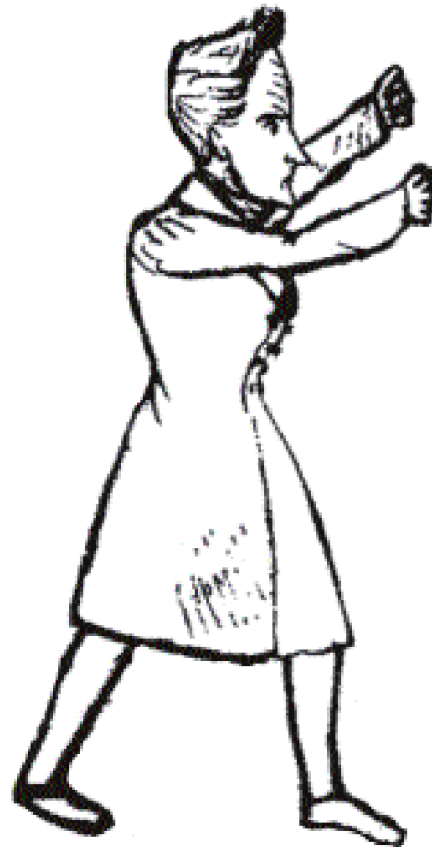


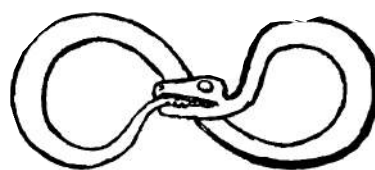
Mir geht nichts über Mich! - Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

# DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



## Max Stirner und Bruno Bauer



STIRNERIANA

<i>Massimiliano Tomba</i> , Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum	3
<i>Bernd Kast</i> , Bruno Bauers Kampf gegen die Masse für den Menschen und Max Stirners Kampf gegen den Menschen für den Eigner	20

MAX - STIRNER - ARCHIV

<i>Theodor Opitz</i> , Herr Max Stirner verräth den geheimsten Gedanken Br. Bauers	25
<i>NN (Max Stirner?)</i> , Bruno Bauer	28
<i>Ernst Barnikol</i> , Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition	31
<i>Lothar Koch</i> , Bruno Bauers „Kritische Kritik“	32

REZENSIONEN

<i>Christian Berners</i> , Jürgen Kunz: Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer ...	33
<i>Jürgen Kunz</i> , Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer ... [Ausschnitt]	34
<i>Sabine Scholz</i> , Mit Max Stirner on the road: „Störe meine Kreise nicht!“	48
<i>Frank Piontek</i> , Der ungeliebte Einzige und seine Heimatstadt	49
Verlagsanzeige	49

<b>Wichtige Informationen</b>	<b>51</b>
-------------------------------	-----------

EDITORIAL

„Der ‚Einsame‘ [Bruno Bauer] und der ‚Einzige‘ [Max Stirner] haben sich gegenseitig, wie Staat und bürgerliche Gesellschaft, zur Voraussetzung, und wir müssen, um den ‚Einzigsten‘ zu beleuchten, den ‚Einsamen‘, wenn auch nur beiläufig hinzuziehen“ - betont Moses Hess in seiner Schrift „Die letzten Philosophen“. Inwiefern von einem solch dialektischen Verhältnis zwischen dem „kritischen Kritiker“ Bruno Bauer und der „egoistischen Kritik“ Max Stirners gesprochen werden kann, versucht das folgende Heft nachzugehen. Wobei der Mainstream der Stirnerforschung - seit Erscheinen von Stirners sogenanntem Hauptwerk - hartnäckig dazu neigt Stirner systematisch vom junghegelianischen Diskussionshorizont abzutrennen.

Erfreulich ist, daß für diese Ausgabe ein neuer Autor gewonnen werden konnte: *Massimiliano Tomba*. Sein Beitrag wurde freundlicherweise von Sabine Scholz aus dem Italienischen übersetzt. Zu erwähnen sei noch, daß der geplante Beitrag von Christian Berners zum jetzigen Zeitpunkt leider noch nicht fertiggestellt werden konnte. Er wird im Laufe dieses Jahres nachgereicht werden können.

Im letzten Heft erwähnte ich die Ablehnung unseres Forschungsantrags betreffs einer „Kritischen Studienausgabe der Werke Max Stirners“. Meine Befürchtungen ob der Gründe der Ablehnung haben sich bestätigt. Die Ablehnung war nicht sachlich, sondern *kleinlich*. **Wir können nur hoffen, daß es Menschen gibt, die sich sowohl Max Stirner verpflichtet fühlen, als auch das Geld besitzen, dieses Forschungsprojekt zu finanzieren, zumal zwei arbeitslose Akademiker dadurch für zwei Jahre in Lohn und Brot kommen könnten.**

**Die nächste Ausgabe der Zeitschrift DER EINZIGE erscheint am 3. August 2005 zu dem Thema: Max Stirner und Marquis de Sade.**

Leipzig, den 3. Mai 2005

*Kurt W. Fleming*

## STIRNERIANA

## Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum

## 1. Bauer und Stirner

Eines der wenigen Bilder, die wir von Johann Caspar Schmidt, alias Max Stirner, besitzen, stammt von Friedrich Engels, der ihn im Kreise der „Freien“ porträtierte: während Bruno Bauer, zusammen mit seinem Bruder Edgar, gerade lebhaft mit Arnold Ruge streitet, steht Max Stirner an den Tisch gelehnt da und raucht. Max Stirners Ausdruck zeugt fast von einer aristokratischen Entrücktheit. Er steht zweifellos auf der Seite der „Freien“, aber die Polemik mit Ruge scheint ihn zu langweilen. Ruge hatte die „Freien“<sup>1</sup> am 10. November 1842 in der Walburg'schen Weinstube kennen gelernt. Der Bruch war deutlich.

Ruge brandmarkte ihre „nihilistische“ *Hybris* und sah in den Reden der Berliner „Freien“ lediglich theoretische und praktische Extravaganzen. In einem Brief vom 12. Dezember 1842 schrieb Ruge an M. Fleischman: „Die ‚Freien‘ sind eine frivole und blasierte Clique. [...] B. Bauer aber [...] wollte alle die theoretischen und praktischen Extravaganzen, die ebenso entschieden Willkür sind als die Romantik selbst, verteidigen und haftete mir die lächerlichsten Dinge auf die Base, z. B. der Staat und die Religion müssten im *Begriff* aufgelöst werden, das Eigentum und die Familie dazu, was positiv zu machen wäre, wisse man nicht, man wisse nur, dass alles zu negieren sei“<sup>2</sup>. Aber für Bruno Bauer hatte die Kritik genau genommen die Aufgabe, jene Begriffe und Kategorien aufzulösen, die der alten Welt noch ermöglichten im Denken fortzubestehen. Das Neue war theoretisch nicht zu antizipieren, wie Bauer bereits wenige Tage vorher demselben Ruge in einem Brief erklärt hatte: „Auch bin ich der Meinung“, schrieb er, „dass man von der Kritik nicht verlangen darf, das Neue zu geben. Dies Amt hat die Geschichte. Ein Einzelner kann wohl eine bestimmte Verfassung kritisieren, aber nicht a priori konstruieren“<sup>3</sup>.

Die Extravaganzen der „Freien“ waren den Zeitgenossen bekannt. Bruno Bauer tolerierte sie, aber er war eher „ein Mann von Tüchtiger wissenschaftlicher Bildung, kenntnißreicher

Gelehrter und scharfer Kopf, aber dem Cynismus verfallen wie alle seine Genossen, wenn gleich ihm die wüßte Renommee nicht zu Gesicht stand; denn sein eigentliches Wesen war doch wissenschaftlicher Ernst. Es ist zu bekannt, daß der Magister, wenn er über die Schnur schlägt, Cyniker wird; da er alles gründlich betreibt, so wird bei ihm die Frivolität zur Roheit“<sup>4</sup>. Max Stirner gehörte zum engsten Kreis der „Freien“: „mit Bauer's, besonders mit Bruno, mit Buhl, Meyen, Engels, Rutenberg, Mussak und Andern war er gut befreundet und bekannt, und stand mit den meisten von ihnen auf Du und Du“<sup>5</sup>. Bruno Bauer und Buhl waren die Trauzeugen von Max Stirner und Marie Dähnhardt. Bekannt ist die Episode mit den Ringen, die, aus Nachlässigkeit, nicht einmal bestellt worden waren. Also holte Bruno Bauer seine Geldbörse hervor und zog die beiden Messingringe ab, mit denen Max und Marie getraut wurden. Sowohl der Exprofessor der Theologie, Bruno Bauer, als auch der Exoberlehrer Max Stirner beschlossen ihr Leben in Einsamkeit und in finanzieller Not. Max Stirner geriet sogar in Schuldhafte, und Bruno Bauer überlebte durch journalistische Arbeiten und indem er sein eingebautes Gemüse verkaufte.

Th. Fontane porträtierte Bauer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgendermaßen: „In hohen Schmierstiefeln und altem grauen Mantel, einen Wollschal um den Hals und eine niedergedrückte Schirmmütze auf dem Kopf, kam er, den Kunstenstock in der Hand, jeden Sonnabend von Rixdorf hereingestapelt, um auf der Kreuzzeitung-Druckerei Bestimmungen über seine Artikel zu treffen. Seine kleinen dunkeln Augen, klug aber unfreundlich, beinahe unheimlich, bohrten alles an, was ihm in den Weg kam (...). Die Bauers waren sehr klug, aber wenig angenehm und hatten einen wirklichen und ehrlichen Respekt nur vorm „Arnheim“ und dann und wann vor Rußland. Es ist ein Segen und großer Kulturfortschritt, daß diese ganze Menschenklasse weg ist“<sup>6</sup>. Schließt dieses Urteil auch Max Stirner ein? Es ist bekannt, dass Stirners Buch, manchmal auch hart, nicht nur gegen Feuerbach, sondern

auch gegen Bruno Bauer polemisiert. Meiner Ansicht nach ist dabei jedoch nicht das Hauptproblem, was an dieser Polemik korrekt ist und was nicht. Wenn wir diesem Weg folgen würden, würden wir wahrscheinlich ein sekundäres Kapitel der Philosophiegeschichte schreiben. Die Frage, die sich heute stellt, ist eher, den Kontext jener Reflexionen zu verstehen, die Art und Weise, in der die Texte von Bauer und Stirner vielfältige Versuche darstellen eine Antwort zu geben auf dasselbe Problem. Philosophisch und politisch betrachtet ist die *gemeinsame* Fragestellung, nicht nur von Stirner und Bauer, sondern der ganzen Vormärzgeneration, das Ende oder die bewusste Negation der *Vermittlung*. Im Bereich der Philosophie bedeutet dies Abschied zu nehmen von Hegel und der *Vermittlungsdialektik*. Es ist kein Zufall, dass eine ganze Generation von Philosophen, die sich irgendwie auf Hegel beriefen, im Licht eines Vergleichs mit der Philosophie, die ihnen voranging, umgetauft worden ist und zwar nicht auf den Namen *Junghegelianer*, sondern *Jungfichteaner*<sup>7</sup>. Man könnte noch weiter gehen und die verächtliche Formel „*Café bei Hegel*“<sup>8</sup> verwenden, um zu unterstreichen, dass die Ideologie der *Junghegelianer* nichts zu tun hat mit der Religionsphilosophie von Hegel.

Um die Distanz zwischen dem posthegelschen Denken und Hegel deutlich zu machen, genügt es zwei charakterisierende Aspekte von vielen Vertretern der sogenannten „Linken“ hervorzuheben: es handelt sich um die Betonung des Momentes der Negation, z.B. bei Bakunin<sup>9</sup>, aber nicht nur bei ihm, und der Formulierung einer Philosophie der Praxis, die auf die Realisierung des Rationalen ausgerichtet ist. Von der Hegelschen Logik aus betrachtet, würde sich eine Philosophie der Negation nur auf das zweite Moment der logischen Struktur des Hegelschen Denkens beschränken, d.h. auf das dialektisch- oder negativ-rationale, ohne zum spekulativ- oder positiv-rationalen Moment zu gelangen.<sup>10</sup> Das *Vernünftige* - nicht mehr anerkannt im Kern der *Wirklichkeit* - wird in eine Zukunft projiziert, die die *Theorie der Geschichte* entwerfen und die *Philosophie der Tat* realisieren soll, wie es bei Cieszkowski<sup>11</sup> sein wird. Eine solche Philosophie arbeitet so an der Realisierung des Rationalen, und zwar besonders da, wo für Hegel gilt: „die Abtrennung der Wirk-

lichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens?“<sup>12</sup>. Angesichts eines Vergleiches mit der Hegelschen Philosophie bleibt also nichts weiter übrig, als die Distanz zwischen Hegel und seinen angeblichen Schülern zu konstatieren; es handelt sich, in Hegelschen Begriffen, um dieselbe Distanz, die die Reflexion des Verstandes von der Vernunft trennt. Es nützt allerdings wenig, das posthegelsche Denken als ein vielförmiges, maßloses Missverständnis der Philosophie Hegels zu betrachten.

Man kann dagegen das posthegelsche Denken in seiner relativen Autonomie untersuchen, d.h. ohne es mit dem „wahren“ Hegel zu messen, und sollte es wegen der Probleme, die es stellt und wegen der gefundenen Lösungen in Betracht ziehen.

## 2. Die lang währende Krise

Das Jahr 1830 ist eine Art Wasserscheide. Es zeichnet, wenn man so sagen kann, eine epochale Schwelle, den Anfang eines 19. Jahrhunderts, das sich noch weit über den Anfang des 20. Jahrhunderts hinzieht. 1831 sterben Hegel, Stein und Gneisenau, 1827 starb Beethoven, 1832 Goethe und Walter Scott, 1834 Lafayette und 1835 Wilhelm von Humboldt<sup>13</sup>. Die folgende Generation musste abrechnen mit einer Epoche, die nun klassisch geworden war: jeder Versuch des Selbstverständnisses in Bezug auf die eigene Epoche führte unvermeidlich über jenen Horizont hinaus. Jacob Burckhardt stellte fest: „In Westeuropa fand in den 1840er Jahren die Ausbildung eines allgemeinen *politischer Radikalismus*, d.h. derjenigen Denkweise statt, welche alle Übel dem vorhandenen politischen Zustand und dessen Vertretern zuschrieb und durch Umreißen und Neubau vom Boden auf nach abstrakten Idealen das Heil schaffen wollte, jetzt schon unter stärkerer Berufung auf Nordamerika“.<sup>14</sup> Der Hegelschüler Eduard Gans hatte unterstrichen, dass das *ständische Prinzip*, das dem Mittelalter angehörte, im *Repräsen-*

*tationssystem* des modernen Staates nicht mehr aktuell wäre<sup>15</sup>. Wenn man bedenkt, dass bei Hegel die *Stände* eine wichtige politische Vermittlerrolle inne hatten, indem sie die Dichotomie zwischen Öffentlichem und Privatem überwinden sollten<sup>16</sup>, erscheint es evident, dass sich die ganze Rechtsphilosophie mit der Ablehnung der *ständischen Vermittlung* entschieden vom logisch-spekulativen System Hegels entfernt. Man kann behaupten, dass ein Denken, welches vom Ende der *Stände* als Zeichen einer Epoche ausgeht, auch mit Hegels politischer Philosophie brechen wird. Die Beziehung zwischen Individuum und Staat wird jetzt in einen begrifflichen Horizont gestellt, der durch die Auflösung der antiken Ständeordnung charakterisiert ist: es ist diese neue begriffliche Konstellation, an die gedacht werden muss. Eine Konstellation, die bereits ihre konstitutionellen Rückfälle in einigen Episoden der jüngsten französischen Geschichte gezeigt hatte, besonders während der Herrschaft Napoleons.

Die politische Krise, die Hegel in ihrem Entfalten erkannte, betraf die Teilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten; Bezug nehmend auf die Ereignisse in Frankreich im Jahr 1830, schreibt Hegel über die Franzosen: Deshalb „haben sie sich für die Geringfügigkeit des individuellen Anteils ihrer Souveränität an den öffentlichen Angelegenheiten, durch selbst genommenen Anteil auch an den Sachen in Insurrektionen, Klubs, Assoziationen usf. entschädigt und Recht verschafft“<sup>17</sup>. Der Assoziationsbegriff, auf den sich Hegel in der Schrift über die Reformbill bezog, umschrieb „ein spontanes Bedürfnis, das in der korporierten Gesellschaft überhaupt aufbrach“<sup>18</sup>. Dieser Begriff, der 1831 vom „Sozialisten“ Buchez verbreitet wurde, signalisiert das Auftauchen von neuen Bedürfnissen, die mit der politischen Teilnahme von breiteren Bevölkerungsschichten verbunden sind. Neben den neuen Bedürfnissen von politischer Beteiligung, die weitgehend in den liberalen Forderungen nach Ausdehnung des Wahlrechts zusammenfließen, zeigt sich die Krise des sozialen Gefüges, das von Widersprüchen und Konflikten zerstört wird, die nach 1830 eine immer klarere Klassenphysiognomie annehmen. In dieser Krise räumt auch in terminologischer Hinsicht der Begriff *Stand* dem Begriff *Klasse*<sup>19</sup> den Platz. Das

wird auch genau der Weg sein, den einige Exponenten des posthegelschen Denkens des *Vormärz* einzuschreiten versuchen werden, wie es bei Bauer und Stirner der Fall ist. Dabei entstehen auch neue Geschichtsphilosophien, die versuchen durch Zukunftsentwürfe ein Organisationsprinzip der Gesellschaft zu konstruieren, indem sie in der Zukunft eine neue Synthese zwischen Individuum und politischer Totalität skizzieren. Die Frage nach der Beteiligung, unverzichtbare Bedingung einer neuen „social harmony“<sup>20</sup>, wird von Cieszkowski in eine dritte Epoche projiziert, in welcher der heutige Atomismus endlich überwunden sein würde.<sup>21</sup> Bei aufmerksamerem Hinsehen stellt sich die Krise, sowohl bei Stirner als auch bei Bauer, als eine Krise von langer Dauer dar. Die Krise des *Vormärz* - sie macht aus vielen Gründen aus Bauer und Stirner unsere Zeitgenossen - ist die Krise, in der sich das Individuum befindet nach der Auflösung der Standesunterschiede oder -schränken, welche die Individuen zwar sicherlich trennten, aber auch in einer Vielzahl von Beziehungen verbanden. Horkheimer schrieb am Anfang des 20. Jahrhunderts, wobei er sich auf die Position des Einzelnen im Spätkapitalismus bezog: „Jedes Individuum steht im Mittelpunkt seiner Welt und weiß zugleich, daß es in der wirklichen überflüssig ist. Aus dieser Erfahrung des Alltags, die - mag einer noch so sehr von ihr absehen - in seine Seele gegraben ist, sollen die metaphysischen Träume einen Ausweg bilden“<sup>22</sup>. Das Wiedergewinnen des Zugehörens zu einer metaphysischen Ordnung, was heute durch die Mode des *new age* repräsentiert wird, stellt von Seiten eines Individuums, das überflüssig geworden ist, den Versuch dar sich irgendeine Identität und irgendeine Position zu geben in einer Welt, die es total ersetzbar gemacht hat.

Die Krise durchläuft den revolutionären Übergang vom *ancien régime* zum demokratischen Despotismus: die „Revolution - schreibt Stirner - bewirkte die Umwandlung der *beschränkten Monarchie* in die *absolute Monarchie*“<sup>23</sup>. Der Monarch „in der Person des „königlichen Herren“ war ein armseliger Monarch gewesen gegen diesen neuen Monarchen, die „souveräne Nation“<sup>24</sup>. Es ist diese Umwandlung, die Stirner interessiert. Man muss ihre Logik verstehen. Die souveräne Na-

tion, die durch ihre Repräsentanten existiert, trifft auf kein Hindernis mehr, auf keine Gegenmacht mehr, sondern gelangt direkt zum einzelnen Individuum, das sich politisch nackt vor ihr befindet. Wenn die absolute vorrevolutionäre Monarchie noch als eine *beschränkte Monarchie* zu definieren war, macht die postrevolutionäre *Gewalt* einer realen *unbeschränkten absoluten Monarchie* Platz. Das „Prinzip der Stände, das Prinzip der kleinen Monarchien innerhalb der großen, ging zu Grunde“<sup>25</sup>, und daraus entstand „eine viel vollkommnere und absolutere Monarchie“<sup>26</sup>. Die Auflösung des „Prinzips der Stände“ lässt das Individuum politisch nackt vor einer Gewalt, die in ihren Händen die ganze Macht vereint hat und die absolut und gerecht ist, insofern sie vom Willen des Volkes ausgeht. In dem Moment, in dem die Nation zum einzigen politischen Subjekt erhoben wird, d.h. im Augenblick, in dem, wie Mirabeau von Stirner zitiert wurde, das Volk „die Quelle alles Rechts“ und „aller Gewalt“ ist, in diesem Moment fallen Gewalt und Recht zusammen.<sup>27</sup> „Wer die Gewalt hat, der hat das Recht“.

Bevor wir weiter gehen ist es interessant festzustellen, dass sich Stirner bei dieser Rekonstruktion der Geschichte der Französischen Revolution des Materials bedient, das von Edgar Bauer in *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* (Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843)<sup>28</sup> studiert und gesammelt worden ist. Ein Text, der zur Reihe *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution* gehörte, in der die Arbeiten von Edgar Bauer<sup>29</sup>, Ernst Jugnitz<sup>30</sup> und Bruno Bauer<sup>31</sup> gesammelt waren. Wir werden in Kürze zu den Arbeiten zurückkehren, die von Bauer der Französischen Revolution gewidmet worden waren. Jetzt ist es uns wichtig noch einige Aspekte von Stirners Analyse zu unterstreichen. In der Formulierung, die Stirner von Mirabeau übernimmt - „Wer die Gewalt hat, der hat das Recht“ - ist gewissermaßen die Essenz des Staates und des modernen Rechtes kondensiert. Wer die *Gewalt* hat, hat das Recht und hat immer Recht, weil diese *Gewalt* der Ausdruck der Nation, der *Volkssouveränität* ist, und das, was alle gewollt haben, d.h. das, was die Nation in ihrer Einheit und Totalität gewollt hat, kann niemand ungerecht nennen. Es ist die Bewahrhei-

tung und die Realisierung des logischen Mechanismus des Hobbesschen Staates: nur mit dem modernen Staat ist schließlich der Ausdruck wahr *auctoritas non veritas facit legem*. Die Autorität macht das Gesetz, das notwendigerweise gerecht ist: „no law can be unjust“, in der Tat, „the law is made by the sovereign power, and all that is done by such power is warranted and owned by every one of the people; and that which every man will have so, no man can say is unjust“<sup>32</sup>. Die *veritas* fällt ab auf den Rang von bloßer *doxa*, politisch irrelevant, so wie die Einzelnen politisch irrelevant geworden sind, alle gleich, weil alle gleich unbedeutend sind vor der einzigartigen Macht des demokratischen Staates. Da das politische Subjekt die Nation ist, oder das Volk in seiner Einheit und Totalität, existiert dieses Subjekt politisch nur durch das Handeln derjenigen, die es repräsentieren. Es ist in der Tat die *Repräsentation*, die jenem politischen Subjekt Realität verleiht, das sonst überhaupt keine Nation wäre, sondern nur eine *multitude* von Individuen<sup>33</sup>. Und es ist nicht einmal mehr wichtig, dass der Repräsentant ein Individuum ist, d.h. der Monarch oder eine Versammlung, sondern dass das repräsentative Prinzip bewahrt wird, ist logisch relevant. Auch dieses ist Stirner klar: „die *Majorität der Repräsentanten ist Herrin* geworden“<sup>34</sup>. Im Licht dieser Probleme sollte man meiner Meinung nach den Artikel lesen, den Stirner am 15. August 1848 im *Journal des Österreichen Lloyd* unter dem Titel *Das widerrufliche Mandat* schreibt. Hier versucht Stirner im revolutionären Kontext von '48 den Horizont des modernen repräsentativen Prinzips zu überschreiten, nach dem der einzelne Abgeordnete „ein Vertreter des ganzen Volkes“ ist. Diese Hobbessche Logik, die aus dem Vertreter einen Despoten macht, und als solchen unabrufbar von seinen Wählern, wird von Stirner zur Diskussion gestellt, indem er das Prinzip des widerruflichen Mandats einführt, denn „ein Vertreter kann er nur so lange sein, als seine Wähler in ihm ihren Vertreter erkennen, so daß er sofort von seiner Stelle abtritt, sobald ihm die Wähler erklären, daß sie ihm nicht mehr vertrauen und einen anderen an seinen Platz berufen“<sup>35</sup>. Der Hinweis von Stirner auf eine Form von Mandat, das seine eigene Realität in einem vormodernen Standesgefüge hatte, soll natürlich nicht verstanden werden als romantischer

Versuch vergangene politische Formen zu restaurieren, sondern eher als Hervorhebung eines Problems, das mit der modernen Volkssouveränität zusammen hängt. In der Tat ist das widerrufliche Mandat undenkbar in der begrifflichen Konstellation der modernen Volkssouveränität, bei der das Volk, wenn es souverän ist, es auch das einzige politische Subjekt ist, das politisch handeln kann. Und das tut es durch seine Repräsentanten, die indem sie nicht einen Teil, sondern die ganze Nation repräsentieren, nicht anders als ehrlich handeln können. Der Verweis auf das widerrufliche Mandat ist ein Versuch die *Unterschiede* zwischen politischen Realitäten aufzuwerten, indem die *reductio* auf das Prinzip der Volkssouveränität vermieden wird und infolgedessen die *Nivellierung*, nach welcher alle gleich sind, weil alle auf gleiche Weise politisch unbedeutend sind.

Die Mehrheit, insofern sie Repräsentant der Nation ist, ist buchstäblich souverän, und alles, was sie tut, ist gerecht, auch wenn sie die Minderheit für illegal erklärt oder „putteth to death an innocent subject“<sup>36</sup>. Es nützt wenig sich auf einige konstitutionelle Grundpfeiler zu berufen, welche die Grundrechte sein müssten, weil die Grenzen, die sich die Macht selbst gesetzt hat und die durch sie gültig sind, immer widerrufen oder überschritten werden können. Vor Stirners Augen, aber nicht nur vor ihm, sondern vor der gesamten Generation des *Vormärz*, entsteht eine Krise, die in der Französischen Revolution und in der Auflösung der *ständischen Vermittlung* einen Kondensationspunkt findet. Es ist möglich auch die Revolution in das Kontinuum einer Krise einzuordnen, die sich strukturell mit unserer politischen Modernität verbunden erweist. Diese Krise ist ein Spannungsfeld und zeigt sich deswegen ambivalent.

Es ist diese Ambivalenz, die bedacht werden muss. Stirner beobachtet sie mit mitleidslosem Blick. Die Befreiung der Individuen von den Standeskettens hat sich ins Gegenteil gewendet, in die Annullierung des Individuums selbst: „Vor dem höchsten *Gebieten*, dem alleinigen *Befehlshaber*, waren Wir alle gleich geworden, gleiche Personen, d.h. Nullen“<sup>37</sup>. Die Individuen sind alle gleich geworden, alle auf gleiche Weise unbedeutend. Die Rechtsgleichheit und die soziale Gleichheit, die von Radikalen und Liberalen gefordert wird, ist

weit über ihre eigenen Erwartungen hinaus verwirklicht worden, aber sie ist nach dem Prinzip des modernen Staates realisiert worden: „Unter den heutigen Staaten hat der eine mehr, der andere weniger jenen Gleichheitsgrundsatz durchgeführt“<sup>38</sup>. Das ist eine Vorstellung, die wir auch bei Bauer finden in seiner Kritik des *Nivellement*. Eine Kritik, die Bauer reifen lässt während seiner Studien über die Revolution, und die ihn die dunkle Seite der Dialektik des *Nivellement*<sup>39</sup> in Betracht ziehen lässt. Es handelt sich um eine Reflexion, die in den Jahren 1843-44 beginnt und die, über die Myriade von Schriften über die Geschichte der Französischen Revolution hinaus, eine erste Konkretisierung in *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* findet, veröffentlicht in der Nummer 8 (Juli 1844) der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“. Es ist dieselbe Nummer, in der Max Stirner gezwungen ist nach vollendetem Werk eine *Anmerkung* zum Kapitel über *Der humane Liberalismus*<sup>40</sup> hinzuzufügen. Hier ist Stirner die Schwierigkeit klar, Bauers Kritik auf den Humanismus oder auf irgendeine Form von Vergegenständlichung des Menschen zurückzuführen<sup>41</sup>: „der Kritiker sogar hie und da schon über den Gedanken des Menschen, der Menschheit und Humanität leise spöttelt, weil er ahnt, daß hier ein Gedanke sich dogmatischer Festigkeit nähert“<sup>42</sup>. Er wirft ihm aber vor, diese Kritik nur im Inneren des Denkens auszuführen, die Gedanken durch das Denken auflösen zu wollen, während sich Stirner dagegen, indem er die eigene rettende Gedankenlosigkeit beansprucht, jenseits der Trennung von gedankenlosem und gedankenvollem Ich<sup>43</sup> stellen will. Aber für das Problem, das wir gerade untersuchen, sind nicht so sehr die eventuellen Anerkennungsbeispiele und neuen Distanzierungen Stirners in Bezug auf Bauer wichtig, sondern eher die Art und Weise, auf die sich „die einzigen ernstesten Gegner des Kommunismus“<sup>44</sup> über gemeinsame Probleme in Verbindung setzten. Vielleicht erlaubt auch die Klärung dieser Probleme, jenseits der endlosen und manchmal auch langweiligen *querelle* über Stirners Anarchismus und die marxistische Kritik, jenes Urteil von Engels zu verstehen.

