

„Ich hasse den Tod wie den Teufel“ – Otto Bauer gegen die ästhetische Vorherrschaft des Todes in der Apokalypse

Abstract: Der Beitrag analysiert die konstitutive Verbindung von Tod und Apokalyptik in religiösen und säkularen Endzeitnarrativen und positioniert die apokalyptische Theologie des kleinen Otto Bauer (1897–1986) als Korrektiv gegenüber der destruktiven Dominanz dieser Imaginationen. Ausgehend von der Beobachtung, dass apokalyptische Diskurse durch die Gleichzeitigkeit von Vernichtung und Rettung bestimmt sind, wird gezeigt, dass ihre säkulare Rezeption diese Doppelstruktur partiell suspendiert: Während das heilvolle Telos weitgehend entfällt, bleibt der katastrophische Impetus erhalten und führt so entweder zu einer affirmativen oder hoffnungslosen Position zum Tod. In der religiösen Apokalyptik wird der Tod vor dem Hintergrund verschiedenen Versprechen postmortalen Lohns potenziell zum bloßen Durchgang relativiert. Demgegenüber entwickelt Otto Bauer eine religiöse Haltung, die den Tod, ob natürlich, gewaltsam, individuell oder kollektiv, als heilsgeschichtlich nicht integrierbaren Skandal fasst und damit jede religiöse, politische oder kosmische Sinngebung des Sterbens zurückweist. Seine Konzeption einer *sohnhaften Gemeinde* rekonstruiert das christlich-apokalyptische Hoffnungsmotiv vom ewigen Leben unter der Prämisse, dass dieses mit jeglicher Versöhnung mit dem Tod unvereinbar bleibt. Indem Bauer die Funktion des Todes als notwendigen Übergang zur Vollen- dung delegitimiert, eröffnet er die Möglichkeit einer unbedingt lebensbejahenden Eschatologie, die den Tod als letzten, zu überwindenden Feind begreift. Der Beitrag argumentiert, dass eine solche Re-Skandalisierung des Todes eine notwendige Intervention darstellt, um den fatalistischen und affirmativen Positionen zum Tod in der apokalyptischer Imagination sowohl im religiösen als auch im säkularen Feld zu begegnen.

Einleitung

Das Kühnste am Leben ist, daß es den Tod haßt, und verächtlich und verzweifelt sind die Religionen, die diesen Haß verwischen. (Elias Canetti 2014: 24)

„Biologisch ist der Tod endgültig ...“ Diese Worte, mein Lieber, treffen mich wie ein Faustschlag. Nein! Nein! Nein! (Otto Bauer AS III: 328)

Im Angesicht der Apokalypse stellt sich die Frage nach Vernichten und Untergehen, Stagnation und Überwindung, Sterben und Töten in unbarmherziger Dringlichkeit. Kein apokalyptisches Imago kommt ohne die Szenarien von Tod, Krieg und Chaos aus; sie besitzen eine ästhetische Anziehungskraft, die das eschatologische Heilsversprechen vom „Neuen Jerusalem“ (Offb. 21) im säkularen Kontext verdrängt hat. Dabei sind beide Elemente, die des Heils und die des Unheils, konstitutiver Bestandteil der religiösen Urtexte. Die apokalyptische Bilderwelt fungiert nicht nur als ikonographisches Repertoire, sondern auch als Blaupause zur Interpretation der Welt. Die religiöse Apokalypse und ihr säkularer Abklatsch sind untrennbar mit der Frage nach dem eigenen Tod und dem der Anderen verbunden, indem dieser, kollektiv oder individuell, als *Durchgang* konzeptualisiert wird. Am deutlichsten tritt dies in der faschistischen Spielart apokalyptischer Politik zutage: Das reinigende Feuer der Gewalt vernichtet den Feind, damit das Neue aus den Trümmern des Alten hervorgebracht werden kann. Doch selbst säkulare Apokalyptik ohne Todessehnsucht, ohne pervertiertes Heilsversprechen, gleich ob sie sich als die „Letzte Generation“ wähen oder in der Atombombe die unausweichliche Auslöschung der Menschheit sehen, haben eine hoffnungslose Position zum Tod, wenn dieser als unausweichliches Schicksal

erscheint. Gegen eine solche Totalität findet sich im christlichen Denken die Glaubensgewissheit vom Sieg über den Tod als Letztem und die Hoffnung auf das Ewige Leben (vgl. Stock 2010). Gleichsam verliert der Tod im Angesicht weiterer Heilsversprechen mitunter seinen schrecklichen Charakter: Wenn er auch hier nur als *Durchgang* zum Leben betrachtet wird, ist der Skandal des Sterbens aufgehoben. Wer über das Ende der Zeit spricht, religiös oder säkular, spricht notwendig über den Sinn und die Stellung des Todes im Leben des Menschen.

Gegen fatalistische und affirmative Positionen zum Tod auf der einen und gegen die versöhnende Weihe des Todes auf der anderen, steht die apokalyptische Theologie des *kleinen*¹ Otto Bauer. Seine gläubige Beschreibung der Wirklichkeit wurde in entscheidend durch den Sieg des Faschismus in Europa, den Abwurf der Atombomben und die darauffolgenden Jahre der Blockkonfrontation geprägt. In seinem *Stammbuch* (im Folgenden AS III) verwirft er jeglichen Kompromiss mit einem Christentum, das das Sterben heilsgeschichtlich integrieren will – gleich, ob es sich um das gewalttätige, weltumspannende *Todeswesen* oder den natürlichen Tod handelt. Innerhalb dieses Rahmens entwickelte Bauer eine radikale Ablehnung des Todes, die auch den natürlichen Tod nicht als Naturnotwendigkeit anerkennt, sondern als „Anschlag der Widermächte“ (AS III: 316) ablehnt, gleichzeitig am zentralen christlichen Hoffnungsinhalt des ewigen Lebens festhält und die Skandalisierung des Sterbens nicht preisgibt.

Dieser Artikel erschließt zunächst die Bilderwelt der religiösen und säkularen Apokalyptik, um ihre Funktion und ihre politischen Konsequenzen herauszustellen. Anhand der *Offenbarung des Johannes* und zwei säkularen Beispielen wird der unverbrüchliche Konnex zwischen Tod und der Apokalypse und das daraus resultierende Verhältnis aufgezeigt. Auch wenn die *Offenbarung des Johannes* für den Apokalyptiker Bauer keine privilegierte Referenz darstellt, so ist das letzte Buch des NT aufgrund seiner immensen Wirkungsgeschichte und der in ihr aufgehobenen Berichte vom Tod, jenseitigen Versprechen und endzeitlicher Gewalt relevant, um die wesentlichen Motive apokalyptischen Denkens zu erfassen. Hiernach wird mit Bauers Theologie eine radikale Intervention gegen die zuvor dargelegten Positionieren zur Sterblichkeit vollzogen. Schließlich soll gezeigt werden, dass den inhärent destruktiven Tendenzen apokalyptischer Imagination nur mit einer Thanatologie begegnet werden kann, die den Tod als letzten, zu vernichtenden Feind fasst, ohne die Annahme religiösen Glaubens vorauszusetzen.

2. Die Offenbarung des Johannes und ihre Bilder

Im Repertoire der religiösen Endzeitliteratur ist die Johannesoffenbarung (Offb.) sicherlich „die wichtigste Quelle der christlichen apokalyptischen Tradition“ (Vondung 2010: 33). Das letzte Buch des Neuen Testaments enthält die prototypischen Bilder endzeitlicher Gewalt; seine prädestinierte Stellung innerhalb des apokalyptischen Kanons kann vor allem durch seinen bildgewaltigen Charakter erklärt werden.² Laut Böcher (1998) liegt gerade in der Fülle der unheilvollen Visionen die Erklärung für ihre folgenreiche Rezeption: sie sind „schuld daran, daß die Apokalypse des Johannes nicht nur die bildende Kunst, sondern auch die religiöse Phantasie aller Jahrhunderte angeregt hat“ (77; dazu auch Cohn 1997: 331).

Die Offb. entfaltet zwei heilsgeschichtliche Bewegungen: das Gericht über die alte Welt und die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen der Tod nicht mehr sein

¹ Das Adjektiv *klein* erhielt Bauer in Abgrenzung zu seinem austromarxistischen Namensvetter, Dr. Otto Bauer (1881–1938), aufgrund seiner geringeren Popularität und seiner äußerlichen Erscheinung. Beide wirkten zur gleichen Zeit innerhalb der österreichischen Sozialdemokratie. Der Begründer des religiösen Sozialismus in Österreich wandte sich nach der Flucht in die USA 1940 von der Realpolitik ab und trat stärker in die Naherwartung der Parusie ein.

