

David Borgardts

Schätze, an den Himmel verschleudert

Religion und Religionskritik bei Max Stirner



Meiner

HEGEL-STUDIEN BEIHEFTE

In Verbindung mit

Walter Jaeschke (†) und Ludwig Siep herausgegeben von
Michael Quante und Birgit Sandkaulen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

David Borgardts

Schätze, an den Himmel verschleudert

Religion und Religionskritik bei Max Stirner

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4287-7

ISBN eBook 978-3-7873-4452-9

Umschlagabbildung: © Ruth Tesmar / VG Bild-Kunst 2020

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Zwei Anarchisten: Meinen Eltern.

Inhalt

Einleitung	9
1. Worum es geht	11
2. Religion – Kritik – Religionskritik	14
3. Gang der Untersuchung	16
I. Fromme Atheisten. Max Stirner und die Junghegelianer	21
1. Religionskritik nach Hegel	22
2. Johann Caspar Schmidt	30
3. Max Stirner in der Forschung	36
II. Der Verlust der Heimat. Die Junghegelianer bei Karl Löwith	41
1. Die Genealogie des Nihilismus	42
2. Rechtfertigung und Kritik	46
3. Heimatlosigkeit	52
4. Karl Löwith und Max Stirner	56
III. Ein Drang, sich zu entzweien. Religion und Entfremdung	63
1. Entfremdung	65
2. Das unglückliche Bewusstsein	71
3. Das unglückliche Bewusstsein bei Bruno Bauer	77
4. »Kunst und Religion« (1842)	82
IV. Das Jenseits in uns. Max Stirner und Ludwig Feuerbach	89
1. »Das Wesen des Christentums« (1841)	91
2. Entfremdung im »Wesen des Christentums«	98
3. Das Gattungsbewusstsein	102
4. »Der Einzige und sein Eigentum« (1845)	108
5. Feuerbachs Antwort	113
V. Menschenopfer, unerhört. Religion und Egoismus	117
1. Glaube und Liebe bei Feuerbach	119
2. Egoismus	124
3. Liebe und Religion	134
4. Egoistische Liebe	141

VI.	Namen nennen mich nicht! Stirners Theorie der Person	147
1.	Der Einzige	149
2.	Ein Menschenleben	155
3.	Entfremdung und Aneignung	161
VII.	Verdaue die Hostie und Du bist sie los! Das Heilige und das Eigentum	169
1.	Freiheit und Eigenheit	171
2.	Das Eigentum	177
3.	Pathologie des »Einzigen«	186
4.	Das Heilige	195
VIII.	Kindliche Phantasien. Religionskritik als Ideologie	203
1.	Was ist Religionskritik?	205
2.	Die Manuskripte zur »Deutschen Ideologie« (1845/47)	209
3.	Religion und Wahrheit	222
4.	Von der Kritik zum Spiel	227
IX.	Schätze, an den Himmel verschleudert. Christentum und Alterität	239
1.	Theologischer Atheismus	241
2.	Alterität	245
3.	Alterität und Entfremdung	258
4.	Stirners Christentum	267
	Schluss	277
	Danksagung	282
	Literatur	283

Einleitung

Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen, und sich in den Besitz zu setzen?

Georg W. F. Hegel, [Jedes Volk ...]¹

In diesen Worten des jungen Hegel vollzieht sich eine Revolution gegen den »Himmel«, die nicht oder zumindest nicht vordergründig von einer metaphysischen bzw. anti-metaphysischen Skepsis getragen ist. Ob der Himmel leer oder bewohnt ist, ob dort ein guter Vater wohnt, ein schlafender Gott oder ein böser Dämon, diese Frage stellt Hegel höchstens indirekt. Seine Frage ist eine andere. Seine Frage ist, ob es dem Menschen *dient*, wenn er seine »Schätze« – den Ertrag seiner Felder, den Schweiß seiner Arbeit, die schöpferische Kraft seines Geistes, die besten Stunden seines Lebens – diesem Himmel weiht. Hegels Antwort scheint eindeutig: All dies dient dem Menschen nicht, seine dem Himmel geweihten Schätze sind »verschleudert«, sie sind ohne Gegenleistung fortgegeben und verloren. Und so gilt es für den Menschen, die von ihm verschleuderten Schätze vom Himmel zurückzufordern – aber sie nicht *nur* zu fordern, sondern auch wirklich an sich zu nehmen.

Diesem berühmten Zitat, das einem Fragment gebliebenen Text des jungen Hegel entstammt, ist der Titel für die vorliegende Untersuchung entlehnt. Zwar dürfte Max Stirner, dem Autor, dem diese Untersuchung gewidmet ist, Hegels Text und damit auch die zitierte Passage nicht bekannt gewesen sein.² Dennoch weist der beiläufige Ausspruch des jungen Hegel eine überraschende Nähe zur Tendenz der Religionsphilosophie seines späteren Schülers auf. Stirners gesamte philosophische Arbeit kann gelesen werden als ein ausdauernder Kampf darum, die an den Himmel der christlichen Religion verschleuderten Schätze wieder auf die Erde zurückzubringen und sie an sich zu neh-

¹ Hegel 1796, 209.

