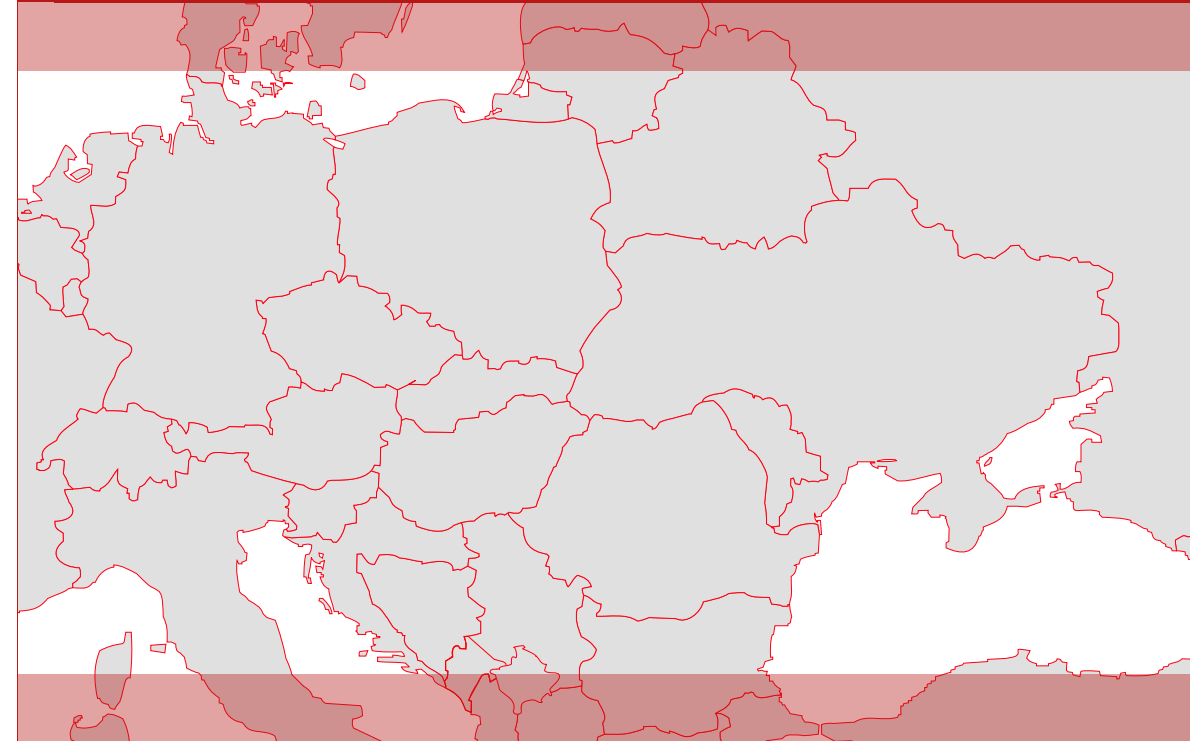


Die letzten 25 Jahre brachten in Europa Grenzverschiebungen (durch die EU-Erweiterung), Entgrenzungen (durch eine verstärkte Mobilität und Migration im Zuge der Globalisierung) und zuletzt wieder Bemühungen um Grenzziehungen und Abgrenzungen zwischen Europa und „Nicht-Europa“.

Unter „Grenzen im Denken Europas“ sind erstens philosophische Auslegungen der Grenze zu verstehen, etwa ob und wie Denker aus dem mittel- und (süd-) osteuropäischen Raum zu dem Fragenkomplex der Grenze beigetragen haben, oder zweitens kulturelle Deutungen der Grenze: Wo endet im Grunde genommen Europa, wie ist es um die mentale Geographie Europas bestellt und wie werden die Verhältnisse im Dreieck von West-Europa (geläufig als Europa bezeichnet), Mitteleuropa und (Süd-)Osteuropa reflektiert? Drittens lässt die Frage nach Europa als Telos einer politischen Konstruktion eine womöglich kritische Auseinandersetzung mit den Prozessen der Vereinigung Europas zu. Alle genannten Reflexionsebenen – die ontologische, kulturphilosophische und politisch-pragmatische – sind letztlich miteinander verschränkt, wenn wir nach den Grenzen im Denken Europas fragen.

Die aus Mittel- und (Süd-)Osteuropa stammenden Beiträge stellen sich diesen Fragen und lassen bei aller Unterschiedlichkeit so manche interessante Gemeinsamkeiten erkennen.



Mădălina Diaconu, Bianca Boteva-Richter (Hg.)

Grenzen im Denken Europas
Mittel- und osteuropäische Ansichten

Mădălina Diaconu, Bianca Boteva-Richter (Hg.)

Grenzen im Denken Europas
Mittel- und osteuropäische Ansichten

Transkulturelle Forschungen an den Österreich-Bibliotheken im Ausland

Band 14

Herausbergremium:

Interkulturelle Medienwissenschaften

Univ.-Prof. Mag. DDr. Matthias Karmasin, Universität Klagenfurt,
Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW)
DDr. Gabriele Meliscek, M.A., ÖAW

Deutsche Philologie/Germanistik

Univ.-Prof. Dr. Norbert Bachleitner, Universität Wien
Univ.-Prof. Dr. Konstanze Fliedl, Universität Wien, ÖAW
Univ.-Prof. Dr. Peter Wiesinger, Universität Wien, ÖAW

Geschichte

Univ.-Prof. Dr. Ernst Bruckmüller, Universität Wien, ÖAW
Univ.-Prof. Dr. Harald Heppner, Universität Graz

Kulturwissenschaft

Univ.-Prof. Dr. Moritz Csáky, ÖAW
Univ.-Prof. Dr. Hubert Christian Ehalt, Universität Wien, ÖAW

Philosophie

Doz. DDr. Mădălina Diaconu, Universität Wien
Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits, Universität Wien

Mădălina Diaconu, Bianca Boteva-Richter (Hg.)

Grenzen im Denken Europas
Mittel- und osteuropäische Ansichten

Die Veröffentlichung wurde unterstützt durch das Bundesministerium für Europa,
Integration und Äußeres



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2017 by new academic press, Wien
www.newacademicpress.at

 new academic press

ISBN: 978-3-7003-2065-4

Redaktion: Lukas Marcel Vosicky

Lektorat: Isabella Breier, Stefanie Steiger, Lukas Marcel Vosicky

Cover: Patric Kment / Titelbild: Júlio Reis 2006: Blank map made out of the biogeographic regions of Europe map, showing only national borders. Creative Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Europe_biogeography_blank.svg?use-lang=de [28.7.2017]

Satz: Patric Kment / patric.kment@univie.ac.at

Druck: Prime Rate

Inhalt

Vorwort	7
CORNELIUS ZEHETNER (WIEN)	
— Grenze, Transzendenz Zur politischen Anthropologie in Europa.	13
ANDRZEJ GNIAZDOWSKI (WARSCHAU)	
— Radikale Europäer Die Idee des <i>Antemurale Christianitatis</i> und die polnische Staatsräson	37
ANNA CZAJKA (WARSCHAU / GENUA)	
— Grenzen, Dialogizität und Identitätsfragen	53
MĂDĂLINA DIACONU (WIEN)	
— Wenn Europa zu sich kommt Modelle der Grenze und der europäischen Identität in der rumänischen zeitgenössischen Philosophie und Literatur	67
GABRIEL CERCEL (BUKAREST / FREIBURG)	
— Die Permanenz des Übergangs Der Balkan als innere Grenze der rumänischen Kultur.	91
TSCHASSLAW D. KOPRIWITZA (BELGRAD)	
— Starke Grenzen – weiche Kerne Eine Besinnung auf das Verhältnis der europäischen Praxis der Grenzziehung und das Phänomen der Identitätsbildung.	111
ROMANIȚA CONSTANTINESCU (HEIDELBERG / BUKAREST)	
— Zur östlichen Grenze Südost- und Ost(mittel)Europas.	135
MAJA SOBOLEVA (MARBURG)	
— Konstruktion der kulturellen Identität und Konstruktion des Raumes Der Fall Russland	159

ALEXANDER HÖLLWERTH (PRAG / WIEN)	
— Russland und die „Leere“ Grenzaufhebung, Grenzüberschreitung und Entgrenzung in literarischen und ideologischen Diskursen des postsowjetischen Russlands	175
ANDRIY DAKHNIY (LWIW)	
— Die Ukraine zwischen Europa und Russland (aus geschichtsphilosophischer und interkultureller Sicht).	201
TATIANA SHCHYTTSOVA (MINSK / VILNIUS)	
— “The attitude of modernity” of Ignat Abdzylalovich The Belarusian <i>borderland</i> as an exemplary ground for philosophical universalization.	225
ALEXANDRU COSMESCU (CHIȘINĂU)	
— Teaching Philosophy in Moldova: Exploring Practices	241
BIANCA BOTEVA-RICHTER (WIEN)	
— Die Entgrenzung der Ethik oder die Frage nach den zurückgelassenen Kindern	257
 AutorInnennangaben	 271

