als Privatsache. In: Der religiöse Sozialist: Neue Folge des „Menschheitskämpfer“. Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten, Jg. 5, Nr. 5. Wien: 1931
- Die neue päpstliche Enzyklika und der Sozialismus Autor In: Der religiöse Sozialist: Neue Folge des „Menschheitskämpfer“. Halbmonatszeitschrift

- der Religiösen Sozialisten Österreichs, Jg. 5, Nr. 10–11. Wien: 1931
- Die religiöse Revolution im Sozialismus. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatsblatt der Religiösen Sozialisten*, Jg. 5, Nr. 13. Wien: 1931
- Vom Kampf der Religiösen Sozialisten Deutschlands gegen den Nationalismus: Der „Fall Eckert“. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatsblatt der Religiösen Sozialisten*, Jg. 5, Nr. 13. Wien: 1931
- Kritik an der Sozialdemokratie. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der Religiösen Sozialisten*, Jg. 6, Nr. 1. Wien: 1932
- Der österreichische Katholizismus seit ‚Quadragesimo Anno‘. In: *Menschheitskämpfer: Halbmonatszeitschrift der religiösen Sozialisten*, Jg. 6, Nr. 3. Wien: 1932
- Faschismus Demokratie, Sozialismus. Die Methode sozialistischer Zielstrebigkeit: Der dritte Weg. Ein Beitrag zur Diskussion des diesjährigen sozialdemokratischen Parteitag. In: *„Menschheitskämpfer“: Sozialistisches Monatsblatt (Sonderausgabe)*, Jg. 7, Nr. 17. Wien: November 1932
- Der Faschismus: Politik aus dem Unglauben. In: *Menschheitskämpfer: Sozialistisches Monatsblatt*, Jg. 6, Nr. 19. Wien: 1932
- Die österreichische Situation. In: *Menschheitskämpfer: Monatsschrift der Religiösen Sozialisten*, Jg. 7, Nr. 3. Wien: 1933
- Das Kreuz Christi und das Hakenkreuz. In: *Menschheitskämpfer: Monatsschrift der Religiösen Sozialisten*, Jg. 7, Nr. 5. Wien: 1933

Sonstige Artikel von Otto Bauer

- Christophorus-Arbeit. In: *Die Neue Gemeinschaft: Rundbriefe für christlich-sozialistische Gemeinschafts- und Erneuerungsarbeit* (3. Mai 1932). In: Karton 5, Mappe 83 Nachlass BRS im VGA

Verwendete Briefe

Briefe von Otto Bauer an Robert Friedmann

- Brief vom 5. Oktober 1941
- Brief von Pfingsten 1944
- Brief vom 23. Juli 1944
- Brief vom 30. Juli 1944
- Brief vom 8. Oktober 1944
- Brief vom 23. Mai 1945
- Brief vom 8. Oktober 1945
- Brief vom 26. November 1945
- Brief vom 15. Dezember 1945
- Brief vom 24. und 26. Februar 1946
- Brief vom 7. Oktober 1947
- Brief vom 8. Februar 1947
- Brief vom 7. Oktober 1947
- Brief vom 22. Februar 1948

Brief vom 18. April 1949
Brief vom 11. April 1949
Brief vom 1. Mai 1949
Brief vom 23. Juli 1949
Brief vom Oktober 1949
Brief vom 25. November 1949
Briefe vom 9. Februar 1950
Brief vom 19. März 1950
Briefe vom 5. Mai 1950
Brief vom 20. Februar 1960

Briefe von Otto Bauer an Leonhard Ragaz

Brief vom 11. Juni 1945
Brief vom 31. August 1945
Brief vom 6. Oktober 1945

Brief von Otto Bauer an Michael Benedikt

Brief von Otto Bauer an Michael Benedikt vom 10. Mai 1950

Briefe von Leonhard Ragaz an Otto Bauer

Brief vom 2. Juli 1945
Brief vom 6. Oktober 1945

Briefe von Robert Friedmann an Otto Bauer

Brief vom 3. Oktober 1940
Brief vom 6. Julie 1942
Brief vom 28. August 1941
Brief vom 20. Mai 1942
Brief vom 4. April 1943
Brief vom 26. August 1944
Brief vom 24. November 1944
Brief vom 20. Mai 1945
Brief vom 15. Oktober 1945
Brief vom 1. Oktober 1946
Brief vom 7. Mai 1949
Brief vom Karfreitag 1949
Brief vom 7. Mai 1949
Brief vom 3. Juli 1949
Brief vom 12. November 1949
Brief vom 31. Dezember 1949
Brief vom 20. März 1950