Die Konfrontierung mit der Revolution und mit einer Krise, die sich von langer Dauer erweist, zwingt Bruno Bauer die eigenen Posi-

tionen zu revidieren. In diesem Kontext entsteht die *Selbstkritik der Kritik*, die Neuorientierung der Kritik von 1844. Sie gehört jetzt für Bauer „zu den Irrtümern des Jahres 1842“<sup>45</sup>, der Wille, dem christlichen Staat den freien oder wahren Staat gegenüberzustellen. Von 1842 bis 1844 reflektiert Bauer nicht nur aufmerksamer über das Wesen des modernen Staates, der als solcher von derselben *Ausschließung* erfasst wird, die die religiöse Sphäre<sup>46</sup> charakterisiert, sondern auch über die Kategorien der Krise. Immer noch im Jahr 1842 ist es diesmal Edgar Bauer, der die Feder zur Hand nimmt, um die neue Orientierung der Kritik darzustellen: Die Kritik maß „ihren Gegensatz durch den Gegensatz, sie widerlegte das Volk durch das freie Volk, den Staat durch den freien Staat, sie widerlegte die Freiheit dadurch, dass sie ihren Begriff verallgemeinert und nach allen Seiten, auf alle Institutionen, auf alle Individuen ausgedehnt wissen wollte, sie widerlegte den Begriff des Rechtes durch die Forderung gleichen Rechtes“.<sup>47</sup> Die Kritik blieb so Gefangene der Opposition, die sie selbst in extremer Form verschärfte: sie war irgendwie der radikalste Akt, in dem sich die alte Welt gegen das Alte stellte. Es war die Dynamik der Revolution, von der sich Bauer schon 1843 zu distanzieren begann: „Die Französische Revolution fehlte noch darin, dass sie sich durch den Drang der Umstände - dem der Freie gewachsen sein muss - dazu fortreißen ließ, gegen die Religion und Kirche die polizeiliche Gewalt zu gebrauchen, welche das Privilegium vorher gegen seine Widersacher angewandt hatte“.<sup>48</sup> Bruno Bauer begreift, dass es nötig ist, die abstrakte Form dieses Dualismus aufzuheben, und die Kritik zu einer reinen Form des Verständnisses der Krise zu erheben, indem er sich von allem Existierenden distanziert.

Bauer unterstellt seine eigene Begrifflichkeit der Prüfung durch die Kritik: „Die Französische Revolution war ein Experiment, welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte. Sie wollte eine neue menschliche Ordnung stiften - die Ideen, die sie hervorgebracht hatten, führten aber über den Zustand, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus: nachdem sie daher die feudalistischen Abgrenzungen innerhalb des Volkslebens aufgehoben hatte, war sie gezwungen, den reinen Egoismus der Nationalität zu befriedigen und

selbst anzufeuern, so wie auf der andern Seite durch seine notwendige Ergänzung - die Anerkennung eines höchsten Wesens - durch diese höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, welches die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muss, zu zügeln“<sup>49</sup>. Das Privileg der Nationalität ersetzt die feudalen Vorrechte, indem es jenes Prinzip von exklusiver Identität wieder herstellt, mittels dessen es möglich ist den einzelnen Atomen, die von den ständischen Barrieren befreit wurden, eine Einheit zurückzugeben. In der Singularisierung der politischen Begriffe, von den Privilegien zum Privileg, wird nur die Intensität der ausschließenden Kraft größer.

Die Dialektik der Krise, eine Dialektik, die auch die Revolution erfasst, hat die individuelle Freiheit in ihr Gegenteil gewendet; das besondere Problem der Revolution, und infolgedessen das Objekt der Untersuchung der Kritik, wird es, die Beziehung zwischen der Produktion einer Masse von egoistischen Atomen und einer neuartigen Machtkonzentration, die sie vereint, zu erfassen. Wenn Robespierre „der wahre Exekutor der Revolution“ war, der „seinem Dienst des höchsten Wesens die atheistischen Führer der Partei des Gemeinderats zum Opfer brachte“<sup>50</sup>, wenn der Schrecken die Form war, durch die man ein „freies Volk“ heranzubilden versuchte, dann konnte der Höhepunkt dieses Prozesses, sein notwendiger Ausgang, nur der 18. Brumaire Napoleons sein.

Nicht verschieden von Stirner, sehen Bauer und seine Mitarbeiter der *Norddeutschen Blätter*<sup>51</sup>, dass die Standesunterschiede nicht wirklich aufgelöst, sondern übergegangen sind in einen einzigen Unterschied zwischen *Volk und Regierung*<sup>52</sup>. So ist auch die Gleichheit umgeschlagen „in dem allgemeinen Verhältnis der Unterordnung unter das Staatsganze, das alle gleichmäßig beherrschte“.<sup>53</sup> Anstatt die universelle Freiheit zu produzieren, haben die Kämpfe für die Gleichheit die Gleichheit bei der Unterwerfung erzeugt, wo alle in gleicher Weise Untertanen sind. Die Dialektik der Gleichmachung zeigt Bauer ihr doppeltes Gesicht: Befreiung und Diktatur. „Die Revolution hatte aber folgerichtig im Absolutismus geendet“, schreibt Bauer 1846.<sup>54</sup>

Die Französische Revolution repräsentiert für Bauer einen Höhepunkt, aber noch nicht das



Ende einer langen Krise, die sicherlich, wenn auch nicht nur, durch die Auflösung des antiken Gesellschaftsgefüges charakterisiert wird: „Der reine Mensch ist zum bloßen Objekt der Regierung geworden und die Revolution an ihrem Ziel, dem Absolutismus, angelangt - dem Absolutismus, dessen Ausbildung sie dem neunzehnten Jahrhundert überlassen hat“.<sup>55</sup> Die Aufhebung der Standesschranken und die Zerstörung der Privilegien, die sich daraus ergab, hat den „freien Menschen“ nicht hervorgebracht, sondern den „reinen Menschen“, den Menschen ohne jegliche Spezifikation außer der, Mensch zu sein; angesichts einer Macht, deren Konzentration durch nichts mehr aufgehalten wird, erscheint das Individuum immer kleiner und unbedeutender, bis es schließlich ganz verschwindet - jedenfalls politisch betrachtet. Der Minister Stein drückte es so aus: Vor dem Staat gibt es nur „simple Individuen“<sup>56</sup>. Es ist das Verständnis der Revolution im *Kontinuum* der Krise, das sich als besonders fruchtbar erweist: in dieser Perspektive, unterstrich Edgar Bauer, indem er viele Thesen antizipierte, die mehr als ein Jahrzehnt später von Tocqueville in seinem *Ancien Régime et la Révolution*<sup>57</sup> ausgedrückt wurden, wie die absolute Monarchie durch das *Nivellement der Stände*<sup>58</sup>, den Boden für die Republik vorbereitet hatte.

### 3. Einziger und Einsiedler vor der Krise: das Europäertum zwischen Herausforderung und Katechon

Die lang dauernde Krise zeigt Bauer, dass das Alte und das Neue, oder das, was sich dafür ausgibt, aus derselben Substanz bestehen. Wenn das Neue nichts anderes tut, als die Krise des Alten zu entfalten, und damit nicht wirklich neu ist, nimmt andererseits das Alte, indem es auf das Neue reagiert, dessen Form an, so dass die Reaktion selbst nichts anderes tut als die Sprache der Revolution zu sprechen, indem sie, wie Stirner es ausdrücken wird, dem „Revolutionstribunal“ das „Reaktionstribunal“<sup>59</sup> gegenüberstellt. Stirners Buch über die *Geschichte der Reaktion*, das unverständlicherweise von der Literatur vernachlässigt wurde, sollte eigentlich aufmerksam wiedergelesen werden, weil es vielleicht gerade hier möglich ist einige Hinweise zu finden

über die Entwicklung der Krise nach dem revolutionären Bruch im März. Ein Bruch, der das Schicksal vieler individueller Biographien kennzeichnen wird.

Das Problem, das Bauer und Stirner uns stellen, betrifft die Unterbrechung des dialektischen Auf und Ab von Revolution und Reaktion. Es betrifft die Durchbrechung und das Heraustreten aus einer Begriffskonstellation, die an den religiösen Horizont gebunden bleibt, ob es sich um die Rechtsgleichheit handelt oder um die Erklärung der Menschenrechte oder der Rechte des Bürgers: einerseits „eine andere Form für die „christliche Gleichheit“, andererseits die Verewigung der Rechte, ihr Entzug aus dem historisch-konkreten Kontext des Kampfes, der zum Erwerb dieser Rechte geführt hat.<sup>60</sup> Auch bei der Rechtsgleichheit ist die Vorstellung religiös, dass das Recht etwas Autonomes ist, das den Einzelnen betrifft, etwas, das vom Staat zugestanden werden kann. Es ist die Sichtweise der Liberalen, die das Zugestehen von gleichen Rechten auch für die Juden verlangten. Das Recht wird so „ein Phantom“, „eine fixe Idee“<sup>61</sup>, das von seinem Schöpfer getrennt wurde und ein Eigenleben besitzt. Darin besteht der theologische Kern, der entschärft werden muss: „So sind die Menschen des Gedankens „Recht“, den sie selber erschufen, nicht wieder Meister geworden: die Kreatur geht mit ihnen durch“<sup>62</sup>. Sich des Rechtes wieder zu bemächtigen bedeutet, den Ursprung in der *Macht* dessen, der es fordert und dafür kämpft, anzuerkennen. Jeder hat so viel Recht, wie er effektiv erwerben kann auf dem konkreten Boden des Kampfes: „Völker, die sich in Unmündigkeit halten lassen, haben kein Recht auf Mündigkeit; sie hörten auf, unmündig zu sein, dann erst hätten sie das Recht, mündig zu sein. Dies heißt nichts anderes, als: was Du zu sein die *Macht* hast, dazu hast Du das *Recht*“<sup>63</sup>. Das was sich allerdings abzeichnet, ist eine Art radikaler und revolutionärer Aristokratismus. Das sollte klar sein! Ein Aristokratismus, der eine Reihe von Problemen löst, aber denjenigen, der keine Macht hat sich zu befreien, sich selbst überlässt.

Stirner unterscheidet zwischen „Selbstbefreiung“ und „Emanzipation“<sup>64</sup>. Es handelt sich um eine Distanzierung vom Liberalismus seiner Zeit, die „nach Freilassung schreit“. Aber nicht nur. Es handelt sich auch um eine Be-

griffsunterscheidung, um eine Verschiebung der ganzen Fragestellung, die erlaubt die Grenzen der modernen politischen Begrifflichkeit zu überschreiten. Für Stirner ist die Emanzipation bloße „Freisprechung, Freilassung“, eine „gegebene (oktroyierte) Freiheit“<sup>65</sup>. Es ist klar, dass eine oktroyierte Freiheit in keiner Weise als Freiheit definiert werden kann, da derjenige, der befreit wird, sich immer in einer abhängigen Position befindet in Bezug auf seinen Befreier, von dem seine Freiheit immer abhängen wird. Die zugestandene Freiheit macht nicht frei, sondern schafft mehr oder weniger dankbare Sklaven gegenüber dem, der sich zu unserem Befreier aufwirft. „Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Kette mitschleppt: er ist ein Unreier im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut“<sup>66</sup>. Die Freiheit darf nicht erbeten werden, als ob sie ein Zugeständnis unter anderen wäre, weil „nur die Freiheit, die man sich *nimmt*, also die Freiheit des Egoisten, mit vollen Segeln schiff“<sup>67</sup>. Stirner überschreitet sowohl den Standeshorizont, in dem sich so viele Freiheiten befinden wie es Tätigkeitsbereiche und Körperschaften gibt, also so viele relative Vorrechte es gibt, als auch den Horizont des modernen Staates, in dem die Freiheit nur das ist, was dem einzelnen vom Staat zugestanden wird. Die liberale Formulierung, nach der die Freiheit des einen da aufhört, wo die Freiheit des anderen beginnt, ist in Wirklichkeit die Formel des absoluten Staates, der die Grenzen der individuellen Freiheit durch die Gesetze kennzeichnet und nur diese begrenzte staatliche Freiheit Freiheit nennt. Bei dieser politischen Begrifflichkeit ist es der Staat, der die Freiheit determiniert, und nicht das Individuum, das nur passives Subjekt des Rechtes ist. Stirners Egoist versucht mit der alten Standeslogik zu brechen, ohne in die Aporien des modernen Staates zu geraten. Dieser Versuch sich der Standeslogik zu entziehen, lässt an einen Rückfall in den *bellum omnia contra omnes* des Hobbesschen Zustandes denken. Hier behauptet Stirner im Grunde, indem er den einzigartigen Charakter der Freiheit betont, dass jeder so frei ist, wie viel Freiheit er effektiv erlangen kann: „Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan; denn nicht Jedem ist es gegeben, alle Schranken zu

durchbrechen, oder sprechender: Nicht Jedem ist das eine Schranke, was für den Andern eine ist. Folglich mühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest“<sup>68</sup>. Die Freiheit ist die Praxis der Befreiung; sie ist nur als Aktivität real. Diese Praxis ist zur gleichen Zeit die „Auflösung der *Gesellschaft*“<sup>69</sup>, eine Auflösung, die Stirner in Begriffen des „*Verkehrs* oder *Vereins*“ definiert. Die Praxis des Vereins kristallisiert sich nicht in irgendeiner determinierten politischen Form, sondern ist eher die zunehmende Produktion der Formen eines Gemeinsamen, das dem entspricht, was die einzelnen Egoisten provisorisch zusammen realisieren in jener gemeinsamen Praxis der Befreiung. Es handelt sich also nicht um die Rückkehr zu einem Zustand von Hobbesscher Natur, sondern eher um einen Versuch die politische Form offen zu halten für die einzelnen Praktiken der Individuen. Stirner schreibt: „Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist - *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d.h. er ist - Gesellschaft, Gemeinschaft“<sup>70</sup>. Diese letzteren, sowohl die Gesellschaft als auch die Gemeinschaft, sind für Stirner die Formen einer *Gemeinsamkeit*, die vor den Individuen existiert, die sie beherrscht und ihnen Form verleiht. Im Gegensatz dazu ist der Verein „ein unaufhörliches Sich-Vereinigen“: die Vereinigung existiert nicht vor den Individuen, sondern ist das, was sie bewusst produzieren bei einer zunehmenden Praxis der Befreiung. Obwohl Stirner auch in diesem Punkt die eigene Distanz zu Bauer hervorheben möchte, ist hier Bauers Position in vieler Hinsicht übereinstimmend. Stirner versucht Bauers Position auf die des Humanismus zurückzuführen, aber die *Kritik* sagt eigentlich nicht, wie sie Stirner sagen lässt: „Du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein *menschliches* Ich wird“<sup>71</sup>, sie behauptet eher, dass das Selbstbewusstsein, das zur Gewissheit seiner Freiheit gelangt ist, „den Unfreien die Freiheit, unfrei zu sein“<sup>72</sup> lässt. So Bauer in *Das entdeckte Christentum*, einem Text, der zensiert und vor der Verbreitung im Juli 1843 vernichtet wurde,

und den nur wenige Personen, die mit Bauer Kontakt hatten, lesen konnten: unter diesen befanden sich, außer Marx und Engels, wenigstens Max Stirner und der Theologe Karl Schmidt<sup>73</sup>.

Bruno Bauer versteht unter Freiheit eine Praxis, deren Allgemeinheit durch die Gemeinsamkeit von einzelnen Praktiken gegeben ist, die sich als Kampf gegen das Ausschlussverhalten gestalten, das die innere politische Geometrie der Staaten kennzeichnet. Das Objekt der Bauerschen Reflexion sind die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit; die *Kritik* gestattet keine Freiheit, denn die Freiheit existiert nur für den, der sie direkt im Kampf der Geschichte erringt. Gerade weil die Freiheit das subjektive Element desjenigen, der sie erobert, nötig hat, kann die Freiheit nicht zugestanden werden, weder vom Staat noch von jemand anderem. Wie für Stirner kann man auch für Bauer nicht Objekt der Freiheit sein, denn das bedeutet Objekt der Freiheit eines anderen zu sein, und deshalb nicht-frei. Die *Kritik* ist gegen das gerichtet, was die Freiheit verhindert, aber dann liegt es nur bei den einzelnen Agenten auf dem Schlachtfeld der Geschichte mit dem aufzuräumen, was ihre Freiheit behindert. Niemand, unterstreicht Bauer mehrmals, kann dazu gezwungen werden, frei zu sein, und in diesem Sinn lässt die *Kritik* „den Unfreien die Freiheit, unfrei zu sein“<sup>74</sup>. Und es ist auf diese Weise, dass Bauer den universellen Charakter der modernen Freiheit neu formuliert: sie wird nicht allen aufgezwungen, auch wenn, und das ist wirklich die unverzichtbare Besonderheit des modernen Freiheitsbegriffes, *die moderne Freiheit ihre Stütze nicht in der Unfreiheit anderer findet*<sup>75</sup>. Voraussetzung dieser Behauptung ist die Identität von Freiheit und Unabhängigkeit: in der Tat, wenn sich meine Freiheit auf die Unfreiheit eines anderen gründete, würde ich von jenem abhängen, weil meine Freiheit nur durch seine Unfreiheit bestimmt wäre, was aber keine Freiheit mehr wäre, da sie von dieser Abhängigkeitslogik erdrückt würde. Auch der Begriff der Gleichheit wird also von diesem universellen Freiheitsbegriff gewonnen: Die Gleichheit ist in der Tat das Ergebnis eines Freiheitsbegriffes, der sich nicht auf die Unfreiheit eines anderen stützen kann. Bauer bewegt sich hier in analoger Richtung zu der des anderen *Partisanen des Weltgeistes*<sup>76</sup>,

Max Stirner, dem zufolge die „wahre Gleichheit aller“ stets Gleichheit freier Personen ist, denn „nur die Freiheit ist Gleichheit“.<sup>77</sup> Gleich sind folglich nur die Freien, diejenigen, die sich die Freiheit erwerben konnten.

Wie bei Stirner wird auch bei Bauer kaum eine aristokratische Auffassung der Freiheit verhehlt, die mit Gleichgültigkeit auf denjenigen blickt, der nicht genug Mut besitzt, um sich jene Freiheit zu erobern, auch wenn sie sich in seiner Reichweite befindet. Die Kritik, die Bauer und Stirner gegen den Liberalismus vorbringen, ähnelt auf frappierende Weise jener, die später Nietzsche äußern wird: „Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: [...] Dieselben Institutionen bringen, so lange sie noch erkämpft werden, ganz andere Wirkungen hervor; sie fördern dann in der Tat die Freiheit auf eine mächtige Weise. [...] die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert“.<sup>78</sup> Es nützt nichts Stirner neben Bauer zu stellen, um auch ihn in ein „Gedankenarsenal“ von Nietzsche<sup>79</sup> zu verwandeln; was sie verbindet, ist der Weg, der vom *Vormärz* zur Krise der Geschichtsphilosophie und der Idee der *Heilsgeschichte*<sup>80</sup> geführt hat. Nachdem der Horizont einer progressiven Konzeption der Geschichte überschritten wurde, wird sie bei Bauer auf Polemologie, auf die Aufeinanderfolge von Kämpfen zurückgeführt und bei Nietzsche auf den *Stände- und Classenkampf*<sup>81</sup>. Die Freiheit wird keiner Theologie anvertraut, sondern dem Kampf: sie ist „*der Preis des Kampfes*“<sup>82</sup>. Jeder hat so viel Freiheit, wie er mit eigenen Kräften erobern kann. Und das ist das Ergebnis von Bauers Reflexion.

Man sollte sich mit intellektueller Aufrichtigkeit fragen, welche politischen Niederschläge das Scheitern der Revolution von '48 auf die individuellen Biographien und nicht nur diese, hatte. Was für eine Erfahrung diese Junghegelianer, die schon seit einiger Zeit keine Hegelianer mehr sind oder es vielleicht nie gewesen sind, aus diesem revolutionären Bruch machen. Diese Thematik würde jedoch eine vertiefte Untersuchung des Nachmärz erfordern. Man müsste die *Geschichte der Reaktion* von Stirner analytisch durchforschen

und Tausende von Seiten, die Bruno Bauer weiterhin produziert über den Ursprung des Christentums, über die Weltpolitik und über den neuen Imperialismus. Dann könnte sich das, was wir als revolutionären Aristokratismus von Bauer und Stirner definiert haben, als intellektuelle Haltung gegenüber der Krise erweisen, eine Haltung, die einen letzten verzweifelten Versuch darstellt, wenigstens die eigene Individualität zu retten vor der Ausbreitung der Kräfte der Nivellierung. Im Grunde geht Stirners Kritik an Bauer in diese Richtung: in der Kritik an jeder Ausschließung, bis dahin jede Art von Unterschied als unwesentlich darzustellen, würde Bauer an einer „letzten Ausgleichung“<sup>83</sup> arbeiten, in welcher jede Ungleichheit geebnet ist. Deswegen kein Bremsen der Nivellierung, sondern ihre Ausbreitung: „Gerade unter dieser Gemeinschaft aber wird der Verfall und das Zerfallen am schreiendsten“<sup>84</sup>. Hier ist Stirners Wortschatz derjenige der epochalen Krise: Verfall und Zerfallen. Unter Stirners kritischem Blick wird Bauers Kampf gegen die Ausschließung einerseits extremste Form der Ausgleichung, Verlust des einzigartigen Charakters der Individualität, und andererseits äußerste Verschärfung der Ausschließung selbst: die Gemeinschaft der Menschen würde ihre gemeinsame menschliche Identität finden, indem sie sich dem Unmenschen gegenüberstellt.<sup>85</sup> Dagegen scheint Stirner eine letzte Barriere errichten zu wollen, jene ausschließliche des eigenen Ichs: „Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig“<sup>86</sup>. Der Einzige ist in diesem Sinn Katechon<sup>87</sup>, ein Zügel, ein letztes Hindernis vor der Macht der Nivellierung. Und er ist es, zusammen mit Bruno Bauer im präzisen Sinn, in dem Carl Schmitt, jenseits der evidenten Unterschiede, Hegel und Savigny als *Katechonten definiert* hatte, als authentische Zügel auf dem Weg der kompletten Kodifizierung des deutschen bürgerlichen Rechts und der vollständigen Funktionalisierung<sup>88</sup>.

Sowohl Stirner als auch Bauer arbeiten an der Auflösung der ständischen Vermittlung und der Privilegien, sie beschleunigen damit die Arbeit der Krise, aber zur gleichen Zeit erfassen sie die dunkle Seite des Nivellement. Man muss sie deshalb in ihrer Ambiguität studieren, die als individuelle Haltung vor der Macht der Nivellierung aufgefasst werden muss. Mit außer-

gewöhnlicher Schärfe zeigte schon Stirner das Verschmelzen von Biographie und intellektueller Reflexion bei Bruno Bauer: „Gerade der schärfste Kritiker wird am schwersten von dem Fluche seines Prinzips getroffen werden. Indem er ein Ausschließliches nach dem andern von sich tut, Kirchlichkeit, usw. abschüttelt, löst er ein Band nach dem andern auf und sondert sich vom Kirchlichen, vom Patrioten usw. ab, bis er zuletzt, nachdem alle Bande gesprengt sind, - allein steht“<sup>89</sup>. Das Schicksal des *Einsiedlers von Rixdorf*<sup>90</sup> ist nichts als das Ergebnis eines intellektuellen Weges. Aber bei dieser Isolierung lässt sich derselbe katechontische Geist finden, dieselbe extreme Geste, die eigene Individualität in Sicherheit zu bringen vor den Kräften, die sie bedrohen. In seiner letzten Arbeit, fast einer Art Testament, schreibt Bruno Bauer: „Die Geburtswehen der cäsarischen Zeit fallen mit dem Erwachen der persönlichen Freiheit und Tat zusammen. Mitten im Kampf und Lärm der Tagesparteien ist es niemandem verwehrt, sich im Reichtum der Historie zu orientieren und aus den Vorräten derselben sich das ihm Entsprechende anzueignen; bei aller Angst der Zentralisation ist ein autonomer Reformversuch nicht verboten, - freilich auch sehr schwer“<sup>91</sup>.

Bauer und Stirner, auch wenn mit großen Unterschieden, teilen einen radikalen und revolutionären Aristokratismus, der, inmitten der Krise, sie dazu veranlasst, wenigstens die eigene Individualität zu retten, indem sie sie mit einer extremen Geste den Kräften der Nivellierung entziehen. Der mehrdeutige Charakter dieses Aristokratismus, der viele Aspekte des *Konservatismus* des 20. Jahrhunderts<sup>92</sup> antizipiert, besteht darin, die Nivellierung auf nüchterne Weise zu betrachten, manchmal aktiv an ihrer Seite zu arbeiten, wie es Bauer in einer antinationalistischen Weise weiterhin tun wird, und sie aufzuhalten, Katechon zu sein um das eigene Ich zu retten.<sup>93</sup> In den achtziger Jahren sieht Bauer die Möglichkeit, sich die Zentralisation zum Verbündeten zu machen: Der auf die europäischen Völker niederfallende „Hammer einer sich steigernden Zentralisation“ mache diese zu Schicksalsgenossen, so dass ein Jeder im anderen den Europäer erkenne<sup>94</sup>. Die Zentralisation vernichte die Überreste der Nationalitäten und ermögliche damit ein „Europäertum“, in dem das Problem der Gleichheit eine Lösung „im Bun-

de mit der persönlichen Würde und Selbstständigkeit“ finden könne. Bauer schreibt außerdem: „Wir nähern uns jener Zeit des Altertums, wo beim Beginn der Triumvirnkämpfe und der Cäsarischen Zeit Abendland und Orient in Eine Welt zusammenflossen und der Mensch die Nationalitäten sammt deren moralischen beerbte“. Das „Europäertum“, in dem „Jeder im Andern den Europäer“ erkennt, erstreckt sich „von der Nawa an bis zur Donau und Tiber“. Die Dialektik des Nivellements wird beim späten Bauer zur Möglichkeit eines nationenübergreifenden Europa. Diese Idee, die Bauer im Vorwort zum ersten Heft von *Schmeitzner's internationaler Monatsschrift* umreißt, teilte ein weiterer Mitarbeiter der Zeitschrift, nämlich Nietzsche, der in einem Brief an Gast vom November 1882 schreibt, die Grundidee des Bauerschen Vorworts - „das Europäertum mit der Perspektive der Vernichtung der Nationalitäten“ - sei auch seine Idee.<sup>95</sup> Indem er an das neue Niveau der polemischen Gegensätze dachte, war Bauer schon 1842 überzeugt, dass Europa das nordamerikanische Modell gegenwärtig haben sollte als „die wahre Form der modernen Republik, die wahre Wiedergeburt, d.h. aber die höhere Reproduktion der griechischen Staatsform, die Republik der großen Staaten, die Republik der Föderation“<sup>96</sup>. Die Europäische Föderation ist die Antwort auf immer größere Gegensätze, die die Form von kontinentalen Gegensätzen annehmen: „Wer an Europa's und Deutschlands Zukunft denkt, darf Nordamerika nicht außer Augen, nicht außer dem Spiele lassen, denn der Kampf der europäischen Staaten wird bald einem größeren weichen, dem Kampf der Welttheile“<sup>97</sup>. Bauer war bis zum Ende ein entschlossener Antinationalist, und wenn er an das neue Europäertum denkt, hat er eine Form im Sinn, die in der Lage ist die Individualität des einzelnen zu retten in einer neuen übernationalen Identität. Die Frage, die offen bleibt, und die den Antisemitismus des reifen Bauer betrifft, ist, ob die Realisierung dieser neuen politischen europäischen Identität ihrerseits neue Entgegenstellungen und Ausschließungen benötigt. Wenn es so wäre, würde der Kontrast zwischen Orient und Okzident den Charakter einer Matrize annehmen, stets bereit sich in neuen polemischen Unterteilungen des Planeten zu gestalten.

Auch Stirner denkt an den Föderalismus als „eine höhere Form des Völkerlebens als der Centralismus“<sup>98</sup>, indem er sich die Frage der europäischen Reorganisierung kurz nach den Revolutionen von '48 stellt. Der Föderalismus ist die Antwort und die Überwindung des Prinzips der Zentralisierung, was unvermeidlicherweise die schon beobachtete Vernichtung der einzelnen Individuen hervorruft. Hier, was von der Revolution auf dem Spiel steht: Der Föderalismus ist der mögliche Ausgang aus dem Zentralismus, so wie das Reich der mögliche Ausgang aus dem Staat ist.<sup>99</sup> Stirner hat nicht die Absicht irgendeinen Staatenbund oder Bundesstaat zu vertreten, die nur Staaten im Großen sein würden, sondern er will den Horizont des modernen politischen Staates überwinden. Der März 1848 ist für Stirner die Gelegenheit das „Band der Gesinnung“, „welches die Staatsbürger verbindet“, zu zerreißen und einem Reich Form zu verleihen, das nicht mehr auf der gleichen Gesinnung der Staatsbürger beruht, sondern auf dem „Verkehr von Landsleuten unter einander“. „Staat und Reich sind mithin ihrem ganzen Wesen nach Verschieden“, weil das Reich keine staatliche Nivellierung erzeugt, sondern die Unterschiede zusammen existieren lässt, ohne eine *Gesinnungsgemeinschaft* zu produzieren. Derselbe Versuch die Unterschiede zwischen den politischen Parteien zu retten vor dem Zentralismus des staatlichen Prinzips der Volkssouveränität, wird ausgedrückt durch das *widerrufliche Mandat*<sup>100</sup>. Es handelt sich darum, in der revolutionären Situation von '48 die radikale Entpolitisierung der Einzelnen durch den modernen Staat rückgängig zu machen, eine Entpolitisierung, die ein eventueller Staatenbund oder europäischer Bundesstaat in keiner Weise aufhalten würde. Wenn man nicht von einer radikalen Kritik an der Souveränität des modernen Staates ausgeht, ist jedes europäische Projekt dazu bestimmt im Großen die Aporien der modernen politischen Begrifflichkeit zu erzeugen. Das Problem, das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, kehrt heute bei der europäischen *Konstitution* zurück: die Probleme von damals sind die Fragen von heute. Die europäische Konstitution von oben trifft auf die fast vollständige Gleichgültigkeit der europäischen Bürger: ein Zeichen der *Entpolitisierung*.

Die Revolution war sowohl für Bauer als auch für Stirner die Gelegenheit, jenes Schicksal der Entpolitisierung und politischen Bedeutungslosigkeit des Einzelnen abzuwenden. In einer Wahlrede im Rahmen seiner Kandidatur im Kreis Berlin meinte Bauer, die Märztage würden die Frage aufwerfen, ob das Volk *das Recht und die Gewalt* besitze, sich die eigenen Gesetze zu geben, oder ob seine Verfassung ihm von einer absoluten Regierung vorge-schrieben werde.<sup>101</sup> In der 48er Revolution prallten in seinen Augen endlich die beiden Prinzipien aufeinander, die er während der ganzen Periode des Vormärz erforscht hatte: Die Alternative war die zwischen „Selbstregierung des Volkes“ bzw. „Selbstorganisation der Gesellschaft und der Arbeiter“ auf der einen und einer despotischen Staatsform auf der anderen Seite.<sup>102</sup> Der Ausgang der Revolution beeinflusst sicher Bauers Denken, aber die wichtigste Frage, die man stellen muss, ist die, ob seine Begrifflichkeit oder die von Stirner wirklich in der Lage waren, die dringenden Probleme zu lösen. Nicht anders als Bauer, macht es Stirner. Als er sich über die Verfassungsform des Föderalismus Gedanken machen muss, tut er dies durch die Skizzierung von neuen Richtlinien der Ausschließung. So schließt Stirner Russland aus, nachdem er die Mitglieder einer „gemeinsamen Civilisation“ herausgefunden hat, denn bei der Gegenüberstellung von Europa und Asien hätte es „das mongolische, das asiatische Princip in sich aufgenommen“<sup>103</sup>. Es kehrt also das Prinzip der Ausschließung als Angelpunkt des Politikers zurück, und damit ein begrifflicher Horizont, den weder Bauer noch Stirner wirklich überwinden können. Deswegen bleibt ihr Bestreben eine letzte katechontische Instanz: der Versuch die erdrückende Macht des Nivellement zu zügeln, durch irgendeine Gegenmacht, ob sie nun Föderalismus, Europäertum, oder auch nur individuell ist.