Vorwort

Der Begriff der Grenze durchzieht die Geschichte der Philosophie, wurde aber selten zum Gegenstand einer expliziten Untersuchung. Dies ändert sich allmählich und es ist weniger überraschend, dass diese Thematisierungen vor allem jüngeren Datums sind: Die letzten fünfundzwanzig Jahre brachten in Europa Grenzverschiebungen (durch die EU-Erweiterung), Entgrenzungen (durch eine verstärkte Mobilität und Migration im Zuge der Globalisierung) und zuletzt zunehmend wieder Bemühungen um Grenzziehungen und Abgrenzungen zwischen Europa und „Nicht-Europa“. Die interkulturelle Philosophie – als ein Ansatz der zeitgenössischen Philosophie, der vor allem im deutschsprachigen Raum als eine eigenständige Denkposition bekannt ist und von der die Idee dieses Bandes ausgeht – impliziert selbst das Bestehen von durchlässigen Grenzen *zwischen* unterschiedlichen Kulturen, die in einen vernunftgeleiteten multipolaren Dialog, d.h. Polylog, miteinander treten sollten. Dabei orientiert sich die Grenzziehung zwischen Kulturen zumeist an sprachlichen, religiösen, ethnischen und historischen Differenzen, deren Evidenz die Begründung einer spezifischen Identität dieser Kulturen überflüssig macht: Dass etwa die indischen, chinesischen oder japanischen Denktraditionen jeweils ein anderes Profil als die europäischen haben, wird als unproblematisch, weil bereits bekannt, hingenommen. In letzter Zeit häuften sich aber die Forderungen, dass die Philosophie – nicht zuletzt die interkulturelle – auch vom Fremden im Eigenen Rechenschaft abzulegen hat. Zur Brisanz dieser Frage tragen in erster Linie Globalisierungsprozesse bei, die zu multiplen kulturellen Zuordnungen von Individuen und zu Hybridisierungsphänomenen führen, wie zunehmend in den postindustriellen Gesellschaften. Aber auch sogar innerhalb derselben „Kultur“ im räumlich umfangreichsten Sinne eines Kontinents bestehen erhebliche Unterschiede, die ein klassisch interkultureller „Vogelblick“ zu übersehen geneigt ist. So bildeten die regionalen Besonderheiten und innereuropäischen Variationen Europas bisher einen blinden Fleck in der interkulturellen Philosophie, was mehrfach erklärbar ist: durch die ursprüngliche Herauskristallisierung der interkulturellen Thematiken in den postkolonialen 1980er- und 1990er-Jahren, durch den kulturellen Hintergrund und die Lebenserfahrung ihrer Pioniere, aber auch durch die politisch bedingte Priorität in den mittel-, ost- und südosteuropäischen Ländern nach dem Fall des Eisernen Vorhangs, ihren europäischen Charakter zu „beweisen“, was meistens mit einer Rückbesinnung auf die eigene vorkommunistische Geschichte und auf die Genealogie ihrer modernen Denkschulen in Europa einherging. Auch das ökonomische Ungleichgewicht zwischen West und Ost führte in Europa zur favorisierten Haltung zugunsten der

Methoden aus Westeuropa, die dann ihrerseits, im Zuge der interkulturellen Philosophie, in Dialog mit nichteuropäischen Traditionen traten.

Auch eine Generation später – in einem Kontext, der diesmal von der Krise des Europa-Projekts im Westen wie auch im Osten geprägt ist – lässt sich feststellen, dass die Fragestellungen der interkulturellen Philosophie nur langsam in die philosophischen Debatten und akademischen Institutionen des „anderen“ Europas einsickern, ebenso wie, umgekehrt, dass die deutschsprachigen Philosophinnen und Philosophen, die sich der interkulturellen Philosophie verpflichtet fühlen, nur vereinzelt Interesse an den philosophischen Traditionen und zeitgenössischen Entwicklungen der „anderen“ Europäer an den Tag legen. Die Chance einer Schnittstelle oder „Grenze“, an der sich beide treffen können, bietet zudem die Phänomenologie, weil sie einerseits immer noch zu den prominentesten Richtungen der interkulturellen Philosophie zählt und andererseits weil sie im „anderen“ Europa (womit die Kulturlandschaft sowohl der „neuen“ EU-Mitgliedstaaten als auch der Kandidatenländer oder „sonstiger“ europäischer Länder gemeint ist) nach der Wende eine starke Neubelebung erfuhr. Das erklärt auch warum die meisten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes einen phänomenologischen oder auch hermeneutischen Hintergrund haben.

„Grenzen im Denken Europas“ – der Titel provoziert und öffnet zugleich bewusst einen interpretativen Spielraum, um eine Selbstreflexion der Mitwirkenden dieses Bandes, die allesamt aus Mittel-, Ost- und Südosteuropa stammen, anzuregen. Unter „Grenzen im Denken Europas“ sind zunächst Auslegungen der Grenze in der europäischen Philosophie zu erwarten, etwa ob und wie Denker aus dem mittel- und (süd-)osteuropäischen Raum zu dem genuin philosophischen Fragenkomplex der Grenze beigetragen haben, was wohl gemerkt zum ersten Mal auch nicht im Westen, sondern dank Anaximander im „ältesten“ Europa, und zwar in Milet, d.h. in der heutigen Türkei, umrissen wurde.

Außerdem können zweitens die Grenzen im Denken Europas kulturell gedeutet werden; aus dieser Perspektive wird eine Identifizierung der Außengrenze Europas nach Osten angestrebt, die – angesichts des Mangels klarer geographischer Grenzmarken – wiederum argumentativ zu untermauern wäre. Während sich Europa geographisch von anderen Kulturen (Afrikas oder des Nahen Ostens) durch natürliche, klar verlaufende Grenzen unterscheidet, grenzte Mitteleuropa bzw. grenzt Osteuropa immer noch unmittelbar an das sog. Europa an. Wo endet folglich im Grunde genommen Europa und was steckt hinter der Suche nach der Mitte Europas in Prag, Bukarest oder in Litauen mit den Mitteln der physischen Geographie? Zusätzliche Komplikationen ergeben sich beim Versuch, den Verlauf der regionalen, innereuropäischen Grenzen zwischen Mittel-, Ost- und Südosteuropa genauer zu bestimmen angesichts der diesbezüglichen Abweichungen zwischen den kursierenden historischen, geographischen und politischen Karten. Wie ist es dann um die mentale und kulturelle Geographie Europas bestellt und wie werden die Verhältnisse im Dreieck

von West-Europa (pars pro toto geläufig als Europa bezeichnet), Mitteleuropa und (Süd-)Osteuropa reflektiert?

Schließlich darf drittens die Frage nach Europa als Telos einer politischen Konstruktion nicht außer Acht gelassen werden: Der Titel „Grenzen im Denken Europas“ liest sich aus dieser Perspektive als eine womöglich kritische (selbst- oder auch europakritische) Auseinandersetzung mit den Prozessen der EU-Osterweiterung und als eine tastende Suche nach der Grenze, an der die Vereinigung Europas als abgeschlossen gelten darf. Alle genannten Reflexionsebenen – die ontologische, kulturphilosophische und politisch-pragmatische – sind letztlich miteinander verschränkt, wenn wir nach den Grenzen im Denken Europas fragen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Begriffen wie Mitgliedschaft, Nachbarschaft oder Partnerschaft eignet vor jeglicher politikwissenschaftlicher Anwendung eine philosophische Dimension, bei der mal eine Logik der Identität, mal eine der Familienähnlichkeit, der Komplementarität, Abbildung usw. im Spiel sein kann. Diese philosophische Dimension bleibt allerdings unreflektiert, wenn die jeweils aktuellen EU-Mitgliedstaaten von einem Konglomerat von sog. Kandidaten, potentiellen Kandidaten und „sonstigen“ europäischen Ländern (deren Beziehung zu „Europa“ durch eine Europäische Nachbarschaftspolitik oder eine Östliche Partnerschaft geregelt wird) unterschieden werden. Dabei zählen bei der Bestimmung des Verhältnisses dieser allesamt europäischen Länder jedoch keinerlei kulturellen Aspekte, sondern allein politische, wirtschaftliche und rechtliche Kriterien.

Auf politischen Karten ist die Geschichte eingeschrieben, und auch die Geschichte der uns hier interessierenden Regionen zeigt, wie unscharf die Ränder Europas nach Osten und Südosten sind, wie im kursierenden Witz, dass innerhalb eines Jahrhunderts derselbe Bürger mal zu Mitteleuropa, zu Osteuropa und zu Europa gehören konnte – ohne sich vom Ort zu bewegen. Politisch bewegliche Grenzen gingen mit kulturellen, sprachlichen und religiösen Durchmischungen einher. Die Abschwächung des politisch konstruierten Bildes homogener Kulturen innerhalb der Grenzen von Nationalstaaten nach der Aufhebung des Eisernen Vorhangs wurde einerseits von der Rückbesinnung auf eine regionale und grenzüberschreitende multikulturelle Identität begleitet und andererseits von der bereits angeführten plakativ deklarierten Zugehörigkeit zu Europa – und beide Tendenzen bringen Selbstbilder zum Ausdruck. Wie haben sich aber das Selbstverständnis der mittel-/ (süd-) osteuropäischen Bevölkerung und das Verhältnis zu Europa in Bezug auf den europäischen Charakter ihrer Kultur im letzten Jahrhundert, nach dem Zweiten Weltkrieg und – wo dies der Fall ist – im Kontext der Verhandlungen zum EU-Beitritt und mit der EU-Mitgliedschaft geändert? Welche Selbstbilder teilen die Mittel- und (Süd-) Osteuropäer und korrespondieren diese überhaupt mit den Fremdbildern des Westens von ihnen? Wie lassen sich eigentlich Klischees und medial verbreitete Vorurteile durch kulturphilosophische Reflexionen bekämpfen? Sind die neuen

EU-Mitglieder im gemeinsamen Haus Europa ein Stiefkind, ein Sorgenkind oder aber eine Avantgarde und ein Reservoir für den Braindrain und für eine wirtschaftlich potente Kundschaft? Auch lässt die latente Spannung zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Europa die Frage entstehen, wie Mittel-, Ost- und Südosteuropa ihre Rolle zwischen jener eines Abbildes und eines Gegenbildes der westlichen Demokratien finden können. Kurz gesagt: Welche Werte verbinden oder aber trennen uns? Wie ändern sich die Selbst- und Fremdbilder infolge von innereuropäischen Migrationsprozessen und einer doppelten europäischen Zugehörigkeit, etwa in der sog. Migrantenliteratur, die in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum rasant gewachsen ist? Und nicht zuletzt: Welche Rolle spielt dabei der global wirkende Einfluss der (nord-)amerikanischen Kultur, der in hohem Maße *alle* Regionen Europas prägt?