² Zur Editions- sowie zur Rezeptionsgeschichte vgl. Jaeschke 2016, 53.

men.³ Durch diese überraschende Nähe kann Hegel uns die Stichworte geben, um drei zentrale Anliegen der Religionsphilosophie Stirners einleitend zu benennen.

Zum *Ersten* legt Hegel in der zitierten Passage den Fokus nicht auf eine metaphysische, sondern auf eine praktisch-philosophische Frage. Die Religion, repräsentiert im Verhältnis des Menschen zum »Himmel« über ihm, wird daran gemessen, ob sie zu einer den Bedingungen des menschlichen Lebens angemessenen Praxis anleitet. Diese Vorordnung der Ethik vor die Metaphysik spiegelt sich im religionskritischen Werk Stirners wider, insofern dort die Frage nach der Existenz Gottes oder nach der faktischen Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit anderer propositionaler Glaubenssätze nicht ein einziges Mal gestellt wird. Stirners Religionskritik ist durch und durch *praktische* Religionskritik.⁴

Zum *Zweiten* scheint der Maßstab, an welchem eine Praxis gemessen wird, von Hegel hier nicht normativ, sondern eudämonistisch bestimmt zu werden. Das Problem der Religion scheint also nicht zu sein, dass sie zu einem wie auch immer bestimmten »unmoralischen« Verhalten anleitet, sondern dass sie dem Ziel eines vom einzelnen Menschen als gelingend empfundenen Lebens entgegensteht. Was ein gelingendes Leben ausmacht, fasst Hegel hier über eine Semantik von Eigentum und Besitz. Ein gelingendes Leben scheint durch eine religiöse Existenzweise gefährdet, weil in ihr die »Schätze« des Lebens »verschleudert« werden, weil ich mich in ihr also der Güter entledige, die ich andernfalls zu meinen Zwecken gebrauchen oder zu meinem Wohl genießen könnte. Dieser ökonomisch gefärbte Eudämonismus weist gerade in Verbindung mit seiner religionskritischen Wendung wiederum stark auf Stirners Position voraus. Stirner entwirft in seinem Hauptwerk eine scharf eudämonistische Ethik, die den »Egoismus« des Menschen affirmiert bzw. entproblematisiert und die zugleich auf dem tragenden Leitbegriff des »Eigentums« errichtet ist. Das »Eigentum« bzw. Vollzüge der Aneignung werden bei Stirner zum Inbegriff eines gelingenden Lebens – die Religion bzw. das »Heilige« umgekehrt zum Inbegriff einer selbsterstörerischen Enteignung des Menschen.⁵

Ein *dritter*, subtilerer Aspekt betrifft schließlich die Forderung Hegels, das Eigentumsrecht des Menschen über die einem gelingenden Leben dienenden Güter nicht nur in der »Theorie« zu fordern, sondern die »Theorie« auch in

³ Auf die Konvergenz zwischen den sog. »Theologischen Jugendschriften« Hegels und der Religionsphilosophie der Junghegelianer wird häufig hingewiesen, vgl. schon Löwith 1950, 93; in jüngerer Zeit vgl. Jaeschke 2016, 65; speziell für Feuerbach vgl. auch Reitemeyer 1988, 104 ff.

⁴ Zur Loslösung der Religionskritik von der Gottesfrage s. u. Kapitel III, Abschnitt 4; Kapitel IV, Abschnitt 4.

⁵ S. u. Kapitel VII.

die Wirklichkeit zu übersetzen. Die Dichotomie von Theorie und Wirklichkeit bzw. von Theorie und Praxis ist sicher eine, welche mehr oder weniger die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht. Sie gelangte allerdings in der junghegelianischen Bewegung noch einmal besonders in den Brennpunkt des Interesses, wobei die Frage hier auch und gerade als die Frage nach einer Überwindbarkeit der Religion durch intellektuelle Praktiken der Religionskritik reformuliert wurde. So kam es, dass zu dieser Zeit Stirner auf der einen Seite und Marx und Engels auf der anderen Seite zwei unterschiedliche Antworten auf eben das Problem entwickelt haben, das der junge Hegel aufgeworfen hat.⁶

1. Worum es geht

Diese Untersuchung nimmt einen ungewöhnlichen Autor in den Blick, und diesen Autor wiederum unter einer ungewöhnlichen Fragestellung. Max Stirner ist kein Klassiker der Philosophie, und gerade innerhalb der theologischen bzw. der religionsphilosophischen Debatte kann er wohl im Wesentlichen als unbeachtet gelten. Ich möchte in dieser Untersuchung zu zeigen versuchen, dass dies ein gewisses Versäumnis darstellt.