Der Unterschied und Gegensatz zwischen Marx und „den einzigen ernstesten Gegnern des Kommunismus“ findet vielleicht hier eine

Klärung, die weit über die polemischen Töne der Vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts<sup>104</sup> hinausgeht: einerseits hört die Kritik mit Marx auf, die „Leidenschaft des Kopfs“ zu sein und wird „der Kopf der Leidenschaft“, sie hört auf ein „anatomisches Messer“ zu sein, und wird eine „Waffe“: sie wird die „Kritik im *Handgemenge*“<sup>105</sup>. Andererseits distanziert sie sich von der Menge oder sie betont die Trennung und den Unterschied zwischen dem Einzigem und dem Einzigem. Marx schreibt und veröffentlicht ein ganzes Buch gegen Bauer und schreibt ein anderes gegen Stirner<sup>106</sup>, das er allerdings nicht publiziert. Wenn diese ganze Mühe einen Sinn hatte, müsste man ihn im Marxschen Beitrag suchen, eine andere Antwort auf eine gemeinsame Frage zu geben. Man müsste die thematische Nähe untersuchen, und nicht jene Distanz, die im ironischen und verächtlichen Ton von Marx viel zu offensichtlich und banal erscheint. Die Auseinandersetzung mit Bauer und Stirner diente Marx wahrscheinlich dazu, die organozistische Logik der Gattung<sup>106a</sup> zu überwinden, ohne in einen individualistischen Annäherungsversuch zurückzufallen. „Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier (...) an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil“<sup>107</sup>, und nicht auf Grund von Identität oder vorgegebenen Zugehörigkeiten. Es ist ein anderer Begriff von Individuum, den Marx durch die konkreten Praktiken der Klasse zu skizzieren versucht. „Kritik im *Handgemenge*“ bedeutet, sich zu den revolutionären Praktiken der einzelnen Proletarier herabzulassen, in ihr Bestreben eine Klasse darzustellen, denn das ist der Ort der Politik jenseits der Entpolitisierung, die vom Staat<sup>108</sup> produziert wurde.

Massimiliano Tomba

<sup>1</sup> Bauer war der Gründer und der auffälligste Vertreter des *Doktorclubs*, an dem zwischen 1837 und 1841 außer Karl Marx, der Bruder Edgar und der Schwager A. Rutenberg teilnahmen. Später traten auch Friedrich Köppen, Oskar Ludwig, Bernhard Wolff, zukünftiger Germanistikprofessor in Jena, Karl Nauwerk, Ludwig Buhl und Karl Heinrich von Althaus hinzu. Auf Grund einer Spaltung der Berliner Gruppe entstanden die Freien: unter ihnen, natürlich außer den Brüdern Bauer, Jugnitz und Szeliga, auch Stirner, Alexis, Burckhardt, Freytag, Pietsch und Weiß. Vgl. L.

Lambrecht, *Zentrum oder Peripherie als methodologisches Problem in der Marxforschung. Am Beispiel der politischen Theorie bei den Junghegelianern*, in „Marx-Engels-Forschung heute“, n. 1, 1989, S. 65-131. Über die Freien und Stirners Zugehörigkeit zur Gruppe, siehe J.H. Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Freiburg, Mackay-Gesellschaft, 1977, S. 57 ff.

<sup>2</sup> Vgl. H. und I. Pepperle, *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Frankfurt a. M., Röderberg-Verlag, 1986, S. 859.

<sup>3</sup> Bauer an Ruge, 27. Oktober 1842, Manuskript, Dresden h 46, I Nr. 25, zitiert nach Sass 1963, S. 259 f. Zu diesem Thema und zur Bedeutung der Beziehung von Krise und Kritik verweise ich auf meinen Aufsatz *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*, Frankfurt am Main-Berlin u. a., Peter Lang, im Erscheinen.

<sup>4</sup> R. von Gottschal, *Aus meiner Jugend*, Berlin, Verlag von Gebrüder, 1898, S. 169. Gottschall vergleicht dann den Einzigen von Stirner mit dem Übermenschen von Nietzsche, jenseits von Gut und Böse (*ebenda*, S. 172).

<sup>5</sup> Mackay, zitiertes Werk, S. 90

<sup>6</sup> Th. Fontane, *Von Zwanzig bis Dreißig. Autobiographisches* (1898), in Id., *Werke*, Bd. 15, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1967, S. 273. Man nannte „Arnheim“ einen feuerfesten und einbruchssichern Geldschrank aus der Fabrik des Berliner Hofkunstschlossers.

<sup>7</sup> Vgl. H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart, E. Klett Verlag, 1963, S. 82. Über die Präsenz von Fichte im nachhegelschen Denken siehe außer G. Lukacs, *Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik*, in Id., *Werke*, Band 2, Neuwied-Berlin, H. Luchterhand, 1968, S. 643-686, T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German philosophical tradition*, Corbondale and Edwardsville, Southern Illinois Univ. Press, 1980, S. 121 ss. In einer früheren Arbeit habe ich versucht zu zeigen, dass man, jenseits der Absichten des sehr guten und interessanten Buches von Stuke, jegliches Kriterium aufheben sollte, das zwischen Junghegelianern und Althegeleianern, zwischen der Hegelschen Rechten und der Hegelschen Linken unterscheidet, da es zu Verwirrungen führt, und stattdessen generell von Nachhegelschem Denken sprechen sollte: M. Tomba, *Filosofia della crisi. La riflessione post-hegeliana*, in „Filosofia politica“, Nr. 2 (2002), S. 193-222.

<sup>8</sup> Vgl. E. Benz, *Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer*, in „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 7 Jg. (1955), S. 269/270.

<sup>9</sup> Besonders die Schrift von M.A. Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland*, veröffentlicht unter dem Pseudonym von Jules Elysard für „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“ von Ruge, nn. 247-251, 17-21 Oktober 1842, S. 985-1002. Vgl. H. Kornetzki, *Die revolutionär-dialektische Entwicklung in den Hallischen Jahrbüchern. Eine Untersuchung der Quellen des Sozialismus in der linkshegelianischen Zeitschrift des 19. Jahrhunderts*, München, Phil. Diss., 1955, S. 84 ss. Siehe auch K. Michnak, *Bakunin und Hegel*, in J. Garewicz und I. Michnakova, *Der Streit um Hegel bei den Slawen*, Prag, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaft, 1967, S. 242 ss.; G. Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie*, Martinus Nijhoff, 1974.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830), hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 19596, §§ 79-82.

<sup>11</sup> A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), Hamburg, Meiner, 1981. Siehe diesbezüglich M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz: August von Cieszkowski*, in A. Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, hg. und ins Ital. übers. von M. Tomba, Milano, Guerini e Associati, 1997, S. 11-62.

<sup>12</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, oben zitiert, § 6 A.

<sup>13</sup> Vgl. R. Koselleck, *Aufstieg und Strukturen der bürgerlichen Welt*, in L. Bergeron - F. Furet - R. Koselleck, *Fischer Weltgeschichte 26: Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848*, Frankfurt am Main, 1969, S. 317. Koselleck betont, „bilden die Jahre um 1830 einen Einschnitt, der - vor allem in Deutschland - von dem Absterben einer schon zu Lebzeiten ihrer Vertreter klassisch gewordenen Epoche zeugt“.

<sup>14</sup> J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. IV. Die geschichtlichen Krisen*, in Gesamtausgabe. Siebenter Band. Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig, S. 150.

<sup>15</sup> E. Gans, *Deutsches Staatsrecht*, (Vorlesungsnachschrift Sommersemester 1834), in Id., *Philosophische Schriften*, hrsg. von H. Schröder, Glashütten in Taunus, 1971, S. 166. Über den Liberalismus von Gans siehe die interessante Arbeit von G.B. Vaccaro, *Hegalismo e liberalismo tra Eduard Gans e Arnold Ruge*, in „Annali della fondazione Luigi Einaudi“, Torino, Vol. XIV, 1980, S. 331-377; den Einfluss von Gans auf die Junghegelianer betont N. Waszek, *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991.

<sup>16</sup> Über die politische Funktion der *Stände*: G. Duso, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso e G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, S. 171-185; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato*

nei „*Lineamenti di filosofia del diritto*“ di Hegel, Bologna, il Mulino, 1998. Es sei mir erlaubt außerdem auf meinen Aufsatz hinzuweisen *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, S. 297-316.

<sup>17</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Über die englische Reformbill* (1831), in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion von E. Moldenhauer und K.M. Micel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Bd. 11, S. 116.

<sup>18</sup> Koselleck, *Aufstieg und Strukturen der bürgerlichen Welt*, oben zitiert, S. 317.

<sup>19</sup> W. Conze, *Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“*. *Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in Id., *Gesellschaft-Staat-Nation. Gesammelte Aufsätze*, Hrg. von U. Engelhardt, R. Koselleck, W. Schieder, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, S. 220-246.

<sup>20</sup> A. Cieszkowski, *Ojczyzna Nasz*, Paris, 1848, eng. Übersetzung, *The desire of all nations. Our Father (Ojczyzna Nasz)*, hrsg. von W.G. Rose, London, 1919, S. 307.

<sup>21</sup> Mir sei erlaubt auf meinen Aufsatz hinzuweisen A. von Cieszkowski: *Philosophie der Praxis und Theorie der Geschichte*, in L. Lambrecht (hg. von), *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolution von 1848*, Bd. 2, Frankfurt am Main-Berlin u.a., Peter Lang, kurz vor Erscheinen.

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, S. 113.

<sup>23</sup> M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1991, S. 111.

<sup>24</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 111.

<sup>25</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 113.

<sup>26</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 113.

<sup>27</sup> Cfr. G. Beck, *Die Stellung des Menschen zu Staat und Recht bei Max Stirner*, Dissertation, Köln, 1965, S. 97 ss.; A. Schaefer, *Der Staat und das Reservat der Eigenheit. Hegel, Marx, Stirner*, Berlin, Berlin Verlag, 1989, S. 188; W. Korfmacher, *Stirner denken. Max Stirner und der Einzige*, Wien und Leipzig, Karolinger, 2001, S. 55/56.

<sup>28</sup> Stirner zitiert aus dem Text von Edgar Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843, S. 113 und S. 133.

<sup>29</sup> E. Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution*, oben zitiert; Id., *Frankreich vom Juli bis zum Oktober 1789, oder die ersten Kämpfe des konstitutionellen Prinzips mit dem Königthum und mit der Volkspartei*, 2 Abteilungen, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843-1844; Id., *Die konstituierende Versammlung vom Oktober 1789 bis zur Flucht Ludwigs XVI*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1844.

<sup>30</sup> E. Jugnitz, *Religion und Kirche in Frankreich bis zur Auflösung der konstituierenden Versammlung*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843 und E. Jugnitz, *Die Religion und Kirche in Frankreich seit der Auflösung der konstituierenden Versammlung bis zum Sturz Robespierres*, 2 Bde., Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1844.

<sup>31</sup> B. Bauer, *Bouillè und die Flucht Ludwigs XVI*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843; Id., *Der 20. Juli und der 10. August 1792 oder der letzte Kampf des Königthums in Frankreich mit der Volkspartei*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843; Id., *Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Parteien der Republik in Frankreich*, 2 Abteilungen, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1843-1844; *Der Prozeß Ludwig XVI. und der 21. Januar 1793*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1844.

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and power of Commonwealth ecclesiastical and civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, London, 1839, Chap. XXX: „Die Autorität macht das Gesetz, das notwendigerweise gerecht ist: kein Gesetz kann ungerecht sein, in der Tat, das Gesetz wird von der unumschränkten Macht gegeben, und für alles, was [der Inhaber] eine[r] solche[n] Macht tut, bürgt und haftet jeder Angehörige des Volkes; und wofür also alle einstehen, das kann kein einzelner als unrecht bezeichnen.“ [Übersetzung: Paul Jordens]

<sup>33</sup> Hobbes schreibt: „A multitude of men are made one person when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity cannot otherwise be understood in multitude“: *Leviathan*, Chap. XVI: „Ein Kollektiv von Menschen wird zu einer ‚Person‘, wenn es von einem Menschen, oder einer Person, repräsentiert wird, die also mit der Zustimmung jedes einzelnen Mitgliedes des Kollektivs handelt. Denn die ‚Einheit‘ des Repräsentanten, nicht die Einigkeit der Repräsentierten schafft eine ‚personale‘ Einheit. Und der Repräsentant schafft und trägt Persönlichkeit, und zwar nur eine Persönlichkeit; anders kann Einigkeit in einem Kollektiv nicht vorausgesetzt werden.“ [Übersetzung: Paul Jordens]

<sup>34</sup> So Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 110, indem er die Analyse von Edgar Bauer zusammenfasst, der in seiner Schrift umfangreiche Beispiele aus damaligen Diskussionen über *Mandate* erwähnte. So Edgar Bauer: „Die Versammlung half sich am Ende damit, daß sie diejenigen, welche wegen ihrer Mandate an der Berathung nicht teilnehmen wollten, einfach für abwesend erklärte. Die Abwesenheit einiger Repräsentanten könne aber die Kraft eines Beschlusses nicht schwächen“: E. Bauer, *Baily*, oben zitiert, S. 103.



- <sup>35</sup> M. Stirner, *Das widerrufliche Mandat*, in „Journal des Österreichischen Lloyd“, den 15. August 1848.
- <sup>36</sup> Hobbes, *Leviathan*, oben zitiert, Chap. XXI: „einen Unschuldigen zu Tode bringt“. [Übersetzung: Paul Jordens]
- <sup>37</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 129. Über die Vernichtung des Einzelnen vgl. W. Seliger, *Das einzige Metaphysische. Vom Ich als Prinzip und Dementi der Philosophie*, Bergisch Gladbach, E. Fergan Verlag, 1995, S. 53 f.; Schaefer, *Der Staat und das Reservat*, oben zitiert, S. 195.
- <sup>38</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 112.
- <sup>39</sup> Der Zusammenhang von *Umwertung* der Revolution und Rückkehr zur *reinen Theorie*, die ihren Niederschlag findet in den Jahren 1843-1844, wird auch von L. Lambrecht betont, *Zum historischen Einsatz der wissenschaftlichen und politischen Studien Bruno Bauers zur Französischen Revolution*, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Bd. 8 (1989), S. 748.
- <sup>40</sup> Stirner schreibt: „Die Kritik [von B. Bauer] dringt aber rastlos vorwärts und macht es dadurch notwendig, daß Ich jetzt, nachdem mein Buch zu Ende geschrieben ist, noch einmal auf sie zurückkommen und diese Schlußanmerkung einschieben muß“. Stirner selbst nennt uns das Motiv dieser Revision: „Ich habe das neueste, das achte Heft der Allgemeinen Literaturzeitung von Bruno Bauer vor Mir“: Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 159. Die betreffende Anmerkung betrifft S. 159-168.
- <sup>41</sup> Vgl. F. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milano, Franco Angeli, 1983, S. 84.
- <sup>42</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 163.
- <sup>43</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 164 und S. 166.
- <sup>44</sup> So bezeichnete Engels Stirner und Bauer 1845: vgl. E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, Aalen, Scientia Verlag, 2. Aufl. S. 56.
- <sup>45</sup> B. Bauer, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, in „Allgemeine Literatur-Zeitung“, Heft 8, Juli 1844, S. 18-26, jetzt in B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans-Martin Saß, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, S. 207.
- <sup>46</sup> Vgl. Tomba, *Krise und Kritik*, oben zitiert.
- <sup>47</sup> E. Bauer, 1842, in „Allgemeine Literatur-Zeitung“, Heft 8, Juli 1844, S. 6.
- <sup>48</sup> B. Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten Jahrhunderts*, Zürich und Winterthur, Druck und Verlag des literarischen Comptoirs, 1843 (wieder veröffentlicht in Barnikol, *Das entdeckte Christentum*, oben zitiert), S. 270.
- <sup>49</sup> Bauer, *Was ist jetzt*, oben zitiert, S. 209.
- <sup>50</sup> Bauer, *Was ist jetzt*, oben zitiert, S. 210.
- <sup>51</sup> Es handelt sich um eine Zeitschrift der Gruppe, die Bauers Positionen nahe steht. Ein Neudruck in B. und Edgar Bauer, U. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u.A., *Beiträge zum Feldzüge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845*, 2 Bde., Berlin, Adolph Rieß, 1846. Viele der in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel sind anonym und die Zuschreibung ist noch sehr konfus. Bruno und Edgar Bauer sind, außer die Autoren einiger Beiträge zu sein, jedenfalls die Inspiratoren der Zeitschrift, deren Redaktion in den Händen von Köppen, Fränkel und Szeliga liegt.
- <sup>52</sup> Vgl. Anonymus, *Die Menschenrechte 1793*, Erster Artikel, in „Norddeutsche Blätter“, Januar 1845, Heft VII, S. 3.
- <sup>53</sup> Anonymus, *Die Menschenrechte 1793*, oben zitiert.
- <sup>54</sup> B. Bauer, *Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons*, Charlottenburg, E. Bauer Verlag, 1846 (anastatischer Neudruck: Aalen, Scientia Verlag, 1972), Bd. II, S. 230.
- <sup>55</sup> B. Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Fortsetzung. Deutschland und die französische Revolution*, Dritte Abtheilung: *Die Politik der Revolution vom Baseler Frieden bis zum Rastatter Congress*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1845 (anastatischer Neudruck: Aalen, Scientia Verlag, 1965), S. 238.
- <sup>56</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 289.
- <sup>57</sup> Tocqueville schreibt: „Wie radikal auch die Revolution gewesen sein mag, so hat sie doch weit weniger Neuerungen gebracht, als man gewöhnlich annimmt [...]. Mit Recht sagt man von ihr, dass sie alles vernichtet hat oder im Zuge ist zu vernichten (denn sie dauert noch an). [...] und doch war sie nur die Vollendung der langwierigsten Arbeit, der plötzliche und gewaltsame Abschluss eines Werkes, an dem zehn Menschenalter gearbeitet hatten“ (A. de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, Bremen, Carl Schünemann Verlag, S. 35 f.). Auch ein ehemaliger Freund und Schüler von Bruno Bauer schrieb einige Jahre vor Erscheinen von Tocquevilles Werk, dass die Französische Revolution „entwickeln [mußte], was die absolute Monarchie begonnen hatte: die Zentralisation“ (Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* [1852], in *MEW*/, Bd. 8, S. 197).
- <sup>58</sup> Vgl. E. Bauer, *Das Juste-Milieu. Erster Artikel*, in „Rheinische Zeitung“, Beiblatt zu Nr. 156 vom 5. Juni 1842.
- <sup>59</sup> M. Stirner, *Geschichte der Reaktion*, Berlin, Allgemeine deutsche Anstalt, 1852 (Neudruck in Aalen, Scientia Verlag, 1967), zweite Abtheilung: *Die moderne Reaction*, S. VI. Stirner fügt hinzu: Die Reaktion „hat hier Anders

- nicht zu erwarten, und erwiedert auch ihrerseits Verurtheilung mit Verurtheilung, Verdammung mit Verdammung“. Einige Hinweise zu *Die Geschichte der Reaktion*, in Mackay, *Max Stirner*, oben zitiert, S. 198-202.
- <sup>60</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 206/207.
- <sup>61</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 226.
- <sup>62</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 226.
- <sup>63</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 207.
- <sup>64</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 185.
- <sup>65</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 185.
- <sup>66</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 185.
- <sup>67</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 185.
- <sup>68</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 156.
- <sup>69</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 342.
- <sup>70</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 342.
- <sup>71</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 156.
- <sup>72</sup> Bauer, *Das entdeckte Christentum*, oben zitiert, S. 270; vgl. auch ders., *Neueste Schriften über die Judenfrage*, in „Allgemeine Literatur-Zeitung“, Dez. 1843, Heft 1, S. 12.
- <sup>73</sup> Cfr. Barnikol, *Das entdeckte Christentum*, oben zitiert, S. 49. Der Text galt als verloren bis zum Auftauchen eines Exemplars und seiner Veröffentlichung am Anfang des 20. Jahrhunderts.
- <sup>74</sup> Bauer, *Das entdeckte Christentum*, oben zitiert, S. 270.
- <sup>75</sup> Cfr. E. Bauer, 1986, *Geschichte Europa's seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison, deutsch von Dr. Ludwig Meyer. Erster und zweiter Band, Leipzig 1842*, in „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, Dez. 1842, Nr. 297-299, S. 1185-1195, jetzt in Pepperle, *Die Hegelsche Linke*, cit., S. 530; Bauer, *Das entdeckte Christentum*, cit., S. 270; Id., *Neueste Schriften über die Judenfrage*, in „Allgemeine Literatur-Zeitung“, Heft 4, März 1844, S. 12.
- <sup>76</sup> Der auf Bauer und Stirner bezogene Ausdruck stammt von C. Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, S. 25, Fn. 15. Die Idee von Bauer als Partisan kehrt auch bei C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. von E. Freiherr von Medem, Berlin, Duncker & Humblot/Schmitt, 1991, S. 140, wieder: „Bruno ist ein gut geschützter Partisan“; vgl. auch ebd., S. 178.
- <sup>77</sup> M. Stirner, *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus*, in „Rheinische Zeitung“, Beiblatt zu Nr. 109, 19. April 1842, S. 2.
- <sup>78</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), in F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967 ff., Bd. VI/3, S. 133/134.
- <sup>79</sup> Barnikol bezieht sich in folgender Weise auf Stirner: „Stirner aber wurde das Gedankenarsenal Nietzsches. So hat Bauer doch seine Welt stürzen helfen und hat sie zusammenbrechen sehen“: Barnikol, *Das entdeckte Christentum*, oben zitiert, S. 134.
- <sup>80</sup> Er führt Bauers Position und die der „Hegelschen Linken“ vehement auf den Gnostizismus zurück, indem er bei Bauer und Marx von einer *Heilsgeschichte* spricht: J. Gebhardt, *Karl Marx und Bruno Bauer*, in A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi (Hg. von), *Politische Ordnung und menschliche Existenz*, München, Beck, 1962, S. 202-242; Id., *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München, Beck, 1963, wonach die politische junghegelianische Eschatologie nichts anderes wäre als die konsequente Entwicklung der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Die These von Gebhardt bewirkt allerdings eine vorweggenommene Gleichschaltung zwischen Hegel und den Junghegelianern, und zwischen den Junghegelianern und Marx. Über die Verbindung zwischen Geschichtsphilosophie und „Geschichte der Rettung“ ist der Verweis auf K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, obligatorisch.
- <sup>81</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, in Id., *Werke*, oben zitiert, Bd. VIII/2, 1970, S. 159.
- <sup>82</sup> B. Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843, S. 19.
- <sup>83</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 152.
- <sup>84</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 152.
- <sup>85</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 152.
- <sup>86</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 406.
- <sup>87</sup> Anders schreibt Laska bei seinem Vergleich von Stirner und Carl Schmitt, dass „die Figuren des Katechon und des Eigners zu verschiedenen Welten gehören“: B.A. Laska, *Katechon contro Eigner? La reazione di Carl Schmitt nei confronti di Max Stirner*, in „De Cive“, n. 1 (1996), S. 54.
- <sup>88</sup> Vgl. C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1943), in C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche*

*Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1973. In Bezug auf Bauer und auf das Katechon schreibt Schmitt: „Schutz gegen eine totale Macht gibt es nur bei einer mindestens ebenso totalen Gegenmacht. Sonst nur in der Benutzung der inneren Brüchigkeit jeder Totalität durch das freie Individuum, also Sabotage. Ein herrliches Feld für den furchtlosen Dialektiker und für Partisanen des Weltgeistes wie Bruno Bauer, nicht für lizenzbedürftige Eunuchen“ (Schmitt, *Glossarium*, oben zitiert, S. 178). Zum Thema des Gegengewichts gegen eine weltweite Diktatur bei Bauer vgl. ebd., S. 150.

<sup>89</sup> Stirner, *Der Einzige*, oben zitiert, S. 148.

<sup>90</sup> D. M. Benett, der Bauer, siebzigjährig, in seinem zum Arbeitszimmer umgewandelten Stall besuchte, schrieb, dass dieser selbst sich gern als „Einsiedler von Rixdorf“ bezeichnete; vgl. E. Fische, *Bruno Bauer, der Einsiedler von Rixdorf*, in „Berlin-Neuköllner Heimat-Blätter“, 1932.

<sup>91</sup> B. Bauer, *Disraelis romantischer und Bismarcks sozialistischer Imperialismus*, Chemnitz, 1882 (anastatischer Neudruck: Aalen, Scientia verlag, 1979), S. 241.

<sup>92</sup> Siehe hier außerdem P. Kondylis, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986; S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1993.

<sup>93</sup> Unaufhörlich fand das Nivellement Hindernisse auf seinem Weg, die Bauer zunächst auszuräumen versuchte, doch „[a]ngesichts der alles erfassenden Krisis, der als Bewusstseinsprozess, nach Bauer, die Kritik entspricht, schwankt das Selbstverständnis der intellektuellen Existenz als geschichtlicher - dem eine veränderte Seinserfahrung, nämlich die Erfahrung der Welt als Geschichte zugrunde liegt - zwischen einer solchen als prophetischer und einer solchen als Katechon“: D. Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1961, S. 271.

<sup>94</sup> B. Bauer, Vorwort, in „Schmeitzner's Internationale Monatschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Litteratur“, Jahrgang 1882, Bd. 1, Chemnitz, S. 1-5.

<sup>95</sup> Nietzsche an H. Köselitz, 5.2.1882, in Nietzsche, *Briefwechsel (1880-1884)*, in *KGB*, Bd. III1, S. 167.

<sup>96</sup> B. Bauer, *Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft*, in „Rheinische Zeitung“, Beiblatt zu Nr. 158, 7. Juni 1842.

<sup>97</sup> Bauer, *Deutschlands Beruf*, oben zitiert.

<sup>98</sup> M. Stirner, *Die Deutschen im Osten Deutschlands*, in „Journal des Oesterreichen Lloyd“, 24. Juli 1848.

<sup>99</sup> M. Stirner, *Reich und Staat*, in „Journal des Oesterreichen Lloyd“, 12. September, 1848.

<sup>100</sup> M. Stirner, *Das Widerruffliche Mandat*, in „Journal des Oesterreichen Lloyd“, 15. August 1848.

<sup>101</sup> Vgl. Bauer, Erste Wahlrede von 1848, in E. Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien*, aus dem Nachlass ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer und H.-M. Sass, Assen, Van Gorcum & Comp., 1972, S. 525.

<sup>102</sup> Vgl. Bauer, *Erste Wahlrede von 1848*, oben zitiert, S. 530/531.

<sup>103</sup> M. Stirner, *Die Deutschen im Osten Deutschlands*, in „Journal des Oesterreichen Lloyd“, 24. Juli 1848.

<sup>104</sup> Über die Gründe dieser Polemik siehe auch W. Goldschmidt, *Bruno Bauer als Gegenstand der Marx-Forschung*, in „Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF“, I/1987, S. 76-81.

<sup>105</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *MEW*, Bd. 1, S. 380/381.

<sup>106</sup> Interessant ist die philologische Lektüre der *Deutschen Ideologie*, die von den Forschern der MEGA2 unternommen wurde: *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Akademie Verlag, Berlin 2004.

<sup>106a</sup> Über den Organizismus des feuerbachschen Begriffes der Gattung siehe die interessante Arbeit von R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Boringhieri, 2004, nach dem gerade Feuerbachs Einfluss Marx daran hindern wird, eine wahre Reflexion über das Thema des Individuums zu Ende zu bringen. Mir scheint es jedoch, dass damit ab '45 abgerechnet wird, genauer gesagt in der *Deutschen Ideologie*.

<sup>107</sup> K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in *MEW*, Bd. 3, S. 74/75.

<sup>108</sup> Vgl. L. Basso, *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, in „Paradosso. Annuario di filosofia“, 2001, S. 59-82; Id., *Critica dell'individualismo e realizzazione del singolo nell' „Ideologia tedesca“*, in „Filosofia politica“, Nr. 2 (2001), S. 233-256.

**Übersetzung aus dem Italienischen von Sabine Scholz, Torino**

## **Bruno Bauers Kampf gegen die Masse für den Menschen und Max Stirners Kampf gegen den Menschen für den Eigner**

In einer „Anmerkung“ verrät uns Stirner, dass sein „Buch zu Ende geschrieben ist“. „Die Kritik dringt aber rastlos vorwärts und macht es dadurch notwendig, dass Ich jetzt ... noch einmal auf sie zurückkommen und diese Schlußanmerkung einschieben muß“ (EE 159).

Dann geht er auf einen Aufsatz Bauers aus dessen „Allgemeiner Literatur-Zeitung“ vom Juli 1844 mit dem Titel „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?“ ein.

Warum fühlt sich Stirner veranlasst, nach Abschluss seines „Einzigigen“ noch einmal ausführlich auf „die Kritik“, nämlich Bauers Philosophie, einzugehen?

Warum greift er von den zahlreichen Publikationen, die im Sommer 1844 erschienen sind, ausgerechnet die von Bruno Bauer heraus?

Was hat Stirners Interesse so erregt?