Mittel-, Ost- und Südosteuropa zeichnen sich durch eine große Sprachenvielfalt (slawische, romanische, finnougriische und balkanindogermanische Sprachfamilien), durch ethnische Heterogenität, religiös-konfessionelle Durchmischung (römisch-katholisch, griechisch-katholisch, reformiert, orthodox innerhalb autokephaler Nationalkirchen, jüdisch, muslimisch) und durch eigenständige Denkleistungen aus. Wie tragen diese Faktoren – zusätzlich zur bewegten Geschichte des letzten Jahrhunderts – zur Identitätsbildung bei und was heißt es, ein Mitteleuropäer, Osteuropäer oder ein Bewohner des Balkans zu sein? Gibt es überhaupt „den anderen“ Europäer oder versteht man sich in diesen Ländern zunächst als Bürger einer Region, des jeweiligen Staates und dann (eventuell) noch als Europäer – jedoch nicht als Mittel- oder (Süd-)Osteuropäer? Gibt es eine mittel-/-(süd-)osteuropäische Solidarität, unbewusste mittel-/-(süd-)osteuropäische Handlungs- und Denkmuster oder sind die Begriffe von Mittel- bzw. Osteuropa bloß intellektuelle Konstrukte? Bildet der Balkan bloß einen Projektionsraum, von dem sich „Europa“ abgrenzen will? Sollten aber objektive Ähnlichkeiten zwischen diesen Kulturen mit ihrem dazugehörigen Habitus feststellbar sein, wie tief sind sie überhaupt historisch verankert?

Aus geopolitischen Gründen – als meistens kleine Kulturen zwischen mächtigen Imperien und lange Zeit sogar Bestandteile von ihnen – sehen sich viele Länder der genannten Regionen mit ähnlichen Problemen konfrontiert, wovon auch ihre philosophischen und gesellschaftspolitischen Debatten Zeugnis ablegen. Die vorliegenden Beiträge spiegeln diese Situation wider, indem manche Fragen wiederkehren, z.B. die historische Rolle des jeweiligen Landes oder der Region im historischen Kampf gegen die Hohe Pforte; die Angst vor den mächtigen Nachbarn und Strategien des nationalen Überlebens zwischen Anpassung und Widerstand; die Modernisierung nach westlichen Vorbildern und die Kontroverse um ihre unkritische Nachahmung; die Verarbeitung der jüngeren kommunistischen Vergangenheit; das Schwanken zwischen einem Minderwertigkeitskomplex als kleine Kulturen und einem aus Nationalismus resultierenden Stolz auf die providenzielle Mission und die Einzigartigkeit der eigenen

Kultur; das Verhältnis zwischen einer häufig traumatischen Realgeschichte und der Flucht in die Utopie; und nicht zuletzt die aktuelle Gefahr einer Desintegration von innen her durch eine massive Auswanderung, die soziale Probleme und neue kollektive Traumata verursacht.

Zum Schluss, doch nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob das Konstrukt ‚Europa‘ möglicherweise ein Konstrukt des ökonomischen Ungleichgewichts darstellt, und zwar mit der eindeutigen Hinwendung nach Westen. Hierzu werden in einigen Beiträgen die Gedanken aufgegriffen, dass die Grenzen im Denken Europas vor allem geistige Grenzen sind, die der Westen gezogen hat, indem er sich, nicht nur geopolitisch, sondern auch denkerisch als Gesamteuropa gibt. Diese Selbstrepräsentation beruht auf der Trennung von ‚sich‘ versus ‚andere‘, wobei unter ‚sich‘ oder ‚eigen‘ Westeuropa, d.h. Deutschland, Frankreich, die Benelux-Staaten u.a., angenommen wird und nach außen, d.h. Osteuropa und dem Rest der Welt, als europäisch, d.i. europäisches Gedankengut, Kultur, Haltung etc., vermarktet wird. Das Marketing dieser Haltung ist nicht so neu wie der hier angewendete ökonomische Begriff; es wurde Jahrhunderte lang behauptet, dass die Philosophie (aber natürlich auch das Wertvolle der Kultur bzw. der kulturellen Leistung) von Griechenland aus den direkten Weg in den Westen Europas, über Italien, nicht über den Balkan – Bulgarien, Serbien etc. –, gefunden hat. Das mag so auch stimmen, doch warum wurde und wird die denkerische Leistung großer europäischer Regionen bis heute missachtet bzw. negiert? Wird denn überhaupt in den Regionen im Osten Europas auf andere Weise gedacht, geglaubt und gelebt, und wenn ja, wie?

Es ist auffällig, dass in Osteuropa zwar erhebliche Unterschiede, die in den Beiträgen u.a. als eigene Meinung der Autorinnen und Autoren hervortreten, aber auch einige Gemeinsamkeiten herrschen. Eine dieser Gemeinsamkeiten, die in mehreren Beiträgen unabhängig voneinander zu Tage gefördert wurde, betrifft die als ‚Messianismus‘ bekannte Geistesströmung, die von einer Niederlage ausgehend die Zukunft und das Gemeinschaftsgefühl einer Nation fördern soll. Das ist bemerkenswert, denn alle Nationen haben, sowohl im Westen als auch im Osten Europas, viele Niederlagen erlitten, gleichermaßen national wie auch politisch. Doch weder etwa in Deutschland, noch in Italien hat sich so etwas wie der slawophile Messianismus ausgebreitet. Zudem herrscht in den verschiedenen Beiträgen ein einheitlicher Tenor, der besagt, dass sich einige Länder dem Westen anzunähern versuchen, indem sie sich als ‚Mitte‘ oder als ‚Zwischen‘ erklären oder wenigstens zur Mitte hin (d.h. Polen) orientieren. In keinem der Beiträge ist von einer Orientierung nach Osten hin oder an den östlichen Nachbarn zu lesen. Das bedeutet: Das Ungleichgewicht (West versus Ost) besteht weiter, die Solidarität der jeweiligen Nation wird zwar als wichtig erachtet, aber das als wertvoll Geschätzte, in der Kulturleistung und im Denken, liegt weiterhin im Westen.

Von einem solchen Standpunkt ausgehend, jedoch in der Absicht, das Ungleichgewicht und den Irrglauben von der Überlegenheit des Westens herauszuarbeiten und zu konterkarieren, haben wir diesen Band, dem eine Vortragsreihe der Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) im Institut für Wissenschaft und Kunst in Wien im Wintersemester 2016/17 vorausging und mit der Unterstützung des Instituts für Romanistik der Universität Wien, des OeAD-Kooperationsbüros Lemberg und der Österreichisch-Rumänischen Gesellschaft durchgeführt werden konnte, zusammengestellt.

Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang war für uns: Was kann man vom Osteuropa lernen – und zwar in denkerischer und in kulturhistorischer Sicht? Herausgekommen sind dreizehn interessante Beiträge, die nicht nur über den Begriff Grenze (geopolitisch, denkerisch etc.) nachgedacht haben, sondern die Vielfalt, Kreativität und Spiritualität Osteuropas als Soziotop denkerisch-kultureller Leistungen herausgearbeitet haben. Allen Autorinnen und Autoren, die sich der schwierigen Aufgabe gestellt haben, einen Beitrag zu verfassen, der die Bereiche Politik, Gesellschaft, Ethik, Ästhetik, Philosophiegeschichte etc. fast zeitgleich abdeckt, sei unser aufrichtiger Dank geschuldet. Dem Herausbergremium und der Kulturpolitischen Sektion im österreichischen Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres danken wir schließlich und nicht zuletzt für die Aufnahme in die Reihe „Transkulturelle Forschungen an den Österreich-Bibliotheken im Ausland“.

Mădălina Diaconu, Bianca Boteva-Richter im Frühjahr 2017

Grenze, Transzendenz

Zur politischen Anthropologie in Europa

CORNELIUS ZEHETNER (WIEN)

The essay presents four different ways of developing a basic anthropology out of the concrete historical and political situation in Europe, especially Germany and Austria, during the first decades of the 20th century. These concepts, exceeding mere political, economic or cultural analyses, do not only ask what is the goal of history and politics, but above all what is the causal human “agent” in history and society. On the one hand, *borders* in a multifold sense are trespassed with respect to internationalism – be it violently by the First World War, or solidarily by political agents; either morally, or politically through revolution and the socialist movement even in communist Russia. On the other hand, the *limits* of human action – its causality and its eschatological and apocalyptic end – become manifest. Franz Jung, Rosa Luxemburg, Otto Bauer (the leader of the Austrian “Bund der religiösen Sozialisten”) and Hugo Ball are considered quasi-contributors to the transcendental anthropology (Kant) as transformation of First Philosophy, looking for the moments that constitute the possibilities and reality of human politics and history. Thus, these four authors (none of them academic philosopher) reveal essential implications of the fact that mankind is not accomplished yet, but still in process of becoming.

Zur anthropologischen Fokussierung

Im Folgenden geht es um Grenzbestimmungen und Grenzaufhebungen, die in konkreten politischen und philosophischen Zusammenhängen während des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts in Österreich und Deutschland thematisiert wurden – und zwar im Hinblick auf eine explizite oder implizite kritisch-philosophische Anthropologie. Von einer damit verbundenen „politischen Anthropologie“ spreche ich nur in loser Anlehnung an gelegentlichen Sprachgebrauch, vor allem ist hier die Rolle anthropologischer Konstituenten im politischen Szenario herauszustellen, welche die Grenzbestimmungen und -überwindungen erst ermöglichen (angeregt von der kantschen Idee einer transzendentalen Anthropologie).

Statt von einer direkten oder säkularisierten „politischen Theologie“ auszugehen, wird hier also vielmehr das spezifisch Anthropische in unfertigen,

brüchigen Entwürfen hinsichtlich gesellschaftlicher und politischer Relationen betrachtet. Die – anklingende bis augenscheinliche – Unabgeschlossenheit und Brüchigkeit selbst scheint dabei sogar als Moment der anthropologischen Konzeptionen hervorzutreten.

Eine solche Anthropologie muss insofern kritisch sein, als nicht nur zwischen Realität und Illusion zu unterscheiden ist, sondern auch insofern ‚die Vernunft‘, die Kriterien für diesen Unterschied aufstellt, einer Selbstkritik zu unterziehen ist. Damit soll einem Absacken in Kulturalismus, Nationalismus und andere Arten von Narzissmen¹, bzw. in Ideologie, die als solche andere und sich selber täuscht, entgegengearbeitet werden. Wie anhand der vorliegenden Sujets deutlich wird, genügt es also nicht, gewissermaßen eine Zeit des Menschen über alle Grenzen hinweg zu exponieren und dem „Humanen“ jenseits von Machtverhältnissen, Interessengegensätzen, Kämpfen (Streitigkeiten, Kriegen) zu fröhnen. Andererseits ist die *Realität* der historischen Zersplitterung des Menschen, die einer positiven Humanität entgegensteht, ihrerseits in ihrer Konstitution aufzuschlüsseln. Des Weiteren wird aller Deifizierung des Menschlichen eine Absage erteilt.