Was kann Stirners Philosophie für einen heutigen Leser interessant erscheinen lassen? Eine erste Antwort, die sich bereits bei einem flüchtigen Lesen aufdrängt, lautet sicher: seine Radikalität. »Radikal« erscheint dabei zunächst die Proklamation des »Egoismus« als Leitbegriff seiner Ethik⁷ – womit das wohl bekannteste Motiv in Stirners Philosophie benannt ist. Aber auch Stirners Feindschaft gegen den »Staat«⁸ oder seine Absage an eine Orientierung des Denkens an der »Wahrheit«⁹ sind Ausdruck seiner Neigung zum Extrem und zur Provokation. Angesichts dieser Neigung überrascht es kaum, dass Stirner auch in seiner Religionskritik eine Position bezieht, die innerhalb der Philosophiegeschichte wohl in mancher Hinsicht als Maximalposition gelten kann. Die »Religion« erscheint bei Stirner nicht nur als kontingenterweise falsche Überzeugung, sondern als zerstörerische Kraft, als tödlichste Krankheit der Seele, die alle Bereiche dessen, was ein gutes und gelingendes Leben ausmacht, infiziert und vernichtet.¹⁰

Der erste Eindruck von der »Radikalität« Stirners ist sicher nicht falsch, er ist aber auch ein trügerischer. Zwar gehört das performative Moment der Provokation in gewisser Hinsicht konstitutiv zu seiner Philosophie. Zugleich

⁶ S.u. Kapitel VIII.

⁷ S.u. Kapitel V, Abschnitt 2.

⁸ »Darum sind Wir beide, der Staat und Ich, Feinde.«, EE 185.

⁹ S.u. Kapitel VIII, Abschnitt 3.

¹⁰ S.u. Kapitel V bis VII.

aber ist bei genauerem Hinsehen eine überraschende Zielgleichheit zwischen Stirner und »konservativeren« Positionen zu beobachten. So sehen wir in der Ethik, dass Stirner zwar den Liebesaltruismus Feuerbachs ablehnt, dessen Interesse an einer Fundierung gelingender Nahbeziehungen aber sehr wohl teilt.¹¹ Weniger ambivalent erscheint Stirners Position freilich auf dem Feld der Religionsphilosophie, insofern ihm die Absicht einer »rettenden« Neuinterpretation des Christentums kaum unterstellt werden kann. Aber auch hier lohnt sich ein genauer Blick, denn es wird sich zeigen, dass Stirners Urteile einer christlichen Theologie nicht so fern liegen, wie er selbst meint.¹²

Damit sind wir bei dem systematischen Thema dieser Untersuchung, bei der Religionskritik. Wenn wir im Folgenden das Werk Stirners in den Blick nehmen, dann tun wir das mit einer religionsphilosophischen Fragestellung – und dies ist im Zusammenhang der Stirnerrezeption eine ungewöhnliche Perspektive. Denn wenn auch wohl kein Interpret seines Werkes bestreiten würde, dass die Religionskritik ein zentrales Anliegen Stirners gewesen ist, so liegt eine monographische Interpretation seiner Religionskritik bis heute nicht vor.¹³ Dass dies so ist, mag auch daran liegen, dass die Religionskritik selbst kein allzu »heißes« Thema mehr zu sein scheint. In gewisser Hinsicht steht dieses Thema heute »zwischen den Stühlen«. Für den Theologen oder christlichen Religionsphilosophen auf der einen Seite stellt das Thema naturgemäß einen gewissen Störfaktor dar. Hinzu kommt, dass die Auseinandersetzung mit der Religionskritik, wenn er sie aufnimmt, sich für ihn selten als lohnend erweist. Allzu oft drängt sich der Eindruck auf, dass hier fundamentale Lebensorientierungen zur Disposition stehen, deren Genese (oder auch deren Zerfall) außerhalb von diskursiven Kontexten geschieht und über die darum auch nur eingeschränkt argumentativ entschieden werden kann. Eine ähnliche Ermüdung scheint auf der anderen Seite auch in der skeptisch eingestellten Philosophie eingetreten zu sein, die das Thema der Religion nach vielen Versuchen der argumentativen Überwindung heute mehrheitlich lieber auf sich beruhen zu lassen scheint und darauf setzt, dass sich die Sache schon von selbst erledigen wird. Die »klassischen« Positionen der Religionskritik scheinen damit für keine der beiden Seiten noch von allzu großem Interesse zu sein.