² Recht schnell wird deutlich, dass die dort ausgebreiteten Visionen des Schreckens und des Heils über weite Teile eine collagenartige Zusammenstellung von Zitaten und Referenzen jüdischer Apokalypsen, apokrypher und pseudepigraphischer Texte sind, auch wenn das Ergebnis ein unbestreitbar christliches ist. Eine genaue Übersicht der referenzierten und zitierten Apokryphen und Pseudoepigraphen ist bei Ebach 1998: 227 zu finden.

wird. Zu den Darstellungen des Unheils gehören die Siegel-, Posaunen- und Schalengerichte. Beim Öffnen der sieben Siegel (Offb 6) beginnen kosmische Katastrophen und die Reiter der Apokalypse bringen Krieg, Hunger, Tod und Zerstörung über die Erde. Es folgen sieben Posaunen (Offb 8–9), die Feuer, Blut, vergiftetes Wasser und Heuschreckenheere bringen und so die Welt verwüsten. Schließlich werden in den sieben Zornschaalen (Offb 15–16) die endgültigen Strafen ausgegossen: Krankheiten, Finsternis und der Zusammenbruch der großen Flüsse. Zentral ist auch das Bild des Drachen und der beiden Tierwesen (Offb 12–13; 17–18). Der Drache, als Sinnbild Satans, kämpft (und verliert) gegen die Mutter Gottes; aus dem Meer steigt ein Tier hervor, das für die politische Macht des Bösen steht, während ein weiteres Tier aus der Erde die religiöse Verführung symbolisiert. Gemeinsam bilden sie das dämonische Gegenreich zur Herrschaft Christi, das Reich des Antichristen. In ähnlicher Weise erscheint die „große Hure Babylon“ (Offb 17) als Verkörperung der verderbten Weltstadt, die auf Luxus, Gewalt und Götzendienst gegründet ist. Schließlich gipfelt das Geschehen im großen Endgericht (Offb 20): Die Toten werden auferweckt und nach ihren Werken gerichtet. Wer nicht im „Buch des Lebens“ verzeichnet ist, wird zusammen mit dem Satan in den „Feuersee“ geworfen und erleidet dort den „zweiten Tod“.

Die Offenbarung kennt jedoch nicht nur das Schreckliche. Nach den Gerichten öffnet sich der Blick auf das himmlische Jerusalem (Offb 21–22), in dem Gott selbst bei den Menschen wohnt: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.“ (Offb 21,4). Das himmlische Jerusalem ist aus Edelsteinen erbaut, durchflutet vom Licht der Herrlichkeit Gottes. In seiner Mitte fließt der „Strom, das Wasser des Lebens“, der vom Thron Gottes ausgeht (Offb 22,1–2).

Die skizzenhafte Zusammenfassung zeigt die wesentlichen Elemente apokalyptischer Welt-sicht: Am Ende der Zeit tobt ein (kosmischer) Kampf zwischen Gut und Böse, der durch das Gericht beendet wird und in die vollendete Schöpfung überführt. Tilly fasst die grundsätzliche apokalyptische Dramaturgie präzise unter der Abfolge „Krise – Gericht – Erlösung“³ (2012: 126) zusammen. Apokalyptik, so die Minimaldefinition, ist die „Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang“ (Körtner 2024: 170; vgl. auch Manemann 2021: 59). Diese Wirklichkeit ist im Bewusstsein des Apokalyptikers von Tod und Verfolgung bestimmt. In den Schilderungen Johannes‘ läuft dies auf die klare Benennung der Opfer und die Taten der Verfolger hinaus (Peter 2010: 442), auch wenn die Rachefantasien in den Visionen schließlich die Vernichtung der (realen) Täter nach sich zieht. Trotz der soteriologischen Pointe ist in der Offenbarung eine deutliche Überpräsenz des Todes und der Zerstörung zu konstatieren (Vondung 1988: 265). Diesen Umstand versuchen die Exeget:innen und Theolog:innen mit ihrem Entstehungskontext zu erklären und den Charakter des Textes so entweder als tröstlich oder subversiv zu deuten. Doch die erschöpfende Charakterisierung als Trost- und Erbauungsliteratur für unter Repressionen leidende Gruppen kann dem Genre nicht gerecht werden, zumal tröstliche Bilder auf politischer Seite nicht notwendigerweise eine anti-autoritäre Rezeption zur Folge haben. Dies hängt auch davon ab, ob man den Entstehungskontext tatsächlich in einer Verfolgungssituation der frühen Christ:innen sieht.⁴ Gerade das ist aber in der Forschung umstritten:

Anlass der Schrift ist nicht eine bereits ausgebrochene Christenverfolgung, Martyrien sind bisher Einzelfälle (Antipas, Apk 2,13). Eher wird man eine sich abzeichnende Zuspitzung des Konfliktes gegenüber imperialer Ideologie und paganer Umwelt vermuten dürfen, also eine allgemein prekäre Situation für die Christen, deren bevorstehende Verschärfung gefürchtet wurde (vgl. 1.Kor 7,26.28; Mk 10,28–31 und viele ähnliche Texte). (Frenschkowski 2024: 98)

³ Für eine solche allgemeine Bestimmung müssen die wesentlichen Elemente von Apokatastasis, Millennium und Katechontik unter den Tisch fallen

⁴ Dazu bspw. Cohn 1997, Söding 1999 oder Bull 2018.

Wenn die Ansage vom Ende der Zeit also nicht nur eine trostspendende Funktion hatte (und hat), bleibt die Frage, wie die „beängstigenden Katastrophenszenarien“ (Eckert 2022: 45) noch interpretiert werden können. Eine weitere Lesart lässt sie als bildhafte Artikulation geschichtlicher Erfahrung erkennen, in der Angst, Hoffnung und Kritik zugleich Ausdruck finden. Apokalyptik erfüllt eine doppelte Funktion: Nicht nur werden die tatsächlichen (weltgeschichtlichen) Ereignisse in einen heilsgeschichtlichen Deutungsrahmen integriert, die apokalyptischen Bilder dienen auch als Grundlage, um diese tatsächlichen Ereignisse zu beschreiben, d.h. sie sind „gleichsam Ausdruck und Bewältigungsversuch von Krisen.“ (Droglä 2019: 155) Dieser Umstand kann exemplarisch an der Figur des Antichristen dargestellt werden, der in der Offb. als Tier aus der Tiefe erscheint.⁵ In der apokalyptischen Dramaturgie fungiert der Antichrist als falscher Prophet, dessen Diener durch den endgültigen Sieg Christi entlarvt und bestraft werden. Josef Pieper schreibt, dass diese bildliche Verschlüsselung in Form eines fantastischen Fabelwesens im Zuge der Aufklärung all jene beleidigt hat, die die Ratio hochhielten. Wenn man aber begreift, dass die Figur des Antichristen die Prophetie von einem autoritären Weltstaat ist, so bekommt der Bilderreichtum der Visionen Johannes' eine neue Dimension und so wird auch die sprechende Beschreibung des Antichristen deutlicher:

Es ist dem zeitgenössischen Menschen schon einigermaßen begrifflich, daß ein ‚planetarischer Despotismus mit fortschreitender Technisierung und erstorbener Geistigkeit‘ gar nicht anders ‚anschaulich‘ zu machen sei als durch die grelle Ungewohntheit solcher weder menschlichen noch tierischen Gestalten. (Pieper 1953: 143)

Nur als Traum, als Vision, ergeben die widersprüchlichen Schilderungen Johannes' intuitiv *Sinn* (vgl. Guardini 1990: 574). Heil und Unheil sind ihrer existentiellen Dimension auf die bildhafte Vermittlung angewiesen und die Geschichte hat gezeigt, dass für „all jene Zustände, von denen man sich *keinen Begriff* machen kann, [...] in der ‚Moderne‘ auf die Bildsymbolik der Johannes-Offenbarung rekurriert [wird].“ (Zolles 2016: 140; Herv. im Orig.) Indes zieht ihre strukturelle Unbestimmtheit eine Interpretationsoffenheit nach sich, die gefährlich werden kann. (Ebach 1998: 230)⁶

Die konstatierte Überpräsenz des gewaltvollen Todes ist im Kontext der Frage nach der unheilvollen Weihe des Todes jedoch nicht das entscheidende Moment, auch wenn sie in der säkularen Rezeption zum Problem wird. Stattdessen sind es die angedeuteten Versprechen des Heils, die eine folgenreiche Ent-Skandalisierung des Todes zur Folge haben.

3. Dem Tod den Schrecken nehmen

Insofern die Offb. auch ein Trostbuch ist, schwingt in ihr stets die Erwartung auf ein besseres *Danach* mit. Den Gläubigen wird im Text, wie bereits an anderen Stellen des NT, ein postmortaler Aufstieg von den Erniedrigten zu den Erhöhten versprochen, der den individuellen Tod und die Apokalypse als Durchgang zu einer privilegierteren Seinsweise der Auserwählten und Geretteten erscheinen lässt. Kursorisch sei hier auf das Versprechen der eschatologischen Mitherrschaft verwiesen, insofern es als Lohn und nicht als unverdiente Gnade verstanden wird (vgl. Roose 2004; Klein 2013; Schreiber 2013). Die Mitherrschaft ist an einigen Stellen explizit den Heiligen vorbehalten (Mk 10); andere Stellen hingegen sprechen auch von allen Christen bzw.

⁵ So auch schon Friedrich Engels 1883 in seinem exegetischen Kommentar *Das Buch der Offenbarung*.