Die Aporie in Bezug auf ein Apriori des Menschlichen ist, summarisch gesagt, eine Schwierigkeit, die mit verantwortlich scheint für die Divergenz der vorliegenden Konzepte. Demgegenüber untergeordnet, wenn auch sachlich unverzichtbar, ist die Frage nach dem Agens des politischen und gesellschaftlichen Handelns – dem sogenannten Subjekt und dessen Identität, und somit nach den Kausalitätsquellen („Ursachen“) der empirisch-geschichtlichen Dynamik überhaupt. Sie soll gegenüber dem teleologischen Moment, der Interessen-, Zweck- und Planrealisierung, hier den roten Faden bilden.

Im Vorliegenden können unmöglich alle Desiderate mit Bezug auf Anthropologie diskutiert werden, nur einige prinzipielle Schwerpunkte sind hier anzusprechen. Sobald aber auf das politisch-anthropologische Syndrom eine architektonische und fundierende Struktur im Sinn einer (traditionsreichen) Ersten Philosophie appliziert wird, scheint zweifellos auch eine poststrukturalistische Zuspitzung zu kurz gegriffen, die die Oppositionen Ausschluss/Einschluss und nacktes Leben/politische Existenz als „fundamentales Kategorienpaar der abendländischen Politik“ sieht (Agamben 2002: 18). Ebenso ist eine gegenläufige Ontologisierung von „Nomadismus“ (Hardt, Negri 2002: 370) in der Globalisierungsära noch zu wenig relevant angesichts der Konstitutionsprobleme politischer Identitäten mit ihrem Gegenzug von „Deterritorialisierung“ und Reterritorialisierung“ (Deleuze, Guattari 1981, 332 et pass.), Grenzaufhebung und Abgrenzung.

Demgegenüber zeigen die hier betrachteten Entwürfe aus dem früheren 20. Jahrhundert konkrete Denk- und Handlungsmöglichkeiten mit gesellschaftlicher

1 Zum „Anthropo-Narzissmus“ vgl. M. Benedikt 2002: 7–16.

Relevanz auf, die zunächst von einer vorschnellen theoretischen Synthese Abstand nehmen lassen, gleichwohl aber *Gründe* und Begründungszusammenhänge politischen Handelns thematisieren, die aus der jeweiligen Situation und etwaigen genetischen Fehlschlüssen hinausführen. Was die hier behandelten AutorInnen, die – soweit ersichtlich – trotz raumzeitlicher Nähe nie in direktem Kontakt gestanden sind, verbindet, ist eine radikale oder radikalistische Gesellschaftskritik – sei es im Hinblick auf eine sozialistische bzw. kommunistische Gesellschaft oder auf eine Gesellschaftsethik, der zufolge der Abbau defizienter Strukturen die primäre Aufgabe ist, deren mangelhafte Durchführung jeden weiteren gesellschaftlichen Aufbau obsolet mache (H. Ball). Übrigens sind es hier fast durchwegs außerakademische ProponentInnen – einzig Rosa Luxemburg unterrichtete an der Berliner SPD-Parteischule² –, oder überhaupt Außenseiter, bei denen die Frage nach „erfolgreichen“ theoretischen Konzepten (nach utilitaristischer Wahrheitsmanier) von vornherein im Hintergrund steht.

Fürs erste scheint eine Art Überlagerung der *politischen* Frage nach Grenzen, etwa bei der Konstitution von Gemeinwesen und deren Verkehr untereinander, durch vielerlei andere theoretische und pragmatische Perspektiven, wenn nicht phantastische Aufladungen stattzufinden. Hatte sich einerseits die Idee von politischer *Autonomie* bereits längst historisch herauskristallisiert (mit diversen Revolutionen und Republikgründungen weltweit), so öffneten andererseits die Schwierigkeiten der Realisierung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, abgesehen vom positiven Rechtsstatus und über ihn hinaus, gleichsam die Einfallschneise für religiöse, psychologische oder fundierend-philosophische Bestimmungen gesellschaftlicher Ziele. Das Relevante hierbei scheint weniger die Frage der Verwirklichung und Verwirklichbarkeit von ‚Utopien‘, sondern dass und wie das pragmatische Moment die umfassenden Ansprüche (Prognosen, Antizipationen, Hoffnungen, Kritiken) a priori mit prägt. Dies ist hier mit philosophisch-politischer Anthropologie gemeint.

Gewissermaßen als Ideen-Instrumentarium dienen teils kulturspezifische (,traditionelle‘) Philosopheme, teils erweiternd- bzw. allgemein-heterologische, d.h. solche, die jener Spezifität kritische Grenzen angesichts jeweils Anderer setzen. Zu diesem Instrumentarium gehören unter anderem begriffliche und logische Bestimmungen; so schwebt der anthropologisch-politische Diskurs etwa nach der aristotelischen Kategoremehre (lat. Genus – Proprium – Akzidens – Spezies – Differenz) über einem vorauszusetzenden Bathos, gelegentlich stürmischem Meer (Bacon), das sich logisch im problematischen Verhältnis von Spezies und Differenz hier, Gattung oder Einheit (Transzendentalie ,unum‘) da, zuletzt Individuum und Proprium dort, verheddert. Jüngst wieder spricht D. Losurdo, wie zuvor schon etwa H.G. Helms, von der Crux des poli-

2 Nämlich Nationalökonomie von 1907–1914; vgl. Luxemburg: *Gesammelte Werke* 5, S. 2*; sowie FES: AdSD, https://www.fes.de/archiv/adsd_neu/inhalt/stichwort/parteischule.htm.

tisch ‚rechten‘, reaktionären „Nominalismus“ mit seinem „Recht auf Differenz“, demzufolge individuelle Differenzen den Gattungsbegriff und damit auch den Menschheitsbegriff überhaupt in singuläre Spezies (Gender, Rassen oder sonstige Gruppen-Kollektive) auflösen (vgl. Losurdo 2015: 151; Helms 1966: passim.). Solcherlei aus verschiedensten Abstraktionen heraus zu drehen und geschichtlich zu konkretisieren, macht den Interpretationsstoff der hier gegenständlichen Grenz-Überschreitung (Transzendenz) aus. Ein brauchbarer Begriff von Grenze ist mit einer bloßen Differenzlogik nicht adäquat erfasst.

So wenig eine Psycho- und Mentalpathologie, die als „Grenze der gesellschaftlichen Produktion“ die „Wunschproduktion“ der Schizophrenie identifiziert und damit „nicht umhin [kann], das Problem der endgültigen Beziehung zwischen der analytischen Maschine, der revolutionären Maschine und den Wunschmaschinen in eschatologischen Begriffen zu stellen“ (Deleuze/Guattari 1981: 46), schon eine volle politische Anthropologie ergibt, genauso wenig enthebt eine „Ontologie des Möglichen“, die das produktive, „virtuelle“ Vermögen als grenzaufhebende gesellschaftliche Gegenmacht zum totalitären, Empire‘ exponiert (vgl. Hardt/Negri 2002: 364–376), den Abgrenzungen der Empirie, an denen politisches Handeln und Denken (Platon: *peras* – *apeiron* / Grenze – Unbegrenztes)³ sich abmüht.

Von anderer Seite sollen die „Phantome des Politischen“ gezähmt und die Politik einer produktiveren, auch deskriptiv-gelassenen, Anerkennung unterstellt werden: Eingemahnt wird die Ermöglichung von Wahr/Falsch-Sprechen in der Politik (vgl. Latour 2014, Kap. 12). Damit wird es aber, wie die vorliegenden ProtagonistInnen beweisen, nötig, eine Abgrenzung des Politischen (mit seiner Beanspruchung von Öffentlichkeit, freier Meinungsäußerung, Pressefreiheit und Parlamentarismus) von einer Art außersprachlicher, selbst nicht-mentaler Schutzzone vorzunehmen, eine Restriktion der politischen ‚Sphäre‘. Zudem bleibt die Frage unweigerlich virulent, wo eine auch noch so umfassende und differenzierte *Deskription* der Anthropologie der Modernen, mit erkenntniskritischer Aufschlüsselung von „Referenzketten“ als transformiert-ontologischer Basis einer operativ-transzendentalen Anthropologie, an ihre Grenzen *qua* *Deskription* stößt (Normenproblem; Problem des Theoretischen alles Praktischen).

Inwiefern zur Vereinbarung oder In-Relation-Setzung – womöglich also *ratio* – dieser divergenten Anforderungen die ehemals Erste Philosophie imstande ist, ist die Frage. Obsolet scheint dieses Ansinnen nicht, allein schon wenn man die zusehends auflebende Produktion an Ontologien (bis social ontology), Metaphysik-Wiederbelebungsversuche usw. veranschlagt. Die nötige Transformation einer Ersten Philosophie ist ein treibendes Moment des politi-

3 Vgl. Platon: *Philebos*, 23c–27c; in weiterer Tradition durch „*perainon*“ (Begrenzendes) und „*peperasmemon*“ (Begrenztes) terminologisch ergänzt (Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, zuvor Philolaos).

schen und politikkritischen Begründungsverfahrens vorliegender ProponentInnen – abseits etwa von einer sonst ebenfalls hier anzuesiedelnden Generalwissenschaft, Systemtheorie und vielfachen anderen Zugriffen auf Erste Philosophie. Wie weit aber geht die *Fundierung* politischer, gesellschaftlicher, existentieller Entwürfe? Wie lässt sich eine gelungene, ihren Anspruch *erfüllende* Fundierung politisch-gesellschaftlichen Handelns denken?

In keinem der folgenden Denkansätze geht es um Inhalte einer Utopie, es werden keine Gemeinwesen entworfen, wie sie funktionieren sollen. Vielmehr stellt sich die Frage nach dem Agens, den AkteurInnen und ProduzentInnen geschichtlicher bzw. ontologischer Strukturen und Resultate als zentral heraus. Damit wird grundlegend eine Art Kausalität und Wirksamkeit als fundamentale relationale Potenz anerkannt – von Verantwortung über Beeinflussung bis Gewaltausübung, von moralischer Positionierung gegenüber Handlungsfolgen bis zur katastrophischen Setzung von Aktionen. Alles Gegebene ist stets als Gemachtes, Vorausgesetztes in ontologische Unruhe versetzt – dies als vorsichtiger Befund einer ‚metaphysischen‘, d.h. Sein/Werden bzw. Seiendes/Werdendes als solches erfassenden und kontrahierenden Qualität.