Und doch scheint es mir falsch, die Religionskritik und ihre klassischen Vertreter vorschnell zur Seite zu legen. Mag auch der Wunsch nach einer diskursiv erreichten Entscheidung für oder wider die Religion illusionär erscheinen, so dient der Theologie die Auseinandersetzung mit der Religionskritik doch zur Selbstverständigung über ihre eigene Position. Gerade auch die Religionskritik

¹¹ S.u. Kapitel V, Abschnitt 3.

¹² S.u. Kapitel IX.

¹³ Zum Stand der Forschung s. u. Kapitel I, Abschnitt 3.

Stirners, die in vielem weit über die Reichweite anderer Positionen hinausgeht, wird einer Theologie und auch einer theologischen Philosophie zu denken geben. Wie schon benannt worden ist, besteht eine Pointe der Kritik Stirners darin, dass er die Theologie *nicht* auf dem Feld der Metaphysik herausfordert, sondern vielmehr die »Religion« in Vollzügen der »Heiligsprechung« formal bzw. praxistheoretisch zu fassen versucht. Damit aber unterläuft Stirner eine apologetische Strategie, die sich als Antwort auf andere, »atheistische« Positionen bewährt hat, nämlich die Strategie, einen metaphysischen Atheismus zu konzedieren und das Christentum postmetaphysisch zu reinterpretieren. Will man Stirners Einsprüchen begegnen, so ist eine Frage zu stellen, die weit darüber hinausgeht, und diese kann über den Begriff der »Alterität« gefasst werden. Für die christliche Theologie stellt sich in der Auseinandersetzung mit Stirner nicht nur die Frage, ob sie eine metaphysische, außerweltliche Alterität preisgeben kann. Für die christliche Theologie stellt sich hier vielmehr die Frage, ob eine *Affirmation* von Alteritäten, seien sie außerweltlich oder innerweltlich, in das Wesen eines christlichen Ethos gehört – wie Stirner es annimmt – oder ob nicht durch Stirners Forderung nach einer Negation und Überwindung von Alteritäten, die er gegen das christliche Ethos erhebt, dasselbe erst zu sich selbst finden kann.¹⁴

Wird eine christliche Theologie in der Auseinandersetzung mit den Positionen der klassischen Religionskritiker zu einer Reflexion auf ihre eigene Identität gedrängt, so wird für eine säkulare Philosophie eine Relecture dieser Positionen paradoxerweise ein erneutes Sich-Einlassen auf die christliche Religion bedeuten, welche sie auch unbesehen zur Seite legen könnte. Ob ein solches Sich-Einlassen für die Philosophie als lohnend erscheint, müsste sie daran entscheiden, ob es sie in ihren eigenen Fragen anregt und weiterführt. Dies führt uns zu einem Problemkomplex, der neben dem Autor Stirner und der Religionskritik als inhaltlichem Schwerpunkt der Interpretation gleichsam das dritte Thema dieser Untersuchung darstellt, und dieses Thema ist die Figur der Entfremdung.

Sollte man in wenigen Worten benennen, worin sich die Religionskritik der Junghegelianer – und mit ihr die Religionskritik Stirners – von früheren Positionen wie diejenige Voltaires oder Kants und auch von späteren Positionen wie derjenigen Nietzsches oder Freuds unterscheidet, dann ist es die durchgehend starke Orientierung an der hegelianisch inspirierten Figur der Entfremdung.¹⁵ Wenn wir heute von »Entfremdung« sprechen, dann ist damit ein Phänomen von defizitären Beziehungsformen im Blick, das von den

¹⁴ S.u. Kapitel IX, Abschnitt 4.

¹⁵ S.u. Kapitel III, Abschnitt 1.

Teilnehmern dieser Beziehungen selbst als leidvoll empfunden wird.¹⁶ Stirners Kritik der »Heiligkeit« nimmt in diesem Zusammenhang eine radikale Position ein, indem er aus seiner Religionskritik heraus eine Bestimmung von Nahbeziehungen entwirft, die diese einseitig, wenn auch wechselseitig, in Vollzügen des Aneignens und des Nehmens konstituiert. Ich eigne mir dich an und du dir mich, aber keiner von uns erkennt die Alterität des Anderen an, respektiert, affirmiert oder wahrt sie. Nur durch diese radikale Emanzipation des nehmenden Ichs kann nach Stirner ein Erleben von Entfremdung vermieden werden.¹⁷ Dass diese Position zwar auf das erste Ansehen als sehr weitgehend erscheint, dabei aber durchaus Richtiges in den Blick nimmt und dass sie zudem an eine Freigabe des Nehmens anschließen kann, wie sie dem christlichen Ethos eigen ist – dieses Urteil als gangbar erscheinen zu lassen, soll eines der Anliegen dieser Untersuchung sein.¹⁸