⁶ In diesem Punkt gibt René Girard den Hinweis, dass die Funktion der apokalyptischen Ansage der Gewalttaten nicht auf eine göttliche Intervention verweist, sondern „die rein menschliche Natur und die zugleich zerstörerische und kulturstiftende Funktion der Gewalt [aufdecken muss]“ (Girard 1983: 266) Weil aber der (tödliche) Einsatz von Gewalt, mythologisch gesprochen seit dem Brudermord Kains, auch weiterhin nicht endet, spricht Vondung von einer schwachen, anthropologischen Gestalt der Apokalyptik, auch wenn er das Grundschema nicht in der persistenten Gewalt, sondern in der Aufspaltung der menschlichen Erfahrung in „Fülle und Defizienz“ (Vondung 1988), die in apokalyptischen Literatur besonders klar zur Geltung kommt, sieht.

besonders Frommen.⁷ Die Aufwertung⁸ besteht darin, dass die zu Lebzeiten deprivierten Christ:innen am Gerichtstag zur Rechten und zur Linken Christi Platz nehmen und die Sünder mitrichten, als Vergeltung für erlittene Knechtung und Entsagung zu Lebzeiten. Schreiber und Klein interpretieren dieses Motiv als herrschaftskritisch bzw. demokratisierend im frühchristlichen Entstehungskontext. Diese historische Funktion soll hier nicht bestritten werden; es geht um den kursorischen Nachweis, dass der Tod durch ein solches Jenseitsverständnis exklusiv als Durchgang verstanden und dadurch entweder entschärft oder gar geweiht wird.⁹ Schließlich steht dem Heil der Frommen komplementär die Vorstellung endzeitlicher Strafe gegenüber, die über „die Feiglinge und Treulosen, die Befleckten, die Mörder und Unzüchtigen, die Zauberer, Götzendienen und alle Lügner“ verhängt wird; sie erleiden den „zweiten Tod“ (21,8).

Mit dem eschatologischen Lohn eng verknüpft ist die Figur des Märtyrers, dem durch sein Sterben für den Glauben absolute Heilsgewissheit zugesprochen wird. In der frühchristlichen Zeit galten jene, die für den Glauben starben, als Heilige, deren standhaftes Zeugnis ihnen den unmittelbaren Eintritt in das ewige Leben und die eschatologische Mitherrschaft gewährte.¹⁰ Der Grundstein dieses Hoffnungsinhalts liegt im Kreuzestod und der Auferstehung Christi. Entgegen einer primär postmortalen Interpretation bleibt die kritische Frage, welchen zeitlich-weltlichen Charakter die apokalyptischen Verheißungen haben können. Zwar spricht die Offb. von postmortalen Ereignissen, doch richten Rezipient:innen aus befreiungstheologischer Perspektive den Fokus auf die Prophetie vom „neuen Himmel und einer neuen Erde“. In diesem Sinne meint Sölle, dass der Kerngedanke der Offenbarung in einem Versprechen für das Diesseits liegt (Sölle 2003: 121).

Die christologische Zentrierung eschatologischer Aussagen führt dazu, die Topographie des Jenseits von raum-zeitlichen Beschreibungen auf die ethisch-interpersonale Ebene umzuschreiben. Aussagen über das Jenseits wurden verdiesseitigt, an Leben und Sterben Christi gekoppelt und als Imperativ auf das Leben der Gläubigen bezogen. Dennoch bleibt bei dieser Relativierung der hoffnungsvolle Glaube an ein Leben nach dem Tod erhalten, denn er ist im Osterereignis grundgelegt. Sölle hat damit recht, dass in der Offb. „der sogenannte natürliche Tod kein Thema ist“ (2003: 121). Doch auch der natürlich Sterbende hat wesentliche eschatologische Verheißungen wie die Wiederbringung der Toten (Apokatastasis), das Individualgericht Christi, die richtende Mitherrschaft und das ewige Leben zu erwarten, unabhängig davon, ob die Visionen der Offb. *eintreten*. Christologisch zurückgebunden ist auch der individuelle Tod als Ort „der persönlichen Begegnung mit dem kommenden Herrn“ (Kehl 1999: 109) zu verstehen und enthält damit Strukturanalogien zur kosmischen Apokalypse. In diesem Sinne bezeichnet Kehl das Christusereignis als „bereits eingetretene Apokalypse“ (ebd. 99). Die bestimmenden Hoffnungsinhalte des apokalyptischen Denkens vollzogen sich in Leben, Kreuzestod und Auferstehung Jesu; die alte Welt der hoffnungslosen Sündhaftigkeit wurde im Osterereignis überwunden und das ewige Leben eröffnet (vgl. ebd. 100). Eine solche diesseitige Zentrierung kann zwar gewaltvoll-

⁷ Zu den unterschiedlichen Konzeptionen von Lohn und Gnade und Zielgruppe vgl. Roose 2004.

⁸ Freilich gibt es weitere verschiedene Motive und Figuren in der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte wie auch in der Volksfrömmigkeit, die dem Tod den Schrecken nehmen. Diese ließen sich innerhalb der Trauerpastoral, der Seelsorge oder dem Sakrament der Krankensalbung anführen, so wie es auch Bauer später tut.

⁹ Auf die Überwindung des endgültigen Todes gerichtet, der mittels Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit wahrscheinlicher gemacht werden konnte, wurde im Frühchristentum „die Erde vielfach als Jammertal, das Erdenleben als Warte- und Prüfstand verzeichnet“ (Vorgrimmler 1982: 28) Insofern die präsentisch-eschatologischen Seite der jesuanischen Prophetie vom Reich Gottes als Mittel zum Zweck degradiert wurde, „war der Mitmensch häufig nur das Übungsmaterial, an dem jene Tugenden eintrainiert wurden, die den Heilsegoisten schließlich zum Himmel führen sollten.“ (ebd.) So wird nicht nur der Tod als Übergang zum Besseren geadelt, sondern auch das sozialetische Verhalten zum instrumentellen Zweck im Diesseits. Vgl. dazu auch Beyerle 2024.

¹⁰ Im Gegensatz zu heute war die Heiligsprechung ausschließlich Märtyrern vorbehalten.

theokratische Reflexe hemmen, ändert aber nichts daran, dass der Tod als Durchgang und damit potentiell als geweihter Übergang verstanden werden kann.¹¹

Ohne auf exegetische Details einzugehen, soll hier festgehalten werden: Die individuelle Aufwertung des jenseitigen Daseins hat potentiell eine Sehnsucht nach der Apokalypse und damit eine Aufwertung des Todes zur Folge. Zwischen Entschärfung und Weihe des Todes liegt ein schmaler Grat. Entscheidend ist die Bewertung des Todes als bloßem Durchgang. Ausgangspunkt all dieser Sinngebungsversuche ist die Auferstehung Christi. Die Hoffnung auf das ewige Leben, den „Tod des Todes“, ist in der Kernbotschaft des Christentums begründet: „Die Frage, wie der Tod zu verstehen sei, wird bedacht angesichts der Botschaft von der Auferstehung Christi“ (Stock 2010: 614) und des im Glaubensbekenntnis bezeugten ewigen Lebens.

4. *Verhindern oder beschleunigen? Die säkulare Apokalypse*

Die aus der Offb. gewonnen Kriterien apokalyptischer Erzählungen wurden im Zuge ihrer Säkularisierung um ihr universell-erlösendes und rettendes Finale beschnitten. Als nurmehr krisenbewusste Diagnosen und Prophetien der immanenten Geschichte ist der in ihnen erhalten Katastrophismus (Vgl. Cremer Jauregui 2024) entweder Anlass zur Prävention des Untergangs oder zur Akzeleration desselben. Eine besondere Stellung im säkularen Komplex von Tod, Sterblichkeit und Apokalypse nehmen zwei Spielarten ein, die hier unter *Verhinderung* und *Beschleunigung* behandelt werden sollen.¹²

In der autoritären Indienstnahme apokalyptischer Vorstellungen ist es besonders die Form progressiver Apokalyptik, die an die gewaltvollen Bilder der Offb. anschließt (Gerhards 1999: 32; zitiert nach Nagel 2021: 41). Weil sich das „hoffnungsvolle ‚Schlimm-Genug‘ als Vorbote eines reinigenden Richtschlusses [...] nicht einstellen [will]“ (ebd. 41), beschreitet der Akzelerationismus durch Beschleunigung des Zerfalls den Weg zu einer neuen Ordnung. Die finale Krise wird nicht geduldig erwartet, sondern aktiv herbeigeseht: In der Beschleunigung inhärenter katastrophischer Dynamiken soll eine reinigende Neugestaltung der politischen Ordnung nach einer „finalen Krise“ (Nagel 2021: 41) geschehen. Diese Spielart wird durch Akzelerationisten nazistischer Couleur bedient, die mittels extremer Gewalt und Terrorismus westliche Gesellschaften destabilisieren und stürzen wollen.¹³ In der faschistischen Logik muss das existentielle „Überleben der einen, so die unerbittliche Ökonomie von Leben und Tod, [...] erkaufte werden mit dem Sterben der anderen.“ (Horn 2010: 110) Eva Horn brachte das apokalyptische Bürgerkriegsszenario auf die Essenz vom „Krieg der Arten“, in der der Feind „der schlechthin Andere [ist], im Unrecht Befindliche, der mich in meiner Existenz bedroht und mit allen [...] Mitteln zu bekämpfen ist.“ (ebd.)

¹¹ Wenn Kants Reflexionen über das *Ende der Zeit* mit den Worten beginnen „Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.“ (1999 [1794]: 62), so ist der Tod nicht die unmittelbare Fortsetzung des Lebens und somit ist auch die prophezeite ewige Seligkeit ein Schlussstrich mit der leeren, linearen Zeit. Hier findet sich auf persönlicher Ebene die Entsprechung dessen, was sich eschatologisch auf kosmischer Ebene in der Apokalypse vollzieht.