Zum anderen ließe sich etwa mit der aufklärerischen Tradition der kantischen Transzendentalphilosophie eine Meta-Ebene von Grenzüberschreitung ausmachen, womit die kritische Konstitution der *Erfahrung*, die Bestimmung der grundsätzlich eben in und über Grenzen verlaufenden *Empirie*, ein durchgängiges Moment der Welt zu bilden vermag. Auf die Schwierigkeit, die Konstitution von *Naturobjekten* (z.B. der Mensch als *zoon politikon* in naturalistischer Deutung) auch auf die *Geschichte* und Kultur als Handlungsresultate, erst recht auf politische und juristische Normierungen, Beschlüsse, Prozeduren hinsichtlich Herstellung einer „besseren“ künftigen Gesellschaft anzuwenden – höchstens: die Theorie auf die Praxis –, was Kant mit der Unterscheidung von reflektierender und bestimmender Urteilskraft systematisch zu begreifen suchte, kann und soll hier nicht weiter eingegangen werden. Fest steht aber, dass das Feld der Grenzüberschreitung und Passage auch auf höchster oder tiefster, auf der letzten oder ersten Begründungsebene eine lange Tradition an Bearbeitungen aufweist, wozu nur beispielsweise neben der erwähnten Transzendentalphilosophie die Erste Philosophie des Aristoteles – allgemeinste sowie letztindividuierte Bestimmungen des Seienden als solchen – und deren Transformation zur Transzendentalienlehre und späteren Ontologie (allgemeinen wie speziellen) durch arabische und europäische Scholastik genannt seien. Die Problematik der Unterschiede und Gegensätze zwischen den diversen diesbezüglichen Traditionen kann hier freilich nur angedeutet werden und ist andernorts zu diskutieren.

Dieses Feld zwischen uneinholbaren Voraussetzungen und antizipierbarer, dennoch ‚letztlich‘ unabsehbarer Zukunft der menschlichen Gesellschaft zu bearbeiten, auf ihm Determinationen vorzunehmen, ist aber nun auch Angelegenheit von Intellektuellen und DenkerInnen unterschiedlicher Provenienz,

denen nicht die Disziplin der Ontologie, sondern der Skopus des Anthropischen als Ausgangsbasis dient; einige konkrete Ansätze sollen jetzt in Betracht gezogen werden.

Bio-Psycho-Soziologie und ästhetischer Rhythmus: Franz Jung

Zuerst sei ein synthetischer Ansatz betrachtet am Beispiel von Franz Jung, Schriftsteller, Dadaist, politischer Aktionist, Mitbegründer der „linksradikalen“ (Lenin) KAPD in Deutschland, Aktivist während des Aufbaus der Sowjetunion in Russland zu Beginn der 20er-Jahre. Im Zuge des dynamischen Syndroms eines ‚Neuen Menschen‘ propagiert Jung, anschließend an Fourier und andere, eine Weiterentwicklung der persönlichen und kollektiven Bewusstseins- und Gefühlslage: Abbau von Besitzansprüchen, Arbeitsdisziplin, Steigerung der Glücksfähigkeit, radikale Revision von Beziehungsmustern (konzentrierter Ausdruck davon: die zwei Bände *Die Technik des Glücks. Psychologische Anleitungen in vier Übungsfolgen*, 1921, und *Mehr Tempo! Mehr Glück! Mehr Macht! Ein Taschenbuch für Jedermann*, 1923). Dies bezieht sich nicht nur auf ein Klassenbewusstsein des vorerst revolutionären Proletariats – angesprochen sind die Arbeiter und das „Arbeitsproblem“ hier und in zwanzig Romanen und Theaterstücken –, sondern dient allgemein dazu, eine neue Gesellschaft einzuüben. Die zu bearbeitende Figur ist das Absehen vom Einzelnen – prekärerweise sowohl von sich selbst als auch von anderen –, ein Heraustreten aus der „Vereinzelung“, zu dem die Einzelnen befähigt werden sollen. Die noch auszuarbeitende „Wissenschaft vom Menschen“ habe sowohl mit menschlichen Fakten als auch Möglichkeiten zu tun, sie umfasse „die naturgebundenen wie beziehungsgebundenen (oder geistigen) Funktionen des menschlichen Lebens“, typischerweise aber „alles, was in der Entwicklung zur Wissenschaft vom Menschen in der Atmosphäre stecken geblieben oder nur halb angesprochen ist, wie Gott und Religion, Macht und Liebe [...]“ (Jung 1982: 27).

Die Problematik der „Vereinzelung“ und ihrer Überwindung strukturiert dann aber die Praxis in gesellschaftlichen Relationen: „Ein Frieden auf Kosten der anderen, der vereinzelte Frieden, ist näher dem Tod als der Krieg, der tötet.“ (Ebd.: 28) Konsequenterweise postuliert Jung die „Politik als Beziehungswissenschaft“ (Jung 1997: 495), wobei er die Überwindung der „anders bedingten Vergangenheit“ samt ihrer „Erkenntnisreste“ als „arithmetische Lebensform“ zu bedenken gibt; biologische Sachverhalte und Aspekte erhalten hart am Reduktionismus die vornehmliche Definitionsmacht in Jungs soziologischer Anthropologie, flankiert durch nietzscheanische „Lebenssteigerung“ und vitalistische Expositionen von „Erleben“ – bis zum Syndrom und Befund der „parasitären Lebenshaltung“ im späteren Werk. Mehr resignativ allerdings überantwortet der späte Franz Jung die Konstitution, die aktive Herstellung und Weiterent-

wicklung des gesellschaftlichen, menschlichen Substrats an eine ästhetische Metapher, den stets wuchtig aufprallenden, abstürzenden, immer wieder sich aufrappelnden und dann wieder anprallenden etc. „Torpedokäfer“.

Es wäre müßig, Jungs Textformen für Schwierigkeiten in der Deutung, im Gehalt der theoretischen Proposition oder Aussage verantwortlich zu machen: Ob Ankündigung, Wunsch, Sprachmagie, beredter Gestus, konkrete Tat oder Theorie, der Duktus zur Erneuerung des Menschlichen ist unmissverständlich, das Substrat der Rede ist, ob angedeutet oder ausgesprochen, das sonst immer wieder von Erster Philosophie besetzte Spannungsfeld der Konstitution des Menschen zwischen Bedingtheit seitens Natur und Geschichte (samt politischen, technischen und sonstigen Handlungsergebnissen) einerseits und andererseits der Kausalität, den Wirkungs- und Eingriffsmöglichkeiten der Menschen selbst. Freilich bedeutet diese Fokussierung auch umgekehrt eine Reduktion der ‚ästhetischen‘ Werke, Sinnträger, gegenüber ihrem Produzenten Jung.

Die Frage im vorliegenden (‚europäischen‘) Zusammenhang ist nun, in welchem Verhältnis diese skizzierten Bestimmungen des Menschlichen zu Jungs grenzüberschreitendem, solidarischem Engagement in Russland von 1920 bis 1923 stehen.⁴ Vorausgeschickt sei anekdotisch, wie Jung während des Ersten Weltkriegs in Erich Mühsams anarchistischer Gruppe „Tat“ – Teil von Gustav Landauers „Sozialistischem Bund“ – auftrat: Während Mühsam seinen Umgang mit verschiedenen gesellschaftlichen Milieus und Gruppen sauberlich differenzierte und auf Distanzen achtete, ignorierte Jung dies: „Jung ist der Eindringling, er stört das Spiel. Jung hält sich nicht an die Regeln, er hält die Sphären nicht auseinander, er macht die Grenzen durchlässig.“ (Mierau 1998: 83)

Mittels einer Art Schiffsraub reist Jung (bei anschließender Strafverfolgung in Deutschland) im Mai 1920 nach Moskau, um die Aufnahme der KAPD in die kommunistische Internationale (Komintern) zu betreiben bzw. ihren Ausschluss (erfolglos) abzuwehren. Lenin richtete nicht zuletzt an ihn und seine Mitstreiter den Vorwurf der „Kinderkrankheit“ des Linksradikalismus, der weder im Parlament noch in den Gewerkschaften Politik zu machen bereit ist, noch die Massen einer „Führerpartei“ unterstellen will („kleinbürgerlicher, halbanarchistischer Revolutionarismus“), konzedierte allerdings den „Linken“ die mitunter bessere Agitation unter den Massen (vgl. Lenin 1975 [1920], speziell „Nachtrag“, 638 f., sowie 574). Jung selber schien von der „Kinderkrankheit“ nicht mehr sonderlich befallen, setzte sich aber mit seinen Warnungen in seiner Partei nicht durch und trat 1921 wieder aus. Dafür leistete er Dienste beim Aufbau der kommunistischen sowjetischen Gesellschaft, sei es für die Internationale Arbeiterhilfe oder die Komintern, indem er etwa die Errichtung einer Zündholzfabrik managte. Seitens Jungs bilden also zwar ökonomische und politische Zielsetzungen im Rahmen der sozialistischen Internationale den

4 Vgl. hierzu den umfangreichen Band *Nach Russland!* (Jung 1991).

Anstoß zur grenzüberschreitenden Agitation, aber darüber hinaus reklamiert er eine Notwendigkeit, die in der Revolution geschaffenen Fakten in einem daraus sich eröffnenden größeren Raum zu verorten, der anthropologisch umfassend zu bestimmen ist.

Die russische Revolution ist nicht dabei stehen geblieben, die politische Macht zu erobern; sie hat von vornherein alles daran gesetzt, diese Macht zu halten und die Parteidiktatur und die durch sie geleitete Klassenherrschaft als motorische Kraft im Gesellschaftsbildungsprozess zu verwenden. (*Das geistige Rußland von heute* [1924], Jung 1991: 386)

Macht ist Jung zufolge nicht in erster Linie Resultat eines Machtwillens – der kann unterliegen –, auch nicht das Vermögen, das zur Durchsetzung pragmatischer Ziele dient, sondern „das Glück des Anderen“ (Jung 1988: 785). Daher impliziert der „Gesellschaftsbildungsprozess“ nicht nur die Umbildung von Administration und Institutionen, sondern die Entwicklung neuer Gewohnheiten, neuer Umgangsformen, einer neuen Moral.