2. Religion – Kritik – Religionskritik

Diese Untersuchung nennt in ihrem Untertitel zwei Begriffe, den Begriff der »Religion« und den Begriff der »Religionskritik«. Es könnte erwartet werden, dass diese Begriffe eingehend definiert würden oder dass zumindest eine Richtung angezeigt würde, in welche zeitgenössische Definitionsversuche weisen. Dies tue ich aber bewusst nicht. Der Grund dafür ist, dass ich die benannten Begriffe nicht als *interpretationssprachliche* Begriffe aus einer religionswissenschaftlichen oder religionsphilosophischen Forschungsdiskussion übernehme. Vielmehr handelt es sich bei der »Religion« wie auch bei der »Kritik« zunächst um *quellensprachliche* Begriffe, die von den in dieser Untersuchung behandelten Autoren selbst gebraucht werden. Darum wird die Frage nach der Definition dieser Begriffe eine Frage sein, welche die Arbeit an den Quellen bestimmen wird.

Bei den genannten Begriffen handelt es sich um Leitbegriffe im junghegelianischen Diskurs, um deren Bedeutung intensiv gerungen wurde. Dabei kommt es mitunter zu schwierigen Konstellationen. So ist schon die Frage, ob ein Denker mit Recht als »Religionskritiker« bezeichnet werden kann, nicht immer eindeutig zu beantworten. Am ehesten gerecht wird dieser Titel wohl Bruno Bauer, der gegen die »Religion« polemisiert und der sich zugleich den Begriff der »Kritik« programmatisch zu eigen macht.¹⁹ Für Feuerbach dagegen

¹⁶ Vgl. Jaeggi 2016, 20 ff; Rosa 2019, 299 ff.

¹⁷ S.u. Kapitel VI–VII.

¹⁸ S.u. Kapitel IX, Abschnitt 3.

¹⁹ S.u. Kapitel III, Abschnitt 3; Kapitel VIII, Abschnitt 1.

ist zumindest diskutabel, ob er sich nicht mehr um eine konstruktive Neuinterpretation als um eine »Kritik« der »Religion« bemüht,²⁰ während Stirner und Marx dann zwar mehr oder weniger offensichtlich einen solchen Versuch aufgeben, allerdings ihrerseits deutlich mit dem Begriff der »Kritik« zu fremdeln beginnen – gerade auch in Abgrenzung zu dessen programmatischer Aufnahme durch Bauer.²¹

Die genaue und je nach Autor unterschiedliche Bedeutung der Begriffe wird darum Gegenstand der Untersuchung sein. Auf die für sie aus heutiger Perspektive grundlegenden Problemkonstellationen sei aber dennoch hingewiesen. Für den Begriff der Religion betrifft dies vor allem das Verhältnis der »Religion« zum »Christentum«. Schaut man auf einen heute gebräuchlichen Begriff der Religion, so wird dieser, schon in seiner alltagssprachlichen Gestalt, eine Distanz von einzelnen, konfessionell gefassten Religionen voraussetzen. Diese ist bei den Autoren, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, in dieser Form nicht gegeben. Vielmehr ist in den behandelten Texten eine fast durchgehende Orientierung des Religionsbegriffs an der *christlichen* Religion zu beobachten. Strukturen, die aus christlicher Dogmatik abgeleitet werden, können dabei bruchlos auf den Religionsbegriff übertragen werden. Wenn vereinzelt das Judentum gegenüber diesem, aus dem Christentum abgeleiteten Religionsbegriff abgehoben wird, so ist dies eine Ausnahme, die durch ihre Kennzeichnung als Ausnahme die Regel bestätigt. Paradigmatisch für diesen am Christentum durch Abstraktion gewonnenen Religionsbegriff steht Feuerbachs berühmte Formulierung, »die Religion, wenigstens die christliche«, sei »das Verhalten des Menschen zu sich selbst«.²²

Wenn ich im Folgenden zunächst den bei den untersuchten Autoren dominierenden Sprachgebrauch aufnehme und von »Religion«, von »Religionsphilosophie« und »Religionskritik« spreche, so ist zu bedenken, dass die junghegelianischen Positionen strenggenommen weniger als religionskritische, sondern mehr als christentumskritische Positionen, ihrem hermeneutischen Gehalt nach weniger als religionsphilosophische, sondern mehr als christentumstheoretische Positionen zu bezeichnen sind. Die vorläufige, an den Quellentexten orientierte Begriffsverwendung wird folgerichtig dann aufgehoben bzw. neu bewertet werden müssen, wenn im *neunten Kapitel* dieser Untersuchung die Interpretation der Quellen beendet und der Einstieg in die gegenwärtige Debatte gesucht wird.

Ist ein alltagssprachlicher Begriff der Religion somit in gewisser Hinsicht weiter als die im Junghegelianismus populären Religionsbegriffe, so scheint es bei

²⁰ S.u. Kapitel IV, Abschnitt 1.

²¹ S.u. Kapitel VIII.