Schauen wir uns Bauers Text vorrangig in Bezug auf die von Stirner rezipierten Ausführungen etwas genauer ein:

Bauer attackiert scharf die Manipulationen „in den öffentlichen Blättern“, die die „Masse gegen eine Richtung“ aufbringen, „welche der gegenwärtigen Verstimmung Herr zu werden sucht“. Die Richtung, von der Bauer spricht, ist seine gesellschaftskritische Position, die „Kritik“ bzw. „Theorie“ schlechthin. Beide Begriffe verwendet Bauer synonym für seine Philosophie. die er allerdings nicht mehr Philosophie nennen möchte, weil das Konnotationen hervorruft (vor allem mit Hegels Geistesphilosophie), die seinen Intentionen diametral entgegen stehen. Bauer will mit seinen Überlegungen „der gegenwärtigen Verstimmung Herr werden“, das heißt, er will in die laufende Auseinandersetzung eingreifen, die geführte Debatte beeinflussen, den Konflikt schüren um ihn zu klären, den Streit anfachen um ihn zu beenden, Unstimmigkeiten aufdecken - wie immer man „Verstimmung“ noch verstehen möchte (Stirner zitiert, wie wir sehen werden, eine entsprechende Stelle). Bauer fühlt sich mit seinem Versuch, der „Verstimmung Herr zu werden“ (18) miss- oder gar unverstanden: Seinen Kritokern ruft er zu: „lacht über den Thoren, der in wahnsinniger Selbstvergessenheit über neuen literarischen Arbeiten brütet und den Hochmuth hat, durch

ein Paar Federzüge der Welt eine andere Gestalt zu geben“. Nein, Bescheidenheit hält Bauer nicht unbedingt für eine Tugend.

Die „Theorie“ muss diese Position „in einem gründlichen und langsamen Proceß hervorbringen“, was zur Folge hat, dass einmal eingenommene Standpunkte ständig überprüft und gegebenenfalls auch korrigiert oder gar verworfen werden müssen. „Die Theorie hatte beständig an der Kritik ihrer selbst gearbeitet“ (20), was keine Schwäche ist, schon gar nicht als Widerspruch dargestellt werden kann, sondern sich als fortschreitender Entwicklungsprozess des Selbstbewusstseins darstellt. „Die Kritik hatte sich aus einem Weltzustande herausgebildet, in welchem das Alte und neue ... sich noch gegenseitig durchdrangen“ (21). Die Publikationen Bauers der letzten Jahre, namentlich werden „Die gute Sache der Freiheit“ und „Die Judenfrage“ genannt, spiegeln diesen Übergang von alt zu neu wider. Bauer nennt u.a. folgende beiden Punkte, auf die Stirner dann ausführlich eingeht:

1. Ein wichtiger Schritt in der Entwicklung des Selbstbewusstseins ist jetzt endlich erreicht, nämlich die Möglichkeit, „die allgemeinen Interessen der Gesellschaft“ zu erkennen. „Die Gefäße des Alten, aus welchem sich die Kritik heraus entwickelte, waren die Gefäße, in welchen sich ... die allgemeinen Interessen der Gesellschaft entwickelten“ (21).
2. Einen weiteren wichtigen Schritt beschreibt Bauer mit der Korrektur eines Irrtums. Zu den „Irrthümern des Jahres 1842“ gehörte, meint er selbstkritisch, dass die Kritik an die „theoretische Beschäftigung mit dem Menschen einen politischen Excurs anknüpfte und an das politische Wesen dieselbe Forderung stelle“ (22). Gemeint ist einmal die sogenannten Judenfrage und die Vermengung von religiösen und politischen Aspekten, dann aber, grundsätzlicher, eine falsche Würdigung der Ergebnisse der französischen Revolution, nämlich dann, wenn die „Kritik“ von „einem freien Volke sprach“ (24) und von einer Garantie der Einlösung der Menschenrechte. Eine Korrektur dieses

Irrtums bestand im Studium der Masse, denn sie „ist das bedeutendste Erzeugniß der Revolution“ und gleichzeitig ein Gegner der Intentionen der „Kritik“: „Sie ist die getäuschte Menge, welche die Illusionen der politischen Aufklärung, überhaupt der ganzen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts einer gränzenlosen Verstimmung übergeben haben; sie ist der natürliche Gegner der Theorie, ... und je mehr sich diese Theorie entwickeln wird, um so mehr wird sie die Masse zu einer compacten machen.“ (25)

Die Korrektur von Irrtümern, das Abweichen von einmal eingenommenen Positionen, generell: die Destruktion von Bestehendem ist konstitutiver Bestandteil der Kritik und sind notwendige Durchgangsstadien der Kritik auf dem Weg zu ihrer Vollendung. Festhalten an einmal vertretenen Einsichten wäre gleichbedeutend mit Stillstand, Unwahrheit, Selbstaufgabe. Kritik ist als Instrument des Selbstbewusstseins ständige Änderung, ein unendlicher Prozess von Schaffen und Zerstören, eine permanente Folge von Objektivierung und deren Destruktion. Für Bauer sind Widersprüche in seiner Kritik und Positionsänderungen konsequent und logisch und zeigen, dass seine Theorie diesen infiniten produktiv-destruktiven Prozess vorantreibt. Insofern ist Bauer als Schöpfer seiner Gedanken stolz darauf, sie wieder zerstören zu können; das, was 1842 gültig war, kann jetzt keine Gültigkeit mehr beanspruchen.

Bauer spricht vor diesem konzeptionellen Hintergrund zwei für ihn bedeutende Punkte an: Erstens: 1842 war Bauers Politikverständnis noch ausschließlich Religionspolitik bzw. Kritik an der Verquickung von Staat und Politik und er kämpfte für eine Trennung von Staat und Religion, um so den „freien Staat“ zu schaffen, der wiederum Voraussetzung dafür sei, dass der Mensch sein Wesen und seine Bestimmung verwirklichen könne, nämlich in völliger Freiheit und Selbstmächtigkeit leben zu können; dagegen erklärt er jetzt das gesamte „politische Wesen“ einschließlich des Staates zum Gegner der Kritik. War 1842 noch die Wesensbestimmung des Staates („das Princip des Staates ist die Freiheit“: Die gute Sache der Freiheit, 32) und die Einforderung dieser

Bestimmung Voraussetzung für die Wesensverwirklichung des Menschen, trennt Bauer jetzt diese beiden Bereiche und lockert bzw. bestreitet das Abhängigkeitsverhältnis. Ernst Barnikol war einer der ersten, der ansatzweise auf diesen Wandel Bauers hingewiesen hat (B. Barnikol 1927, 23, 24,30).

Zweitens: Der Weg des alles schaffenden Selbstbewusstseins zur wahren Bestimmung der Menschheit und des einzelnen Menschen wird repräsentiert und getragen von der geistigen Elite einer Epoche, wie zum Beispiel den Vertretern der Kritik: „Die Kritik ist die Bewegung und Entwicklung des Selbstbewußtseins“ (B.Bauer: Die gute Sache der Freiheit, 71). Ihre Aufgabe besteht auch darin, die Dumpfheit und Trägheit der „Masse“ zu bekämpfen und zu überwinden, denn die Masse kann ihre Bestimmung nicht erkennen und wird deshalb unbewusst zum Gegner derjenigen, die dem Selbstbewusstsein den Weg ebnen. Für Bauer ist das allgemeine Selbstbewusstsein identisch mit der unendlichen Allgemeinheit und dem endlichen allgemeinen Wesen des Einzelnen.

Stirners Reaktion auf Bauers Darstellung des aktuellen Standes der „Kritik“ ist bissig und angriffslustig.

Zu 1. Lässt Stirner die Behauptung Bauers, „die Weltgeschichte“ habe „bisher an der Gesamtaufgabe der Menschheit nur einzelne Nationen fragmentarisch arbeiten lassen“ (19) noch unkommentiert, wirkt Bauers Insistieren auf den „allgemeinen Interessen der Gesellschaft“ wie ein rotes Tuch. Da soll sich grundsätzlich etwas geändert haben?, fragt sich Stirner;

die Kritik hat sich besonnen und dieser „Gesellschaft“ eine Bestimmung gegeben, wodurch sie von einer vorher damit noch verwechselten Form abge sondert wird: der „Staat“. In früheren Stellen noch als „freier Staat“ [z.B. Die gute Sache der Freiheit 38)] gefeiert, wird völlig aufgegeben, weil er in keiner Weise die Aufgabe der „menschlichen Gesellschaft“ erfüllen kann (EE 159).

Die „absolute Kritik“ wird nach Stirner hier ihrem Vorhaben untreu, alle absoluten und positiven Wertsetzungen aufzulösen und zurück zu nehmen, denn wer die Bestimmung einer Gesellschaft kennt, postuliert solche allgemeingültigen Werte. Das Selbstbewusstsein und damit auch ihr Instrument, die kritische Kritik, erhält die Qualitäten von Hegels Absolutem. Was hat sich da bei Bauer gegenüber der „Guten Sache der Freiheit“ grundsätzlich geändert, wo Bauer ständig vom „Wesen der Menschheit“ (17), vom „wahren menschlichen Wesen“ (38), vom „allgemeinen Wesen“ des Menschen (18), vom „Richterstuhl der wahren Menschheit“ (187), von „unserem wahren, reinen Wesen“ (209) usw. spricht. Für Stirner sind das bestenfalls Nuancen, die nichts daran ändern, dass Bauer noch immer transzendente Werte vertritt.

zu 2. Stirner zitiert Bauer (22f.) und kommentiert: „Die Kritik hat nur 1842 sich, ‚gezwungen gesehen, für einen Augenblick das menschliche und das politische Wesen zu identifizieren‘; jetzt aber hat sie gefunden, daß der Staat ... nicht die menschliche Gesellschaft, oder ... dass das Volk nicht ‚der Mensch‘ ist“ (EE 159f.).

Nachdem die Kritik die Theologie und Politik „für unmenschlich“ kritisierte und an die Stelle Gottes bzw. der Völker und Nationalitäten den Menschen rückte, führt sie nun den Beweis, „daß vor dem Menschen die ‚Masse‘, die sie sie sogar selbst ein ‚geistiges Wesen‘ nennt, wertlos erscheint“ (EE 160).

Was der Kritiker also für jetzt beabsichtigt, das ist die Betrachtung der „Masse“, die er vor „den Menschen“ hinstellen wird, um sie von diesem aus zu bekämpfen. „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?“ - „Die Masse, ein geistiges Wesen!“ Sie wird der Kritiker „kennen lernen“ und finden, daß sie mit dem Menschen in Wider-

spruch stehe, es wird dartun, daß sie unmenschlich sei, und dieser Beweis wird ihm eben so wohl gelingen, als die früheren, daß das Göttliche und das Nationale, oder das Kirchliche und Staatliche, das Unmenschliche sei. (EE 160)

Die Masse wird von Bauer definiert als „das bedeutendste Erzeugnis der Revolution, als die getäuschte Menge, welche die Illusionen der politischen Aufklärung, überhaupt der ganzen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts einer grenzenlosen Verstimmung übergeben haben“. Die Revolution befriedigte durch ihr Resultat die Einen und ließ Andere unbefriedigt; der befriedigte Teil ist das Bürgertum (Bourgeoisie, Philister usw.), der unbefriedigte ist die - Masse. Gehört der Kritiker, so gestellt, nicht selbst zur „Masse“? (EE 160)

Bauer gehe aber seiner „Voraussetzung“ auf den Leim, dem Menschen nämlich und seinem Postulat, „dass das Menschliche das Wahre sei“, mit dem sich sein ambitiöses Vorhaben, mit dem Kritiker an der Spitze die Masse zu befriedigen, scheitern müsse. Denn gegenüber Bauers Menschen bleibt die Masse immer nur „eine bloße ‚Masse‘, eine menschlich unbedeutende, ja unmenschliche Masse oder eine Menge von Unmenschlichen“. Damit liefere Bauer allerdings den schlagenden Beweis, „dass das Menschliche nirgends als in seinem Kopf, das Unmenschliche aber überall zu finden sei“. Der wahre Mensch ist ein Konstrukt Bauers, den es nirgendwo gebe, die wirklichen Menschen werden in einem tautologischen Akt dadurch zu Unmenschlichen degradiert (EE 161).

Stirner lässt in einem prognostischen Rollenspiel das Unmenschliche auftreten und, dem Kritiker den Rücken zukehrend, deklamieren:

Du nennst Mich das Unmenschliche ... und Ich bin es wirklich - für Dich; aber Ich bin es nur, weil Du

Mich zum Menschlichen in Gegensatz bringt, und Ich konnte Mich selbst nur so lange verachten, als Ich Mich an diesen Gegensatz bannen ließ. Ich war verächtlich, weil Ich mein „besseres Selbst“ außer Mir suchte; Ich war das Unmenschliche, weil Ich vom „Menschlichen“ träumte; Ich glich den Frommen, die nach ihrem „wahren Ich“ hungern und immer „arme Sünder“ bleiben; Ich dachte Mich nur im Vergleich zu einem Andern; genug Ich war nicht Alles in Allem, war nicht - einzig. Jetzt aber höre Ich auf, Mir selbst als das Unmenschliche vorzukommen, höre auf, Mich am Menschen zu messen und messen zu lassen, höre auf, etwas über Mir anzuerkennen, und somit - Gott befohlen, humaner Kritiker! Ich bin das Unmenschliche nur gewesen, bin es jetzt nicht mehr, sondern bin das Einzige, ja Dir zum Abscheu das Egoistische, aber das Egoistische nicht, wie es am Menschlichen, Humanen und Uneigennütigen sich messen lässt, sondern das Egoistische als das - Einzige (EE 162).

Die Jahre 1842 bis 1844 waren für Stirner und Bruno Bauer (und, wie Wolfgang Eßbach in seiner Studie *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* für die Junghegelianer allgemein dokumentiert hat) geprägt von einer dynamischen Radikalisierung ihrer philosophischen, theologischen und politischen Positionen. War Bauer immer von der „Schnelligkeit der Entwicklung, welche die neuere Kritik hervorgebracht hat“ (Die gute Sache der Freiheit, 204) überzeugt, unterzieht Stirner die gleichsam als Motto zu Beginn der „Ersten Abteilung“ des „Einzigen“ von Bauer aufgestellte These, dass der Mensch nun erst gefunden sei, an der untersuchten Stelle im letzten Moment vor der Drucklegung seines Buches noch einmal einer akribischen Überprüfung („Sehen Wir Uns denn ... diesen neuen Fund genauer an“ (EE 7) und kommt zu dem Schluss, dass Bauers Mensch ein reines Konstrukt seines Schöpfers ist, der sich kri-

tisch mit der Masse auseinandersetzt und sich gegen sie stellt. „Vor der Kritik ist kein Gedanke sicher“, fasst Stirner zusammen, auch nicht der Gedanke Mensch - weil die Kritik „das Denken oder der denkende Geist selber ist“ (EE 163). Das ist keinesfalls ironisch gemeint, Stirner beschreibt hier das Selbstverständnis der Kritik, die Bauer „die Bewegung und Entwicklung des Selbstbewußtseyns“ bezeichnet, „in welchem der Betrachtende, das Subject und der betrachtete Gegenstand sich als Eins setzen“. Die Kritik ist „die Macht, die den Gegenstand erst ihn selbst seyn lässt, ihn eigentlich erst schafft und durch diese schöpferische Tätigkeit erst Macht ist.“ (B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit, 71).

Stirners Auseinandersetzung mit Bauers „Selbstverständigung der Kritik im Reflex auf das Scheitern ihrer bisherigen Aktionen“ bzw. die „*Selbstkritik der Kritik*“ Bauers bzw. Bauers Beitrag selbst wurde bisher kaum untersucht. Einer der wenigen, die es taten, Hans Martin Saß, von dem diese beiden Charakteristiken von „Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?“ stammen, glaubt konstatieren zu können, dass Bauer darin zwei Schwächen anspricht: Die eine, dass viele zwar die Kritik begeistert rezipierten, nicht aber faktisch in den Emanzipationsprozess einsteigen wollten. Die andere, von der Theorie („Denkrevolution“) zur Praxis schreiten zu wollen („politische Revolution“), um sich von der theoretischen Auseinandersetzung verabschieden zu können. (H.M. Saß 1968, VII). Beides trifft nicht zu, beide Themen werden von Bauer weder angesprochen, noch entsprechen sie, wie wir gesehen haben, seinen Intentionen. Das hängt mit Bauers kryptischen Äußerungen zusammen, mit denen er seine Fehleinschätzungen als konstitutiv für seine kritische Kritik und als logischen Entwicklungsschritt des Selbstbewusstseins zu verbrämen versuchte.

Kommen wir zurück auf unsere Eingangsfragen:

Warum fühlt sich Stirner veranlasst, nach Abschluss seines „Einzigen“ noch einmal ausführlich auf „die Kritik“, nämlich Bauers Philosophie, einzugehen?

Warum greift er von den zahlreichen Publikationen, die im Sommer 1844 erschienen sind, ausgerechnet die von Bruno Bauer heraus?

Was hat Stirners Interesse so erregt?

Bauer und Feuerbach sind für Stirner die wichtigsten lebenden Philosophen; mit ihnen hat er sich am intensivsten auseinandergesetzt, seine Kritik an ihren Positionen haben wesentlich zur Profilierung seiner Philosophie des Einzigen und Eigners beigetragen. Bauer und Feuerbach spielten in der damaligen Diskussion eine überragende Rolle und dominierten mehr oder weniger alle Beiträge Junghegelianer. Bauer war in Stirners Augen einer der fortschrittlichsten Philosophen, mit dem er viele gemeinsame Überlegungen teilte. Der radikale Unterschied zwischen Stirner und Bauer war, dass Stirner als Primum den Eigner beschrieb, während Bauer bei seiner Theoriebildung immer noch von einer Substanzialisierung individueller Erfahrungen ausging, die ihn 1843 „als die wahrhafte casa sui“ die für ihn fundamentale Kategorie des unendlichen und allgemeinen Selbstbewusstseins identifizieren ließ (B. Bauer 1927, 160).

In dem von Stirner analysierten Beitrag tritt Bauer mit dem Anspruch auf, seine früheren Überlegungen revidiert und damit gleichzeitig den aktuellsten Stand der philosophischen Diskussion, der Wissenschaft schlechthin dargestellt zu haben.

Die Radikalisierung der Position Bauers ist unverkennbar. Für Stirner geht Bauers Denkprozess jedoch in eine Richtung, die ihn zum Dogmatiker werden lässt, dem es nur noch um „den Gedanken des Denkens“ gehe, während Stirner genau im Kontext dieser Kritik an Bauers Denkdogma zum ersten Mal von der Gedankenlosigkeit des Eigners spricht, „denn ‚Ich‘, von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe Ich im Denken. An Mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes“ (EE 164). Den philosophiehistorischen Kontext von Stirners Begriff der „Gedankenlosigkeit“ habe ich ausführlich vor allem im Kapitel „2.3. Die „Gedankenlosigkeit“ des Eigners im Gegensatz zum sich selbst denkenden Denken“ in meiner Monographie „Die Thematik des Eigners in der Philosophie Max Stirners“ dargetan: Das Denken als „Sklavenarbeit“ (EE 389) wird überwunden durch die „Gedankenlosigkeit“ des Eigners: „nur die Gedankenlosigkeit rettet mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern

meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit.“ (EE 164).

Das Denken ist kein außersubjektives Geschehen mehr, wie bei Bruno Bauer, kein „Fürsichseiendes“, sondern wird voraussetzungslos, objektlos, „gedankenlos“. Der Eigner hebt die Verselbständigung und Personifikation des Denkens, wie sie das Hegelsche System kennt und wie sie Bauer weiter führt, ebenso auf wie die Vorstellung des Denkens als Bestimmungsprodukt durch das Sein, wie sie Stirner bei Feuerbach begegnet ist, und macht *sich* zur Voraussetzung des Denkens.

Denn die Voraussetzung, welche Ich für mein Denken bin, ist keine vom Denken *gemachte*, keine *gedachte*, sondern ist das *gesetzte Denken selbst*, ist der *Eigner* des Denkens, und beweist nur, dass das Denken nichts weiter ist, als - *Eigentum* ... (EE 395).

Der Eigner hat alle Voraussetzungen destruiert, bis auf eine, sich selbst: „Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze“. Stirner geht also unmittelbar von dieser Person, die Max Stirner heißt, aus, sie ist ihm das erste Gegebene, von dem aus er alle weiteren Überlegungen entwickelt. Ist dieses Ich unverwechselbar, einmalig und unwiederholbar, so gilt das für jedes andere Ich natürlich genau so - und nur so ergibt sich ein freiwillig vereinbarter intersubjektiver Verkehr und eine symmetrische intersubjektive Verständigung.. Stirner radikalisiert damit nicht nur seine eigene Philosophie, sondern die anthropologische Fragestellung generell auf eine bisher ungehörte und nach wie vor unerhörte Weise.

Der Diskurs Bauer - Stirner findet seine Fortsetzung, denn nur wenige Monate später sollte Bauer auf Stirner reagieren. Das ist aber schon wieder eine Fortsetzung dieser Geschichte, nachzulesen in Bruno Bauers „Charakteristik Ludwig Feuerbachs“ (2003).

Bernd Kast



**Bauer und Stirner**

Bauer, Bruno: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.

Neudruck der Ausgabe Zürich 1842.

Scientia, Aalen 1972.

[Bauer, Bruno]: Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Bd.II, Heft 8.

Charlottenburg, Juli 1843, p.18-26.

(zuletzt veröffentlicht in Saß, Hans-Martin: Nachwort zu Bruno Bauer: Feldzüge der reinen Kritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, p. 200-212.

Bauer, Bruno: Charakteristik Ludwig Feuerbachs. Feuerbach und der Einzige. Die Consequenzen Feuerbachs und ihr Kampf gegen die Kritik und den Einzigen, in: Kurt W.Fleming (Hrsg.), Recensenten Stirners. Kritik und Anti-Kritik. Mit einer Einleitung von Bernd Kast. Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2003, p.55-68.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort hrsg. von Ahlrich Meyer. Philipp Reclam (Reclams-Universal-Bibliothek 3057-62), Stuttgart 1972

**Literatur zu Bauer und Stirner**

Barnikol, Ernst: Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, hrsg. von Otto Scheel und Leopold Zscharnack. Bd XLVI., Neue Folge IX, 1. Heft. Leopold Klotz, Gotha 1928, p. [1]-34.

Eßbach, Wolfgang: Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe. Wilhelm Fink, München 1988.

Saß, Hans-Martin: Nachwort zu Bruno Bauer: Feldzüge der reinen Kritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 224-267

**MAX - STIRNER - ARCHIV****Herr Max Stirner verräth den geheimsten Gedanken Br. Bauers**

In einem Artikel der *Trier'schen Zeitung*: 1845 „Vom Rhein“ in Nr. 172 heißt es: „der philosophische Gedanke, insofern er die geistigen Schätze zu einem Privateigenthum weniger Prädestinirten machen wollte, erleidet in diesem Augenblick einen so glänzenden Bankrott, daß er es wohl niemals wieder zu einer etwas soliden Firma bringen wird. Die letzten, verzweifelten Anstrengungen hat er in der Charlottenburger „Kritik“ und in einem Herren *Stirner* gemacht, der sich die Frechheit nahm, die ganze Zeitbewegung in ihr directes Gegenheil verkehren zu wollen, und die Raub- und Habsucht unserer Krämerwelt, gerade das, wogegen alle edlen Bestrebungen zu Felde ziehen, zu sanctioniren, heilig zu sprechen, dafern man nur mit *Bewußtsein*, mit Selbstgefühl und Ueberzeugung raubte und besäße, dafern man nur ein *radicaler Egoist* wäre! Herr *Stirner* hatte die Stirn, den geheimsten Gedanken der verstorbenen Charlottenburger „Kritik“ practisch machen, gerade heraus sagen zu wollen. Er wollte sich nicht damit begnügen, daß der Einzelne durch die *kritische Wissenschaft* sich der „Masse“ und dem Pöbel entgegensetzte; sondern *dieser Egoismus* soll auch in der That und Wirklichkeit herrschen.“

Als wir diese Worte - die Quintessenz der Broschüre: „die letzten Philosophen,“ von M. Hess - lasen, mußten wir uns fragen, ob wir die Kritik wirklich durchaus mißverstanden, ob wir in einem großen Irrthum befangen waren, als wir das Auftreten des Einzigen und die Bekenntnisse, die er mit dreister Stirn vor aller Welt ablegte, für einen der größten Triumphe eben der Kritik hielten. Niemandem, meinten wir, sei die Kritik unbequemer, lästiger, drückender, als dem „Einzigen;“ Niemand habe, wie soll ich sagen, bis jetzt den Muth, die Frechheit oder die Tollheit gehabt, ihr so entschieden den Rücken zu kehren und sich dem krassesten Egoismus schamloser in die Arme zu werfen, als gerade Er.

Und nun sagt man uns, Stirner habe den geheimsten Gedanken der Kritik practisch machen, gerade heraus sagen wollen. Also der geheimste Gedanke der Kritik wäre der krasseste Egoismus?

Aber weßhalb - wir schlagen den „Einzigen“ auf - weßhalb wendet sich der „Einzige“ alsdann von dem „beunruhigenden Kritiker“ ab und „läßt ihn von seiner *Einrede* unberührt und ungetroffen stehn,“ warum ruft er ihm zu: „und somit - Gott befohlen, humaner Kritiker!“ und

flüchtet vor ihm in die „Gedankenlosigkeit?“ Nun, es scheint doch, als ob der „Einzig“ recht gut wüßte, daß er durchaus nicht den „geheimsten Gedanken der Kritik gerade herausagt,“ es scheint doch, der „Einzig“ ist sich selbst klarer über sein Verhältniß zur Kritik. Welche ist nun dieses Verhältniß?

Der egoistischen Befangenheit erscheint der Geist, den sie nicht als ihre eigene, befreiende Macht zu erkennen und zu brauchen versteht, als fremde, absolute, heilige Macht, der sie sich gläubig unterwirft. In diesem religiösen Verhalten liegt der Zügel für den natürlichen Egoisten, der Halt, der ihn nicht zum Thier heruntersinken läßt. Auch Stirner würde als Egoist nichts gegen dieses Verhalten einzuwenden haben, wenn jene Macht - der Gott, das Recht, das Gesetz - nur wirklich etwas Absolutes wäre; er ist durchaus kein Feind der Macht, wenn sie nur wirklich immer tüchtig einzuschränken, niederzuhalten, niederzuschmettern weiß. Nun aber ist Stirner leider? - denn für den Egoisten ist es ein Unglück - nicht unberührt von der Geschichte geblieben, er kennt ihre ewig thätige Kritik, den steten Auflösungs- und Erzeugungsprozeß, es drängt sich ihm die Ueberzeugung auf: es gibt nichts Absolutes. Wäre er nun nicht der eingefleischte Egoist, so würde er sich der Nöthigung des Geistes hingeben, den Geist zu seiner Macht machen und sich mit schöpferischer Kraft zum freien Menschen herausarbeiten. Da er aber vom Egoismus nun einmal nicht lassen *will*, die Kenntniß der Geschichte und der Kritik sich aber nicht aus dem Kopf schlagen *kann*, ohne doch im Stande zu sein, sie zu seiner wirklichen Erkenntniß zu machen, so *zwingt* ihn die Kritik, sich als „bewußten, eingestandenen Egoisten“ zu proklamiren. Dieses Bewußtsein aber ist - merken wir es wohl! - ein durchaus unfreiwilliges, ein durch die Kritik erzwungenes, für den Egoisten selber beunruhigendes: ihm wäre wohler ohne dasselbe. Daher macht er denn die verzweifelte Anstrengung, den Geist abzuschütteln und ohne Bewußtsein über sich thierisch fortzuleben. Zwar kennt er recht wohl den Vortheil des bewußten Egoismus - und darum will er bewußter Egoist sein - nichts destoweniger ist ihm aber sein Bewußtsein unerträglich.

Die Kritik gerade hat dem Egoisten allen Spaß verdorben, sie hat ihn, da er der Urfeind

des Geistes ist und diesen niemals zu seine Macht machen kann, ohne sich selber aufzugeben, gezwungen, sich in seiner ganzen Glorie zu enthüllen. Anfangs kam ihm allerdings die Kritik gerade recht, er sah ihr mit Behagen zu, als sie die vom egoistischen Menschen zu eigener Beherrschung und Beschränkung geschaffenen Mächte kritisirte und auflöste; „profit tout clair!\* dachte er; werde ich dadurch doch ganz zügellos!“ Sobald er aber fühlte und gewahr wurde, daß die Kritik mit der Auflösung jener Mächte dem Egoismus, ihrem Schöpfer, selber den Tod brachte, ward ihm Angst vor diesem verzehrenden Geist, den er in keiner Weise bekämpfen und loswerden konnte, flüchtete er - o daß der Arme auch nicht einmal mehr in den Schooß des Glaubens zurückkehren konnte! - flüchtete er in die „Gedankenlosigkeit“ und hatte den wahnsinnigen Willen, den Menschen los, ganz Unmensch zu werden. Erst als die Kritik mit der jedem Egoismus feindlichen Reinheit hervorgetreten war, konnte die bisherige Welt zu einem Bekenntniß gezwungen werden, welches als ihre Vollendung, als ihr Triumph zugleich ihr Sturz und ihre Vernichtung wird. Sie darf ihr Prinzip nicht offen aussprechen, denn es richtete sich dadurch selbst und hebt sich auf. Der rechte Egoist, der unbeirrte, dem durch die Kritik kein Zwang angethan ist, wird sich hüten, der Welt sein Geheimniß, die Verachtung des Geistes zu offenbaren. Ist er nicht gewaltiger, wenn er allein nicht „besessen,“ sich doch „besessen“ stellt, die andern aber alle wirklich „besessen“ sind? wird er ihnen ins Gesicht schreien: Ihr seid alle Narren!? Wird er nicht gerade ihre Narrheit pflegen und benutzen und sie damit zügeln? Napoleon war ein gar anderer Egoist und viel klüger, als der „Einzig“ und durch diese Klugheit im Dienst seines überlegenen Genies der *wirklich* Einzige. Napoleon machte für seine Zwecke alle Welt „besessen“ und wenn eine große „Besessenheit“ einzugehen drohte, restaurirte er sie ganz sorglich. Zu Aaron - in Shakespeares „Titus Andronikus“ - muß Max Stirner erst in die Schule geschickt werden; bei dem ist noch etwas zu lernen:

*Lucius*

Schwören? Bei wem? Du glaubst ja keinen Gott; Ist das, wie kannst Du glauben einem Eid?

Aaron

Und wenn ich's nie gethan? Ich thu's auch nicht! -  
Doch weil ich weiß, Du hältst auf Religion,  
Glaubst an das Ding, das man Gewissen nennt,  
Und an der Pfaffen Brauch und Observanz,  
Die ich Dich sorgsam hab' erfüllen sehen, -  
Deshalb fordr' ich den Eid von Dir. Ich weiß,  
Ein Dummkopf hält' nen Schellenstab für Gott,  
Und ehrt den Eid, den er dem Gotte schwur;  
Drum fordr' ich ihn. Deßhalb gelobe mir  
Bei jenem Gott, - gleichviel, was für ein Gott, -  
Zu dem Du betest und den Du verehrst u. s. f.