Somit ist Jung auch nicht auf die (gesellschafts- und beziehungs-)psychologische Perspektive zu reduzieren. Er beansprucht nicht nur die existentielle Lösung des Konflikts *Eigen/Fremd* gemäß der Konzeption des Psychoanalytikers Otto Groß, sondern sieht die Opposition *Macht–Gegenmacht* durch ein bio-psycho-soziologisches Substrat unterlaufen, das er auch in ästhetischen Pointierungen präsentiert (vgl. Zehetner 2003). Anti-psychologistisch ist das ästhetische Ideal, das von „Tempo“, „Rhythmus“, „Atmosphäre“ strukturiert wird. Hier also die materielle, Empfinden wie Ratio durchziehende Körperlichkeit, dort die Idee des „All“, die der Sprache der Vereinzelung enthoben ist. Letztere mag mit einer in jungen Jahren erlebten „unio mystica“ (Mierau 1998: 64) religiöser Provenienz zu tun haben – Jung hat es nie hinlänglich expliziert, und die Vermittlung jener Pole bleibt die offene Aufgabe. Seine (auch späteren) Texte lassen sich eher als ‚Kosmographien‘ charakterisieren, worin die Grenzen zwischen Autobiographie, Biographie, Erfassung von Naturwelt und gesellschaftlicher Welt des „Gattungswesens Mensch“ (*Die Kanaker* [1921], Jung 1988: 158) verschwinden und Unterschiede zwischen Einzelnen/Kollektiven, Selbst/Anderen, Natur/Mensch, Biologie/Kosmologie unwesentlich werden.

Vor allem im Spätwerk wird Jung aber den Akzent von der Ausbildung eines solidarischen Bewusstseins und der Einübung gemeinschaftlicher Lebensweise verlagern auf die Komponente der Selbstkritik bis zur Selbstlosigkeit, ja Selbstauflösung und Destruktion des „Ich“, bei Unmöglichkeit absoluter Selbstzerstörung. So wie die gesellschaftlich-relationalen Gegebenheiten dient die bio-psychologische Anthropologie dazu, die Erfassung des Anthropischen aus ihrer spiegelnden Selbstreflexion herauszureißen.

An den Grenzen des Kapitalismus: Rosa Luxemburg

Rosa Luxemburg nähert sich der Frage nach dem politischen Agens sowohl als Theoretikerin der Nationalökonomie und des transnationalen Kapitals als auch als politische, parteistrategische und taktische Denkerin. Prototypisch thematisiert sie zudem nationale Perspektivenwechsel, vor allem bezüglich der heiklen politischen Identität Polens (das bis 1918 geteilt war) gegenüber Russland, Deutschland und Österreich, und zwar auch innerhalb der Arbeiterbewegung, in Konfrontation mit dem Internationalismus, den sie anknüpfend an die Bewegung der sozialistischen Internationale und die russische Revolution konsequent verfiicht. Exemplarisch erhält dies Ausdruck anlässlich des ‚Sündenfalls‘ der Kriegskreditbewilligung durch die deutsche Sozialdemokratie im August 1914, der Luxemburg mit einigen anderen zur Sezession aus der Partei in mehreren Stufen, bis zur Gründung der Kommunistischen Partei im Jänner 1919, veranlasst:

So ist das schwere Dilemma zwischen Vaterlandsinteressen und internationaler Solidarität des Proletariats, der tragische Konflikt, der unsere Parlamentarier nur ‚mit schwerem Herzen‘ auf die Seite des imperialistischen Krieges fallen ließ, reine Einbildung, bürgerlich-nationalistische Fiktion. Zwischen den Landesinteressen und Klasseninteressen besteht vielmehr im Krieg wie im Frieden vollkommene Harmonie: Beide erfordern die energischste Entfaltung des Klassenkampfes und die nachdrücklichste Vertretung des sozialdemokratischen Programms. (Luxemburg 1983 [1916], 148)

Die Kriegszustimmung trifft die Motivation politischen Handelns im Kern, weil nicht nur der Krieg als solcher vernichtend ist, sondern weil die Verbindung zum eigentlichen Akteur des gesellschaftlichen Handelns durch politisches Versagen gekappt, jedenfalls gestört ist; in der zitierten großen Schrift von 1916, *Die Krise der Sozialdemokratie* (unter dem Pseudonym „Junius“), wird zusammenhängend damit das mögliche Versäumnis eines Massenstreiks angesprochen, der als solcher allerdings nie ‚dekretiert‘ werden kann:

Die geschichtliche Stunde heischt jedesmal die entsprechenden Formen der Volksbewegung und *schafft sich selbst neue*, improvisiert vorher unbekannte Kampfmittel, sichtet und bereichert das Arsenal des Volkes, unbekümmert um alle Vorschriften der Parteien. | Was die Führer der Sozialdemokratie als der Vorhut des klassenbewußten Proletariats zu geben hatten, waren also nicht [...] Vorschriften und Rezepte technischer Natur, sondern *die politische Losung, die Klarheit über die politischen Aufgaben und Interessen des Proletariats im Kriege* [...] (Ebd. 149)

Zudem machte die entgegen allen vorausgehenden Bekundungen erfolgte Kriegsgeldbewilligung der SP gerade für Luxemburg eine *Selbstkritik* der Sozialdemokratie vordringlich. Nicht *nationale* Selbstkritik (wie etwa vom Halb-anarchisten/Katholiken Hugo Ball exponiert), sondern Selbstkritik der verantwortlichen PolitikerInnen, der internationalen Akteure, der sozialistischen Bewegung insgesamt. Die gewisse Souveränität des ‚Subjekts‘ eines solchen Verfahrens, die für eine Selbstkritik vorausgesetzt ist, ist wiederum in ihrer Statur und Begründung problematisch. Kant hatte mit der Autonomie der Vernunft, die sich als reine für sich selbst praktische Vernunft ebenso wie als theoretische selber Grenzen steckt, eine Antwort vorgeschlagen⁵. Dies ist bei Luxemburg schwieriger, sie veranschlagt – ganz abgesehen von ihrer Übernahme beispielsweise marxischer Vorgaben (man bedenke übrigens, dass etwa die anthropologischen Pariser Manuskripte noch im Verborgenen schlummerten) – vielmehr, mit Vorsicht gesagt, eine konnektive Aufstufung zwischen Persönlichkeiten und opaker Volksmasse mit einem unbegrenztem Differenzierungspotential.

Dieses ‚Substrat‘, historisch, natural, biologisch, gesellschaftlich konstituiert, vermag aber nun Luxemburg zufolge – worauf in jüngerer Zeit etwa wieder Hardt/Negri und andere hingewiesen haben – dem vermeintlich ungehinderten Wachstum des Kapitalismus im transnationalen, „imperialistischen“, globalen Stadium, der vermeintlich unbegrenzten Produktions- und Produktivitätssteigerung, infolgedessen unerschöpflichen Ankurbelung von Mehrwert und Profit, eine zumindest zweifache Schranke zu setzen: Zum einen werde die sukzessive schrankenlose Kapitalisierung des „Erdballs“ schon aufgrund der natürlichen Beschränktheit der Reproduktion der Bevölkerung limitiert; diese Schranke kann allerdings mittlerweile durch künstliche Reproduktion aufgehoben werden. Zum anderen sei der Kapitalismus limitiert in Gestalt der vielerlei historisch entstandenen Produktions- und Konsumtionsformen, auf die als Voraussetzung das Kapital gleichsam erst sekundär aufgepfropft wird; der Kapitalismus setze wesentlich sein Anderes voraus, ist abhängig von einem Außen (vgl. Luxemburg 1990 [1913]: 306 f., 314 und 411; Schyga 2001: Sp. 965; Hardt/Negri 2002: 236–241, hier bes. 236). Grundsätzlich wird also die „grenzen“-überschreitende Anthropologie gewährleistet durch das gesellschaftliche, humane und aus Natur wie Erde bezogene Substrat, hier (ausgehend von Marx, doch siehe auch Kant) verteilt nach Besitz – Tausch – arbeitsteiliger Produktion, und nicht durch irgendeine immanente Kraft „des Kapitals“.

Relevant wie strittig ist neben der Ökonomie ferner nicht nur die Parteitaktik zur Eroberung und Umgestaltung des Staates, und infolgedessen das Verhältnis der arbeitenden und/oder proletarischen Massen zur bestehenden Staatsmacht und Administration, das Verhältnis zur Legalität oder Illegalität,

5 Zur Grenzbestimmung der Vernunft, im Unterschied zur Feststellung von unpassierbaren, bloß negativen „Schranken“, vgl. Kant: *Prolegomena* § 57.

zum Parlamentarismus. Auf diese wesentlichen, auch vielfach kommentierten und über Jahrzehnte weiter geführten Diskussionen kann an dieser Stelle nicht ausreichend eingegangen werden. Sondern darzulegen wäre auch das Verhältnis von Recht und Moral, von Arbeit und Besitz-qua-Eigentum in seiner Abhängigkeit vom materiellen, zugleich aber intelligiblen Substrat der Geschehnisse, um Politik und Ökonomie weiter zu entschlüsseln. Bedenken gegen den „Führungsanspruch“ der Partei und die Diktatur des Proletariats im leninschen, bolschewistischen Sinn, in denen das ungelöste Problem einer Klärung der Kausalität und des ‚Agens‘ der politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen Vorgänge sich niederschlägt, erhob Luxemburg insbesondere in der postum sozusagen immer berühmter gewordenen, unbetitelten Nachlasschrift zur russischen Revolution (Breslauer Manuskript, ca. 1918). Es geht um die allgemeine Frage der Einrichtung der sozialistischen Gesellschaft, und Luxemburg weigert sich, als Handlungssubjekt lediglich eine Elitepartei (bzw. deren ProponentInnen) anzusetzen, die nach einem fertigen Plan die Volksmasse, statt sie kreativ einzubinden, gleichsam in Form bringt nach einem

Rezept, [...] das dann nur mit Energie verwirklicht zu werden brauche. Dem ist leider – oder je nachdem zum Glück – nicht so. Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man *nur anzuwenden* [Hvh. CZ] hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Systems eine Sache, die *völlig im Nebel der Zukunft liegt*. [Hvh. CZ] Was wir in unserem Programm besitzen, sind nur wenige große Wegweiser [...]. Das ist kein Mangel, sondern gerade der Vorzug des wissenschaftlichen Sozialismus vor dem utopischen: Das sozialistische Gesellschaftssystem soll und kann nur ein geschichtliches *Produkt* sein, geboren aus der eigenen Erfahrung, in der Stunde der Erfüllung, aus [...] der lebendigen Geschichte, die [...] wie die organische Natur, deren Teil sie [...] ist, zusammen mit einem wirklich gesellschaftlichen Bedürfnis auch die Mittel zu seiner Befriedigung, zur Aufgabe zugleich die Lösung hervorbringt. [...] Das Negative, den Abbau [mit gewissen Gewaltmaßnahmen] kann man dekretieren, den Aufbau nicht. Nur ungehemmtes, schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhält *schöpferische Kraft* [...]. Das öffentliche Leben der Staaten mit beschränkter Freiheit ist deshalb so dürftig [...], weil es sich durch Ausschließung der Demokratie die lebendigen Quellen allen geistigen Reichtums und Fortschritts absperret. [...] Wie dort politisch, so auch ökonomisch und sozial. Die ganze Volksmasse muss daran teilnehmen. (Luxemburg 1983 [1922]: 359f.)