²² WCh 48.

der »Kritik« ebenso zu sein. In der Alltagssprache gebrauchen wir den Begriff der Kritik einigermaßen unspezifisch im Sinne eines Widerspruchs oder auch nur einer urteilenden Prüfung. Im Kontext des Junghegelianismus begegnet dieser unspezifische Gebrauch ebenfalls, in den 1840er Jahren beansprucht aber Bruno Bauer den Begriff der Kritik mehr und mehr zur Selbstbezeichnung seiner Philosophie und gibt ihm dabei ansatzweise terminologische Bedeutung. Dies führt im Gegenzug dazu, dass Max Stirner auf der einen Seite und Karl Marx und Friedrich Engels auf der anderen Seite sich von diesem Begriff der Kritik distanzieren. Ihre Abkehr von der »Kritik« wäre aber unterbestimmt, wenn man sie nur als Emanzipation von Bauers Philosophie verstehen würde. Vielmehr ist es ein von Bauer vertretenes, aber keinesfalls auf Bauer beschränktes kognitivistisch-rationalistisches Modell der religionskritischen Praxis, das bei Stirner, Marx und Engels in Frage gestellt wird.²³

Wenn auch der Begriff der »Kritik« – ebenso wie der Begriff der »Religion« – der zeitgenössischen Debatte entnommen ist, so versteht Max Stirner sein Denken, wie wir sehen werden, nur mit Einschränkungen als eine »Kritik« der Religion bzw. als »Religionskritik«. Wenn ich im Folgenden *dennoch* von der »Religionskritik« Stirners spreche, dann beruht diese Entscheidung auf der Annahme, dass Stirner in seiner Auseinandersetzung mit Bauer zwar dem Begriff der »Kritik« zunächst sehr skeptisch gegenübersteht, dann aber punktuell durchaus zu einer Aneignung und Neufassung des Begriffes durchdringt. Im *achten Kapitel* dieser Untersuchung soll dieser Frage ein konzentrierter Blick gewidmet sein, so dass dann über die Angemessenheit einer Rede von Stirners »Religionskritik« entschieden werden kann.

3. Gang der Untersuchung

Ich möchte im Folgenden den Gang meiner Untersuchung skizzieren. Bevor ich das tue, möchte ich aber noch einige der *Grenzen* benennen, die sie sich gesetzt hat. Zunächst bietet diese Untersuchung ausdrücklich keine Gesamtinterpretation zu Stirners Werk. Und auch seine Religionsphilosophie werde ich nicht gleichsam enzyklopädisch untersuchen. Einen Kommentar aller Äußerungen Stirners über den Begriff bzw. das Phänomen der Religion bietet diese Untersuchung darum nicht. Vielmehr hat diese Untersuchung ein systematisches Interesse und versucht daher, eine in Stirners religionsphilosophischem Denken sich als dominant darstellende Linie herauszuarbeiten, die dann im Lichte einer zeitgenössischen Debatte auf ihre Plausibilität befragt werden kann.

²³ S.u. Kapitel VIII.

Eine zweite Grenze betrifft die Einbeziehung des philosophiegeschichtlichen Kontextes. Zum Verständnis von Stirners Werk scheint es unverzichtbar, es im Zusammenhang mit den Positionen Bruno Bauers, Ludwig Feuerbachs und – mit gewissen Einschränkungen – denjenigen des frühen Marx wahrzunehmen. In dieser Anforderung liegt aber zugleich eine Grenze. Denn es wird selbstverständlich kaum möglich sein, die religionsphilosophischen Positionen Feuerbachs, Bauers und Marxens auch nur ansatzweise in ihrer Komplexität zu würdigen. In noch stärkerem Maße gilt das für die Position Hegels, dessen Religionsphilosophie als wichtigster Bezugspunkt der im Junghegelianismus geführten Debatten zwangsläufig in den Blick kommen wird, der aber in seinem Ansatz ebenso zwangsläufig unterbestimmt bleiben wird. Ein Ausweg aus diesem Dilemma soll die vorsichtige, tastende und hoffentlich dennoch fruchtbare Auseinandersetzung mit exemplarischen Texten sein, die in einem möglichst direkten Diskurszusammenhang zu Stirners Beiträgen stehen.

Beginnen soll die Untersuchung im *ersten Kapitel* mit einer Hinführung zu dem Autor, der im Mittelpunkt unserer interpretatorischen Bemühungen stehen wird. Dabei wird sowohl über sein religionsphilosophisches Werk als auch dessen Rezeption in der zeitgenössischen Forschung ein kurzer Überblick gegeben werden. Zugleich soll die Frage nach dem philosophiegeschichtlichen Kontext, in dem Stirner seine religionskritische Position entwickelt hat, mit einigen Aspekten zu Wort kommen. Es herrscht eine gewisse Einigkeit, dass das frühe 19. Jahrhundert für die moderne Religionskritik eine formative Periode gewesen ist. In der Frage, welche Rolle die »Linkshegelianer« bzw. die »Junghegelianer« in dieser Periode gespielt haben, gibt es dagegen einige Unklarheiten und Vorurteile, die angesprochen zu werden verdienen. Diese Überlegungen vorzuschicken soll uns im weiteren Verlauf der Untersuchung davor bewahren, eingeschliffene Narrative unkritisch zu reproduzieren.