Stirner sucht zwar die Veröffentlichung seines Buches als bloße Genugthuung seines Egoismus darzustellen: „ich brauche Ohren!“ aber die Befriedigung dieses Egoismus mußte offenbar dem vortheilhafteren, egoistischeren Schweigen nachstehn. -

Man beliebte uns zu entgegnen: „Eine Consequenz der „Kritik“ bleibt Stirner nichts destoweniger, weil er den einsamen, isolirten Kritiker in den unkritischen, gedankenlosen Egoisten verwandelt, weil er jenes Prinzip aus der Theorie in das Leben übersetzen wollte. Auch sagt Stirner an einer sehr bedeutsamen Stelle, er könne sich des kritischen Gedankens nicht erwehren; die Kritik ist Stirners böses Gewissen. Napoleon war so der Practiker gegen die theoretische Revolution; auch Napoleon hatte sein böses Gewissen an der Revolution.“ (Triersche Zeitung Nr. 236. - 1845.)

Ja freilich kann Stirner eine Consequenz der Kritik genannt werden, insofern seine Erscheinung ohne die Kritik gar nicht möglich war. Nur, wenn der Mephistopheles dem freien, selbstbewußten Menschen hat in's Auge sehen müssen, kann er es in seiner menschenähnlichen Gestalt nicht gut mehr aushalten, möchte er sich - wenn es nur ginge - in seine eigentliche Thiergestalt wandeln. Freilich „kann sich Stirner des kritischen Gedankens nicht erwehren!“ „die Kritik ist Stirners böses Gewissen“ - ja wohl! und „Napoleon hatte sein böses Gewissen an der Revolution.“ Und eben weil dem so ist, hat doch Stirner unmöglich „jenes Prinzip“ - die Kritik - aus der Theorie in's Leben übersetzen wollen,“ er ist vielmehr ebenso der Practiker *gegen* die Kritik, wie Napoleon „der Practiker *gegen* die Revolution war.“ Die Kritik ist „sein böses Gewissen,“ ist ihm eine fremde, unheimliche,

unüberwundene, drohende Macht. Ist sie das dem Br. Bauer auch? Ist sie nicht gerade dessen Kraft, dessen Macht, dessen Freude? So wird wohl doch die Kritik aus der Theorie anders in's Leben zu übersetzen sein, als es Herr Stirner thut oder thun soll - wenn überhaupt noch von einem „Uebersetzen“ erst die Rede sein kann, da die Kritik, als die gründlichste und umfassendste Theorie selber mehr ist, als bloße Theorie -, so wird wohl doch der Practiker *der* Kritik ein anderer sein, als der Practiker *gegen* die Kritik, so wie der Practiker, der Executor *der* Revolution ein anderer war und anders agirte, als Napoleon, „der Practiker *gegen* die Revolution!“

Weil Br. Bauer der „Masse“ einsam gegenübersteht, nennt ihr ihn einen Egoisten? Nun wohl! „il existe cet égoisme des hommes non dégradés!“ Wer die Charakteristik der Masse kennt, wie sie Br. Bauer gegeben und ein Auge hat für die massenhaften Regungen gerade unserer Tage mit ihren Illusionen politischer und religiöser Aufklärung, mit ihrer Feindschaft und ängstlichen Verwahrung gegen die „Theorie, die sich über die Traditionen des vorigen Jahrhunderts zu erheben sucht,“ wird Bauer nicht zumuthen, „sich freundlich zu dieser Masse zu stellen.“ Ihr nennt Bauer „zu hochmüthig, um einzusehen, wie er die Massen beständig beleidigt hat?“ So wißt ihr wirklich nicht, daß er sehr wohl einsieht, sehr wohl weiß, daß er sie beinahe mit jedem Federstrich beleidigt hat? So wißt ihr wirklich nicht, daß er das allerklarste Bewußtsein von der Nothwendigkeit, sie zu beleidigen hat? „Ein geistiges Wesen - die Masse - sagt Br. Bauer scharf und bestimmt - kann nicht gehoben werden, wenn es nicht verändert wird und verändern läßt es sich nicht, ehe es nicht den äußersten Widerstand geleistet hat. Was man heben will, muß man bekämpfen.“

Und wenn ihr aus den Schriften der Brüder Bauer nicht lernen konntet, daß - wie ich vorhin sagte - die gründliche und umfassende Theorie mehr ist, als bloße Theorie, konnte euch auch ihr Leben nicht belehren? Wer hat sich in practischen Conflicten charaktvoller und edler gezeigt, als diese beiden Brüder? Man hat Edgar Bauer spottend „die Ruhe des Erkennens“ genannt. Nun wohl, es gehört die ganze „Ruhe des Erkennens“ dazu, um so aufrichtig, muthig, mannhaft zu handeln, wie Er;

es gehört die ganze „Ruhe des Erkennens,“ es gehört ein großes, starkes, von jedem Egoismus freies Bewußtsein dazu, um ohne Groll

\* offenkundiger Nutzen

und ohne Klage der Aufopferung der schönsten Lebensjahre fähig zu sein.

*Theodor Opitz*

*Quelle:* Bruno Bauer und seine Gegner. Vier kritische Artikel. (Eduard Trewendt) Breslau 1846, Kap. III, pp. 23-27.

\*

## Bruno Bauer

**Bauer**, Bruno, geb. am 9. Sept. 1809 in Eisenberg, einem sachsen-altenburgischen Städtchen, wo sein Vater, der später nach Berlin übersiedelte, Porcellanmaler war, bezog 1829 die berliner Universität, um Theologie zu studiren. Hier schloß er sich vorzugsweise an Hegel und dessen Lehre an und widmete sich der Theologie mit jenem Eifer, der seinen Gegenstand nicht eher losläßt, als bis er ihn ganz überwunden. Als er sich im Jahre 1834 an der berliner Universität als Privatdocent habilitirte, stand er völlig auf dem spekulativ-orthodoxen Standpunkt der Hegel'schen Schule, und bewies dies theils in seiner Schrift des „Lebens Jesu“ von Strauß in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ Decbr. 1836, dem Organe der Hegelschen Schule, theils in seiner von 1836-37 herausgegebenen „Zeitschrift für spekulative Theologie“, an welcher außer ihm Daub, Marheineke, Erdmann, Rosenkranz, Göschel und Baur in Tübingen arbeiteten, und selbst noch in seiner „Kritik der Schriften des alten Testaments (2 Bde., Berl. 1838), obgleich schon in dem letzteren Werke die Keime seiner spätern Kritik verborgen lagen, indem er darin die religiösen Mythen des Judenthums in ihren allmählichen Umgestaltungen als eine Entwicklung im Volksbewußtsein der Juden selbst darstellte. Erst mit der Schrift: „Hr. Dr. Hengstenberg Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums“ (Berlin 1839) brach er völlig mit der Orthodoxie. Diese Briefe sind an seinen jüngern Bruder *Edgar* gerichtet, dem sie beim Antritt seines theologischen Studiums als Propädeutik dienen sollten. Bisher war es nur das Alte Testament, mit dem sich Bauer kritisch beschäftigt, wo sich seine Kritik von den gläubigen Voraussetzungen befreit hatte. In der „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ (Bremen 1840), stellte er darauf das ganze Evangelium

als eine Reflexionsarbeit des Evangelisten dar, in der nur einzelne wirklich historische Züge als Anknüpfungspunkte sich finden und suchte in der, in demselben Jahre erschienenen Schrift: „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“ (Leipzig 1840) darzuthun, daß die Kirche im Staate aufgehen müsse, wie dies dem Principe nach in der Union schon geschehen sei. - Bauer war inzwischen (1840) an die Universität nach Bonn versetzt worden. Hier schrieb er seine „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ (Bd. 1 und 2, Leipzig 1841, Bd. 3, Braunsch. 1842). Drückte sich bisher bei jedem seiner Werke ein Fortschritt gegen das vorhergehende aus, so erreicht hier die Kritik im Fortgange vom ersten zum dritten Bande ein Resultat, welches dem Verfasser beim Beginn seiner Arbeit selbst noch unbekannt war, ein die ganze Theologie zerstörendes, auflösendes Resultat. Während er im ersten Bande bittet, das Urtheil bis zur Vollendung des Ganzen zu suspendiren: „wie kühn und weitgreifend auch die Negation in diesem Bande erscheine - am Ende werde sich doch zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Principes lehren werde,“ während er in den beiden ersten Bänden Manches in dem Leben Jesu für geschichtlich zu halten scheint, ist ihm am Schluß des Werkes selbst die Existenz Jesu zweifelhaft. Das Werk eines theologischen Docenten, welches die Evangelien als die freie Schöpfung des Selbstbewußtseins darstellt, welches Lucas und Matthäus als töpelhafte Abschreiber des Marcus bezeichnet, welches bei jeder Gelegenheit gegen die theologischen Apologeten rücksichtslos kämpft, die Theologen Heuchler, die Theologie den dunkeln Fleck der neueren Geschichte nennt, der nur die Reinheit der Kritik entgegenzustellen sei, ein solches Werk schien so be-

denklich, der Ton der Untersuchung so wenig dem Charakter eines öffentlichen Lehrers der Theologie angemessen, daß das preußische Ministerium des Cultus unterm 20. Aug. 1841 bei den sämtlichen evangelisch-theologischen Facultäten des Landes anfragte, welchen Standpunkt B. zum Christenthum einnehme und ob ihm die Lehrbefugniß zu gestatten sei. Die Meinungen der Facultäten als Körperschaften waren eben so getheilt, wie die der votirenden Professoren innerhalb der einzelnen Facultäten. Während Einige die Lehrfreiheit gefährdet sahen, wenn der Licentiat B. abgesetzt würde, glaubten Andere die heilige Sache des Christenthums in Gefahr, wenn er ferner lehren dürfte; die Vermittler schlugen im September vor, B. als Docenten in der *philosophischen* Facultät zu lassen, ja Marheineke beantragte für ihn, der nun schon acht Jahre Docent gewesen, eine Professur in der philosophischen Facultät mit Gehalt, da er dann wenigstens - Brot haben und nicht von der Noth gezwungen schreiben würde, derselbe Marheineke, der zwei Jahre vorher, bei der Herausgabe der 2. Auflage von Hegels Vorlesungen über die Religionsphilosophie nicht genug Worte der Anerkennung des Scharfsinns, des speculativen Geistes, der Thätigkeit seines „Freundes“ Bauer, welchem das meiste Verdienst für die würdige Art des Erscheinens dieser zweiten Auflage zukomme, finden konnte. Am 29. März 1842 wurde dem Licentiaten Bauer von Seiten der Facultät eröffnet, daß ihm die fernere Erlaubniß, an der Universität zu lesen, entzogen sei. Die Bauersche Angelegenheit wurde nun eine öffentliche, man erörterte sie in politischen und nicht politischen Journalen, in Broschüren und Büchern, in officiellen und nicht officiellen Schriften. Bauer antwortete nur indirekt, theils in der „Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum“ (Leipzig 1841), worin er mit colossaler Ironie, mit gut getroffener priesterlicher Salbung, und mit einem Reichthume von Citaten nachwies, wie Hegel der eigentliche Gottlose sei, und dadurch die Althegehliener zum offenen Bekenntniß zu zwingen suchte, entweder daß sie getäuscht worden seien oder daß sie getäuscht hätten; theils in der Fortsetzung dieser Broschüre: „Hegel's Lehre von der Kunst und Religion. Vom

Standpunkte des Glaubens“ (Leipzig 1842), theils in den „Deutschen Jahrbüchern“ von A. Ruge, in denen er über die moderne Theologie, den modernen Glauben, eine Reihe von Aufsätzen widerlegte, von denen diejenigen, welche die den „Jahrbüchern“ vorgesezte Censur nicht passirten, in die später von Ruge herausgegebenen: „Anektoda der neuesten Philosophie und Publicistik“ (Zürich 1843) aufgenommen wurden. Nachdrücklicher war Edgar B. theils in seinen Beiträgen zu den „Deutschen Jahrbüchern“, theils in besondern Schriften für die Sache seines Bruders thätig. Endlich erfolgte auch die direkte Antwort B.'s auf die Angriffe der Gegner, so wie auf die Facultätsgutachten, die vom Ministerium gesammelt herausgegeben waren, in seiner Schrift: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“ (Zürich 1843). Hier vertheidigt er seine Angelegenheit mit der Ruhe, die er nach all den durchgemachten Kämpfen errungen hatte, mit einer Ueberzeugung, die ihm das Bewußtsein einer Jahre lang mit Hingebung geführten Sache gegeben, und scheidet, nachdem er alle theologischen Parteien auf das Treffendste charakterisirt, von den Theologen und der Theologie mit einer Siegesgewißheit, zu der ihn die offenbare Ueberlegenheit über seine Gegner und die vollständige Erkenntniß seines Gegenstandes berechtigte. Bauer hatte jetzt mit der Theologie vollständig abgeschlossen. Der Gang seiner Entwicklung, oder wie er es bezeichnet, die Entwicklung der angeführten Kritik wird durch die angeführten Schriften dargestellt. Es war ihm jetzt, wollte er sich nicht wiederholen, eine wissenschaftliche Polemik gegen die Vertheidiger des Glaubens unmöglich geworden. Eine Schrift, in der er Alles zusammenfaßte, was seine Ansicht von der Theologie bestätigte und die unter dem Titel: „Das entdeckte Christenthum“ im Anfang des Jahres 1843 erscheinen sollte, wurde selbst in Zürich von der Regierung confiscirt und der Verleger (Fröbel) deshalb zur Gefängnißstrafe verurtheilt. Er wandte sich jetzt der Kritik der socialen Zustände zu. Aus der Zeit der „Deutschen Jahrbücher“ reicht in diese Periode die „Judenfrage“ hinüber, die Bauer dort beleuchtet hatte und nun als Broschüre in 2 vermehrten Auflagen herausgab (Braunschweig 1843). Er stellt darin den Satz auf, der christ-

liche Staat könne die Juden nicht emancipieren, die müßten erst ihr besonderes Privilegium aufgeben, welches sie von den socialen Bestrebungen der Menschheit bisher absondert, sie müßten aus Juden Menschen werden (dieselbe Forderung stellt B. freilich auch an die Christen), um im Staate die Rechte aller Staatsbürger zu haben. Dieselbe Frage gab ihm noch Stoff zu einer Abhandlung in Herwegh's „Ein und Zwanzig Bogen aus der Schweiz“ (Zürich 1843); sie beschäftigte ihn ferner in Form einer Recension der seither erschienenen Gegenschriften beim Beginn seines neuen Unternehmens, der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“, einer Monatsschrift, die er seit Novbr. 1843 in Charlottenburg herausgab, wo er in Verbindung mit seinen Brüdern eine Buchhandlung begründet hatte aus der von nun an alle literarischen Unternehmungen Bruno und Edgar B.'s hervorgingen. Sie zogen es vor, einen fortwährenden, ermüdenden Kampf mit der preuß. Censur einzugehen, statt, wie bisher, ihre Arbeiten den Pressen censurfreier Länder zu übergeben, mußten aber gleich im Anfange ihrer Unternehmung den drückenden Einfluß der Censur zur Genüge erfahren. Ihnen kam das um diese Zeit in Preußen erschienene Gesetz von der Censurfreiheit der Schriften über 20 Bogen nicht zu Gute. Schon über Bruno's ersten Band der „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts“ entspannen sich weitläufige Verhandlungen zwischen der Polizei und dem Obercensurgerichte einer-, und dem Verfasser und Verleger andererseits, die damit endeten, daß der Verfasser viele Stellen des schon gedruckten Buches umarbeiten mußte und das Werk erst ein halbes Jahr nach dem Erscheinen (1844), ausgegeben werden konnte. (S. über diese Verhandlungen: „Actenstücke zu den Verhandlungen über die Beschlagnahme der Geschichte etc.“ von Br. B. Thl. 1, Christiania 1844). B. hatte sich schon, wie man aus dem „Briefwechsel zwischen Bruno und Edgar Bauer“ (Charlottenburg 1843) sieht, in Bonn viel mit Forschungen zur Geschichte der französischen Revolution beschäftigt. Wie großartig aber auch die Vorarbeiten zu dieser Culturgeschichte angelegt scheinen, so entspricht ihnen doch die Ausführung nicht. Man findet im 1. Bde. pittoreske Schilderungen deutscher

Zustände im Anfange des vorigen Jahrhunderts, welche charakteristisch für jene Zeit sind, man sieht den Verfasser mit besonderer Vorliebe bei den theologischen Zuständen verweilen, namentlich setzt er dem von ihm schon früher in Erinnerung gebrachten Edelmann und Dippel darin ein Ehrendenkmal, doch ist das Werk kein Geschichtswerk im gewöhnlichen Sinne zu nennen. Der erste Band geht bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, die Behandlung der Zeit von da ab bis zur französischen Revolution, fehlt noch gänzlich, dagegen beschäftigten sich die bis jetzt als zweite Abtheilung unter dem Haupttitel „Deutschland und die französische Revolution“ erschienenen drei Bände mit Deutschland und Frankreich vom Anfange der Revolution bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Sie bringen bald in gemessener, aphoristischer Darstellung, bald in unverhältnißmäßiger Ausführung, die Lage der Dinge in Deutschland und Frankreich, während jener Zeit, zur Anschauung, und in einem Style, der keineswegs an die Eigenthümlichkeit und Schönheit in den letzten Schriften der theologischen Periode (z. B. die gute Sache u.s.w.) erinnert. - Die schon erwähnte „Allgemeine Literatur-Zeitung“, von der in dem Zeitraume eines Jahres 12 Hefte erschienen waren, mit deren letztem sie endete, sollte das Organ für die neue Wendung in der Entwicklung der Kritik sein. Der Kampf, den nunmehr Bauer begann, sollte gegen die „Masse“ gerichtet sein, „die Masse in dem Sinne, in welchem da Wort auch die sogenannte gebildete Welt umfaßt“, die Masse, die sich keine Mühe giebt, einer Wahrheit „durch ihre Beweise hindurchzufolgen“. Doch beschäftigt sich die ganze Literatur-Zeitung zum größten Theil nur mit Mittelgut. Was bei Bauer noch originell erscheint, wird unter seinen Mitarbeitern nicht selten zur Caricatur. Es konnte daher nicht fehlen, daß sich gegen diese Richtung ein Widerspruch erhob, und daß selbst Diejenigen, die B. zum Theil früher auf den Schild gehoben, zum Theil denselben Weg mit ihm gegangen waren, sich von ihm abwanden, oder seine erklärten Gegner wurde. Namentlich waren es zwei Gegner, die gegen diese neue Richtung B.'s auftraten: K. Marx (früher Mitredact. der Rheinischen Zeitung, dann der deutsch-französischen Jahrbücher) in Verbindung mit Fr. Engels in der

Schrift „die heilige Familie etc.“ (Frkfrt. 1845) und Max Stirner in seinem Werke: „Der Einzige und sein Eigentum“ (Lpz. 1844). Während Jene mit kleinlicher Gehässigkeit, die zuweilen durch gewisse pointenreiche Expositionen wie sie Marx liebt, unterbrochen wird, weniger eine Kritik liefern, als vielmehr die kleinern kritischen Verstöße B.'s hervorheben und spöttisch mit seiner Terminologie spielen (wobei man wohl gestehen kann, daß das, was Marx über B.'s Kritik der Judenfrage, des franz. Materialismus, der franz. Revolution, des Socialismus etc. sagt, von seinem Standpunkte aus richtig ist); sucht Stirner in

seinem Werke der B'schen Richtung ihre geeignete Stellung anzuweisen. Er betrachtet sie als den Vertreter des von ihm sogenannten *humanen Liberalismus* und faßt Bruno B. und Feuerbach, die er sonst allerdings zu unterscheiden weiß, speciell als Vertreter des *logischen Subjectes* (in der Art was bei Feuerbach „Mensch“, bei Bauer „Geist“ ist), dem er das *einzige Subject*, das, was er „den Einzigen“ nennt, gegenüberstellt. Feuerbach hat schon versucht, hierauf zu antworten (Wigand's Vierteljahrsschr. 1845 2. Bd.) Bauer aber hat bis jetzt auf alle Angriffe geschwiegen.

*NN (Max Stirner?)*

*Quelle:* Wigand's Conversations-Lexikon. Bd. 2, Leipzig 1846, pp. 78-81

Quelle für die angenommene Autorenschaft Stirners *in:* Barnikol, Ernst: Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß ausgewählt und zusammengestellt von Peter Reimer und Hans-Martin Saß. Hrsg. v. Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung Bonn-Bad Godesberg und dem Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis Amsterdam. (Van Gorcum & Comp. N. V.) Assen 1972, p. 559.

\*

### **Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition**

... wie Bruno Bauers Geist, wie der Geist seines gerade damals entstehenden „Entdeckten Christentums“ der Hofton seines Berliner Kreises war, und wie er und die anderen begabten Geister in „superkluger“ Weise, bei Religion und Kirche beginnend, alle geschichtlichen Größen und Institutionen wie Staat und Familie, Ehe und Eigentum durch das ätzende Scheidewasser ihrer fast zum Geistesport gewordenen Kritik zersetzten und sozusagen zuletzt nur dem kritischen und kritisierenden Subjektes der fleischgewordenen Kritik Existenzberechtigung zuerkannten. Ein System, wie es der still beobachtende und für sich heimlich registrierende Mephistopheles dieses Literatenkreises, Max Stirner, aus seinem kritischen Erleben dieser kritischen, ihn geistig belustigenden Atmosphäre heraus zu seinem nur ihm eigenen „System“ des „Einzigen“ gestaltet hat.

Die gegen die Kirche in diesen vormärzlichen Tagen ausgezogen waren und keck die Religion auf dem Altar des Geistes geopfert hatten, die mutig und hoffnungsvoll den Staat zu einem freien Staat umzuformen gedachten, die gingen wie blind in die Irre, verstanden einander nicht mehr; ja fast kam es so weit, daß ein jeder sich selber nicht verstand! ... In unfurchtbarer Dialektik versendet diese geistige Strömung des deutschen Liberalismus, die nach des nüchternen Fontane reifem Altersurteil<sup>1</sup> Ihresgleichen auf deutschem Boden nicht hatte: alle geistige Kraft verpufft in leerer wirkungsloser Kritik oder zerstiebt in blauen Theorien oder verzehrt sich still und selbstgenügsam, abseits von Staat, Kirche und Gesellschaft, in Selbstbespiegelung und Ich-Kultus. Welch' großer Aufwand an Geist und Kritik ist unnütz vertan!

*Ernst Barnikol*

<sup>1</sup> Fontane äußerte sich über die ihm meist persönlich bekannten „Freien“ auf Grund der Erinnerungen von Guido Weiß in der Voßischen Zeitung 1896 in einem Briefe vom 29. Juni 1896: „Mir ist dabei wieder die schon öfter von mir ausgesprochene Überzeugung gekommen, daß diese Hippelschen Weinkneipenleute das denkbar Bemerkenswerteste dieser Art von Menschen waren, und daß wir gegenwärtig nichts haben, was ihnen an Bedeutung, an Vorbildlichkeit und auch an Wirksamkeit in die Seite gesetzt werden kann. Dabei mir gänzlich unsympathisch, was aber die Bedeutung der laute natürlich nicht herabmindert.“ Ges. Werke, zweite Serie, Bd. XI: Brief. Zweite Sammlung, Bd. II, S. 392.

*Quelle:* Zeitschrift für Kirchengeschichte. XLVI. Bd., Neue Folge IX, 1. Heft. (Leopold Klotz) Gotha 1927, pp. 2, 32.

### Bruno Bauers „Kritische Kritik“.

#### *Beitrag zum Problem eines humanistischen Atheismus*

Die zeitgenössische Literatur urteilt im allgemeinen negativ über Bauer.

Unter seinen Kritikern seien Mager, Ruge, Feuerbach, Stirner, Marx und Engels erwähnt. Mager wirft Bauer vor, er wolle die Religion schlechthin stürzen und vernichten.<sup>1</sup> Auch für Ruge hat er den Boden der theologischen Auseinandersetzung verlassen und ist der „Abtrünnige“, der die Evangelien, die „Quelle der Religion“, angreift.<sup>2</sup> Bauer ist der „totale und letzte Ketzler“, der „letzte Theologe“,<sup>3</sup> der „Messias des Atheismus“.<sup>4</sup> Feuerbach äußert sich ähnlich kritisch über die „absolute Kritik“. Er ist verwundert über die anonyme Polemik Bauers gegen ihn, welche die „himmelweite Differenz“ zwischen beiden offenbar mache. Er schreibe zuviel und zu oberflächlich.<sup>5</sup> Drei Jahre später, im November 1847, lehnt Feuerbach noch einmal Jede Gemeinsamkeit mit Bauer ab und äußert sich tadelnd über das Verhalten der „Berliner Sophisten“, der „Bauers und Genossen“.<sup>6</sup> Noch deutlicher tritt Stirner Bauer entgegen. Bauer finde das Menschliche nur „in seinem Kopfe“, das Unmenschliche aber überall.<sup>7</sup> Stirner lehnt die Bauersche Unterscheidung von „Geist“ und „Masse“ ab. „Du hast den Sünder im Kopfe mitgebracht, darum fandest Du ihn, darum schobest Du ihn überall unter ... Ich aber sage Dir, Du hast niemals einen Sünder

gesehen, Du hast ihn nur - geträumt.“<sup>8</sup> ... Lukács spricht vom „geistigen Aristokratismus“ des linken Hegelflügels und bezieht das auf Bauer und Stirner.<sup>9</sup>

... Im folgenden Kapitel beschränken wir uns auf die Auseinandersetzung Bauers mit Hegel, Marx-Engels und Feuerbach. Der erste Abschnitt behandelt Bauers Hegelkritik. Sie bildet den Grund der philosophischen Kritik. Bauers Bibelinterpretation und seine Antitheologie lassen sich nur aus dieser Kontrastierung mit Hegel verstehen.

In der Gegenüberstellung von Bauer, Marx und Engels geben wir Marx den Vorzug, weil dadurch die Position Bauers am besten verdeutlicht wird. Auf den späten Engels erfolgt nur ein Hinweis; denn dessen Anerkennung der religionsphilosophischen Gedanken Bauers ist für den Begriff der „Kritik“ nicht relevant. Die Wirkung der Schriften Bauers auf den Marxismus unter der Empfehlung von Engels müsste gesondert untersucht werden. Es wäre sicher interessant, auch Stirner<sup>10</sup> und Nietzsche in die Kontrastierung einzubeziehen. Jedoch das würde den Rahmen meiner Untersuchung überschreiten.

*Lothar Koch*

<sup>1</sup> Barnikol, Ernst: Das entdeckte Christentum im Vormärz. S. 75

<sup>2</sup> Ruge, Arnold: Zwei Jahre in Paris. S. 54

<sup>3</sup> ebendort S. 59

<sup>4</sup> ebendort S. 56

<sup>5</sup> Barnikol, Ernst: Das entdeckte Christentum im Vormärz. S.73

<sup>6</sup> ebendort

<sup>7</sup> Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. S. 172

<sup>8</sup> ebendort S. 422. Das ist der gleiche Gedanke, den Varnhagen v. Ense ausspricht: „Bauer bleibt ewig in metaphysischen Luftgebilden.“ Siehe: Varnhagen v. Ense, K. A.: Tagebücher X S. 74

<sup>9</sup> Lukács, G: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, S. 138

<sup>10</sup> Friedrich Heer nennt Stirner den wichtigsten „Vor-Denker Nietzsches in Deutschland“, Friedrich Heer: Europa, Mutter der Revolutionen. S. 348 Vgl. auch Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. S. 204

Heer weist auf die sprachliche Verwandtschaft zu Bauer hin. Heer: Europa S. 349

Weder „Kritik“ noch „Atheismus“ genügen Stirner, um das „Ich“, den Einzelnen, zu befreien. Stirners solipsistische Tendenz führt bis zur Auflösung der Ich-Du-Beziehung. Der „Gottmensch“ soll am Anfang aller Philosophie stehen. Stirner hält seine atheistischen Vorgänger für zu wenig radikal. „unsere Atheisten sind fromme Leute.“ Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. S. 164. Dieser Vorwurf richtet sich vor allem gegen Bauer.

Der Hinweis mag genügen. Er zeigt, auf welche Weise Stirner über Bauer hinausführen will.



## R E Z E N S I O N E N

### **Jürgen Kunz: Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer - sein Übergang vom spekulativen Theologen zum dezidierten Atheisten und revolutionär-demokratisch orientierten politischen Oppositionellen (1834-1840/41). Dissertation Karl-Marx-Universität Leipzig 1983.\***

Auf der Suche nach „neuer“ Literatur zum philosophischen Werk Bruno Bauers gab mir Kurt W. Fleming vor längerer Zeit den Hinweis, dass ein Bekannter Anfang der achtziger Jahre an der Karl-Marx-Universität Leipzig an einer Dissertation zu diesem Thema gearbeitet habe. Kurt erinnerte sich aber nur noch an den Namen des Verfassers und fand noch eine alte - wie sich leider herausstellte - nicht mehr aktuelle Telefonnummer. Es gelang mir schließlich dennoch - nach einigen Fehlschlägen - mit Hilfe des Internets Kontakt mit Jürgen Kunz herzustellen, der mittlerweile seinen Lebensunterhalt als Musiker und Kabarettist bestreitet.

So geriet am Ende ein in miserablen Zustand befindliches Kellerexemplar (bestehend aus dem damals in der DDR wohl üblichen Matrizenpapier) in den Besitz des Max-Stirner-Archiv Leipzig, wo Kurt es dann in mühevoller Arbeit digitalisierte, so dass es jetzt jedem interessierten Leser als Word-Datei zur Verfügung gestellt werden kann.

Und wie sich beim Lesen herausstellte handelt es sich hier - entgegen meinen Befürchtungen, dass diese Abhandlung vielleicht durch einen allzu ideologischen Blickwinkel marxistisch-leninistischer Staatsdoktrin überlagert sein könnte - für alle an Bruno Bauer und dem Junghegelianismus Interessierten um ein wahres Juwel. Verfolgt diese Arbeit doch in der bis heute immer noch spärlich gebliebenen Bauer-Forschung (deren sogenannten Standardwerke man im deutschsprachigen Raum beinahe an einer Hand abzählen kann) eine fast gänzlich vernachlässigte Fragestellung, nämlich die nach Bauers Wandlung vom sogenannten Rechts- zum Linkshegelianer. Im Mittelpunkt dieser Studie steht die Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Hegels, die unter den Händen seiner jüngeren Schüler zu einem hochexplosiven geistigen Sprengstoff wurde. Der Autor verfolgt die Absicht gerade in bezug auf die Religionsauf-

fassung den inneren Entwicklungszusammenhang von Hegelscher Philosophie und Junghegelianismus aufzuhellen. Unter eindringlicher philosophischer und theologischer Analysen seiner bis 1840/41 erschienen Schriften bemüht sich die Arbeit darum eine direkte Entwicklungslinie von der spekulativen Theologie Bruno Bauers zu seiner Philosophie des Selbstbewusstseins aufzuzeigen. Die Wandlung Bauers vom spekulativen Theologen zum führenden Theoretiker des Junghegelianismus ist für Kunz das Ergebnis einer engagierten und konsequenten Auseinandersetzung mit der Hegelschen Religionsphilosophie. Somit lässt sich dieser Wandel folglich auch nicht mehr als bloßer Bruch deuten, sondern Bauers Philosophie des Selbstbewusstseins konstituiert sich im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Hegels absolutem Idealismus.