Brief von Robert Friedmann an Leonhard Ragaz

Brief vom 24. Februar 1929

Sonstige Briefe:

Brief von Otto Bauer (I) an Karl Kausky vom 16. Juli 1921

Brief von Georg Büchner an die Braut; Gießen, zwischen 9.–12. März 1834

Verwendete Archive, Nachlässe und Enzyklopädien:

Alfred Kahr Gesellschaft – Verein zur Erforschung der Geschichte der Arbeiterbewegung in 1140 Wien, Drechselgasse 42:

<http://www.klahrgesellschaft.at/index.html>; Stand April 2020

arXiv.org :

<https://arxiv.org>; Stand April 2020

Archiv des Bruderhofes-Woodcrest in 2032 Rifton, Route 213, 12471 New York:

<https://www.brudershof.com/de/wo-wir-sind/usa/woodcrest-brudershof>; Stand April 2020

ETH-Bibliothek – e-periodica: Neue Wege:

<http://www.e-periodica.ch/digbib/vollist?var=true&UID=new-oor&id=home&id2=browse4>; Stand April 2020

Archiv des International Institute of Social History (IISH) in Amsterdam:

<https://socialhistory.org/en/archives>; Stand April 2020

Archiv des Verein für Geschichte der Arbeiterbewegung in 1150 Wien, Rechte Wienzeile 92:

<http://www.vga.at/articles/nav/350>; Stand April 2020

Bundeskanzleramt – Rechtsinformationssystem (RIS):

<https://www.ris.bka.gv.at/default.aspx>; Stand April 2020

Buttinger-Collection an der Universitätsbibliothek der Alpe-Adria-Universität Klagenfurt:

<http://ub.uni-klu.ac.at/cms/en/special-collections/buttinger-collection/>; Stand April 2020

Der Heilige Stuhl – Archiv des Vatikan:

http://www.vatican.va/archive/index_ge.htm; Stand April 2020

„Der Innsbrucker theologische Leseraum“ der Universität Innsbruck:

<https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum>; Stand April 2020

Deutsches Wörterbuch von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm – Online Wörterbuch:

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>; Stand April 2020

Digitale Bibliothek“ ALO (Austrian Literature Online):

<http://www.literature.at/default.alo>; Stand April 2020

DigiZeitschriften – Das deutsche digitale Zeitschriftenarchiv:

<https://www.digiZeitschriften.de>; Stand April 2020

FWF – Der Wissenschaftsfonds:

<http://www.fwf.ac.at/de/>; Stand April 2020

- Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online:
http://gameo.org/index.php?title=Welcome_to_GAMEO; Stand April 2020
- Kathpedia – Die freie katholische Enzyklopädie:
<http://www.kathpedia.com/index.php?title=Hauptseite>; Stand April 2020
- Eighth Street Mennonite Church in Goshen, 46526 Indiana , 602
 South 8th Street:
<http://www.8thstmennonite.org/>; Stand April 2020
- IPCC – Intergouvernemental Panel of Climate Change:
<http://www.ipcc.ch>; Stand April 2020
- Mises Institute. Austrian Economics, Freedom and Peace:
<https://mises.org>; Stand April 2020
- Zeitschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek:
<http://search.obvsg.at/primolibweb/action/search.do>; Stand: April 2020
- Österreichische Nationalbibliothek: ALEX – Historische Rechts- und
 Gesetzestexte:
<http://alex.onb.ac.at/index.htm>; Stand April 2020
- Gesammelte Schriften von Otto Bauer: Alle Artikel Otto Bauers im
 Menschheitskämpfer (1927–1934). In: Repositorium Universität
 Innsbruck:
<http://repository.uibk.ac.at/collection.alo?objid=1051152&from=1&to=50&orderby=date&sortorder=a;%20>; Stand April 2020
- Grundlagen des Judentums. Der Talmud:
<http://www.judentum.org/talmud>; Stand April 2020
- Institut für „Systematische Theologie“ der Universität Innsbruck:
<https://www.uibk.ac.at/systheol/index.html.de>; Stand April 2020
- Marxists Internet Archive:
<https://www.marxists.org>; Stand April 2020
- Zwischen Reform und Revolution... Otto Bauer – Austromarxismus
 und Internationale:
<http://www.otto-bauer.net>; Stand: April 2020