Diesem Zitat sind die Elemente, die nach Luxemburg ein handelndes Subjekt, ein Agens der Geschichte konstituieren, deutlich zu entnehmen. Der Un- oder Unterbestimmtheit – etwa hinsichtlich des anklingenden Naturalismus, den z.B.

F. Jung auf andere Weise transportiert – korreliert eine gegenläufige Vehemenz, nicht bloß die *Freiheit* der Gesellschaft und ihrer Glieder als solche emanzipatorisch einzufordern. Sondern die als Diktatur des Proletariats bezeichnete angebliche Übergangsstufe, in der große Massen der Bevölkerung (wie nicht produktiv Werktätige, Lohnarbeiter Beschäftigte) aus der Öffentlichkeit, Duma usw. ausgeschlossen und damit der Freiheit beraubt wurden, widerspricht einer nach Luxemburg grundlegend einzufordernden politischen Dimension:

Freiheit nur für die Anhänger einer Partei ist keine Freiheit [...]. Freiheit ist immer die Freiheit der Andersdenkenden ... weil all das Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit [...] seine Wirkung versagt, wenn die ‚Freiheit‘ zum Privilegium wird. (Randbemerkung, ebd.: 359)

Man könnte diese Dimension im luxemburgischen Begründungsverfahren als politisch-anthropologische Heterotopie oder Altruismus bezeichnen, der jenes gesuchte Substrat des Anthropischen, jenes zuerst und zuletzt Gesuchte überhaupt, mit konstituiert. In diesem Sinn belangvoll sind auch Äußerungen Luxemburgs zur Kultur und Literatur abseits des parteipolitischen revolutionären Kampfes, etwa zum Verhältnis von „Mystik“ als quietistischer Zartheit, gegenüber Sprache, Öffentlichkeit und entschlossenem Handeln bis hin zur Gewalt, oder zur Sündenbock-Funktion von Nationen und gesellschaftlichen Gruppen in der russischen Literatur (vgl. Luxemburg 1983 [1919]: bes. 324, 326).

Otto Bauers Weg vom religiösen Sozialismus ins Unbekannte

In paralleler Zielrichtung wie Jung, was das Postulat eines neuen Menschen betrifft, doch auf ganz andere Weise tritt das politische Engagement des Begründers des Bundes der religiösen Sozialisten (BRS) in Österreich, des Metallarbeiters Otto Bauer, hervor (nicht zu verwechseln mit dem Austromarxisten und SDAP-Vordenker Dr. Otto Bauer). Bauer und die religiösen Sozialisten setzten sich mit dem Versuch, eine Brücke zwischen Kirche und Sozialistischer Arbeiterpartei, damit den katholischen Arbeitern eine Verankerung in der Sozialdemokratie zu sichern, zwischen die Stühle. Kirchlicherseits wurden spätestens mit der Enzyklika „Quadragesimo Anno“ (Pius XI., Mai 1931) die Grenzpfähle eingerammt: Trotz aller Anstrengungen und Deutungsversuche der religiösen Sozialisten galten Katholizismus und Sozialismus, Kirchenmitgliedschaft und Mitgliedschaft in einer sozialistischen Partei dort explizit als unvereinbar (vgl. QA § 120/179).

Nun enthält der Sozialismus, dessen Idee nach Bauer „die durch die Arbeit verbundene Menschheit“⁶ ist, nicht lediglich ein anthropologisches Substrat, sondern erhält zudem eine geschichtsphilosophische Präzisierung:

Er ist weder die vollkommenste Gesellschaftsordnung, noch das Reich Gottes; er ist nur ein Stück Weg zu einem Ziel, dem noch viele Generationen werden dienen müssen; er ist in der gesellschaftlichen Entwicklung ein abschließendes Glied in einem Kettenring und die Verbindungskette zu einem neuen. Dieses Glied zu erlösen, ganz zu Gott empor zu heben, es den Kräften des Ursprungs völlig zu erschließen, das ist die Aufgabe der religiösen Sozialisten im Sozialismus, das ist Sozialismus aus dem Glauben. (Bauer 1930 c: 4)

Bauers frühere Aufsätze in der 1927 bis Jänner 1934 von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Menschheitskämpfer*⁷ artikulieren in diesem Sinn die Aufgabe einer Freisetzung der vielerlei „schöpferischen“ Produktivkräfte der Menschen.

Entscheidend bei Bauer ist aber die Maxime: „[D]en Platz suchen, wo die ‚Welt‘ am dunkelsten und leidvollsten ist“ (Bauer 1930 a: 6 f.). Steht bei ihm zunächst noch „der geschichtliche Sinn eines übernationalen, menschlichen Sozialismus“ (Bauer 1933 b: I, 3) als Abgrenzung gegen Faschismus und Nationalsozialismus zur Debatte, so schlägt dies – nach der Niederlage der sozialistischen Parteien durch den Faschismus und nach der Illegalität der Revolutionären Sozialisten (SDAP-Nachfolgeorganisation ab 1934), bei denen, wie auch in der Exil-Auslandsvertretung der österreichischen Sozialisten (AVÖS) in Frankreich und für den internationalen Gewerkschaftsbund Bauer organisatorisch arbeitet, bis zur Beendigung seiner politischen Tätigkeit Ende 1941 in den USA – um in eine zweckpessimistische Agitation im kleinsten spirituellen Kreis. Ab nun wird für Bauer, in Auseinandersetzung mit der Weltlage nach dem diagnostizierten Scheitern des Sozialismus, als eine den Menschen radikal öffnende Herausforderung das Verhältnis von Apokalypse, Eschatologie und Geschichte bzw. Politik zum Zentralthema. Die Figur des In-die-Fremde-Gehens, zuvor als Mitgehen mit dem Proletariat zwecks dessen Befreiung umgesetzt, wird jetzt als „Nachfolge“ und „Sohnschaft“ zur noch extremeren existentiellen Herausforderung. Es sind dies nicht zuletzt (ungeachtet wichtiger weiterer Interpretamente, die hier auszublenden sind) Wege, Passagen, die den persönlichen Duktus zum Anderen, auch gesellschaftlich, scharf von der bloßen Nachahmung, von der Gefahr des Mimetischen trennen. Denn Letz-

6 Bauer 1927a, 27

7 Vgl. die MK-Artikel Bauers u.d.T. *Schriften von Otto Bauer*. Hg. von C. Zehetner et al., Universität Innsbruck Repository, 2015. <http://repository.uibk.ac.at/collection.alo?objid=1051152>. – Eine Buchausgabe der Schriften Otto Bauers ist in Vorbereitung.

teres, bloße gegenseitige Spiegelung, Aufgehen in Konformität – und sei es edle Empathie mit den Mitmenschen und der Menschheit – bringt noch keine AkteurInnen hervor, die sich der Destruktion widersetzen und auf eine Korrektur, Umkehr, hinwirken könnten. Bei Bauer gelingt allerdings die genannte Öffnung des Menschlichen nur mittels Religion, mittels einer gläubigen Auslegung des Christentums als Anthropologisierung Gottes als Gegenteil der Deifizierung des Menschen.

Auch hier vertritt aber Bauer eine Linie scharfer Selbstkritik. So deuten er und die religiösen Sozialisten die atheistisch-bolschewistische Religionspolitik in Sowjetrußland als „das Gottesgericht über die religiöse und soziale Schuld der Christenheit überhaupt“, denn: die Christen versäumten es bisher, sich auf die Seite des Proletariats gegen den leiderzeugenden Kapitalismus zu stellen (Bauer 1930 b: 2).⁸ Auch als planwirtschaftlicher Konkurrent zur westeuropäischen kapitalistischen Marktwirtschaft sei das bolschewistische Rußland nicht jener Gegner, gegen den es eine Front zu errichten gälte:

Es erübrigt sich zu sagen, daß wir religiöse Sozialisten bei einer solchen Frontbildung [gegen Rußland] nicht mittun können. Wir halten es für grundfalsch, wenn diese Frontbildung als die im Namen christlicher Verantwortung für die europäische Wirtschaft und Gesellschaft gebotene hingestellt wird. [...] [Ebenso] halten wir es für verfehlt, wenn derjenige, der aus christlicher Verantwortung für Gesellschaft und Wirtschaft handelt, sich mit den Nutznießern des kapitalistischen Systems in eine Front stellt. Hier ist eine andere Frontbildung vonnöten. Wenn nichts anderes, so muß gerade die gegenwärtige wirtschaftliche und soziale Situation den aus christlicher Verantwortung Handelnden den Gedanken einer geschlossenen Front mit den Massen der sozialistischen Arbeiterschaft aufzwingen. (Bauer 1931: 1)

Auf dem Weg dieser „anderen Frontbildung“ gelangte Bauer aber – nach dem erwähnten Fiasko von „Quadragesimo Anno“ samt Kursänderung des BRS 1931/32, jahrelanger weiterer Parteilarbeit in der Illegalität unter dem Austrofaschismus und Nationalsozialismus, parallel dazu spiritueller-religiöser Arbeit in der Christophorus-Gemeinde – 1942/43 im US-Exil zum „Abschied vom Sozialismus“. Bauer begründet diesen mit der Erfahrung der Niederlage des Sozialismus 1933 und 1936 in Deutschland/Österreich, dem Verlust und Mangel an realer Existenz sowohl der sozialistischen Bewegung wie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine Neubegründung des Sozialismus „käme dem Versuch gleich, in den Köpfen Einzelner ‚neubegründet‘ oder ‚revidiert‘ entstehen zu lassen, was es in Wirklichkeit nicht mehr gibt“; dies sei „keine objektive Aufgabe“ mehr. In

⁸ Vgl. auch: „Erklärung der religiös-sozialistischen Gruppen über die Religionsverfolgung“ ... (1930).

der entscheidenden Situation sei der europäische Sozialismus wie Kommunismus gescheitert, die bürgerliche Gesellschaft zu stürzen, „um die Gesellschaft selbst zu retten“ (Bauer 1942/43: 5, 1 und 2).