¹² Ich konzentriere mich hier auf aktivistische Spielarten säkular-apokalyptischen Denkens. Die virulenten apokalyptischen Bilder hielten im Übergang zum 20. Jahrhundert verstärkt Einzug in die ästhetische Produktion. So wurde „die Bilderwelt jüdisch-christlicher Apokalyptik auf den entweder der bürgerlichen Kultur oder dem Abendland insgesamt prophezeiten ‚Untergang‘ bezogen“ (Essen 2016: 22) Eine prototypische Entsprechung dessen findet sich in der fundamentalistischen, aber quietistischen Erwartung der Apokalypse des quasi-biologischen Determinismus von Oswald Spenglers „Kulturmorphologie“ im *Untergang des Abendlandes*. Wo bei der Spengler'sche Determinismus bereits die Dichotomie zwischen passivem Ertragen und aktivem herbeiführen obsolet *macht*, ist für ihn das Schicksal des „goethisch-faustischen“ Zeitalters längst besiegelt und hierdurch vom menschlichen Handeln unabhängig.

¹³ Zu nennen sind hier beispielsweise *no lives matter* der *Atomwaffen Division* oder der *Order of Nine Angels* (Colin 2025; Palella 2024; Winston 2025).

Dieses Phänomen ist randständig, verdeutlicht aber wie kaum ein anderes das Verhältnis zwischen Tod und Apokalypse in ihrer säkularen¹⁴ Adaption. Die Sehnsucht nach reinigendem Chaos, in dem die Verbrechen der Anderen, auch mit tödlicher Gewalt, bestraft werden, ist im gegenwärtigen Autoritarismus präsent. Auf der ästhetischen Seite zeigt sich ein Heroismus, in dem der Tod für Blut und Boden gnadenhaft in Kauf genommen, ja herbeigesehnt wird (vgl. Hart Nibbrig 1989) – Sterben und Töten für das heilgeschichtlich qualifizierte Kollektiv.¹⁵

Doch selbst eine säkulare Apokalyptik, die den Untergang verhindern will, ist vor autoritären Fallstricken nicht gefeit. Günther Anders' Philosophie der Atombombe stellt den atomaren Suizid der Menschheit an den nahen Horizont der Geschichte und so wird bei ihm die „Epoche, in der wir leben, [...] selbst wenn sie ewig währen sollte, die endgültige Epoche der Menschheit.“ (Anders 1986: 55) Zwar liegt Anders' als „prophylaktischem Apokalyptiker“ (ebd. 179) der Erhalt des planetaren Lebens am Herzen, doch die Prolepsis des atomaren Suizids schlägt bereits das Leben vor seinem Untergang bewusstlos und versetzt die Menschheit auf die Palliativstation: „die Möglichkeit unserer endgültigen Vernichtung ist, auch wenn diese niemals eintritt, die endgültige Vernichtung unserer Möglichkeiten.“ (Anders 2024: 405) Hinzukommt, dass sich durch die Entwicklung der Technik eine obszöne Verschärfung des Todes einstellt. Die „Läppischkeit des Todes“ (ebd. 406) im atomaren Zeitalter besteht darin, dass uns vor dem Hintergrund der tödlichen Technik selbst der Trost, von Menschenhand getötet zu werden, genommen wurde. Die gesamte Menschheit wird auf einen Schlag durch ein technisches Objekt getötet. Selbst die Würde des Sterbens, des Getötetwerdens, ist verloren.

Sicher, Anders' prophetische Kritik besteht gerade in der Prävention des massenhaften Sterbens durch die Atombombe. Doch sein Imperativ, die Frist zu verlängern, sieht sich im Angesicht der Totalität seiner Analyse einer Gefahr ausgesetzt. Denn die Totalität seiner Philosophie der Atombombe hat einen Fatalismus zur Folge, der dem Tod ohnmächtig gegenübersteht. So verfällt Anders in seiner präventiven Intention einem Defätismus, der das Ende zwar beklagt, es aber zugleich als unausweichlich erscheinen lässt. Wenn das Bild vom totalen Untergang (sei es nun der atomare Selbstmord oder die Klimakatastrophe) wie der Teufel an die Wand gemalt wird, wenn dieses Bild als dominantes Narrativ in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wirksam wird, ist der Ruf nach einer autoritären Herrschaft, die an den lähmenden Institutionen demokratischer Verfahren vorbei intervenieren kann, um den GAU zu verhindern, nicht weit. Insofern die Zukunft nur noch als Katastrophe erscheint, mündet diese säkulare Apokalyptik „in einer Bewahrung des status quo, der möglicherweise um jeden Preis erhalten werden soll“ (Palaver 2013: 467; dazu auch Ebach 1998: 247).

Das hier vorgestellte Repertoire an religiöser und säkularer Apokalyptik soll verdeutlichen, wie es um den eigenen Tod und den Tod der anderen in der Apokalypse und im Angesicht der Apokalypse bestellt ist. Die Integration tatsächlicher Ereignisse in den eigenen apokalyptischen Deutungsrahmen und die Sehnsucht nach der destruktiven Beschleunigung politischer Missstände zur Herbeiführung apokalyptischer Zustände ernährt sich gleichermaßen aus dem Fundus der Imagination, wie er in den religiösen Urtexten enthalten ist. Die säkulare Apokalypse ist, insofern sie den Dualismus aus Vernichtung und Erneuerung in ihrem Kern trägt, immer auch auf den Tod des Anderen angewiesen, wie oben am Beispiel nazistisch-akzelerationistischer Apokalyptik dargestellt. In abgeschwächter Form der dämonischen Todessehnsucht rechtsextremer Akzelerationisten nimmt der Katastrophismus proto-faschistischer Kräfte den Tod der Anderen als

¹⁴ Gleichzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass sich eklektisch an theologischen und religiösen Motiven, Figuren und Inhalten bedient wird: „Accelerationism, in its far-right version, benefits from the aesthetic framework of political eschatology, thus radicalizing dehumanization through a Manichean and racial model separating Good and Evil; the imminence and cosmic importance of the fall of the current system, and the need for ideologically and theologically justified unbridled violence.“ (Colin 2025: 695).

¹⁵ So drückte es schon der ikonisch gewordene Spruch von Heinrich Lersch zu Beginn des 1. Weltkriegs aus: „Deutschland muss leben, und wenn wir sterben müssen.“

Durchgang zu einem durch Dekadenz verschütteten Heil in der Vergangenheit, das aktualisiert werden soll, dankend hin. Wahrlich sind diese Formen der modernen Apokalypse „Schulen des Tötens, Schulen des Sterben-Lassens.“ (Horn 2010: 118) Die grausamen und gewaltvollen Bilder in der Johannesoffenbarung haben sich über die Jahrhunderte unheilvoll übersetzt, Vondung spricht dementsprechend von einem „Übergang [...] der bloß imaginierten und verbal zum Ausdruck gebrachten Gewalt zur tatsächlichen, physischen Gewaltanwendung.“ (Vondung 2010: 34)

5. Otto Bauer gegen den Tod

Die apokalyptischen Gedanken Bauers¹⁶ (1897-1986) sind ab 1942 im sogenannten *Stammbuch*¹⁷ (folglich AS III) niedergeschrieben. Seine radikale Position zum Tod, die hier als Korrektiv zum zuvor dargelegten Verhältnis von Apokalyptik und Tod dient, ist maßgeblich in *Der Sieg über den letzten Feind – Betrachtungen und Bekenntnisse (in Briefen)* enthalten. Der Text ist eine durch Bauer selbst vorgenommene Zusammenstellung von Briefausschnitten, die er mit seinem Freund Robert Friedmann ausgetauscht hatte. Der Dialog vollzog sich über viele Jahre; die Antworten Friedmanns sind im Text jedoch nicht enthalten. Seine Re-Skandalisierung des Todes findet im Kontext seiner apokalyptischen Theologie der *sohnhaften Gemeinde* statt. Deswegen müssen hier kurz ein paar Worte darüber verloren werden, was seine Apokalyptik ausmacht. Es ist notwendig, weil seine Thanatologie nicht ohne die beiden zentralen Konzepte der Sohnschaft und der kleinen Gemeinde auskommt.