Personenverzeichnis

A

- Adler, Friedrich, 41, 67, 69, 96
Adler, Viktor, 66
Adorno, Theodor W., 36, 176, 238, 241
Agamben, Giorgio, 11, 126, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 247, 253, 254, 255
Agamben, Oliver, 231
Albert, Hans, 243
Allende, Salvador, 121
Anders, Günther, 11, 34, 36, 169, 177, 180
Angelus Silesius, 15
Arendt, Hannah, 11, 36, 142, 150, 151, 176, 213, 214, 215, 216, 217, 225, 230, 235, 242, 243, 245
Arnold, Eberhard, 105
Assmann, Hugo, 126, 127
Aussermaier, Josef, 36

B

- Bargetz, Brigitte, 210
Barth, Karl, 79, 93, 105
Bartholomé de Las Casas, 123
Bauer (I), Otto, 8, 40, 41, 59, 67, 71, 83
Bauer, Maria, 75
Bauer, Rosa, 20, 247
Bebel, August, 66, 81
Beck, Ulrich, 210
Benedikt, Edith, 20, 248
Benedikt, Eugen, 20, 30, 76, 77, 176, 247, 248
Benedikt, Michael, 12, 13, 30, 113, 176, 179, 248
Benedikt, Wanda, 113
Benjamin, Walter, 34, 229, 230, 232
Bernanos, Georges, 11
Bichlmaier, Georg, 40, 41, 91, 92
Biedermann, Alois E., 192
Bloch, Ernst, 11, 34, 164

Blum, Emil, 105

- Blumhardt, Christoph, 93, 110, 111, 132, 166
Blumhardt, Johann Christoph, 43, 109
Boff, Clodovis, 124
Bonhoeffer, Dietrich, 79, 105
Büchner, Georg, 154
Bulgakov, Sergei, 176
Bultmann, Rudolf, 79, 105, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 151
Buttinger, Joseph, 8, 92

C

- Cullmann, Oscar, 142, 143, 144, 145, 146

D

- Davidson, Donald, 139
Dawkins, Richard, 153
Dawson, Christopher, 101
Debray, Régis, 99
Dehn, Günther, 78
Deleuze, Gilles, 178
Derrida, Jaques, 175, 197, 256
Descartes, René, 166, 227
Deutsch, Julius, 41, 66
Dilthey, Wilhelm, 192
Dollfuß, Engelbert, 73
Dupuy, Jean Pierre, 175

E

- Ecker, Erwin, 78
Egger, Hilda, 13, 20, 25, 116, 248
Egger, Raimund, 13, 20, 25, 30, 116, 117, 118, 171, 248
Einstein, Albert, 226
Ellenbogen, Wilhelm, 83, 107
Erasmus von Rotterdam, 166
Ewald-Friedländer, Oskar, 20, 30, 76, 77, 85, 247, 248

F

- Fichte, Johann Gottlob, 178
 Frank, Wilhelm, 20, 21, 30, 76, 248
 Friedmann, Robert, 13, 14, 20, 21, 25,
 30, 46, 51, 52, 53, 76, 77, 117,
 118, 167, 170, 171, 181, 247,
 248, 249
 Friedmann, Susi, 20, 248
 Fuchs, Emil, 78

G

- Galilei, Galileo, 226
 Goya, Francisco, 263
 Gregor von Nazianz, 189
 Grossmann, Wassili, 258, 260
 Gundlach, Gustav, 86
 Gutierrez, Gustavo, 22, 125, 127

H

- Hartmann, Benedikt, 191
 Hasenclever, Wilhelm, 66
 Haug, Wolfgang, 68
 Hayek, Friedrich August von, 61
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 154,
 155, 157, 166, 192, 195, 221
 Heidegger, Martin, 36, 133, 136, 137,
 140, 141, 143, 163, 181, 182,
 183, 184, 185, 195, 197, 225,
 226, 227, 237, 256
 Heimann, Eduard, 85, 106
 Heisenberg, Werner, 225
 Hobbes, Thomas, 211
 Hohoff, Wilhelm, 40
 Hölderlin, Friedrich, 181
 Horkheimer, Max, 176, 238

I

- Illich, Ivan, 11, 101
 Innitzer, Theodor, 41, 87

J

- Jaspers, Karl, 137
 Jesaja, 172, 181
 Joachim von Fiore, 36, 50, 161, 162,
 164, 165, 168, 197, 255, 257
 Johannes Gerson, 166
 Johannes Paul II., 123
 Johannes XXIII., 122
 Jonas, Hans, 11, 36, 142, 152, 153,

- Juan Ginés de Sepúlveda, 123
 Jünger, Eberhard, 152

K

- Kant, Immanuel, 115, 150, 151, 195,
 196, 197, 200, 203, 206, 227
 Käsemann, Ernst, 142, 156, 157
 Kautsky, Karl, 66
 Kierkegaard, Søren, 179
 Körtner, Ulrich, 36
 Koziel, Bernd, 36
 Kühn, Rolf, 186
 Kutter, Hermann, 78, 93, 111