An dieser Stelle wäre dann auch der Bogen zu Stirner zu spannen, sofern man gewillt ist dessen Werk nicht systematisch von Hegel bzw. dem junghegelianischen Diskussionshorizont abzutrennen wie es in der Stirnerforschung hartnäckig seit Erscheinen von Stirners sogenanntem Hauptwerk betrieben wird. Doch dieses Thema bleibt bei Kunz leider gänzlich ausgespart. Dennoch bietet diese Arbeit für alle diejenigen die sich dem Mainstream der Stirnerforschung verweigern interessante Einblicke die gerade auch hinsichtlich einer kritischen Aufarbeitung des Verhältnisses Stirners zu Bruno Bauer unverzichtbar sind. Im folgenden sei daher den interessierten Leser ein kleiner Auszug aus der Arbeit vergönnt. Ich habe mich dabei für ein zentrales Kapitel entschieden, das auf exemplarische Weise den oben erwähnten Anspruch der Arbeit verdeutlicht. Hierbei handelt es sich im wesentlichen um die Analyse der in Bruno Bauers zweibändigem, als erster Teil einer „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ konzipierten Werk „Religion des Alten Testaments in der ge-

schichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt“ (1839) zur Darstellung gebrachten Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes in der die Inthronisierung des selbstbewußten, freien, souveränen Menschen bereits energisch vorbereitet wurde. Es war bereits die Metamorphose seiner spekulativen, humanistisch durchdrungenen Geist-Theologie

\* Sie liegt dem Max-Stirner-Archiv in digitalisierter Form (Word-Datei) vor!

### Jürgen Kunz: Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer [Auszug, S. 55-66]

#### 3. B. Bauers spekulativ-theologischer Entwurf als geistige Gratwanderung

##### 3.1. Die Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes

Die bereits mehrfach, vor allem aber im Zusammenhang mit seiner Besprechung des Strauß'schen „Leben Jesu“ - ein markanter Punkt in B. Bauers theoretischer Entwicklung - deutlich gemachte Position des Hin- und Herschwankens zwischen Glauben und Vernunft, Religion und Philosophie, der *Anerkennung des* (Himmel, Erde und Menschen geschaffen habenden und beherrschenden) *christlichen Gottes einerseits, und andererseits die Betonung der absoluten Berechtigung des* an die Existenz des Menschen gebundenen *Selbstbewußtseins*, seiner Freiheit und Unendlichkeit vor der Allgemeinheit des göttlichen Willens,<sup>116</sup> ist symptomatisch für den B. Bauer der Jahre 1834-1839. Wenn sich diese widersprüchliche, janusköpfige Synthese von Hegelscher Philosophie und christlicher Dogmatik zu einer den Anspruch auf Vollendung erhebenden Reli[51]gionsphilosophie - lt. ihres streitbarsten Vorkämpfers gleichbedeutend mit einer den wahren Begriff der Religion erreichenden, wiederum mit der Philosophie identischen wissenschaftlichen Dogmatik<sup>117</sup> - auch wie ein roter Faden durch B. Bauers frühere Entwicklung zieht, so doch nicht in einer unterschiedslosen, gleichbleibenden Weise.

Was auffällt, ist vielmehr eine immer stärker werdende Verlagerung des künstlich hergestellten, spekulativ-konstruierten „harmonischen Gleichgewichtsverhältnisses“ von Religion und Philosophie zugunsten der Philosophie, speziell der der universellen Dialektik verpflichteten Hegelschen, einhergehend mit

zum humanistischen Atheismus junghegelianischer Prägung. Wie bereits weiter erwähnt kann diese Arbeit in digitalisierte Form (Word-Datei) über das Max-Stirner-Archiv bezogen werden:

*Christian Berners*

einer ins Auge springenden Zunahme kritischer Vorbehalte, ja energischer Einwände, gegen herrschende kirchliche Dogmen und theologische Positionen. Ließ schon anfänglich jenes von B. Bauer entschieden verteidigte Postulat der wesentlichen Einheit von Christentumsgeschichte und dem zur Vollkommenheit im absoluten Selbstbewußtsein hinstrebenden, historisch und dialektisch sich entwickelnden, in sich selbst widersprüchlichen, absoluten Geist, dem Gott Hegels, seinen antinomischen Charakter immer wieder durchscheinen, so erst recht gegen 1838/39. B. Bauers zweibändige, als erster Teil einer „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ konzipierte „Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt“ sowie sein „Antihengstenberg“ (1839) - beide Zusammenfassung und theoretische Verdichtung seiner in den Jahren zuvor aufwendig und intensiv betriebenen Studien zur alttestamentlichen Religion, deren Ergebnisse z.T. als Rezensionen und Aufsätze in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ und in seiner „Zeitschrift für spekulative Theologie“<sup>118</sup> zur Veröffentlichung gelangten - liefern dafür einen klaren Beleg. Die vorwiegend in der „Religion des Alten Testaments“ zur Darstellung gebrachte Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes, welche die Existenz des Menschen und seines Selbstbewußtseins als unabdingbare Voraussetzung des Offenbarungsprozesses faßte, quasi der Hegelschen Begriffslogik entlehnt, die Existenz und Lebendigkeit Gottes an die seines Andersseins, des Menschen, knüpft, [52] setzte ihn natürlich in einen unverkennbaren Widerspruch zur kirchlich autorisierten, offiziellen Theologie - nicht zuletzt auch zu seiner Versicherung, auf diese Weise die christlichen

„Glaubenswahrheiten“ erst sicherzustellen. Auch wenn er mit dem Brustton der Überzeugung behauptete: „Unsere Disziplin ist ein Theil der Religionsgeschichte und stellt den Religionsbegriff dar, wie er im Volksbewußtseyn der Hebräer, im Selbstbewußtseyn Christi und in den Vorstellungen der urchristlichen Gemeinde erschienen ist. Ihr Inhalt ist also die geschichtliche Erscheinung des Religionsbegriffs“<sup>119</sup> - somit seine Religions- und Offenbarungstheorie als durch die Religionsgeschichte empirisch legitimiert und diese vollendend ausgewiesen sehen wollte,<sup>120</sup> so ist ihm nur kurze Zeit darauf der immanente Selbstwiderspruch seines Unternehmens bewußt geworden. Die Unverträglichkeit seiner Ansichten mit der offiziellen christlichen Lehre und Theologie indes haben deren eifersüchtige Hüter schon frühzeitig erkannt und gebrandmarkt.<sup>121</sup> Wie auch hätten sie eine Erklärung wie die folgende hinnehmen können?! „Ihre Darstellung (die der Religions- und Offenbarungsgeschichte - d.V.) wird daher *nothwendige Kritik* seyn, welche die Widersprüche der einzelnen erschienenen Momente des Religionsbegriffs hervorhebt und als treibendes Moment der Bewegung zu erkennen hat ...“<sup>122</sup> Davon abgesehen, daß ein „wahrer“ Streiter des christlichen Glaubens damals von den Widersprüchen, die B. Bauer so zahlreich auffand und mit besonderem Interesse heraushob, nichts wissen wollte, mußte es einem solchen als ausgemachte Blasphemie aufstoßen, wenn B. Bauer die Offenbarung als permanenten Prozeß der Religionsgeschichte erklärte und gar ihren Antrieb in den sie repräsentierenden Widersprüchen sah. Freilich, in geballter Form finden sich solche „ketzerischen“ Gedankengänge beim Theologen B. Bauer besonders um 1838/39; doch auch schon Jahre vorher sind sie nicht zu übersehen. Dieses Crescendo Bauerschen „Ketzertums“ bis hin zu seinem unmittelbaren Übergang ins Lager des Atheismus soll Gegenstand der nächsten Ausführungen sein, doch kann hier diesem interessanten und bezüglich B. Bauers Entwicklung sehr aufschlußreichen Phänomen nur beschränkt Raum gegeben werden.

Bereits in seine ersten Publikationen gab B. Bauer sein theologisches Programm als ein

aufrichtiges Bekenntnis zum Humanismus zu verstehen. Nicht weltfremde oder - verachtende Scholastik wollte er befördern, ebensowenig das Verhältnis des Menschen zu Gott als eines unterwürfiger, frommer Knechtschaft bestimmt haben.<sup>123</sup> Sein Hauptinteresse war auf die Veredlung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts gerichtet, denn darin sah er den eigentlichen Sinn und Zweck der Weltgeschichte,<sup>124</sup> ja den wahren Grund göttlicher Tätigkeit und Ökonomie. „*Es wird also mit dem Menschen angefangen*, mit dem Material der göttlichen Oekonomie, mit dem endlichen Boden, auf dem das Reich Gottes gestiftet und gegründet werden soll. *Da der ewige Zweck Gottes, sein Reich auf Erden zu realisieren, nur dadurch der Vollendung entgegengehen konnte*, daß die Stiftung seines Reiches zugleich Erziehung des Menschengeschlechts war, so waren die Mittel, durch welche jener Zweck erreicht werden sollte, *keineswegs aus einer Willkühr hervorgegangen*, die auf den Gegenstand, an den sie sich richtete, keine Rücksicht nahm, sondern bestimmt nach dem Standpunkte des natürlichen Menschen ...“<sup>125</sup> „Daher kann die *Einsicht in den Verlauf der göttlichen Offenbarung* nur gewinnen“, schlußfolgerte er, „wenn die Frage, was ist der Mensch, an den sie ergeht, gründlich gelöst ist.“<sup>126</sup> In dieser Erklärung finden sich mehrere Aussagen, die ein wirklich orthodoxer Diener der Kirche niemals hätte hinnehmen können. Etwa die These, daß die göttliche Offenbarung - bis dahin entsprechend der Formel, Gottes Ratschlüsse seien unergründbar, als nicht zu hinterfragendes Mysterium angesehen - einsichtig und somit enträtselbar würde, wenn man zu einem gründlichen Verständnis des Menschen vordringe. Darin steckt implizit wiederum die Annahme der Wesensgleichheit von Gott und Mensch,<sup>127</sup> und diese muß schon deshalb eingeräumt werden, da in den weiter vorn zitierten Sätzen davon die Rede ist, daß sich der göttliche Zweck analog der Vervollkommnung des Menschen vollende. Auch unterstreicht dies die Bemerkung, Gottes Of[54]-fenbarung sei keineswegs Ausdruck einer Willkür, mit anderen Worten, nicht sein unabhängiger freier Wille, sondern „nach dem Standpunkte des natürlichen Menschen bestimmt.“ Als ganz und gar unvereinbar mit der

kirchlichen Lehre schließlich muß folgende Passage zur Kenntnis genommen werden, um so mehr, wenn man den damaligen Maßstab von Christlichkeit zugrunde legt: „Das Gefühl der Unangemessenheit seines (des Menschen - d.V.) gegenwärtigen Zustandes zu jener zukünftigen Gestalt bewirkt den Zwang ... *sich durch sich selbst die Vollendung zu geben*, die er als notwendig erkannt hat.“<sup>128</sup> Hier fungiert Gott nur als Ideal des Menschen, dessen an diesem Ideal orientierte Vollendung nur bei ihm selbst liegt - beim Menschen, der nach der „Hl. Schrift“ mit dem Fluch der Erbsünde belastet ist. Um aber der Wahrheit die Ehre zu geben, darf nicht unterschlagen werden, daß B. Bauer zu jener Zeit, seinem spekulativen Ansatz gemäß, den eben zitierten Äußerungen auch widersprechende beifügte, wie z.B. die folgende: „Da aber die Offenbarung zweck- und erfolglos seyn würde, wenn sie nur nach dem Standpunkt des natürlichen Menschen abgemessen wäre, vielmehr mit diesem ohne Resultat zusammenfallen würde, so reicht die Frage, was ist der Mensch und wie verhält er sich zu Gott, nicht aus. Denn *die Offenbarung erhebt zugleich den Menschen zu einer höheren Stufe seines Wissens und Wollens, sie ist größer, unendlich reicher und mächtiger als der natürliche Mensch*, dem sie geworden ist.“<sup>129</sup> Vertrat also B. Bauer oben den Standpunkt, daß der Mensch durch sich selbst zur Vollendung gelangen könne, so behauptete er an anderer Stelle, die Offenbarung erhebe zugleich den Menschen zu einer höheren Stufe, sie sei größer, unendlich reicher und mächtiger als der natürliche Mensch. Auch steht diese Aussage seiner noch weiter oben zitierten Behauptung, aufgrund der Erkenntnis des Menschen in Verlauf und Wesen göttlicher Offenbarung Einsicht erlangen zu können, letztlich entgegen. Denn wie soll von dem hier unterstellten absolut offenbarungsbedürftigen Menschen auf die Offenbarung geschlossen werden können, wenn diese als unendlich reicher und mächtiger als der natürliche Mensch, daher wesentlich von diesem unterschieden, gefaßt wird.<sup>130</sup> Die Widersprüche, in die sich B. Bauer verstrickte, sind geradezu schreiend, doch nicht unverständlich. Sie sind in erster Linie dem Umstand, daß sowohl der freie und sich selbst bestimmende als auch der absolute

christliche Gott, sowohl die dogmatische Offenbarungsauffassung der Kirche als auch das Hegelsche Prinzip der Dialektik in der Weltgeschichte weitestgehend Anerkennung erfahren sollten.<sup>131</sup> Weil sonst die Offenbarung „zweck- und sinnlos“ geworden wäre, wenn er die Autonomie des Menschen rein zur Anerkennung gebracht hätte, er aber an jenem Kernelement christlichen Glaubens noch festhalten wollte, andererseits aus der bei Hegel explizierten Phänomenologie des Geistes als stete Dialektik von absolutem und endlichem Geist, Substanz und Selbstbewußtsein, und aus der Religions- und Geistesgeschichte, in welcher er die historische Bestätigung der Hegelschen Lehre sah, die Einsicht gewann, „... das Selbstbewußtseyn hat seine Macht und Freiheit kennengelernt, es kann nichts mehr als reines Object außer ihm anerkennen“<sup>132</sup>, waren die Verwirrungen und Widersprüche seiner spekulativ-theologischen Kreationen notwendig gesetzt. Oder mit anderen Worten: B. Bauers spekulative Theologie präsentiert sich als Kreation seiner noch widersprüchlichen, die klare Entscheidung für die eine oder andere Seite, für den Glauben oder das freie selbstbewußte Denken, für Gott als absolutes Wesen oder für die menschliche Souveränität, scheuende Geisteshaltung, sie ist Ausdruck seiner bis 1839 vollzogenen geistigen Gratwanderung. Eine gesonderte Betrachtung seiner „Religion des Alten Testaments“<sup>133</sup> soll diese Feststellung noch einmal unterstreichen.

Hatte B. Bauer schon in seinen frühen theologischen Arbeiten die Frage bewegt, „ob der Proceß der Offenbarung allein in die Sphäre des Göttlichen falle, oder eben so sehr ein Proceß innerhalb des Selbstbewußtseyns sei“<sup>134</sup>, und dabei eine Antwort gegeben, die das Selbstbewußtseyn als am Offenbarungsgeschehen zwar beteiligt erscheinen ließ, eine exakte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem sich offenbaren[56]den Gott und dem die Offenbarung empfangenden und bewußt werdenden menschlichen Selbstbewußtsein hingegen entbehrte, so bemühte er sich in seinem ersten großen Werk, dieses Problem in umfassender und systematischer Weise anzugehen und zu einer Klärung zu führen. Die darin angestellten, in ihrer Viel-

zahl den Leser ermüdenden minuziösen exegetischen Untersuchung zur Religion des Alten Testaments, einschließlich weitergehender religionsphilosophischer und seine Disziplin betreffender methodologischer Überlegungen verhinderten es jedoch nicht, daß sich B. Bauer in noch verklausuliertere, sich einander ausschließende Aussagen verstrickte. Die Widrigkeiten seiner Offenbarungstheorie allerdings glaubte er wohl dadurch kaschieren oder gar „segnen“ zu können, indem er sie als adäquate Wiedergabe des mit der dialektischen Entwicklung des Religionsbegriffs identischen, sich widerspruchsvoll vollziehenden Offenbarungsprozesses selbst deutete. „So verfällt die Offenbarung in den schreiendsten Widerspruch. Sie setzt voraus, daß ihr Inhalt noch nicht Inhalt des menschlichen Denkens gewesen sey und doch setzt sie das Bewußtseyn vom göttlichen Zweck voraus, dessen nothwendiger Inhalt die von ihr gegebene Erkenntnis sey.“<sup>135</sup> Diesbezüglich könnte man spöttisch einwerfen, daß bis heute ein ernstzunehmender Hinweis darauf noch fehlt, daß Gott in seiner Offenbarung in der von B. Bauer beschriebenen Weise zu Werke ging, dagegen aber die in seinem Buch angehäuften widersprüchlichen Aussagen zum Offenbarungsprozeß unbestreitbar von ihm selber stammen. Zur Illustration dessen überlassen wir das Wort.

„Die Offenbarung setzt daher den Inhalt des Bewußtseyns schlechthin, fordert von diesem die reine Empfänglichkeit ... Die Form des Beweises ist ihr fremd ... Als Bekanntmachung hat die Offenbarung die Form des historischen Berichts, sie thut dem Bewußtseyn nur kund, daß etwas ist, daß es ein Factum sey ... Nicht was wir selber wissen, vorstellen, empfinden oder wahrnehmen wird uns offenbart, sondern *allein das Wissen des Offenbarenden*.“<sup>136</sup> Diese von B. Bauer als allgemein und mit dem Begriff der „Bekanntmachung“ näher bezeichnete Form der Offenbarung ist wohl dasselbe, wie sie [57] in der „Hl. Schrift“ berichtet wird. Insofern hätte hier wohl nicht einmal der Papst Einspruch erhoben. Doch wenige Seiten später rückt er beträchtlich von seiner ersten Auffassung ab und behauptet in verwirrenden und gegensätzlichen Wendungen: „*Als Factum ist die Offenbarung eine geschichtliche Erscheinung,*

nämlich eine geschichtlich hervorgetretene *Vorstellung*. Eine solche hat aber zu ihrem einzig möglichen Boden ... das menschliche Selbstbewußtseyn und ihre Wurzel ist hier die Freiheit. So will die Offenbarung nicht betrachtet seyn, wenn sie verlangt, die von ihr gesetzte Vorstellung soll nur als von Gott bezweckte empfangen werden. Sie behauptet also, in ihrer geschichtlichen Erscheinung nicht geschichtlich zu sein. Als geschichtlich ist sie ein nothwendiges Glied in der Entwicklung des Selbstbewußtseyns, also auch gesetzt durch das geschichtliche Werden desselben.“<sup>137</sup>

Merklich geht B. Bauer also dazu über, dem am Offenbarungsgeschehen natürlich beteiligten menschlichen Bewußtsein - ihm wird ja die Offenbarung zuteil und bewußt - eine gewichtige Rolle zu geben. Infolge dessen aber setzt er sich in krassen Gegensatz zu seiner Behauptung, daß die Offenbarung als „Bekanntmachung“ „allein das Wissen des Offenbarenden“, nämlich Gott, mitteilt. Und der folgenden Satz überrascht schon gar nicht mehr: „Schon ihrer Form nach, als Bekanntmachung, ist die Offenbarung Inhalt und Gegenstand des Bewußtseyns ...“<sup>138</sup> Doch damit nicht genug. Die Offenbarung, immer mehr im Bereich des menschlichen Bewußtseins lokalisiert, erfährt daher natürlich auch dessen jeweilige historische Beschränktheit - und zwar formal als auch inhaltlich. „Auf jedem ihrer verschiedenen Standpunkte behauptet sie die Wahrheit in ihrer Unendlichkeit zu geben, und doch sind die Inhaltsbestimmungen, die sie gibt, auf den immer vorliegenden Standpunkt endlich und beschränkt.“<sup>139</sup> Die Schlußfolgerung, welche B. Bauer daraus zieht, ist so einleuchtend, wie sie andererseits dem christlichen Glauben hohnspricht. „*So streitet die Offenbarung gegen sich selbst ... So ist sie ein Widerspruch gegen das Wesen Gottes ...* Denn [58] Gott widerstreitet seiner eigenen Allgemeinheit und Unendlichkeit, wenn er auf den einzelnen Stufen der Offenbarung einen beschränkten Inhalt als Erscheinung seines unendlichen Zwecks setzt ...“<sup>140</sup> Jedoch, und an anderer Stelle drückt sich B. Bauer diesbezüglich klarer aus, gehört dieses Sich-Widersprechen und Sich-Entfremden zum inneren Wesen Gottes - schon bedingt dadurch, daß er auf je-

der Stufe seiner Offenbarung in diesen Selbstwiderspruch verfällt - d.h. der Widerspruch in Gottes Offenbarung und damit Gottes gegen sich selbst, ist allgemein. „Es ist demnach der innere Zweck der Weltgeschichte, der in ihr als ihr Begriff arbeitet, daß Gott dem Geiste offenbar werde und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Sphäre der Endlichkeit sich verwirkliche.“<sup>141</sup>

Dieser Notwendigkeit - die aus kritischer Distanz gesehen einem eklatanten Notzustand Gottes entspringt, seiner ursprünglichen abstrakten Allgemeinheit und tiefen Bewußtlosigkeit über die unendliche Bestimmtheit seines Wesens<sup>142</sup> - die Ehre gebend, sah sich B. Bauer veranlaßt, der zudem seinem exegetischen Befund widersprechenden kirchlich-orthodoxen Offenbarungsauffassung, welche an den entsprechenden biblischen Berichten nichts widersprechendes oder auf den inneren Widerspruch der Offenbarung hinweisendes wahrhaben will, entgegenzutreten. Zugleich aber war es seine Absicht, die Authentizität der biblischen Offenbarungsberichte<sup>143</sup> dadurch zu unterstreichen, indem er deren Widersprüchlichkeiten als Abbild der widersprüchlich sich vollziehenden Offenbarung Gottes interpretierte - denn die ins Auge springende innere Widersprüchlichkeit der Offenbarungsberichte anerkennend und akzeptierbar machend, auf spekulative und „gewaltsame“ Weise allerdings, glaubte er der „Hl. Schrift“ einen besseren Dienst zu erweisen, als das eine fromme, blindgläubige und stumme Ergebnis ihr gegenüber vermag.<sup>144</sup> So betonte er: „Aller Ernst würde der Geschichte der Offenbarung fehlen, wenn wirklich immer nur derselbe absolute Inhalt des Bewußtseyns gelegen hätte, der allein von einigen unvollkommenen Formen hätte befreit zu werden brauchen. Das [59] bildet vielmehr das ernstliche und persönliche<sup>145</sup> Interesse Gottes an der geschichtlichen Entwicklung seiner Offenbarung, daß sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste durch die Form selbst dem Inhalte nach beschränkt ist. Aus diesem Widerspruch fließt die Kraft jener angestregten Spannung, mit welcher Gott persönlich gegen die Schranke eifert, um sein Selbstbewußtseyn zur absoluten Gegenwart im subjectiven Geiste zu setzen.“<sup>146</sup> Dieses Setzen seines Selbstbewußtseins in schließlich vollendeter Weise aber ist

ein dialektisches Werden<sup>147</sup> *im Anderen seiner selbst, im endlichen menschlichen Selbstbewußtsein*, das dabei zum Bewußtsein der Unendlichkeit Gottes, d.h. zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt. Und indem das endliche Selbstbewußtsein zum absoluten werdend in sich selbst das Bewußtsein Gottes produziert, somit die Vollkommenheit erlangt, die Gott vor seiner Offenbarung noch entbehrte, wird es selber Gott. In diesem Werden wiederum sieht B. Bauer die dialektische Aufhebung, das wahre Ineinanderfließen der im noch nicht spekulativen Denken als sich gegenseitig ausschließend vorgestellten zwei gegenläufigen Tendenzen des Offenbarungsprozesses.<sup>148</sup> „Allein da die Offenbarung der Act ist, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so ist die selbst als dieses Werden schon die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch oder sie ist in sich selbst schon die Erlösung“<sup>149</sup> - eine Erlösung, die beide Seiten erfahren; Gott, indem er als unendliches Wesen im Menschen seine Bewußtlosigkeit überwindet und der Mensch, indem er zum absoluten Selbstbewußtsein sich erhebend im Bewußtsein der Einheit mit Gott die Fessel seiner Endlichkeit sprengt. So ist für B. Bauer die Offenbarung eine Bewegung, in der beide Seiten füreinander werden; Gott für den subjektiven Geist, dieser für Gott.<sup>150</sup> Doch ihre wahre Vollendung, ihr Begriff, zugleich Vollendung der Religionsgeschichte, „tritt immer erst dann hervor, wenn sie sich (Gott und das endliche Subjekt - d.V.) an einander zerarbeitet haben. *Im Begriff, der sich selbst aus seiner eigenen Macht setzt*, sind sie wiedergeboren ...“<sup>151</sup> Hier ist „Gott unendliche Subjectivität, die sich selbst Zweck ist, sich in sich unterscheidet, im Unterschiede sich selbst zum Zweck hat und sich mit sich zusammenschließt.“<sup>152</sup> *Im spekulativen Denken* aber erst realisiert sich der Begriff. „Denn es ist das Allgemeine als allgemeine Tätigkeit des Geistes und es erscheint in ihm Gott als das Allgemeine. Das Denken setzt sich mit dem Inhalt in Einheit und der denkende Geist erkennt in diesem sich selbst ... der denkende Geist weiß im Andern, im Object sich selbst, ist also zugleich Selbstbewußtseyn.“<sup>153</sup>

Weit davon entfernt, zum wahren Begriff der Offenbarung, somit Gottes und der Religionsgeschichte selbst zu gelangen, sind für B.

Bauer hingegen das religiöse Gefühl, die religiöse Anschauung als auch die religiöse Vorstellung. Zwar sind sie als niedere Stufen des Denkens<sup>154</sup> alle notwendige Erscheinungsformen des Religionsbegriffs, doch erreichen sie dessen wirkliche Vollendung nicht, denn in ihnen ist der Gegensatz von Gott und Mensch nicht wahrhaft aufgehoben.<sup>155</sup> So ist im religiösen *Gefühl*, in welchem Gott als das schrankenlose Ich erscheint, der Unterschied des Subjekts und seines Inhalts aufgehoben, ohne daß er vorher gewußt wurde.<sup>156</sup> „Er (der fühlende Geist - d.V.) unterscheidet sich so wenig vom Allgemeinen, daß es für ihn nur als seine Bestimmtheit ... ist.“<sup>157</sup> „Der Uebergang aus dem Gefühl und das wirkliche Setzen des Unterschieds geschieht subjectiv in Form der Reflexion ...“<sup>158</sup> Dabei wird das Andere des Geistes als notwendig auf ihn bezogen. Dies geschieht zuerst in der *Anschauung*. „Gott, das Allgemeine erscheint ihr in der Form der Aeüßerlichkeit, in welcher der Gedanke zum nothwendigen Seyn erstarrt oder in eine Menge zufälliger Gestalten auseinander geworfen ist. In dieser Form seiner Erscheinung ist sich der göttliche Gedanke nicht seiner selbst bewußt. Und wenn der Mensch in der Anschauung sich im Außer-sich-seyn bewegt ... so erscheint ihm der Gegenstand, in welchem er versunken ist, nicht als er selbst, er hat in ihm sein Selbstbewußt-seyn verloren. Die Auflösung der Anschauung vollbringt sich nun in der Erscheinung Gottes, in welcher er sich in seiner freien Allgemeinheit weiß und der subjective [61] Geist sich selbst mit Freiheit gewinnt und hervorbringt, wenn er sie, die göttliche Erscheinung in sich producirt.“<sup>159</sup> „Der Geist in dieser wechselseitigen Bewegung zwischen dem Allgemeinen und Sinnlichen und als Synthese ist *Vorstellung* ... Auch die Vorstellung trägt in sich Widersprüche, in welche Gott, der dem subjectiven Geist erscheint, und dieser selbst verfallen. Gott entwickelt sich in der Vorstellung durch Widersprüche hindurch und erscheint in Formen, welche der Allgemeinheit seines Wesens widerstreiten ... Ferner ist auch darin ein Widerspruch, daß der Geist als Vorstellung dem Objecte seine Gegenständlichkeit nimmt, daß er es als Product seiner eigenen Thätigkeit setzt ... Zugleich setzt die Vorstellung die Bestimmtheit des

Geistes als die selbständige Existenz des Objects voraus.“<sup>160</sup> Sie ist der Ort, wo die Offenbarung in den bereits erwähnten „schreiendsten Widerspruch“ verfällt, denn sie „geht zwischen beiden Seiten, daß die Wahrheit ein Seyendes und doch wieder im vorstellenden Geist Werdendes sey, beständig hin und her, gründet auf beide ihre Gewißheit, aber hält sie nur zusammen und löst ihren Widerspruch nicht.“<sup>161</sup> Bei dieser Erscheinungsform aber kann der Begriff nicht bleiben, denn sein immanentes Prinzip ist das Streben nach Vollendung; erst im spekulativen Denken hat er sie und sich erreicht.

Mit und in seiner Wissenschaft nun glaubte B. Bauer die Höhe des Begriffs erklimmen zu haben. „Die Methode unserer Wissenschaft ist die in der Erinnerung gesetzte Reproduktion (dieser) Bewegung des Begriffs in die geschichtliche Erscheinung und seines Zusammenschlusses mit dieser ...“<sup>162</sup> Seine Disziplin, die nach seiner Behauptung der geschichtlichen Entwicklung des Religions- und Offenbarungsbegriffs nachgegangen ist und deren widersprüchliche Erscheinungen bewußt in sich eingehen lassen hat, um diese dann dem Begriff gleich zu überwinden - durch die Kritik<sup>163</sup>, welche der Widersprüchlichkeit der Offenbarung gemäß eine permanente und daher prinzipielle nur sein konnte -, betrachtete er als den Ort, wo jene „beiden Momente, der Begriff und die geschichtliche Erscheinung in die Totalität zusammengehen.“<sup>164</sup> [62] Angesichts dieser wenig bescheidenen Ausbietung seiner spekulativen Wissenschaft rechtfertigt es sich um so mehr, jenen angeblich darin erreichten „wahren Schluß der inneren Vermittlung, in welchem Gott in dem Anderen seiner selbst sich wirklich Eins setzt“<sup>165</sup>, noch etwas konsequenter auf seine Wahrheit hin zu prüfen.