5.1 Die apokalyptischen Theologie einer sohnhaften Gemeinde des Dritten Testaments

Weit davon entfernt „Untergangstheorien zu ersinnen“ (AS III: 201), steht Bauer auf dem Boden der göttlichen „Siegesgewissheit des Glaubens, die allein im Kreuz und durch das Kreuz begründet ist.“ (AS III: 272) Ein gewisser apokalyptischer Katastrophismus ist ihm durch die gläubig erlebte Gegenwart trotzdem nicht fremd. Das große „Sterbelager der Menschheit, an dem zu stehen, wie es scheint, unser Schicksal ist“ (AS III: 335), gibt keinen Anlass zu Optimismus. Die apokalyptische Semantik schlägt sich dann ganz durch: In den letzten Tagen steht der einzeln gewordene „unüberschaubaren und undurchschaubaren, also anonymen Mächten gegenüber, die

¹⁶ Bauer gründete mit weiteren Genossen 1926 den Bund der religiöse Sozialisten Österreichs (BRS) in Reaktion auf den Linzer Parteitag der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP). Als autonome Gruppe innerhalb der Partei wehrten sich die Religiösen gegen den Beschluss der SDAP die Religion als Privatsache zu erklären und sie damit als relevanten Faktor im politischen und gesellschaftlichen Leben des Proletariats auszuschließen. Der Bund erkannte in der Bewegung des Sozialismus den innerweltlichen Vorschein des Reich-Gottes; der Sozialismus war „eine aus der Hand Gottes im Wirken der Geschichte hervorgegangene weltliche Schöpfung“ (AS II: 9). Wesentlich kam es dem BSR darauf an „den Sozialismus aus Geist und Kraft des Christentums heraus [zu] leben.“ (AS I: 35) Dies bedeutet für Bauer und seine Genossen, dass sich ihr Glaube und ihre Glaubwürdigkeit als Christ:innen innerhalb der Partei und der Bewegung an der praktisch-performativen Seite von Politik und gesellschaftlichem Leben maß. Ihre Arbeit bestand folglich nicht bloß in der Ausarbeitung eines theoretischen Systems, das sich „Religiöser Sozialismus“ nannte. Genau wie der Bund als eigenständige Gruppe innerhalb der Partei stand und als kirchenpolitische Macht auftrat, sollte das Religiöse, so schreibt Bauer, „nicht zum Sozialismus nur im Verhältnis des verträglichen Nebeneinander stehen, es will ineinander sein. Es will vereinigt sein (Salz der Erde).“ (AS I: 392) Trotz Vermittlungsversuche setzte der Heilige Stuhl 1931 dem katholisch-sozialistischen Treiben in Europa mit der Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno*, in dem die Unvereinbarkeit von Sozialismus und Katholizismus erklärt wurde, ein jähes Ende. Nach dem Verbot der SDAP 1934 durch das Dollfuß Regime und mehrfacher Internierung Bauers emigrierte dieser über die Schweiz und Frankreich 1940 in die USA. Nach einem kurzen Engagement in der Auslandsvertretung der österreichischen Sozialisten bricht er vollumfänglich mit dem Sozialismus und seinen politischen Zielen. Weiter zur Biografie Bauers bei Russo 2011, Giefing 2022 und in Band II der Ausgewählten Schriften (2022).

¹⁷ Das Stammbuch ist ein Konvolut aus Briefen, Mediationen und Aufzeichnungen von Gesprächen, das Bauer ab 1941 sammelt und über mehrere Jahre immer wieder neu zusammenstellt. Es enthält alle wesentlichen apokalyptischen Gedanken, wurde aber trotz einiger Ambitionen nie publiziert, sondern zirkulierte im Freundeskreis Bauers. Zum Inhalt und zur Entstehungsgeschichte vgl. AS III: 4f.

sich zu Riesen-Kolossen zusammenballen und als Verderbensmächte die Menschheit zu vernichten drohen.“ (AS III: 126) Gegen die radikale Freund-Feind-Unterscheidung steht wiederum das bescheidene Eingeständnis, dass sich das Heilige und das Dämonische häufig näher sind als zunächst ersichtlich. So braucht es die Unterscheidung der Geister, um zu erkennen, was von beiden was ist, weil die „Erscheinungen und Gestalten der Geschichte [...] nicht eindeutig [sind].“ (AS III: 289) Eine solche gläubige Analyse der Weltverhältnisse ist auf die „Kraft bezeugender Liebe“ (AS III: 291) angewiesen, die sich nur in und durch Gemeinschaft bezeugen kann. Die *kleine Gemeinde* stellt genau einen solchen Ort dar. Als umfassendes Konzept vereint sie den Ort der gläubigen, intersubjektiv erlebten Wirklichkeit und fungiert als Mittel zur Sinnstiftung, Bewältigung dieser Welterfahrung und als Voraussetzung des Heils (vgl. AS III: 121). Im Kontrast zur ehemaligen sozialistischen Politik Bauers zeigt sich der Charakter dieses abgefallenen Kollektivs besonders deutlich, wenn er im *Stammbuch* vermerkt, dass es „keine Massen [sind], die in diesen Tagen Christus durch den Zeitstrom an das andere Ufer tragen, es sind Einzelne oder kleine Gruppen, kleine Gemeinden.“ (AS III: 115) Bauers radikale Kritik der Kirche und des Klerus findet hier ihre positive Entsprechung mit heilsgeschichtlicher Aufgabe: „Sie, die Gemeinde als die Pforte des Reiches ist es, die die Welt überwältigen, in das Reich heimführen wird.“ (AS III: 295)

Unmittelbar mit der *kleinen Gemeinde* korrespondiert die *Sohnschaft*.¹⁸ In der *Sohnschaft* findet sich der wohl originellste und reichhaltigste Begriff bei Bauer. In einer ersten Annäherung kann dieser als eine apokalyptische Form der Nachfolge bestimmt werden und ist also solche „Erfahrung eines begnadeten Zustandes und Einverleibung in die begnadete Gemeinschaft; sie ist beides in einem Akt.“ (AS III: 72) Das im Christusereignis geschaffene Fundament erfordert in der Situation der letzten Tage das mündige Streben nach dem Reich Gottes, in Kombination mit der Proklamation eines allgemeinen Priestertums (vgl. AS III: 73). Im *sohnhafte* Streben, intersubjektiv in der *kleinen Gemeinde* erlebt, geschieht die „Wiederherstellung des Menschen [...] durch *Erfüllung*.“ (AS III: 76) Sie entspricht einer doppelten Funktion im Angesicht der Apokalypse, als Wegbereitung und als Verheißung gleichermaßen. Als „ein Vorhandenes und ein Kommendes“ (AS III: 90) zerfällt sie, wie bereits Gericht und Auferstehung, in eine relative, partiell bereits realisierte und eine kommende, absolute Wirklichkeit. Heil und Berufung zur Sohnschaft bleiben hierbei ein voluntaristischer Akt, also eine Freiheit des Menschen „Zum-Fleische-Werden der Verheißung“ (AS III: 264); damit ist auch immer die Gefahr verbunden, dass sich die Verheißung nicht erfüllt. Trotzdem ist der Christenmensch der letzten Tage nach Bauer zur *Sohnhaftigkeit* berufen, die in Passionsbereitschaft auf sich genommen werden muss (vgl. AS III: 68). In der Zeit, in der „Verfall oder Wende“ (AS III: 227) anstehen, braucht es das klare Bekenntnis.¹⁹ Im Gegenzug dazu wurde in der Amtskirche die *Sohnschaft* vollumfänglich verfehlt und in sein dämonisches Spiegelbild verkehrt.²⁰

¹⁸ Bauer, Röm 5,18 zitierend, rechtfertigt seine Benutzung des Wortes „Sohnschaft“ in einem Nachwort selbst. „Gotteskindschaft“ treffe sein Anliegen nicht, da es nicht das von Paulus benutzte Wort meint und da es einen unmündigen Charakter mit sich trägt. So „mögen [Frauen] nicht meinen, das Wort von der Sohnschaft schließe sie aus. Sie mögen ruhig überall dort, wo vom Sohne die Rede ist, das Wort von den Töchtern lesen.“ (AS III: 305) An manchen Stellen spricht Bauer auch selbst von Söhnen und Töchtern. Dazu vgl. AS III: XXIVf.

¹⁹ Bauer verlässt hier den Boden des „Anonymen Christentums“, das er noch in seiner sozialistischen Phase pflegte (vgl. AS I: 392).

²⁰ Endgültige Form nimmt die vollendete *Sohnschaft* im *Dritten Testament* an, unter dessen Überschrift er den zweiten Teil des *Stammbuchs* stellt. Das von Joachim von Fiore entlehnte heilsgeschichtliche Konzept führt den antiklerikalen Impetus Bauers fort und stellt in seiner apokalyptischen Dramaturgie jene Verheißung dar, auf die der *sohnhafte* Christenmensch hofft. Das erwartete Millennium ist „das Reich des Sohnes, des Messias und der Seinen, eine Königsherrschaft in dieser Welt und über diese Welt.“ (AS III: 301) Zwar fällt die „Auferstehung des SOHNES“ (AS III: 303) mit dem Anbruch des kommenden Äons zusammen, doch wird sie als Ideal der apokalyptischen Nachfolge bereits zum normativ-gläubigen Horizont jener, die als abgefallene Söhne in der *kleinen Gemeinde* das Ende erwarten und die Zeichen der Zeit als solche deuten, bevor eine „Vollendung in der letzten Auferstehung“ (AS III: 303) geschieht. Joachim hatte das „Symbol der Trinität auf den Ablauf der Ge-

Festzuhalten bleibt, dass Bauers Naherwartung zwar auf ein in Christus versöhnendes Ende der Herrschaft des Antichristen hofft, dieses jedoch nicht wollen kann in dem Sinne, als Parusie und Gericht herbeigesehnt werden: „Verlange diesen Tag nicht, wenn Du selbst nicht bereit bist und bereit bist, dich ins Gericht zu geben. Jedes andere Verlangen ist Frevel, ja Versuchung Gottes.“ (AS III: 224)

5.2 „Ich hasse den Tod wie den Teufel“

Im Rahmen dieser apokalyptischen Theologie verfolgt Bauer das Anliegen, jede Form der Versöhnung mit dem Tod, sei er gewaltsam oder natürlich, im christlichen Glauben zu tadeln. Seine Verachtung für den Tod wird mittelbar, durch die relative Verlagerung eschatologischer Momente von Ewigem Leben, Auferstehung und Gericht in das Diesseits, zu einer kompromisslosen Verteidigung des Lebens. Der Tod, dies wird einleitend mit einer zitierten Stelle aus dem *Buch der Weisheit* deutlich, komme niemals aus dem Willen Gottes, sondern aus „einer Welt, die Gott absolut feindlich ist. [...] Gott – nein, *Gott* will nicht, dass ich sterbe.“ (AS III: 318) Insofern aber Allmacht, Allwissen und Allgüte Gottes angenommen werden, steht die Frage im Raum, warum der Mensch überhaupt stirbt.