L

- Laplace, Pierre-Simon, 227
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 166
 Lejeune, Robert, 92
 Lenin, Wladimir Iljitsch, 94
 Leo XII., 123
 Levinas, Emmanuel, 11, 36, 129, 150,
 183, 184, 185, 186, 187, 258,
 259, 260
 Liebknecht, Karl, 66
 Liechtenstein, Rudolf, 191
 Lipsius, Richard A., 192
 Lyotard, Jean-François, 242

M

- Marchart, Oliver, 126, 214, 225, 228,
 231
 Marsilius von Padua, 165
 Marx, Karl, 29, 42, 43, 65, 94, 166,
 192, 205, 237
 Massiczek, Albert, 114, 115, 116, 121
 Meier, Hans, 116
 Menger, Carl, 59
 Mennicke, Carl, 106
 Mertens, Heinrich, 78, 105
 Messner, Johannes, 86, 87
 Metz, Johann Baptiste, 36, 125, 126,
 206
 Michel, Ernst, 27, 78, 85, 105, 263
 Mises, Ludwig von, 61
 Moeller van den Bruck, Arthur, 167
 Moltmann, Jürgen, 36, 139, 142, 154,
 156, 157, 158, 159, 163, 232
 Morgenstern, Oskar, 30, 61, 62
 Muth, Carl, 40

N

Nell-Breuning, Oswald von, 86
 Neumann, John von, 64
 Neurath, Otto, 30, 59, 62
 Newton, Isaac, 227
 Nietzsche, Friedrich, 25, 170, 181,
 197, 223, 245, 246

O

Orel, Anton, 76

P

Paul VI., 122
 Penrose, Roger, 244
 Peterson, Erik, 221, 222
 Petrus von Ailly, 166
 Pfliegler, Michael, 39, 40, 84, 85
 Pichler, Friederika, 248
 Pichler, Hans, 13, 76, 248
 Piechowski, Paul, 78
 Piketty, Thomas, 65
 Pius XI, 74, 123
 Platon, 195
 Polanyi, Karl, 77, 247, 248

Q

Quine, Willard van Orman, 139

R

Ragaz, Christel, 121
 Ragaz, Leonhard, 23, 26, 35, 40, 49,
 50, 51, 52, 53, 78, 92, 93, 94,
 105, 111, 118, 121, 132, 143,
 151, 160, 166, 170, 171, 172,
 191, 192, 193, 194, 195, 200,
 202, 203, 204, 205, 206, 207,
 208, 249, 250, 251
 Rahner, Karl, 157
 Rancière, Jacques, 232
 Rasch, William, 222
 Redler, Richard, 248
 Renner, Karl, 66
 Ricœur, Paul, 213
 Riedl, Adolf, 75
 Ritschl, Albrecht, 111, 143, 192
 Rogar Bacon, 165

S

Sauter, Gerhard, 134
 Schleiermacher, Friedrich, 192
 Schlesinger, Karl, 30, 62
 Schmithals, Walter, 134, 136
 Schmitt, Carl, 210, 211, 212, 213,
 214, 217, 218, 219, 220, 221,
 222, 223, 224, 229, 240, 243
 Schmoller, Gustav, 59
 Schuhmaier, Franz, 107
 Schultheis, Heinrich, 78, 105
 Schumacher, Kurt, 103
 Schumpeter, Joseph, 61, 63
 Seipel, Ignaz, 41, 73, 80, 81, 98, 100
 Seitz, Karl, 66
 Serres, Michel, 254, 263
 Smith, Adam, 62
 Stähli, Martin, 202, 203, 205, 206
 Steger, Gerhard, 12, 13, 36

T

Taubes, Jakob, 35, 156, 182
 Tillich, Paul, 78, 105
 Tönnies, Ferdinand, 238, 239

V

Vogelsang, Karl von, 74, 76
 Vollrath, Ernst, 214

W

Wald, Abraham, 30, 62
 Walras, Leon, 63, 64
 Weber, Max, 222
 Weil, Simone, 11, 36, 177
 Weiß, Johannes, 111, 143
 Wernle, Paul, 191
 Wiesel, Eli, 180
 Wilhelm von Ockham, 166
 Winder, Optat, 39
 Wittgenstein, Ludwig, 184
 Wünsch, Georg, 78

Z

Zechmeister, August, 114, 116, 117,
 118, 121
 Zilsel, Edgar, 59
 Žižek, Slavoj, 142, 146, 147, 148, 151