Nachdem bereits das erste Kapitel die forschungsgeschichtliche Frage geöffnet hat, bietet das folgende, *zweite Kapitel* eine Fortsetzung und Vertiefung dieser Frage. Karl Löwiths Interpretation der Junghegelianer und der nachhegelianischen Religionskritik, die in diesem Kapitel eingehend untersucht werden soll, ist für die Forschung zum Junghegelianismus bis heute ein maßgeblicher Bezugspunkt. Eine Pointe der Interpretation Löwiths besteht dabei in der These vom Scheitern der junghegelianischen Religionskritik. Demnach bleiben die Junghegelianer trotz ihrer energischen Abkehr vom Christentum unwillentlich im Strom der christlichen Überlieferung gefangen und sie bleiben es aufgrund einer strukturellen Notwendigkeit, insofern jede »Kritik« der Religion immer auch ein Moment der »Rechtfertigung« in sich trägt. Von diesem Urteil nimmt Löwith gerade auch Stirner nicht aus. Durch die vorgeschaltete Rekonstruktion der starken These Löwiths soll die in den folgenden Kapiteln sich anschließende Arbeit an den Quellen in den Horizont einer leitenden

Frage gestellt werden, nämlich die Frage nach dem verborgenen affirmativen Verhältnis der Religionskritik zu der von ihr kritisierten Religion. Tritt diese Frage dabei zunächst noch einmal in den Hintergrund, so wird sie im *neunten Kapitel* im Zusammenhang unserer Suche nach einem eigenen, abschließenden Urteil wieder aufgegriffen werden.

Mit dem folgenden, *dritten Kapitel* beginne ich mit der eigentlichen Untersuchung und wende mich Max Stirner zu. Bevor ich mich aber dem Hauptwerk, dem *Einzigsten*, widme, möchte ich dabei mit der Interpretation einer wichtigen Vorstufe beginnen, die uns in Stirners frühem Text über *Religion und Kunst* begegnet. An dieser Schrift glaube ich die Aufnahme der bauerischen Entfremdungskritik nachweisen zu können, die wiederum als eine selbstständige Weiterentwicklung von religionsphilosophischen Figuren verstanden werden kann, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* geprägt hat. In seiner impliziten Kritik an Bauer in *Kunst und Religion* zeigt sich eine für Stirner charakteristische Akzentverschiebung gegenüber der Entfremdungstheorie seines Vorgängers, die bereits deutlich auf die entfremdungstheoretische Religionskritik des *Einzigsten* vorausweist und darum als Hinführung in die Grundentscheidung der späteren Schrift dienen kann.

Während in dem frühen Text über *Religion und Kunst* der Bezug auf Bauer deutlich erkennbar ist, rückt im *Einzigsten* Feuerbach als Gesprächspartner und Gegner in den Vordergrund. Wenn die folgenden zwei Kapitel mit der Interpretation des Hauptwerks, des *Einzigsten und sein Eigentum*, einsetzen, so wird darum zunächst eine Analyse der Auseinandersetzung Stirners mit Feuerbachs Religionsphilosophie im Mittelpunkt stehen. Waren die frühen Schriften höchstens implizit auf Feuerbach bezogen, so ist der *Einzigste* ganz wesentlich als Kritik an Feuerbachs anthropologischer Interpretation der Religion angelegt. Dabei grenzt sich Stirner gegen Feuerbach ab, indem er die entfremdungstheoretische Religionskritik, die er zunächst durch Bauer kennenlernt und die er – in anderer Form – auch bei Feuerbach vorfindet, gegen Letzteren wendet.

Das *vierte Kapitel* wird in den Konflikt einführen, der sich zwischen Stirner und Feuerbach um die Anthropologie oder Subjekttheorie entfacht. Schon hier wird deutlich werden, dass Feuerbach die anthropologische Frage als wesentlich praktisches Problem adressiert. Das *fünfte Kapitel* wird nun zeigen, wie sich darum der Konflikt zwischen Feuerbach und Stirner notwendigerweise auf die praktische, ethische Ebene verschieben muss. Der Streit um die Anthropologie wird als Streit um den Liebesbegriff ausgetragen, in dem Feuerbachs Ethik kulminiert und dem Stirner seine Ethik des »Egoismus« entgegenstellt.