Bauers grundlegende Aussage über die Unvereinbarkeit von Gott und Tod steht auf den beiden miteinander verschränkten Prämissen von der Gutheit der Schöpfung und dem Sündenfall. Wie in der Genesis berichtet, fand die „ursprüngliche Reinheit und Einheit“ (AS III: 42) der Schöpfung durch den Sündenfall ein jähes Ende. Noch in der Gottesebenenbildlichkeit des paradiesischen Urzustands hatte der Tod keine Macht. Tod, Verderben und Krankheit sind christlich verstanden eine Konsequenz aus der Abtrünnigkeit, die die ersten Menschen in der gnadenhaft geschenkten Freiheit des Willens gewählt haben und die erst mit dem Tag des Jüngsten Gerichts besiegt werden können, wenn die Schöpfung und der Mensch vollendet werden: „Die Gegenkraft, die Gottes Leid verursacht, sie ist kein Gegen-Gott, sie ist der Abfall, der Abfall von dem einen Gott.“ (AS III: 42) Eine solche absolute Abspaltung des Bösen hält die Rechtfertigung der Güte, Liebe und Gnade Gottes vor dem Hintergrund des Leids und des Unrechts aufrecht.²¹ Im Sinne der eben berichteten Position zur Schöpfungstheologie stellt der Tod die Spitze des teuflischen Handelns dar. So kann Bauer behaupten, dass „der Tod überhaupt oder die Art des Todes“ (AS III: 316) nichts mit Gott und seinem Willen zu tun hat. Der Mensch könne, komplementär zur Schlechtheit Satans, von Gott nur empfangen, „was Gott selbst ist. Gott ist Wahrheit, Freude, Friede, Liebe, Leben. Wenn also dem Menschen anderes widerfahren sollte, so kommt dieses von Gottes Widersacher, vom Argen“ (AS III: 17).

Bauers Begriff von einer göttlichen Ordnung rekurriert dementsprechend auf die durch den Sündenfall verlustig gegangene Schöpfungsordnung. So verstanden „gehört [der Tod] nicht zur

schichte“ (Voegelin 1991: 163) angewandt; für ihn war das nächste Äon durch die Erfüllung mit dem Heiligen Geist gekennzeichnet, nachdem er die Zeit vor Christus als Zeit des Vaters und die Zeit, in der er selbst lebte, als Zeit des Sohnes identifizierte. Bauer hingegen interpretiert das Dritte Testament auf seine eigene Weise als die „Gesamterneuerung der Sache Christi und ihrer sozialen Wahrheit im Besonderen: die Wiedergeburt der Sache und der Gemeinde Christi durch die Herabkunft des Heiligen Geistes, inmitten der sozialen Welt, diese heilend und erlösend.“ (AS III: 227f.) Hierdurch bekommt auch die Profangeschichte potentiell eine erlösende Weihe, insofern sie nicht bloß als untätige Zeit des Erduldens verdammt wird. Der (vorsichtige) Postmillenarismus Bauers identifiziert das kommende Zeitalter des Heiligen Geistes im Modus der Sohnschaft nicht mit dem Reich Gottes und seine Vorbedingung kommt ohne die tödliche Zerstörung und Reinigung der alten Welt aus. Die tatsächlich erlebten Katastrophen, der Tod und die Zerstörung werden nicht als notwendige Schritte hin zum Äon des Geistes geheiligt, sondern als Zeichen des Widersachers mitleidend interpretiert.

²¹ Die Theodizee ist für den in Österreich mehrfach internierten und Geflüchteten keine abstrakte Gelehrtenfrage. Bauers Äußerungen müssen als Reflexion auf die gläubig Erlebte Wirklichkeit des in Europa erlebten und berichteten Faschismus („Was für Nächte – selbst am Mittag!“, 318) und die sich anbahnende Blockkonfrontation verstanden werden.

Natur-Ordnung, sondern zur Natur-Unordnung, nicht zur ursprünglichen Schöpfung, sondern zur verderbten Schöpfung.“ (AS III: 323) Dadurch bedingt „kommt [das Sterben] der letzten Wurzel nach ja doch aus einem Mangel an Glauben.“ (AS III: 323) Im Sinn der Doppelung des Todes in den individuellen Tod und das Weltumspannende Todeswesen relativiert Bauer den Mangel des Glaubens, indem dieser stärker als Kritik an der Christenheit seiner Tage ausgestaltet wird. Die doppelte Funktion der Apokalyptik beweist sich auch hier: Der Mangel an Glauben ist gleichzeitig Grund und Ausdruck des angebrochenen Gegenreiches.

Um diesen Gedankengang zu vertiefen, verschiebt Bauer die Analyse des Todes aus dem Bereich abstrakter Dogmatik in die konkrete Praxis der Christenheit. Die von ihm abgeschmetterte Haltung findet sich weniger in der Lehrmeinung der katholischen Kirche und ihrer theologischen Reflexion als im lebensweltlichen Vollzug der Volksfrömmigkeit, weswegen sie folgend von Bauer in der Seelsorgepraxis, der Trauerpastoral und der Heiligenverehrung ausgemacht wird.

Anekdotische Entsprechung bekommt die von Bauer verachtete Sinnstiftung des Todes in der seelsorgerlichen Praxis, wenn ein Geistlicher zu einem Sterbenden gerufen wird, um Trost zu stiften. Deutlich wird, dass nicht die Funktion des Trostspendens Bauer ein Dorn im Auge ist. Es ist die Haltung, die der Seelsorger dem Tod gegenüber einnimmt. Wenn aber der Tod nicht aus der Hand Gottes kommt, muss der Priester, insofern er durch die Integration des Sterbens in die persönliche Heilsgeschichte versucht dem Sterbenden Trost zu spenden, „eine Atmosphäre von Lüge“ (AS III: 325) herstellen. Dem Sterbenden durch die Rede vom Willen Gottes zu trösten ist im Sinne der oben benannten Sphärentrennung eine grobe Beleidigung Gottes (ebd.), die verhindert, dass der Durchbruch der rettenden Heilskräfte, auf die der Sterben zu vertrauen hat, geschehen kann. An diesem Beispiel wird deutlich, dass jede Form der sinngebenden Integration in die göttliche Heilsgeschichte zur Farce wird. Die ungemeine Perversion liegt weiter dann vor, wenn der Seelsorger auch zu jenen bestellt wird, die „durch die sogenannte irdische Gerechtigkeit vom Leben zum Tode gebracht werden“ (ebd.) Wie soll dieser Umstand in die ursprüngliche Sinnstruktur des Sakraments von der Krankensalbung integriert werden? Insofern dem Priester die Aufgabe zukommt, den Todeskandidaten zu trösten und sein Schicksal in das Heilswirken Gottes einzuordnen, muss eine solche Pastoral einen unheiligen Bund mit dem Tod eingehen. Anekdotisch untermauert Bauer dies mit einem Bild aus der austrofaschistischen Dollfuß Ära: Hinzurichtende wurden von ihren Henkern gemeinsam mit einem Kleriker im Gebet zum Schaffot geführt – „Und nachher gingen sie hin und mordeten ihr Opfer. Pfui Teufel!“ (ebd.) Im Angesicht himmelschreiender Ungerechtigkeit kann die *sohnhafte* Seelsorge den Reihen an politischen Gefangenen, die zum Tode verurteilt wurden, keine göttliche Sinngebung zustattenkommen lassen: „Dieses Einsegnen der todgeweihten Nazi-Opfer müsste allen Christen wie ein Höllenfeuer auf der Seele brennen und sie in der Erkenntnis von der wahren Natur des Todes vorwärtsstoßen.“ (ebd.)