Mit Bezug auf diesen Befund untersucht der *spätere* Bauer, der am Ziel der „Menschwerdung des Menschen“ als „Sinn der Geschichte“, genau wie schon in der sozialistischen Phase, festhält, das Anliegen einer grundsätzlichen *Umkehr* der Weltlage, weshalb ich hier auf seine Unterscheidung des Eschatologischen und Apokalyptischen als End- und Grenzbestimmungen der empirischen Zeit selbst eingehe.

Als ‚endzeitliche Situation‘ deute ich die gegenwärtige geistige und politische Weltlage, weil in ihr deutlich ‚an das Ende kommt‘, was den ‚christlichen Aeon‘ oder Weltlauf ausmacht in Religion, Kultur und Politik, und zwar so ans Ende kommt, dass die verbleibenden ‚Heiligen Reste‘, in denen das ‚Ende‘ zu einem neuen ‚Anfang‘ – ‚umkehrt‘ (siehe die Metanoia!), viel zu schwach sind, um ohne Eingriff von oben, ohne neue Offenbarung, ohne einem neuen [sic!] ‚Erscheinen Christi‘, das Neue gebären zu können. (Bauer: *Kierkegaard – Nachfolge ...*, 11. Juni 1953 an R. Friedmann, 1 [Typ/pdf 27])

Dem Menschen allein kann zwar nunmehr keine schöpferische Kraft zugesprochen werden, aber die gesuchte agentielle Kraft, das wirkende Subjekt, wenn man so will, erstreckt sich nun explizit von Anfang bis Ende der Zeit und der Zeiten, die selbst also noch multiplizierbar sind. Die Stellen, an denen der Mensch sich wenigstens als Teil des produktiven Prozesses einzubringen vermag, sind die Zäsuren der „Umkehr“.

Das ‚eschatologische Bewusstsein‘ hindert daran, die gegenwärtige Weltlage bloß als ‚Krise‘ einzuschätzen [...], was ebenso daneben ginge, wie etwa eine grob-adventistische Deutung, die von ihr auf das nahe bevorstehende ‚Weltende‘ schliesst. Das Ende wird zu einem neuen Anfang umgekehrt – im Heilsgeschehen und durch die Umkehr. (ebd.)

Diese ‚Endzeiten‘, die am Übergang von einem Zeitlauf zum anderen durchgegangen werden [...] sind die grossen Zäsuren im Rhythmus des Weltlaufes auf Ausgang und Vollendung hin. [...] Von der WELTWENDE an, die Christus bedeutet, geht es in mächtigen Phasen, Gliederungen, Aeonen auf das ‚Ende‘ zu, wie es vordem in mächtigen Phasen auf die Weltwende zuing, auf Christus. | Damit bin ich ja schon im ‚Eschatologischen‘: Bei der Bezogenheit und der Bewegung des Weltgeschehens auf ein ‚Ende‘ zu, in dem das Heil sich vollendet, das also weniger ein ‚Ende‘ als ein Ziel ist – auf dass Gott sei alles in allem [...] im Reich Gottes. (ebd.)

Zum Unterschied davon bezeichnet Bauer mit dem *Apokalyptischen* die Durchsichtigkeit des Sinns der Dynamik der Ereignisse, die jetzt als Wirkungen von „Mächten“ und „Gewalten“ enthüllt und offenbar werden und, da ihre nicht nur moralische, sondern auch schlicht konstruktive oder destruktive Qualität von keiner Autonomie mehr gesteuert wird, in „Zeichen“ zu entziffern sind.

„*Apokalyptische*“ würde ich eher benennen all die Zeichen, worin sich – in ‚Endzeiten‘ wuchtiger und enormer als sonst – sowohl die Mächte und Gewalten des Bösen enthüllen und offenbaren (was alles ist davon im Dritten Reich geschehen und offenbart sich nun in Moskau und Washington!) als auch die Mächte des Gottesreiches (die sich vornehmlich im Schwachen und Verborgenen offenbaren bis ein sohnschaftlicher Glaube dem Gottesreich Gewalt antut). Allerdings würde ich nicht allein die ‚Zeichen‘ so nennen, sondern dazu das Erkennen, das Durchschauen dieser Zusammenhänge. Die Apokalypse des Johannes ist ein solches pneumatisches Durchschauen einer ‚Endzeit‘. (ebd.: 1f. (27 f.))

[D]as ‚Apokalyptische‘ [nehme ich hinein] in das ‚Prophetisch-Eschatologische‘, [...] nachdem ich [Folgendes] abstreiche [...]: Trennung von Diesseits und Jenseits und Verselbstständigung und zeitliche Fixierung des ‚Apokalyptischen Dramas‘ (an ein letztes Ende). (ebd.: 5 f. (31 f.))

Eine Folge dieser radikalen Gewichtsverlagerung in der Bestimmung der Agentien der menschlichen Welt ist somit auch eine gewisse Entlastung, insofern statt einer Kraft- und Aktivismus-Dynamik, und statt die Kausalitäten und Wirkungen bestimmen zu müssen, ohne es letztlich zu vermögen, nun auch dem Schwachen ein Platz in der Heilsökonomie des Weltgeschehens eingeräumt ist.

Das christliche Vertrauen auf die ‚Rettung des Alls‘ durch Gottes Erlösungswirken in Jesus Christus ist ein Urgefühl des christlichen Herzens, das die Ewigkeit der Hölle im Sinne einer von Gott beim individuellen Tod oder beim Endgericht verhängten, endgültigen, unwiderruflichen ‚Verdammung‘ ausschliesst. Dennoch gewinnen Ausdrücke wie ‚Ewigkeit der Hölle‘, ‚ewiges Feuer‘, ‚ewige Verdammung‘ einen auch christlich zu rechtfertigenden Sinn, wenn sie *ontologisch* anstatt *eschatologisch* verstanden werden

in dem Sinn,

dass der Begriff ‚ewiges Leben‘ im N.T. zentral die Qualität des in Christo erneuerten Lebens, des wiedergeborenen Lebens meint: Qualität der Reich-Gottes-Teilhabe an den ewigen Gütern und Gaben Gottes, an dem Ewigen Geist u.a. Auf gleicher Ebene muss der Ausdruck ‚ewige Hölle‘,

‚ewige Verdammnis‘ verstanden werden, als Qualität der *seinshafte* Gottferne schlechthin; als ein Zustand der existentiellen Abriegelung des Menschen von Gott durch eine Grundentscheidung, einen Zustand der Verzweiflung kat'exochen, dem seinhaft der Ewigkeitscharakter der ‚Hölle‘ eignet. (Ebd.) [Alle Hvh. C.Z.]

Dies lässt sich freilich als Aneignung einer nicht mehr bloß ‚abendländischen Eschatologie‘ (Taubes)⁹, sondern einer globalen Eschatologie verstehen; als differenzierende Eschatologie zur „Weltlage“ über Europa hinaus, teilweise in Absehung davon. Beim früheren „politischen“, religiössozialistischen Bauer las sich das 1928 so:

Jeder Einsichtige fühlt, wie die überkommenen Staatsgrenzen gegenüber den expansiven Wirtschaftskräften sinnwidrig und entgegengesetzt werden. Wie die heutige europäische Staatenordnung von der Wirtschaft her sinnwidrig und überwunden wird. Der Einsichtige sieht dies. Und doch wagt niemand an den durch Friedensverträge scheinbar gesicherten Staatsgrenzen zu rütteln, wissend, daß dann der gesamte Bau ins Wanken, Europa ins Chaos gerät. | Und doch wird Europa diesem Chaos nicht entgehen, nicht nur weil es nimmer Herr über seine Wirtschaft ist, nicht mehr deren Meister. Es hat auch die sittlichen und geistigen Kräfte vertan, die es zum Meister machen könnten. Was ist denn aus seinem Christentum geworden? Auch eine vertane Sache! (Bauer 1932: 1)

Konnte man schon bei Rosa Luxemburg die letztliche Unbestimmtheit des relevanten politisch-gesellschaftlichen menschlichen ‚Motors‘ geradezu postuliert sehen, so greift Bauer zur Kennzeichnung dieser Situation der Aporie von Revolution zu theologischen Bestimmungen:

Wir geraten vorerst immer tiefer in das Chaos. Was die Menschen an wirtschaftlichen und politischen Maßnahmen erwarten oder vollbringen, sind alles nur vorübergehende Lösungen, die besten Falles auf etwas Besseres, erst Kommendes hinweisen. [...] Das ist's ja, was die ewige und ewig gleiche Wahrheit Gottes braucht: in neuen Namen und in neuen Formen will sie dem Menschen des Chaos und dem Menschen der durch das Chaos anbrechenden neuen Ordnung dargestellt werden. Aber eben so – und das ist das Entscheidende –, daß dies dem Wesen des Menschen entspricht, der im Zeitalter der Technik und Industrie zu leben haben wird. Es geht darum, diesen

9 Taubes nennt, anti-anthropologisch, statt dem „vermessenen Maß des Menschen“ an der Welt, das „Heilige“ als das „Maß Gottes“: „Das Heilige ist zunächst Aussonderung und Absonderung.“ (Taubes 1991: 194)