1. Es ist bereits deutlich geworden, daß B. Bauer sich in seinen Ausführungen in Widersprüche verwickelte, die ganz seine Schöpfungen waren statt „unschuldige“, reine Reproduktionen der im unterstellten Offenbarungsprozeß - dem Entwicklungsprozeß des von ihm für objektiv existierend gehaltenen Begriffs - notwendig erschienenen Widersprüche. Sie resultierten aus dem Versuch, die überlieferte und kirchlich sanktionierte Offenbarungsauffassung, in welcher die Of-

fenbarung im Sinne der von B. Bauer gebrauchten Kategorie der „Bekanntmachung“ erscheint, mit der von ihm in der Geschichte erkannten und gefeierten Tendenz wachsender Souveränität und Freiheit des Menschen - unzureichend mit der Kategorie des Selbstbewußtseins bezeichnet - in Einklang zu bringen. Dabei produzierte er in seinen Explikationen mehr Verwirrung und Widersprüchlichkeit, als er in der religiösen Vorstellung - lt. B. Bauer die Erscheinung, wo die Offenbarung in den „schreiendsten Widerspruch“ verfällt - beinhaltet sah. Zu dieser Steigerung kam es, weil er den Widerspruch der religiösen Vorstellung, das Oszillieren zwischen Gott und Mensch, Substanz und Selbstbewußtsein, im Wissen aufheben wollte, ohne deren wesentliche Voraussetzung, die Annahme eines absoluten göttlichen Wesens, aufzugeben<sup>166</sup>, und das bei *absoluter* Anerkennung des menschlichen Selbstbewußtseins, das somit selbst als Gott dastand. Und diese zwei sich ausschließenden Gottheiten lassen sich trotz eifrigster Zitierung dialektischer Gesetze nicht in ausgleichende Harmonie bringen - es sei denn, in den wüstesten Spekulationen.

2. B. Bauer konnte es schon deshalb nicht gelingen, die Einheit von göttlicher Offenbarung und menschlichem Selbstbewußtsein, von Gott und Mensch, überzeugend nachzuweisen, [63] geschweige denn in seiner Theorie wahrhaft herzustellen, weil die eine Seite, Gott, als absolutes und daher transzendentes Wesen in seiner Existenz nicht nachzuweisen ist, was sich aber in seiner Existenz nicht nachweisen läßt, läßt sich auch in seinem Werden nicht nachweisen. Der dennoch mit aller Anstrengung unternommene Versuch, Gott mit dem permanent, zur Vollkommenheit sich erst hin entwickelnden Selbstbewußtsein zu identifizieren, trieb ihn in einen totalen Widerspruch, der sich mit Notwendigkeit auch ganz seiner Darstellung bemächtigte. „Es war der Widerspruch zwischen dem weltlichen Gesetze des Werdens, der Entwicklung und dem religiösen Prinzip der Absolutheit, der Fertigkeit, der Abgeschlossenheit, an dem sich der Verfasser abquälte, indem er keine von beiden aufgeben wollte und deshalb den Schein der Identität zwischen diesen disparaten Seiten durch die sonderbarste Selbsttäuschung zu erhalten

strebt, so daß er bald den ewigen Rathschluß Gottes sich in die zeitliche Entwicklung versenken ließ, bald eine formelle Übereinstimmung der den Weltgesetzen schnurstraks zuwiderlaufenden unmittelbaren Thätigkeit Gottes mit den logischen Kategorien ... zu erhärten versuchte.“<sup>167</sup> In Wirklichkeit hatte es B. Bauer immer nur mit *einer* Seite zu tun, dem aus der Religionsgeschichte gefilterten Prozeß der menschlichen Bewußtseinsentwicklung. So, wie B. Bauer die „Bekanntmachung“ als allgemeine Form der Offenbarung behauptete und behaupten mußte, um der Offenbarung ihren Sinn nicht zu nehmen, dabei aber das sie mitteilende, außerhalb aller Vorstellung liegende Faktum, den Inhalt der „Bekanntmachung“, zu definieren nicht in der Lage war, vielmehr diesen gleichzeitig eine Vorstellung sein ließ<sup>168</sup>, war es ihm auch nicht möglich, den göttlichen Anteil oder den Anteil Gottes an der Offenbarung zu bestimmen.

3. Damit aber verriet sich der in seiner Wissenschaft angeblich realisierte Begriff der Offenbarung Gottes als inhaltsleere Formel. Und Gott selbst wurde letztlich wieder in den blauen Dunst der Transzendenz verbannt, d.h. doch nur dort gelassen, von wo aus er kraft der Offenbarung in seiner gan[64]zen Herrlichkeit aufsteigen sollte.<sup>169</sup> So blieb Gott nur ein nichtssagender Name, ein inhaltloses formales Wesen, und die vielzitierte Einheit Gottes und des Menschen, als dialektisch sich realisierend vorgestellt, zeigte sich daher *allein* als ein Prozeß wachsender Einheit des Menschen mit sich selbst - als ein nach den Gesetzen der Dialektik historisch sich vollziehender Prozeß der Überwindung menschlicher Selbstentfremdung. Überwindung dessen aber, was den Menschen sich selbst fremd werden läßt, was ihn klein und beschränkt erscheinen und nicht zu sich kommen läßt, war B. Bauers vornehmstes Ziel. Unbewußt hatte er die Macht dies zu erreichen, bereits allein dem Menschen zukommen lassen, obwohl er andererseits als Theologe natürlich noch nicht bereit war, die führende Hand Gottes in diesem menschlichen Selbstfindungs- und -verwirklichungsprozeß explizit aus dem Kalkül zu nehmen. Doch war es faktisch *keinesfalls mehr* der im Himmel thronende absolute und daher transzendente



*christliche Gott*, der selbstherrlich seinen freien Willen tut und den Menschen in verpflichtender Weise seine unendliche Gnade und Güte zu teil werden läßt, dem er im Prozeß der Offenbarung eine Funktion zuwies. Gemäß seinem aus der Religionsgeschichte gezogenen Schluß, „Die Substanz mußte sterben, damit das Subjekt zu seiner Persönlichkeit auferstehe“<sup>170</sup>, hatte er nämlich ohne dies sich einzugestehen, auch den christlichen Gott in seiner Theorie „sterben“ lassen, als er demselben Gott vor der Offenbarung, weil noch an-sich-seiendes thronendes Absolutum, transzendentes substantielles Wesen, Bewußtlosigkeit unterstellte und somit zur Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit herabsetzte. Denn ohne transzendentes und substantielles Wesen zu sein, ist der christliche Gott ein Unding - zu diesem Unding aber hatte er ihn in seiner Offenbarungstheorie, die bewußt gegen den Transzendenz- und Substanzgedanken ausgerichtet war, gemacht.<sup>171</sup> Deshalb passen folgende reservierten Bemerkungen eines Theologen zu dem in Hegels Religionsphilosophie dargestellten Verhältnis von Gott und Mensch, und wen nimmt es wunder, auch und vor allem auf den spekulativen Theologen [65] B. Bauer, der, dem tiefen Humanismus Hegels verpflichtet, Gott faktisch im Menschen zur Auflösung brachte: „Demzufolge ist der Gott Hegels nichts als der Mensch, und zwar der Mensch als das denkende Wesen“<sup>172</sup>, die Selbsterkenntnis des Menschen ist mit der Gotteserkenntnis, das Selbstvertrauen des Menschen mit dem Gottvertrauen und die Geschichte des Menschen mit der Geschichte Gottes identisch. Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, ist mit dem identisch, was Gott tut. Hier kann die Rede nicht von der Freiheit und der unermeßbaren Gnade Gottes sein. Versöhnung und

Erlösung sind nicht die freie Tat Gottes aus seiner Gnade, sondern bestehen in der Selbstbewegung des menschlichen Denkens. Offenbarung Gottes ist nicht das unwiederholbare Ereignis Jesu Christi, sondern das Ergebnis der Beschäftigung des Menschen mit sich selbst. Die Annahme der Hegelschen Identifikation von Gott und Mensch würde wohl bedeuten, daß Gott aufgehört hätte, Gott zu sein, um nur noch Kreatur zu sein. Oder umgekehrt, daß der Mensch mit seinem Vermögen selbst ein Gott geworden wäre.“<sup>173</sup>

In summa. Angesichts des beträchtlichen Abrückens von maßgeblichen, elementaren christlichen Glaubensvorstellungen und -grundsätzen gelangt B. Bauer mehr und mehr an die Grenzen protestantischer Toleranz. Es war bereits die Metamorphose seiner spekulativen, humanistisch durchdrungenen Geist-Theologie<sup>174</sup> zum humanistischen Atheismus junghegelianischer Prägung, welche sich in seinem ersten großen Werk vollzog. Bereits unverkennbar zeigte sich die Verwandtschaft seiner darin entwickelten Grundsätze mit jenem junghegelianischen Schlachtruf, wie ihn A. Ruge einst laut werden ließ: „Der Geist, die menschliche Vernunft, ist souverän, ist der Ocean, der sich selbst regirt, ist die Werkstatt der Geschichte und der Webstuhl der Zeit ...“<sup>175</sup>

Die Inthronisierung des selbstbewußten, freien, souveränen Menschen wurde in B. Bauers Offenbarungstheorie bereits energisch vorbereitet, ihre feierliche Verkündigung als die eigentliche, einzig wirkliche „Offenbarung“ der Weltgeschichte sollte nicht mehr lange auf sich warten lassen. Diejenige Kraft aber, welche auf dem Weg dahin Hindernis um Hindernis beseitigte, war die Kritik.

*Jürgen Kunz*

116 Siehe S. 25f. der vorl. Arbeit.

117 Nach B. Bauers damaliger Überzeugung vollbringt in seiner Theorie „die Philosophie die Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik ... sie selbst bewegt sich in dem allgemeinen Geschehen, welches das innere und ewige Werden der Idee ist“. (ders.: Rez.: D.F. Strauß. Streitschriften zur Verteidigung meiner [146] Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. 1. Band 1.-3. Heft. Tübingen 1838. In: JfwK. 1838. Nr. 101ff. (Juni) Sp. 833)

118 Das klare Bewußtsein von der wissenschaftlichen Bedeutung der spekulativen Theologie und ihrer insgesamt geringer Anklang in der theologischen Fachwelt erweckten bei B. Bauer das Bedürfnis, sich und somit seiner Wissenschaft ein eigenes Sprachrohr zu schaffen und seine Mitstreiter zu sammeln. Überzeugt von der absoluten Gültigkeit des Prinzips der Einheit der Idee war es ihm darum zu tun, die zersplitterten und gegensätzlichen theologischen Richtungen, vornehmlich den Rationalismus und Supranaturalismus, in jener theoretischen Spitze, wel-

che die spekulative Theologie nach seinem Dafürhalten ausmachte, zusammenzuschließen und so dialektisch aufzuheben. „Hat der Rationalismus die Freiheit des Subjekts, der Supranaturalismus die Wirklichkeit des Objekts verteidigt, so fühlt die Wissenschaft kein Bedürfnis, sich jenen Richtungen abstrakt zu widersetzen, da sie beide in der Spitze der spekulativen Theologie zusammenlaufen.“ (B. Bauer: ZfsT. Ankündigung. Berlin 1836. S. 3) Hielt letztere nach B. Bauers Ansicht doch „alle Momente der neuern Bildung in sich vereinigt und im System zusammen“, da sie es u.a. wohlweislich unterlassen habe, einfach nur „Parthei zu sein“. (ebenda) Doch sollte die Einheit nicht durch opportunistische Angleichung zu Wege gebracht werden, sondern durch offene Kritik der in den einzelnen Richtungen zu findenden Unzulänglichkeiten, wobei „das Gemeinschaftliche und im Gegensatz Wahre ... immer als das einigende Band mitten im Streite hervorgesucht und anerkannt werden“ sollte. (ebenda, S. 4) Um dieses Hauptziel mit aller Macht zu erreichen, formierte der noch junge und eigentlich erst durch seine Rezension des Straußschen Werkes recht bekanntgewordene B. Bauer eine beachtliche wis[147]senschaftliche Streitmacht, die sich größtenteils aus rechten und gemäßigten Hegelianern rekrutierte, wie Gabler, Göschel, Hinrichs, Daub, Marheineke, F.C. Baur, Vatke, Gans, Rosenkranz, Michelet, Hotho, Stuhr. Dennoch wurde das für historisch gehaltene Unternehmen der Zeitschrift für spekulative Theologie, erst Mitte 1836 ins Leben gerufen, bereits Anfang 1838 wieder aufgegeben. Welches die tatsächlichen Gründe für dessen frühzeitige Einstellung waren, ist zwar nicht sicher auszumachen, doch dürfte die zunehmende Polarisierung der rechten und linken Hegelschule das angestrebte Integrationsobjekt der Zeitschrift wesentlich unterlaufen haben. Denn je mehr die antireligiösen und liberalen Tendenzen des Hegelianismus an den Tag kamen, verschärfte sich auch dessen Verteufelung durch die Orthodoxie, wie sie z.B. in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung“ ein Sammelbecken hatte. Der von den Hütern des rechten Glaubens gegen die Philosophie, besonders aber gegen die Hegels, gesäte Argwohn hatte sicher dazu geführt, daß einerseits die Vertreter der einzelnen zu integrierenden theologischen Richtungen, überdies unsanft der Kritik unterworfen, nicht zu gewinnen waren und andererseits die linken und rechten Hegelianer selbst ihr Auseinandergehen weder verhindern konnten noch zu verhindern suchten. Eine recht anschauliche Darstellung hinsichtlich Geschichte und Profil der ersten Zeitschrift B. Bauers gibt D. Hertz-Eichenrode. (vgl. hierzu: ders.: Der Junghegelianer Bruno Bauer ... a.a.O., S. 15ff.)

119 B. Bauer: RAT (I). S. XV.

120 „Die Darstellung von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung hat daher die Erkenntnis des Religionsbegriffs, d.h. die Religionsphilosophie zu ihrer Voraussetzung, und sie begreift die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, indem sie sich in der Darstell[148]ung derselben stets ihrer absoluten Voraussetzung erinnert ...“ (ebenda, S. XVII) „Der Begriff der Religion, dessen Entwicklung diese Disciplin ist, ist an sich gegeben durch die vorangehende Entwicklung des gesamten Systems der philosophischen Wissenschaften, und diese Form, in der er auftritt, ist der Beweis seiner Wirklichkeit.“ (ders.: Rez.: D.F. Strauß. Streitschriften ... a.a.O., Sp. 829)

121 Nicht zufällig ließ nämlich der entschieden orthodoxe und politisch äußerst konservative Dekan der Berliner Universität, E.W. Hengstenberg, bereits im August 1836 durch den Adjutanten L.v. Gerlach an den preußischen Kronprinzen eine geheime gutachterliche Warnung vor den Hegelianer B. Bauer ergehen. Hengstenbergs Absicht war es dabei, die geplante Berufung B. Bauers zum Professor zu verhindern - was freilich gerade durch Hengstenbergs Einfluß am Hofe des Königs auch erreicht werden konnte. (siehe hierzu: E. Barnikol: Studien ... a.a.O., S. 184 und 542)

122 B. Bauer: RAT (I). S. XV.

123 So sieht es auch G. Lämmermann, wenn er B. Bauer kommentierend feststellt: „... denn der Begriff der Religion soll eben nicht als ein rein, d.h. abstrakt Jenseitiges versichert sein, sondern es soll gezeigt werden, daß es der Mensch im Religionsbegriff mit etwas zu tun hat, was ihn entgeht, weil es sich darin um sein eigenes Tun handelt.“ (ders.: Kritische Theologie ... a.a.O., S. 82)

124 „Das Allgemeine nun oder die Idee der Weltgeschichte ist die Idee des Menschen in ihrer vollen Erfüllung und Einheit mit Gott ...“ (B. Bauer: Alttestamentliche Auslegung und Kritik ... a.a.O., Sp. 729)

125 Ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia ... Erster Artikel. In: TLA. 1834. Nr. 77ff. (Dez.) Sp. 616. [149] 126 Ebenda.

127 „In seiner Gerechtigkeit will Gott, daß sein Zweck, seine Ehre und Erkenntnis in der Welt ausgeführt werde, ja er macht ihr Bestehen von der treuen Ausführung dieses Zwecks abhängig. *Der Mensch allein, als das Ebenbild Gottes*, ist zu dieser Pflicht berufen und sein Bewußtseyn dazu geschaffen, das Bewußtseyn des Geistes anzunehmen, der der Herr der Natur ist.“ (ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia ... Erster Artikel. a.a.O., Sp. 623) „Denn der Geist, der den ewigen Willen und die Gedanken Gottes in sich aufnehmen soll, mußte die Möglichkeit in sich haben, aus seiner Endlichkeit sich zur Unendlichkeit der Idee, in der er geschaffen ist, zu erheben.“ (ebenda, Sp. 631)

128 Ebenda.

129 Ebenda, Sp. 616.

130 Noch schallender wird der Widerspruch, wenn B. Bauer in einem anderen Artikel ausführt, daß die Offenbarung

eigentlich nichts Neues für den Menschen bringen kann. „*Alle Offenbarung* ist zwar dadurch Offenbarung, daß sie ein Moment des Begriffs der Religion ausspricht, das *noch nicht objektiv für das allgemeine Bewußtseyn* existierte ... *Aber dennoch* richtet sich alle Offenbarung an den Willen. Auch die absolute Offenbarung in Christo ... *Jede Offenbarung* nämlich kündigt sich nicht als etwas abstract neues an, sondern als etwas, was *im allgemeinen Bewußtseyn schon längst gelegen* habe ...“ (ders.: Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung ... a.a.O., S. 164)

131 Bemerkenswert werden muß allerdings, daß B. Bauer dabei seine Synthese nicht auf Kosten von Hegels Philosophie und vorwiegend zu Nutz und Frommen der christlichen Religion durchführen wollte, sondern vielmehr sich [150] verpflichtet sah, dessen dialektisches Prinzip in konsequenter, konkreter und weiterführender Weise auf die überlieferte Religionsgeschichte und deren begriffliche Fassung anzuwenden (vgl. hierzu: ders.: Rez.: D.F. Strauß. Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift ... a.a.O., Sp. 827f.) Mehr noch. Er „korrigierte“ Hegel sogar von linker Position. So stimmte er D.F. Strauß zu, als dieser Hegel u.a. „unleugbare Unbestimmtheit“ in der Auffassung der Person und Geschichte Jesu vorwarf oder dessen nicht selten zum Ausdruck gebrachte Reserviertheit gegenüber einer kritischen Betrachtung des Christentums bemängelte. Da Hegel in seiner Religionsphilosophie die Kritik des religiösen Bewußtseins nicht bestimmt genug durchgeführt habe, so B. Bauer, sei die reine Durchführung der Kritik, wie sie Strauß in Angriff nahm, sogar notwendig und verdienstvoll gewesen. (vgl. ebenda, Sp. 834f.) Gerade weil B. Bauer keinerlei Abstriche an Hegels dialektischem Prinzip zulassen wollte und die gläubige Theologie sogar energisch in die Schranken wies, wenn diese in inquisitorischer und anmaßender Weise Geständnisse von der Philosophie abforderte (vgl.: ders.: Das Geständnis der Philosophie. In: ZfsT. I, 2. (1836) S. 257f.), verstrickte er sich in seiner Apologie des Christentums in die haarsträubensten Widersprüche.

132 Ders.: Schriften über Strauß' Leben Jesu. In: JfwK. 1837. Nr. 41ff. Sp. 331.

133 Im Rahmen dieser Arbeit ist es jedoch nicht möglich, B. Bauers dickleibiges zweibändiges Werk einer umfassenden Betrachtung zu unterziehen. Obwohl seine detaillierten, am überlieferten Material festgemachten Ausführungen zur jüdischen, griechischen, römischen und orientalischen Religion hochinteressant sind, versuchte er doch darin, die Entwicklung des Religionsbegriffs plastisch zu machen, kann darauf nicht näher [151] eingegangen werden. Hier muß sich auf die Quintessenz seiner Offenbarungstheorie, die prinzipielle Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Substanz und Selbstbewußtsein, konzentriert werden.

134 Ebenda, S. 330.

135 Ders.: RAT (I). S. XXI.

136 Ebenda, S. XVIII.

137 Ebenda, S. XXII.

138 Ebenda, S. XXIII. Damit wird das Bekanntzumachende, das original Göttliche, zu einer reinen Fiktion und die Offenbarung selbst inhaltslos, ja sinnlos.

139 Ebenda, S. XXIIIff.

140 Ebenda, S. XXIV.

141 „... der Übergang eines abstrakt allgemeinen Prinzips in die Gestalt der Besonderheit ist eben so sehr ein geschichtliches Gesetz, als auch in der Natur des Prinzips begründet“ (ders.: RAT (II). S. 48) Diesen Grundsatz Hegelscher idealistischer Dialektik kompromißlos in seiner Offenbarungstheorie einbringend, gelangte B. Bauer zu einer Auffassung der Sünde und des Bösen, wofür ihm ein artiger Pietist Satanismus hätte vorwerfen können. Denn *dieses notwendig gesetzte*, der göttlichen Allgemeinheit und Vollkommenheit widerstrebende Endliche definiert er als *das Böse und Sündhafte*. „*Das erste Dasein*, indem der Geist über seine Unmittelbarkeit hinausgegangen ist, ist daher das Böse, weil es der unaufgelöste Widerspruch ist.“ (ders.: Rez.: Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde. 1. Band. Vom Wesen und Grund der Sünde. Breslau 1839. In: JfkK. 1839. Nr. 41ff. (März) Sp. 345) Da aber jener Widerspruch Gottes und der Offenbarung erst im absoluten Begriff aufgehoben ist, ist die ganze ihm vorausgehende Religionsgeschichte letz[152]ten Endes Zeugnis dafür, daß „im göttlichen Urtheil die *Möglichkeit der Sünde gesetzt* (ist) und diese in der geschichtlichen Bewegung nothwendig zur Wirklichkeit (wird).“ (ders.: RAT (II). S. XII) Mit dieser Auffassung befand er sich keineswegs mehr in Übereinstimmung mit der herrschenden theologischen Lehrmeinung. Und dessen war er sich auch völlig im klaren; seine Angriffe gegen die „gläubige Theologie“, die das Prinzip der Negativität - B. Bauer sah darin eine wesentliche Bedingung des Fortschritts - nicht als inneres Moment des göttlichen Ratschlusses anzuerkennen bereit war, belegen dies auf eindrucksvolle Weise. (vgl. hierzu: ebenda, S. IXff., als auch seine vehement kritische Rezension zu J. Müller ... a.a.O.)

142 „Damit sich der Geist in jener Innerlichkeit erfasse, dazu gehört, daß der Zweck Gottes nicht mehr unbestimmt seine Ehre und Herrlichkeit ist, sondern daß Gott sich selbst als den unendlichen Zweck seiner Offenbarung bestimmt.“ (ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig ... Erster Artikel. a.a.O.. Sp. 624)

143 Mit Ausnahme der biblischen Urgeschichte, die er als mythisch charakterisierte; dann, so B. Bauer: „*Die Dialektik des Gesetztwerdens oder der Setzung* aus dem Nichtseyn in das Seyn entzieht sich aller Anschauung ...“ (ders.: Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis kritisch untersucht. In: ZfsT. III. 1. (1838) S. 146) Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

144 „So lange die christliche Offenbarung noch als abstraktes Objekt erscheint und im Gegensatz gegen die Subjectivität festgehalten wird, steht sie auch noch auf dem Standpunkt des Urtheils und die Bewegung der negativen Dialektik hat noch nothwendig ihren Spielraum.“ (ders.: RAT (II). S. XII) Siehe hierzu auch Anm. 97 (II) d. vorl. Arbeit.

[153] Diese Bemerkung legt die Vermutung nahe, B. Bauer habe in seiner Offenbarungsauffassung noch einen persönlichen Gott unterstellt, wie er in der christlichen Vorstellung zu finden ist. Mitunter trifft man in seinen Darlegungen auch auf Formulierungen, die dies stark vermuten lassen. So führte er u.a. aus: „Wir müssen uns aber erinnern, daß Gott allerdings in der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseyns persönlich betheiliget sey ...“ (ebenda, S. 202) Dennoch widerspricht sein Gottesbegriff wesentlich dem in der christlichen Lehre bezeichneten Gott als „Vater unser“. In seiner systematischen Herleitung des Offenbarungs- und Gottesbegriffs zeigt sich deutlich die erhebliche Differenz gegenüber der kirchlichen Auffassung. Für B. Bauer ist das wahrhafte Sein Gottes die absolute Idee, der realisierte Begriff, denn erst hier ist Gott mit sich wirklich eins. Diese Einheit, eigentlich die Einheit der Idee, kommt nach seiner damaligen Auffassung zwar in wunderbarer, aber einmaliger Weise, nämlich in Jesus Christus in persona vor, doch ist diese Realisierung, da einmalig, noch nicht vollendet. Wahre Einheit und Vollkommenheit erreicht Gott, d.h. die Idee, erst in der Gemeinde, in der Menschheit, „Gott weiß sich in Christo Eins mit dem Menschen, aber zunächst nur mit diesem einzelnen Menschen ... *Erst als Geist der Gemeinde hat Gott sein Selbstbewußtseyn im endlichen Geiste in der wirklichen Form der Allgemeinheit gesetzt.*“ (ders.: RAT (I). S. LVI) Und diese kann nicht als Person gedacht werden. Auf B. Bauers Gottesbegriff wird noch näher einzugehen sein. Doch soll hier schon die oben ins Spiel gebrachte Vermutung weitgehend zurückgedrängt werden. Das folgende Zitat scheint diesbezüglich geeignet: „... die Idee ist eben die *höchste Vermittlung aller Gegensätze und so ist es ihre That*, daß die Gegensätze des gesetzlichen Geistes zur Einheit aufgelöst werden ... **wirkliche Persönlichkeit** aber *ist sie nicht* ... weil sie schlechthin innere Bewegung, absolute Vermittlung ist ... sie ist die [154] absolute Form, welche die Bewegung des subjectiven Gesetzes und des göttlichen Selbstbewußtseyns bestimmt und zum Zusammenschluß führt.“ (ders.: RAT (II). S. 440)

146 Ders.: RAT (I). S: LVIII. Das die Welt bewegende Prinzip erkannte B. Bauer in der Widersprüchlichkeit der ihre Einheit konstituierenden wesentlichen Elemente. Im Falle der Offenbarung, wo Gott als noch unvollkommenes unendliches Wesen seine Vollkommenheit, d.h. sein absolutes Selbstbewußtsein in der Sphäre der Endlichkeit, im Menschen, erlangen soll, erreicht die Widersprüchlichkeit ihren höchsten Ausdruck. Aus diesem Umstand aber schöpfte B. Bauer die Gewißheit, daß die Offenbarung als Prozeß ihre Vollendung erreichen wird. „Der Widerspruch ist daher nothwendig in dem Verlauf, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, aber in diesem Werden wird es auch beständig aufgehoben ..., bis der Begriff, welcher den inneren Trieb des geschichtlichen Processes bildet, im Geiste der Gemeinde zur Wirklichkeit gelangt ist.“ (ebenda, S. LVI) Andererseits drückt dies seinen ungeheuren Geschichtsoptimismus, d.h. seine feste Zuversicht aus, daß der Mensch sich zu wahrer Souveränität erheben wird, trotz oder gerade im Zusammentreffen mit den ihn drückenden Umständen. So ist ihm seine 1838 aus der Analyse der Religionsgeschichte gewonnene Einsicht, „Je mehr der Geist eingeengt ist, um so heftiger macht er sich Luft“ (ders.: RAT (II). S. 122), eine immer wieder mobilisierende Losung in seinem oppositionellen Kampf als Junghegelianer gewesen.

147 „... im Werden ist es und ist es nicht (das Sein und das Nichtsein - d.V.), d.h. Gott und Mensch wissen sich in Einheit und in demselben Augenblicke als getrennt und geschieden.“ (ders.: RAT (I). S. L)

148 Auf diese zwei, wirklich nur in der Spekulation in Einheit zu bringenden Komponenten des Offenbarungs- und Geschichtsprozesses hat auch G. Lämmermann aufmerksam gemacht: „So ist die Offenbarung doppelt bestimmt und [155] hat zwei Prozesse: nach der einen Seite ist sie als endliche, historische Erscheinung in der Entwicklung des Selbstbewußtseins produziert und soll darin als Tätigkeit, Resultat der menschlichen Subjektivität begriffen werden, nach der anderen Seite ist sie aber das schlechthin andere dieses selbsttätigen Selbstbewußtseins, sie will Setzung einer unendlichen absoluten Subjektivität sein, die die Endlichkeit jenes beschränkten Subjekts transzendiert. Die Offenbarung ist so einerseits durch den menschlichen Geist und andererseits soll sie allein in der göttlichen Zwecksetzung gegründet sein.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a.a.O., S. 98)

Lämmermann verbaut sich aber den Zugang zu B. Bauers Entwicklung, da er diese „Aporie“ in dessen Offenbarungsauffassung zu stark wuchern sieht, so daß er über eine pauschale Feststellung nicht hinausgelangen kann: „Zwar soll die gedoppelte Bewegung der Offenbarung sich in der Produktivität des kritischen Bewußtseins zu einer Bewegung zusammenschließen, gleichwohl ist auch dieser Tätigkeit das Faktum der Offenbarung stets vorausgesetzt. Das Verhältnis von Setzen und Voraussetzen ist in der frühen Geschichtskonzeption Bauers noch nicht eindeutig geklärt.“ (ebenda, S. 114) Wenn B. Bauer nämlich, bezüglich der Schöpfung - und diese ist, erkennt man sie an, Offenbarung, da sie die Schöpferkraft Gottes offenbart, wie die Offenbarung andererseits Schöpfung, Produkt des göttlichen Willens, ist - mit aller Deutlichkeit sagt: „Die Dialektik des Gesetzwerdens oder des Setzens aus dem Nichtseyn in's Seyn entzieht sich aller Anschauung, weil das Nichtseyn nicht angeschaut werden kann und das Seyn mit einem Schlage ist“ (ders.: RAT (I), S. 12), so gibt er doch eine recht klare Antwort, eine Antwort, die die bibli-

sche Schöpfungsgeschichte in jeder Hinsicht als Dichtung charakterisiert (vgl. ebenda, S. 12ff.), zugleich aber die Nichtverifizierbarkeit der Schöpfung überhaupt betont. Feststellung ihrer Nichtverifizierbarkeit aber heißt auch ernsthaft die Möglichkeit ihres Nichtstattgefundenhabens einräumen - das aber ist gleichbedeutend mit einer Infragestellung des Schöpfers, Gottes und seiner Offenbarung. Was folglich allein als Gewißheit übrig bleibt, ist das „Seyn“ des Menschen, welches für B. Bauer wiederum nur als Werden Wirklichkeit hat. Unverkennbar also der Keim des Atheismus in seinem Ansatz. Die Aporie in B. Bauers Konzeption ist nicht so tief, die Uneindeutigkeit nicht so eindeutig, daß die sie prägenden gegenläufigen Prozesse faktisch gleichstark und mit gleicher Gewißheit sich vollziehen - dies würde ohnehin eine Entwicklung ausschließen. Vielmehr läßt sich konstatieren, daß B. Bauer nur auf der Seite der menschlichen Subjektivität wirklich einen Prozeß, die Religionsgeschichte als verkürzte Menschheitsgeschichte, zur Darstellung bringt. Das übrigens ist auch stimmig mit seiner These, daß Gott in der Sphäre der Endlichkeit sein Selbstbewußtsein realisiert, daß er nur hier seine Entwicklung zum absoluten Selbstbewußtsein nimmt, in seinem An-sich-sein in der Transzendenz hingegen ist er unentwickeltes abstraktes Wesen. Der Entwicklungs- oder Offenbarungsprozeß auf seiten Gottes gibt sich somit als Fiktion zu erkennen, das umso mehr, da B. Bauer außerstande ist, das „Faktum“ in der Offenbarung Gottes zu definieren - ein Phänomen, das an späterer Stelle noch interessieren wird. So bestimmt also aus B. Bauers Darlegungen hervorgeht, „Die menschliche Subjektivität ist als dasjenige bestimmt, das sich selbst setzt, darin auch seine religiösen Vorstellungen aus sich produziert“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a.a.O., S. 114), so unbestimmt und äußerlich zeigt sich die Behauptung, daß diesem menschlichen Selbstsetzungsprozeß ein göttliches Setzen gegenübersteht, das „dem menschlichen absolut vorgängig ist“. (ebenda) Je mehr B. Bauer für den menschlichen Selbstsetzungsprozeß konkrete Bestätigung fand, andererseits der Anteil Gottes an der Offenbarung ein imaginärer blieb, [157] desto dominierender wurde das seiner Theorie immanente atheistische Moment. B. Bauers Übergang zum Atheismus ist also schon daher kein „Mysterium“.