Wie soll der Christenmensch nun mit dem Tod und dem Sterben umgehen, ohne in die Falle der Komplizenschaft mit dem Tod zu treten? Grundsätzlich liegt die Möglichkeit, den Tod zu besiegen, ihm den Stachel zu rauben, in der *Sohnschaft*.²² Als apokalyptische Nachfolge verstanden bedeutet das auch, den Tod so zu erleiden wie Jesus Christus, nämlich als Schmach. Die synoptischen Evangelien, und darauf bezieht sich Bauer, berichten gerade nicht davon, wie Jesus heroisch die Kreuzigung auf sich nimmt. Im Gegenteil betet Jesus, dass der Kelch an ihm vorübergehe; im Angesicht des Todes klagt der Gekreuzigte „Mein Gott, warum hast du mich ver-

²² Der wissenschaftliche Fortschritt spielt eine Rolle in seiner Reflexion. Die Wissenschaft könne, wenn sie sich ihrem Stande der *Sohnschaft* bewusst wäre und somit die Naturnotwendigkeit des Todes leugnen würde, ihre Zeit und Mühe stärker in die Frage nach der Vermeidung des Todes und der Krankheit investieren. Im Gegenzug würde sich dadurch eine veränderte Haltung zum Leben ergeben. Auch wenn Bauer die rudimentären Bemühungen der Naturwissenschaften schätzt, ist er doch kein Transhumanist: Letztlich geschieht die „Überwindung des Todes [...] in der Dimension des Glaubens.“ (AS III: 328).

lassen?“ (Mt. 26,47). Das Sterben wird nicht in Souveränität hingenommen, es „spottet jeder Würde.“ (Luther 1991: 409)

Zum Zweiten tritt mit der *kleinen Gemeinde* Ort und Mittel des Sterbens hervor. Bauer nimmt hierzu eine Umdeutung des frühen Sakraments der Krankensalbung vor. Damit hebt er eine frühchristliche Tradition aus der historischen Versenkung und interpretiert diese auf seinem Wege als Mittel gegen die Sterblichkeit. Im herkömmlichen Sinne wird das Sakrament Kranken und Sterbenden von einem Geistlichen gespendet, um, wie in der Seelsorge oben beschrieben, Trost und Beistand teil werden zu lassen und den Gläubigen im Tod zu stärken. So betrachtet ist es eine Abschiedsritus. Als solches kann das Sakrament aber nicht als Heilshandlung verstanden werden und ist somit für Bauer wertlos. Für ihn geschieht die Salbung nicht als Verabschiedung, sondern als „Auftakt“ im Kampfe wider das Kranken- und Todeswesen.“ (AS III: 326) Das spirituelle Kampfmittel zur Stärkung des Sterbenden im Augenblick des Todes ist auf die bezeugende Kraft und Liebe Gottes in der Gemeinde angewiesen. Hier schlägt sich seine Abwendung von der katholischen Kirche als Verwalterin der Sakramente nieder, die hier durch eine Gemeinde ersetzt wird. Zusammenfassend kann er resümieren, dass die „Gemeinde der Sohnschaft [...] dieses ‚Sakrament der Salbung‘ auch in Sterbestunden mit ansteigender charismatischer Macht [spendet], bis sie durch Christus, den Einen Sohn, das Sterben aufhebt, als Erfüllung dessen, worauf das Sakrament durch Ihn angelegt ist.“ (AS III: 327) Verbunden mit einem tiefen Vertrauen auf Gott, der in seiner Liebe alles zum Guten führen wird, wird die Realität des Todes torpediert, insofern dieser als absolutes Ende gilt.

Weil die Vermeidung des totalen Todes durch den Sündentod Christi und das Sakrament der Gemeinde bedingt ist, stellt sich die Frage, ob die Rettung im Tod nur Christ:innen vorbehalten ist. Eingedenk des „gottverlassenen Sterbens auf Golgotha“ (AS III: 333) Christi kann Bauer behaupten, dass vor dem Tod jeder Seele die Gnade Gottes zukommt. Durch das stumme Gläubig-Werden des Menschen im Sterben geht kein Mensch vollkommen an den Tod verloren und so wird aus Bauers Heilsuniversalismus ein impliziter Heilspaternalismus.

Die Pointe seiner gesamten Thanatologie liegt nun darin, dass mit der Verächtlichmachung des Todes eine Adelung des Lebens einhergeht. Durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Sinns des Sakraments der Salbung, das als Zeichen der Hoffnung, des Glaubens und des Kampfes gegen den Tod verstanden wird, wird die Heilshandlung der Gemeinde in erster Linie eine „Hilfe zum Leben“ (AS III: 327). Die eschatologischen Heilsversprechen relativiert er, damit sie als Teil des *sohnhaften* Strebens für diese Welt wahrhaftig werden. Wie jedes christliches Nachdenken über den Tod ist auch Bauers durch die Auferstehung bedingt. Durch Tod und Auferstehung werden die Menschen „mit Ihm und in Ihm ewig leben, mit Ihm und in Ihm auferstehen, und dies nicht erst an einem Jüngsten Tag.“ (AS III: 317) Somit wird, und darin liegt die Pointe im Gegensatz zu den eschatologischen Heilsversprechen in der Offb., der Tod nicht als Durchgang geweiht, weil Bauer die wesentlichen Elemente von Gericht und Auferstehung im Imperativ der *Sohnschaft* verdiesseitigt. Ein neues Ostern und Pfingsten müssen aber, im Sinne der *sohnhaften* Gemeinde des Dritten Testaments, als bereits angebrochene Wirklichkeit für diese Welt begriffen werden. Auferstehung bedeutet als stetige Erneuerung im Geiste der *Sohnschaft* zu deuten, d.h., dass auch im Angesicht des Reiches des Widersachers Heil immer wieder in die Weltbereiche einbricht. Schließlich steht in der Apokalyptik Bauers die Hoffnung, dass niemand (mehr) sterben muss; damit ist das um sich greifende „Todeswesen“ in der modernen Industriegesellschaft und der individuell erlittene Tod gleichermaßen herausgefordert.

6. Fazit

Ein Fenster, ganz klein, in die todlose Zukunft. (Canetti 2014: 149)

Am Anfang dieses Artikels stand der Befund von einem unheilvollen Verhältnis zwischen Tod und Apokalyptik. Symptomatisch dazu wurde gezeigt, dass die bildhafte Vermittlung von Heil

und Unheil in der *Offenbarung des Johannes* durch eine qualitative und quantitative Überpräsenz von Tod und Verderben bestimmt ist. Doch führten auch die heilvollen Darstellungen im letzten Buch des NT zu einer potentiellen Weihe des Todes, indem dieser zu einem Durchgang in eine privilegierte, postmortale Daseinsweise konzipiert wird. Am Versprechen der eschatologischen Mitherrschaft wird dieser Umstand besonders deutlich. Doch mit Bauer muss man innerhalb der christlichen Logik konstatieren, dass der „Glaube [...] kein ‚Lohnvertrag‘ und die Gnade keine ‚geeichte‘ Münze [ist].“ (AS III: 334) Auch die beiden Relativierungen des eschatologischen Lohns schaffen es nicht, die Weihe des Todes konsequent zu brechen. Wenn (1) der zu erarbeitende Lohn durch unverdiente Gnade ersetzt wird und wenn (2) die Apokalypse durch eine christologische Zentrierung an das diesseitige Leben der Gläubigen zurückgebunden wird, wird der Tod weiterhin „mit Glanz und Weihe zudeckt.“ (AS III: 322)

Die säkulare Rezeption im Akzelerationismus macht deutlich, wie die Komplizenschaft der Apokalypse mit dem Tod verheerende Folgen für das Leben hat.²³ Aber auch die prophylaktische Apokalyptik Anders‘ hat ein hoffnungsloses Verhältnis zum Tod und macht diesen als unausweichliche, allgegenwärtige Bedrohung sichtbar. Anders zeigt, dass der Tod im atomaren Zeitalter nicht nur individuell, sondern kollektiv und technisch vermittelt ist. Er wird zur permanenten Möglichkeit der Vernichtung, deren Eintritt nur durch die Verlängerung der Frist aufgeschoben werden kann, was unter Umständen zu autoritären Notwendigkeiten führt. In seiner Philosophie bleibt der Tod allgegenwärtig, selbst wenn er noch nicht eintritt; die Menschen leben unter der ständigen Ahnung ihrer eigenen Auslöschung, was das Verhältnis zum Leben lähmt und eine Ohnmacht gegenüber der Endlichkeit erzeugt.

Fern der Verhinderung resp. Herbeiführung des gewaltvollen Todes muss eine säkulare Sicht auf den Tod diesen als natürlichen Teil des menschlichen Lebens anerkennen. „Aber ist der Tod wirklich in Ordnung? Müssen wir uns der Biologie unterwerfen?“ (Guardini 1990: 272) Bauers Antwort darauf ist unzweideutiges Nein. Was Karl Rahner in seiner *Theologie des Todes* als intuitiven, im Menschen angelegten „geheimen Protest“ (Rahner 1958: 29) gegen den Tod bezeichnet, der aber durch das rationale Gerede von der Naturnotwendigkeit überdeckt wird, wird bei Bauer expliziter Einspruch. In Gegensatz zu säkularer wie religiöser Apokalyptik, die den Tod in unterschiedlichen Formen integriert, legitimiert oder herbeisehnt, bleibt Bauers Theologie kompromisslos: Leben zu bejahren bedeutet, dem Tod seine Macht zu entziehen. Endzeitszenarien entfalten ihre Wirkung erst in Relation zu einer Thanatologie, die den Tod als Feind begreift und nicht als Mittel zur Heilsgewährung. Bauer zeigt, dass das christliche Heil nicht in der resignativen Akzeptanz des Todes liegt, sondern in der aktiven, gläubigen Durchsetzung des Lebens, vermittelt durch die Gemeinschaft der *kleinen Gemeinde* und der apokalyptischen Nachfolge der *Sohnschaft*. In der christlichen Glaubensgewissheit, durch den Kreuzestod Jesu, über den Tod hinaus gerettet zu sein, verliert die Macht des Todes seine Letztgültigkeit. Dieses Faktum darf bei Bauer, und darin liegt seine Originalität, nicht als Trost und Abfindung verstanden werden. Stattdessen liegt in seiner spezifischen Form der Sohnschaft die christliche Maxime bereit, den Tod als letzten Feind zu begreifen: „Was Christus am Kreuze vollbracht hat, das soll nun durch die Sohnschaft als den fortlebenden Christus zum vollen Vollbringen gebracht werden [...].“ (AS III: 322) Bauers Theologie kassiert damit erstens die vergifteten Versprechen vom eschatologischen Lohn ein und durchbricht zweitens die hoffnungslosen und affirmativen Haltungen zum Tod und zur Sterblichkeit.

Dabei scheint es einer säkularen Rezeption von Bauers Thanatologie hochgradig rechtfertigungsbedürftig, den Tod als Konsequenz mangelnden Glaubens oder als „Sakrament“ der Hölle“ (AS III: 321) anzuerkennen. Was kann die ausgebreitete Haltung gegen den Tod mehr sein als eine religiöse Privatveranstaltung, eine noble Haltung, eine naiv-religiöse Verdrängung der

²³ Wie überhaupt die mörderischen Apokalyptiker der Geschichte ein Eschaton besaßen, dessen Erlangung auf die Kosten des Lebens Anderer ging.

Notwendigkeit des Todes? Abseits der Frage nach dem individuellen Glauben hinterbringt Bauers Theologie die Möglichkeit, die fatale Dominanz des Todes in der apokalyptischen Imaginäre zu brechen, ohne dabei in eine vertröstende Jenseitsvorstellung abzugleiten. Die Apokalypse ist allgegenwärtig und als überhistorischer Interpretationsrahmen und geschichtsphilosophisches Repertoire bleibt sie es aller Voraussicht nach. Gleichsam ist sein Todeshass kein Utopismus, auch keiner, der die gegebene Möglichkeit „den Tod zu vermeiden“ (AS III: 327) als fernen Horizont zum Ermöglichungsgrund macht, um eine weltliche Kritik in sozial-ethischer Hinsicht zu ermöglichen, wie es bei Adorno und Bloch der Fall ist. Diese machten das „nährische Fernziel“ (1978: 355) von der Abschaffung des Todes zur unmöglichen, aber notwendigen Bedingung utopischen Denkens, das wiederum die *conditio sine qua non* der Kritik am Bestehenden ist. Trotzdem kann konstatiert werden, dass auch bei Bauer eine Form der Präfiguration am Werk ist, bei der durch die relative Verschiebung der eschatologischen Momente aus dem Jenseits ins Diesseits, eine veränderte Seinsweise im Glauben und Denken möglich bzw. geboten wird. In der *Sohnschaft* und in der *kleinen Gemeinde* findet sie ihren Ausdruck. „Der Tod ist nicht selbstverständlich“, schreibt Romano Guardini, „und jeder Versuch, ihn dafür zu nehmen, mündet in unendliche Schwermut.“ (1990: 272f.)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W./Bloch, Ernst (1978): Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, in: *Tendenz – Latenz – Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 350–368.
- Anders, Günther (1986): *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, Beck, München.
- Anders, Günther (2002): *Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München.
- Anders, Günther (2024): *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München.
- Bauer, Otto (2021ff.): *Ausgewählte Schriften (AS)*. 3 Bände, hg. von Josef Gieffing, Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner, Zeuys Books, Neuhofen/Ybbs.
- Böcher, Otto (1999): Die Bilderwelt der Apokalypse des Johannes, in: *Die Macht der Bilder*, hg. von Ingo Baldermann, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (Jahrbuch für biblische Theologie 13), 77–105.
- Bull, Klaus-Michael (⁸2019): *Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter: Überblicke – Themakapitel – Glossar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Canetti, Elias (2014): *Das Buch gegen den Tod*, hg. v. Sven Hanuschek, Peter von Matt und Kristian Wachinger, Hanser, München.
- Cohn, Norman (1997): *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Colin, Mathieu (2025): „And the Devil Marches with Us“. Aesthetics and Accelerationism in the Order of Nine Angles, in: *Terrorism and Political Violence* 37 (5), 687–706.
- Drogla, Paul (2019): *Humanity Dies Screaming. Die Ikonographie apokalyptischer Zombienarrative als Metastasen der Zeitgeschichte*, Tectum Verlag, Baden-Baden.
- Ebach, Jürgen (1998): Apokalypse und Apokalyptik, in: *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, hg. von Heinrich Schmidinger, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 213–273.
- Eckert, Johannes (2022): *Apokalypse. Bilder des Schreckens, Bilder der Hoffnung: Visionen für heute*, Herder, Freiburg/Basel/Wien.

- Engels, Friedrich (1975 [1883]): Das Buch der Offenbarung, in: *MEW 21*, Dietz Verlag, Berlin, 9–15.
- Essen, Georg (2016): *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung*, LIT, Berlin/Münster.
- Frenschkowski, Marco (2024): Apokalyptik und Neues Testament. Frühchristliche Zukunftsbilder im Kontext der Spätantike, in: *Apokalyptik*, hg. von Stefan Beyerle, Mohr Siebeck, Tübingen, 74–116.
- Giefing, Josef (2022): *Sozialismus und Apokalyptik. Die politische Theologie des „kleinen“ Otto Bauer*, Mandelbaum Verlag, Wien.
- Girard, René (1983): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Herder, Freiburg.
- Guardini, Romano (1990): *Der Herr. Über Leben und Person Jesu Christi*, Herder, Freiburg/Basel/Wien.
- Hart Nibbrig, Christiaan L. (1989): *Ästhetik der letzten Dinge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Horn, Eva (2010): Enden des Menschen. Globale Katastrophen als biopolitische Phantasien, in: *Utopie und Apokalypse in der Moderne*, hg. von Reto Sorg und Bodo Würffel, W. Fink, München, 101–118.
- Kant, Immanuel (1999): Das Ende aller Dinge, in: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. von Horst D. Brandt, Meiner Verlag, Hamburg, 62–76.
- Kehl, Medard (1999): *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg/Basel/Wien.
- Körtner, Ulrich H. J. (2024): Enthüllung der Wirklichkeit. Systematisch-theologische Zugänge zur Apokalyptik, in: *Apokalyptik*, hg. von Stefan Beyerle, utb, Stuttgart, 157–179.
- Klein, Rebekka A. (2013): *Mitherrschaft als politisches Phantasma. Zum Imaginären des Subjekts im Neuen Testament*, in: *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, hg. von Eckart Reinmuth, De Gruyter, Berlin/Boston, 125–143.
- Luther, Henning (1991): Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (3), 407–426.
- Manemann, Jürgen (2021): *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer*, transcript Verlag, Bielefeld.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2021): *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*, transcript Verlag, Bielefeld, Germany.
- Palaver, Wolfgang (2013): Säkulare und religiöse Deutungen aktueller Katastrophen. Vom 11. September bis Fukushima, in: *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, hg. von Mariano Delgado und Volker Leppin, Acad. Press; Kohlhammer, Fribourg, Stuttgart, 459–474.
- Palella, Andrew G. (2024): Toward the Galactic Imperium. The Order of Nine Angles, Cosmic Accelerationism, and the Occult Politics of Neo-Fascism, in: *Journal for the Study of Radicalism* 18 (2), 1–111.
- Peter, Karin (2010): »Im Zentrum das Lamm«. Die gewalttransformierende Kraft der Offenbarung des Johannes. Eine Annäherung aus dramatischer Perspektive, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (4), 430–444.

- Pieper, Josef (1953): *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*, Kösel, München.
- Pieper, Josef (1970): *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel, München.
- Rahner, Karl (1958): *Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Freiburg.
- Roose, Hanna (2004): *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Russo, Marco (2011): Vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken. Einblicke in das Denken des „kleinen“ Otto Bauer, in: *Politische Philosophie vs. Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, hg. von Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher und Dietmar Regensburger, innsbruck university press, Innsbruck, 339–363.
- Schreiber, Stefan (2013): Eschatologische Mitherrschaft. Die transformative Kraft im politischen Diskurs der ersten Christen, in: *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, hg. von Eckart Reinmuth, De Gruyter, Berlin/Boston, 145–169.
- Söding, Thomas (1999): Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96, 49–76.
- Sölle, Dorothee (2003): *Mystik des Todes. Ein Fragment*, Kreuz-Verlag, München.
- Stock, Eberhard (2010): Tod. V. Dogmatisch, in: *Theologische Realenzyklopädie* 33, 614–618.
- Tillich, Paul (2017): *Systematische Theologie*, hg. von Christian Danz, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Tilly, Michael (2012): *Apokalyptik*, A. Francke Verlag, Tübingen.
- Voegelin, Eric (1991): *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, Alber, Freiburg.
- Vondung, Klaus (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*, dtv, München.
- Vondung, Klaus (2010): *Der Preis des Paradieses. Gewalt in Apokalypse und Utopie*, in: *Utopie und Apokalypse in der Moderne*, hg. von Reto Sorg und Bodo Würffel, W. Fink, München, 33–45.
- Vorgrimler, Herbert (1982): *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf.
- Winston, Ali (2025): The Violent Rise of ‘No Lives Matter’, in: *WIRED*, 12.03.2025. Online verfügbar unter: <https://www.wired.com/story/no-lives-matter-764-violence/>.
- Zolles, Christian (2016): *Die symbolische Macht der Apokalypse. Eine kritisch-materialistische Kulturgeschichte politischer Endzeit*, De Gruyter, Berlin/Boston.