149 B. Bauer: RAT (I). S. LV.

150 Vgl. ebenda, S. LXI.

151 Ebenda, S. LXII.

152 Ebenda, S. LXXII. Vgl. hierzu auch Anm. 17 (II) und 70 (II) d. vorl. Arbeit.

153 Ebenda, S. XXXI. „Der wahre Schluß der inneren Vermittlung, in welchem Gott in dem Anderen seiner selbst sich wirklich Eins setzt, ist der Geist, er ist das wahrhafte Prinzip aller Einheit.“ (ders.: RAT (II). S. 357)

154 Vgl. ders.: RAT (I). S. XXXII.

155 In recht anschaulicher Weise demonstriert dies B. Bauer am Beispiel der heidnischen und jüdischen Religion. Und selbst im Christentum seiner Zeit sah er den Gegensatz von Gott und Mensch noch präsent - verständlich allerdings, denn die spekulative Theologie mußte ja noch hart um ihre allgemeine Anerkennung und Durchsetzung ringen, davon abgesehen, daß sie es vergeblich tat.

156 Vgl. ebenda, S. XXXII.

157 Ebenda.

158 Ebenda.

159 Ebenda, S. XXXVIII.

160 Ebenda, S. XLf.

161 Ebenda, S. XLII.

162 Ebenda, S. XCIII.

[158] 163 „Eine fortlaufende Kritik ist nun unsere Disziplin dadurch, daß sie diesen beständigen Kampf des Gegenstandes und des Bewußtseyns, ihre geistige Selbstbeschränkung und die geschichtliche Arbeit darstellt, in der sie ihre Einheit zu erringen suchen.“ (ebenda, S. XCVIII)

164 Ebenda. S. XCVI. An anderer Stelle schlägt B. Bauers Identifikation seiner Wissenschaft mit dem realisierten Begriff, dem absoluten Selbstbewußtsein, nicht weniger aufdringlich durch: „So entspricht die Bewegung unserer Wissenschaft der Methode, wie der Begriff selbst in der Geschichte in seinen Voraussetzungen sich vorbereitet, sie bei seinem wirklichen Hervortreten in sich aufhebt und sich zur Idee vollendet, indem er in der geschichtlichen Erscheinung seine eigene Objectivität setzt.“ (ebenda, S. XCVII) Zweifelsohne liegt hier der fundamentale Ausgangspunkt für B. Bauers markantes theoretisches Überlegenheitsgefühl und historisches Sendungsbewußtsein, das er erstmals unverblümt in seiner scharfsinnigen und bissigen Kritik an Hengstenberg die Öffentlichkeit wissen ließ, das ihm dann als Junghegelianer im Kampf gegen Religion, Kirche und Staat zur unerschütterlichen Siegesgewißheit wurde und zum Märtyrerbewußtsein sich aufschwingend, ihn alle persönlichen Schwierigkeiten und staatlichen Repressalien gelassen ertragen ließ und das sich schließlich 1843/44 bis zur Entartung in der „kritischen Kritik“ noch steigern sollte. Zwar fehlte es ihm schon als junger Streiter für die Sache der spekulativen Theologie nicht an einem gerüttelt Maß Selbstbewußtsein - dies schöpfte der begeisterte Schüler Hegels aus dessen gewaltiger und überlegener Lehre -, nun aber, wo er die Anstrengung des Begriffs selbst und in schöpferischer Weise auf sich genommen hatte, der Hegelschen Religionsphilosophie die Vollendung gegeben zu haben meinte, schien es ihm als

durch die Geschichte selbst gerechtfertigt, erhielt er erst seine „höhere [159] Weihe“. Die Wendung zum Atheismus aber, welche ja die Aufgabe der spekulativen Theologie bedeutete, könnte man entgegenen, müßte ihm auch jenes absolute Selbstbewußtsein untergraben haben. Mitnichten. Jetzt erst nämlich, als Gott dem menschlichen Selbstbewußtsein nur noch als Spukgestalt gegenüberstand, erreichte es seine wahre Freiheit und Souveränität. Und diesen Emanzipationsprozeß hatte B. Bauer selbst an sich erfahren. Doch wenn auch von dieser Selbsttäuschung über die in seiner „Religion des Alten Testaments“ erreichte theoretische Höhe eine deutliche Linie zu seinem späteren elitären kritischen Bewußtsein führt, so ist es ungerechtfertigt, den Namen und die Theorie B. Bauers schon vor seiner „kritischen Wende“ mit peinlicher Anmaßung, übersteigertem Subjektivismus und die Allgemeinheit verachtenden Individualismus in Verbindung zu bringen. Vielmehr läßt sich an zahlreichen Äußerungen nachweisen, daß er, solange er sich noch an Hegels Philosophie orientierte, er stets auch die Dialektik von Allgemeinem und Einzelem, Individuum und Gesellschaft etc., hochhielt. In bezug auf seine spekulative Phase soll dies durch folgende Bemerkungen B. Bauers illustriert werden; bezüglich seiner junghegelianischen wird dies weiter unten noch zu verdeutlichen sein: „So, in seiner losgerissenen Einzelheit fürchtet das Subject vom Moment der Allgemeinheit erdrückt und dahingerafft zu werden, vergebens versucht es, sich selbst festzuhalten und zu behaupten, seine Kräfte vergehen in diesem erfolglosen Bestreben ...“ (ders.: RAT (II). S. 114f.) „Ueberhaupt kann ein Einzelner gar nicht einem Volke, welches schon geschichtlich entwickelt ist, auf einmal eine neue Anschauung des Göttlichen darbieten oder aufdrängen ...“ (ders.: RAT (I). S. 181) Die Legende von der wunderbaren Erscheinung und Wirkung z.B. der alttestamentlichen Weisen und Propheten kritisierend, führte er aus: „Die Weisheit ist erst die Beziehung der Subjectivität auf die ihr [160] als selbständig gegenüberstehenden Objektivität ...“ (ebenda, S. 175) „Wo die Weisen herkommen, weiß man nicht, wenn sie nicht *durch die Bewegung des ganzen Volkslebens erzeugt* sind ...“ (ders.: RAT (II). 266)

165 Ebenda, S. 357.

166 Hier beging er dieselbe Verletzung der dialektischen Einheit von Inhalt und Form, wie man sie Hegel zum Vorwurf machen kann. Trotz steter Betonung ihrer unbedingten Zusammengehörigkeit, die schon in seiner Kritik an Strauß zum Tragen kam und die er 1838 mit derselben Entschiedenheit verteidigte, wenn er z.B. zum Ausdruck brachte: „Wer kann am organischen Gebilde die Form zerstören, ohne es selbst zu töten, und wie sollte es am Geiste möglich seyn, der Form und Inhalt selbst in untrennbarer Einheit ist?“ (ders.: RAT (II). S. 337), war er noch nicht bereit, die Einheit von Inhalt und Form bis zur letzten Konsequenz auch in seiner Theorie durchzuführen. Obwohl er die Religion gegenüber der sie im Denken überwindenden, sie begreifenden Philosophie als beschränkte Erscheinung des Selbstbewußtseins, des Begriffs, erkannte, wollte er ihr noch nicht völlig abschwören. Die folgende Bemerkung - zugleich eine unbewußte Antizipation der marxistischen These, daß die Religion im Denken nicht wirklich überwunden werden kann -, „Dadurch, daß der Begriff der Religion in der Form des Denkens erscheint, wird die Vorstellung, aber nicht die Religion selbst aufgelöst ...“ (ders.: RAT (I). S. XLIX), weist auf diese weitere Aporie in B. Bauers spekulativer Theologie hin. Da es aber deren erklärtes Ziel war, Glauben und begreifendes Denken, Religion und Philosophie zu vereinen, mußte sich jene Inkonsequenz latent durch B. Bauers Entwicklungen ziehen, obwohl er sie gerade zu vermeiden suchte. Dies unterstreicht auch G. Lämmermann (vgl. ders.: Kritische Theologie ... a.a.O., S. 113)

[161] 167 G. Julius: B. Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik. a.a.O., S. 63f. Ein ausschließlich geringschätziges Urteil fällt diesbezüglich C.L.W. Grimm, als er B. Bauer einen kirchlich-orthodoxierenden, hegelschen, höchst konfusen Synkretismus nachsagte. (vgl. ders.: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf Dav. Friedr. Strauß und Bruno Bauer und die durch Dieselben angeregten Streitigkeiten. Jena 1845)

168 Vgl. hierzu S. 56f. der vorliegenden Arbeit.

Wie aus B. Bauers verschwommener Darstellung des Verhältnisses von Bekanntmachung (Factum) und Vorstellung zugleich die Schwierigkeit, Inhalt und Form in Übereinstimmung zu bringen, erwächst, zeigt z.B. folgende verschlungene Wendung: „Der Inhalt muß für den Geist, um vorgestellt zu werden, zunächst gesetzt werden, und daß er gesetzt wird, ist ein Factum, welches vor dem Geiste geschieht. Dies Factum ist die Offenbarung, insofern sie formell als Bekanntmachung betrachtet schon Inhalt des vorstellenden Geistes wird.“ (B. Bauer: RAT (I) S. XLIII)

169 Kurioserweise hatte es B. Bauer den nichtspekulativen Theologen hart zum Vorwurf gemacht, daß sie in ihrem Bestreben, die Welt des immanenten Unterschieds zu hintertreiben, einer leeren Transzendenz huldigten: „Ihre transzendente Richtung auf Gott ... ist ja doch nur die Richtung auf einen Namen ... Und wie derjenige, der in das Leere und Blaue nach oben sieht, die wirkliche Welt, in die er einmal gestellt ist, nicht erkennen kann ..., so ist die leere Transzendenz mit Blindheit für die wirkliche Welt der Vernunft geschlagen und sie taumelt, wenn sie an die einfachsten Gegensätze stößt.“ (ders.: Rez.: Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde ... a.a.O., S. 331)

170 Ders.: RAT (I). S. 93.

[162] 171 Nicht die wahrhafte Wiedergeburt und Auferstehung Gottes hatte er damit zur überzeugenden Darstellung gebracht, sondern dessen realitätsloses Sein, dessen Überflüssigkeit in der Weltgeschichte.

172 B. Bauers These, daß Gott nur im Menschen und das wiederum nur auf der Höhe des begrifflichen Denkens sein absolutes Selbstbewußtsein, seine wahre Allgemeinheit und Unendlichkeit realisiert, wobei er wahrhaft mit dem Menschen eins wird, führt bei aller Progressivität zugleich die sich später für seine weitere theoretische und politische Entwicklung noch verhängnisvoll auswirken sollende Übersetzung des Menschen als denkendes Wesen mit sich. Denn als er Gott fallen ließ, um den selbstbewußten Menschen auf den höchsten Thron zu setzen, installierte er zwar einen neuen Herrscher, nicht aber änderte er wesentlich den Anforderungskatalog an diesem.

Es war immer noch die denkende Aneignung der Welt - in ihr sah B. Bauer Weltaneignung und -beherrschung wesentlich verkörpert -, die Selbstbewußtsein und souveräne Freiheit bewirken sollte, auch wenn das dies realisierende und erheischende Subjekt ausschließlich als das menschliche Wesen begriffen und euphorisch gefeiert wurde. Zwar kann man B. Bauer nicht vorwerfen, daß er die materielle Komponente menschlicher Emanzipation gar nicht oder nur in verächtlicher Weise zur Kenntnis nahm, doch führte die überdimensionale Herausstellung des Umstandes, daß der Mensch sich als denkendes Wesen auszeichnet, zu jener einseitigen Betonung des theoretischen Kampfes, die später die junghegelianische Bewegung nahezu zur politischen Wirkungslosigkeit verurteilte. Doch zu diesem unfruchtbaren Resultat der Strapazierung einer unzeitgemäß gewordenen aufklärerischen These an später Stelle. Zur Bezeichnung seines aufklärerischen Ausgangspunktes allerdings noch folgendes Zitat: „Dieses *Vermögen der Reflexion*, kraft dessen sich der Mensch über seine Bestimmung *im Universum orientiert*, ist das *entscheidende Kennzeichen* des menschlichen Vorzugs - aber auch *zugleich der unversiegenderste Quell von Sorgen und Bekümmernissen*, die die ungewisse Zukunft erregt und welcher alle Thiere erhoben sind.“ (ders.: Die Urgeschichte der Menschheit ... a.a.O., S. 160)

173 (anonym): Rez.: Kyuun-Tschin Kim (aus Korea). Gottes Sein in der Geschichte. G.W.F. Hegels Gottes- und Geschichtsverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte“ und theologische Kritik an Hegel am Beispiel Karl Barths. Diss. Tübingen 1975. In: Theologische Literaturzeitung. 102. Jahrgang. Berlin 1977. Nr. 6. Sp. 474.

174 In Anleitung an eine Wendung bei E. Barnikol. (vgl. ders.: Studien ... a.a.O., S. 455)

175 A. Ruge: Die Zeit und die Zeitschrift. Vorwort. In: DJB. 1842. Nr. 1. (Januar) S. 3.

[www.anares-buecher.de](http://www.anares-buecher.de)

**Potzblitz:  
prekäre Existenzen lesen billiger!**

Denn bei uns gibt ´s 10% Rabatt auf nicht preisgebundene Bücher bei Bestellungen, die bis zum 31. März 2005 eintreffen.

Einfach unter [anares-buecher.de](http://anares-buecher.de) stöbern, bestellen & Hartz-Bescheid beilegen.

*Make it!*



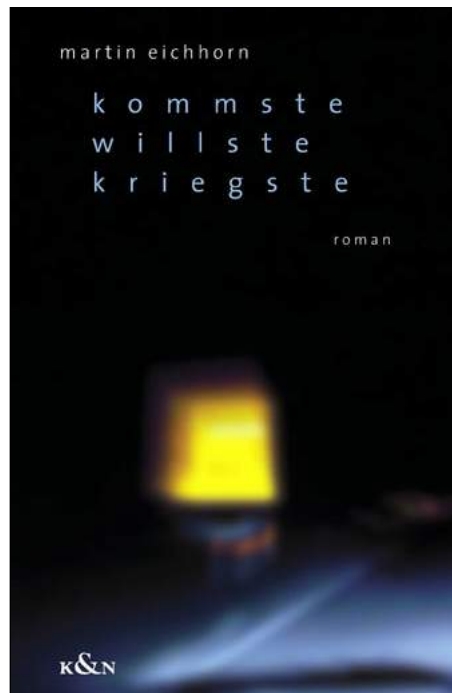
Der Mailorder für gesellschaftskritische Medien

## Mit Max Stirner on the road: „Störe meine Kreise nicht!“

*Martin Eichhorn legt einen philosophischen Kriminalroman vor*

Martin Eichhorn (Jahrgang 1969, Studium der Philosophie, Promotion in Bibliothekswissenschaft) erfüllt die Erwartungen, die man an einen philosophischen Roman stellt, und überrascht mit gut gewählten Details: Bücher werden angekettet wie im Mittelalter und Frauen eingerichtet wie eine Wohnung, die der Mann nie verlässt und aus der heraus er die anderen Frauen beschaut. In der Diskothek „Influence“ wird dem Besucher der Namenszug „Max Stirner“ auf den Handrücken gestempelt, und Descartes kommt schon auf der vierten Seite vor. Während andere während ihrer

Kindheit Feuerwehrmann, Indianer oder Polizist spielen, hatte Ben, der Icherzähler, schon immer mehr Spaß daran, einen Philosophen zu mimen. Endlich brauchen sich Philosophen nicht mehr als Außenseiter zu fühlen, ein moderner Max Stirner liefert eine originelle Erklärung der Welt, und das Alles eingepackt in eine spannende Geschichte. Über sein Verhältnis zu Max Stirner meint der Autor: „Ich stieß im Philosophiestudium auf ihn. Das gesamte Gerüst des Romans hängt an ihm (und vielleicht noch an George Berkeleys Immaterialismus). Stirner wird immer wieder paraphrasiert (vor allem natürlich „Der Einzige und sein Eigentum“). Es gibt immer wieder Anspielungen, die nur erkennen wird, wer mit Stirner etwas vertraut ist. Ich habe mich sehr bemüht, dass der Roman sowohl von philosophisch interessierten Menschen als auch vom sonstigen Lesepublikum gelesen werden könnte. Ein Roman soll immer auch unterhalten, wie ich finde, und Philosophie tut dies wahrlich nicht immer - kann sie ja auch gar



nicht immer!“ Herausgekommen ist ein Buch, das mich an Robert M. Pirsigs Bestseller aus den Siebzigern „Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten“ erinnert. Auf seiner Flucht aus der Großstadt hat Ben schon nach wenigen Kilometern eine Motorradpanne, wobei ihm ein Fernfahrer zu Hilfe kommt, der zweiundzwanzig Tonnen Bücher geladen hat und auch sonst nicht unbedingt dem bios praktikos ergeben scheint. Ferry besitzt nur eine CD, die ihn schon so lange begleitet wie er den LKW fährt: „Diese Musik ist wie ein Steinbruch. Auch nach

dem tausendsten Hören holst du immer noch etwas aus ihren Tiefen.“ Auf einem verlassenen Spielplatz lässt der LKW-Fahrer Ferry, ähnlich wie Archimedes, den Sand durch seine Finger rieseln und spekuliert über das Wesen der Welt, wobei er dann schließlich zu dem Schluss kommt: „Ich glaube, ich kenne keinen schöneren Ort auf der Welt als diesen Spielplatz.“ Und wie der griechische Mathematiker findet Ferry ein gewaltsames Ende. Doch mehr soll hier nicht verraten werden. Eine ideale Lektüre für diejenigen, die Inseln lieben oder selbst eine Insel sind.

*Sabine Scholz*

**Martin Eichhorn: kommste, willst, kriegste. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004. 150 Seiten, 12,80 EUR. ISBN 3-8260-2640-3**



## Der ungeliebte Einzige und seine Heimatstadt

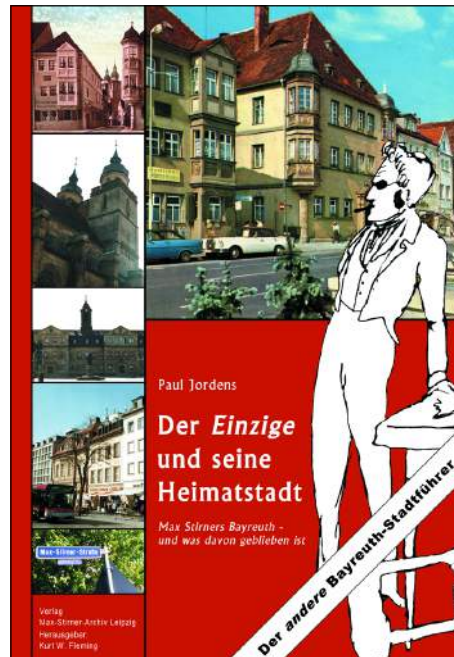
*Ein Stadtführer auf den Spuren Max Stirners*

Der große Max liefert selbst das Stichwort: „An großen wie an befreundeten Menschen kümmert uns alles, selbst das Unbedeutendste.“ Kennen mehr als ein Dutzend Bayreuther Menschen den Philosophen der Anarchie, den Autor des unvergleichlichen „Einzigen und sein Eigentum“? Und fährt man nach Bayreuth, um, wie man so schön sagt, „auf den Spuren“ Max Stirners zu wandeln?

*Wer ist Stirnerianer?*

Paul Jordens, ein Stirnerianer - falls es so etwas angesichts von Stirners absolutem Individualismus gibt -, kam nach Bayreuth und wandelte, um einen kleinen „anderen“ Bayreuth-Stadtführer zu schreiben. Er fand nicht viel und doch genug, um in einer knappen, *doch liebevoll gemachten Broschüre* das Leben und das Werk mit seinem Bayreuther Ausgangspunkt umreißen zu können.

Der modern gebliebene Philosoph, der den Eigensinn verteidigte, ohne ins Asoziale abzurutschen, wurde als Johann Caspar Schmidt im Jahr 1806 in der Maximilianstraße 31 geboren. Bekanntlich zierte nur noch eine alte, vom Stirner-Biographen John Henry Mackay initiierte Erinnerungstafel den Neubau von 1971. Auch das Haus Maximilianstraße 36, in dem Stirner von 1818 bis 1826 wohnte, existiert nicht mehr. Es wurde zum Opfer jenes Feuersturms von 1945, der am Ende jener Epoche steht, zu deren Vorläufern (Stichwort „Übermensch“) Stirner auch einmal, in völliger Verkennung seiner Ideen, erklärt wurde.



*Verlorener Taufstein*

Fast vergessen ist die einstige Stirner-Gaststätte im Geburtshaus, verloren ist Stirners Taufstein in der Stadtkirche. Nur das ehemalige Gymnasium Christian-Ernestinum zeugt noch von Stirners Bayreuther Schuljahren, die ihn offensichtlich so geprägt haben, dass er zum kompromisslosen Kritiker aller fauler Konventionen wurde.

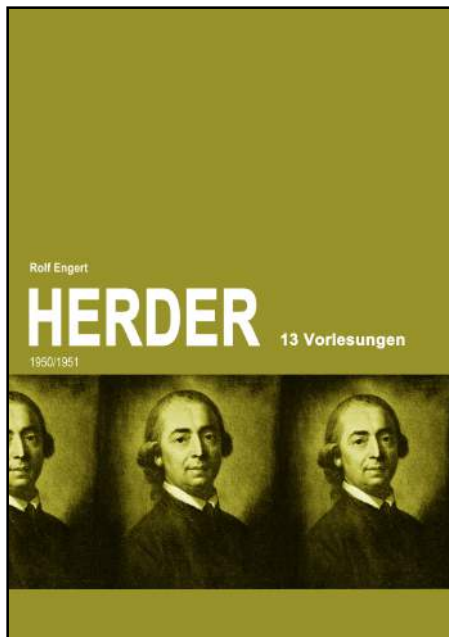
Die Stadt hat es ihm nicht gedankt. Bayreuth ehrt Stirner heute ebenso wenig wie Oskar Panizza, den anderen großen Individualisten, der doch in Bay-

reuth starb - doch halt: immerhin wurde ein *Sträßchen*, mehr aus Not denn aus Überzeugung, nach dem „Einzigen“ benannt. „Nur 200 Schritt für Kaspar Schmidt“, wie Jordens über ein „fraglos ungeliebtes Kind der Stadt Bayreuth“ lakonisch schreibt, „und wer weiß - vielleicht wäre der stille, unauffällige und zurückgezogen lebende Einzelgänger Stirner mit seiner ruhigen, abgelegenen kleinen Straße in der Nähe sogar ganz zufrieden“.

*Frank Piontek*

**Paul Jordens: Der Einzige und seine Heimatstadt. Max Stirners Bayreuth - und was davon geblieben ist. Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig.2004, ISBN 3-933287-53-7, 5,00 Euro [3 Euro MSG-Rabatt]**

*Quelle:* Nordbayerischer Kurier, Mittwoch, 10. November 2004, S. 15



**Rolf Engert:**

**Herder. 13 Vorlesungen, 1950/1951**

288 Seiten

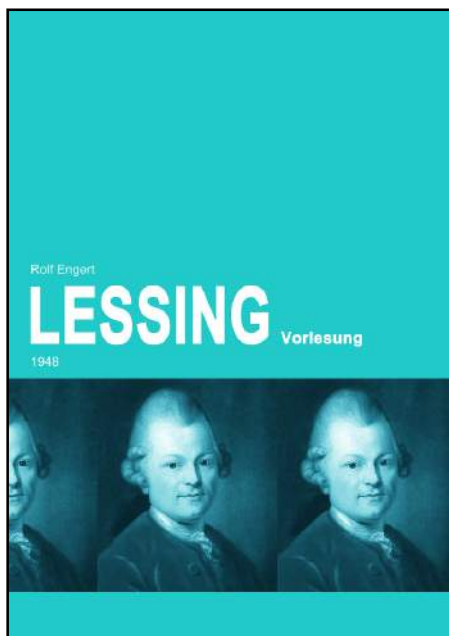
**ISBN 3-933287-56-1**

**Preis: 14,90 Euro**

Mit einem Nachwort von *Sabine Scholz*.

Diese Vorlesungen wurden im Wintersemester 1950/51 an der Kunsthochschule Dresden gehalten.

(30 % Rabatt für Mitglieder der M-S-G)



**Rolf Engert:**

**Lessing. Vorlesung 1947**

122 Seiten

**ISBN 3-933287-57-X**

**Preis: 9,90 Euro**

Diese Vorlesung wurde 1948 an der Kunsthochschule Dresden gehalten.



**Günther Rudolf:**

**Das vergessene Gebot. Gott unterdrückt die Frauen**

166 Seiten

Hardcover

Eine radikale Auseinandersetzung mit dem feindlichen Blick der Bibel und der Kirche auf die Frauen.

**ISBN 3-933287-65-0**

**Preis: 19,90 Euro**

(30 % Rabatt für Mitglieder der M-S-G)



**Harmtuth Malorny:**  
**Die schwarze Ledertasche. Roman**  
 161 Seiten

**ISBN 3-933287-54-5**  
**Preis: 15,90 Euro**

Zum Autor:

Harmtuth Malorny, 1959 in Wuppertal geboren, diverse Jobs und zuletzt 12 Jahre Straßenbahnfahrer, lebt noch.

Der Stil ist lakonisch, die Sprache ebenso klar und direkt.  
 - Deutsche Presse-Agentur -

(30 % Rabatt für Mitglieder der M-S-G)

### Wichtige Informationen

#### An alle säumigen Abonnenten!

Als ich kürzlich nachrechnete, wieviel ich für die Herstellung der Hefte ausbebe und wieviel ich an Abos und weiteren Verkauf einnehme, stellte ich fest, daß ich zur Zeit draufzahle (ca. 200 Euro pro Jahr). Um so mehr bitte ich alle, die noch nicht ihr Abo bezahlt haben, dies recht bald zu tun. Das **Gespenst von Hartz IV** habe ich noch nicht gebannt! - Wenn ich bis Ende Mai 2005 nichts auf die Reihe bekomme in Sachen Verlag und ebay-Verkauf (beides seit dem 1.12.2004), kann ich mich wieder beim Arbeitsamt melden. Das bedeutet auch, daß ich meine jetzige Wohnung aufgeben muß. So gesehen muß ich jetzt mit jedem Cent rechnen und es ist mühsam, immer wieder Säumige auf das Zahlen des Abos hinzuweisen.

Also bitte: überweist Euer Abo-Geld! Vielen Dank im voraus!!!  
 Spenden sind auch willkommen!!!

\* \* \*

#### Für alle Mitglieder der Max-Stirner-Gesellschaft!

Unser nächstes Treffen wird in Leipzig stattfinden. Das wird vom **16.-18. September 2005** sein. Bitte notiert euch dieses Datum, damit anderes nicht dazwischen kommt!

Wegen der Unterbringung: Sollte ich bis dahin noch meine „große“ Wohnung haben, kann ich bis zu **vier** Gäste aufnehmen!

### Impressum

**Herausgeber und Vi.S.d.P.:**  
**Kurt W. Fleming**

ABO für 4 Ausgaben: 12,24 Euro (1998-2000: 10,22 Euro) incl. Versandkosten; Einzelheft € 3,83;  
 Bankverbindung: (*Inlandskunden*) Kurt W. Fleming, ABC Privatkunden-Bank Leipzig, BLZ 101 209 00, Konto-Nr. 60 40 79 33; (*Auslandskunden*) Kurt W. Fleming, ABC Privatkunden-Bank Leipzig, BIC: GENODEF1ABC, IBAN: DE21 1012 0900 0060 4079 33

Redaktion: Max-Stirner-Archiv Leipzig, Kurt W. Fleming, max-stirner@web.de. / © liegt bei den Auto-rInnen.  
 Für den Inhalt nicht redaktioneller Beiträge trägt der Herausgeber keine Verantwortung. Soweit auf abgedruckte Texten mir noch unbekanntes Urheberrechte ruhen, möchten sich die berechtigten Personen zur etwaigen Geltendmachung von Ansprüchen bei mir melden. Kommerzielle Anzeigen werden aufgenommen, soweit diese zu dem Anliegen der Zeitschrift nicht im Widerspruch stehen.

[www.max-stirner-archiv-leipzig.de](http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de)