Der Konflikt mit Feuerbach ist tief in Stirners Hauptwerk eingeschrieben und so bildet er eine wichtige Voraussetzung für ein Verständnis dieses Werkes. Mit dem *sechsten Kapitel* werden wir aber Stirners Auseinandersetzung mit Feuerbach hinter uns lassen und den eigenständigen Beitrag Stirners zur

Debatte um die Religion vertiefen. Dabei muss zunächst die für Stirners charakteristische Fassung der Entfremdungstheorie grundlegende Idee des Selbst bzw. der personalen Existenz erschlossen werden. Ich werde mich dazu Stirners Konzeption des »Einzigens« zuwenden und zu zeigen versuchen, dass mit diesem Begriff eine nicht-perfektionistische, nicht-substantialistische Theorie der Person verbunden ist. Stirner insistiert auf eine Gegebenheit des Selbst, die nicht als substanzielle, sondern praktische Gegebenheit verstanden werden muss. Das Selbst ist sich selbst je zugänglich, insofern es sich in jedem Moment durch Vollzüge der Aneignung erschaffen kann.

Diese Einsicht leitet über zum *siebten Kapitel*, in dem Stirners Begriff des »Eigentums« als zweiter, titelgebender Leitbegriff seines Hauptwerkes im Mittelpunkt steht. In diesem Kapitel werde ich argumentieren, dass mit dem Begriff des Eigentums die fundamentalste Ebene der Philosophie Stirners erreicht ist, auf der auch seine Religionskritik reformuliert werden muss. Verhältnissen des »Eigentums«, die für Stirner den Inbegriff einer personalen Existenz und zugleich einer als gelingend empfundenen Weltbeziehung ausmachen, stehen auf der anderen Seite Verhältnisse der »Heiligkeit« gegenüber, die eine genießende Aneignung der Welt unmöglich machen und so ein Erleben von Entfremdung konstituieren.

Mit dem siebten Kapitel wird unsere Untersuchung einen gewissen Zielpunkt erreicht haben. Das folgende, *achte Kapitel* tritt dann aber noch einmal einen Schritt hinter das Erreichte zurück und nimmt es unter einer neuen Perspektive in den Blick. Bis hierhin stand die »materiale« Frage nach dem Gegenstand der Religionskritik im Mittelpunkt, also die Frage, *was* die Junghegelianer kritisieren, wenn sie »Religion« kritisieren. Dabei wurde ein Aspekt aufgeschoben, der für das Verständnis der junghegelianischen Debatte unschätzbare Bedeutung hat, und zwar die »formale« Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen von Vollzügen einer »Kritik« der Religion. Diese Frage wird das achte Kapitel entfalten und dabei die Theorie diskursiver Praxis untersuchen, die Stirner im *Einzigem* anbietet. Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass Stirner »Kritik« nur mit weitreichenden Einschränkungen als Titel für sein philosophisches Schreiben akzeptiert hat. Dies werde ich zeigen in vergleichender Lektüre des *Einzigem* mit den wenig später in Auseinandersetzung mit Stirner entstandenen Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels. Wie ich argumentieren werde, grenzen sich beide Entwürfe in je charakteristischer Weise vom Projekt einer kognitivistisch-rationalistischen Religionskritik ab, wie sie noch bei Bauer und Feuerbach vorgefunden werden kann, und entwickeln ein Modell der diskursiven Praxis, das von der Einsicht in die untrennbare Verbindung von diskursivem Handeln und sozialer Interaktion ausgeht.

Im letzten, *neunten Kapitel* soll schließlich die in den zentralen, exegetischen Kapiteln dieser Untersuchung erschlossene Gestalt der Religionskritik

bei Stirner mit einer aktuellen religionsphilosophischen Debatte in Beziehung gebracht werden. Die Pointe dieses Kapitels wird es sein, zu zeigen, dass Stirner gerade für eine sich als nachmetaphysisch und »atheistisch« verstehende Christentumstheorie, wie in neuerer Zeit Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek sie angeboten haben, eine Herausforderung bereithalten kann. Diese Herausforderung besteht darin, dass Stirner gerade *nicht* den metaphysischen Theismus zum Zielpunkt seines Angriffes macht, sondern eben diejenige Figur zum Gegenstand seiner Kritik macht, die in den benannten Theorien als bleibendes Erbe des Christentums »gerettet« werden soll, nämlich die Figur einer (innerweltlichen) Alterität. Schließlich wird die Untersuchung mit dem Versuch enden, einige Schritte in Richtung auf eine christliche Ethik zu gehen, welcher es gelingt, die berechtigten Anliegen und Anfragen Stirners aufzunehmen.

I. Fromme Atheisten

Max Stirner und die Junghegelianer

»Sie wissen, ich gehöre nicht zu denen, die in dem Bekenntnis zum Atheismus eine Befreiung erblicken. Der Atheismus ist so religiös wie Jakob, der mit Gott ringt [...].«¹ Dies schreibt Arnold Ruge 1846 im zweiten Band seiner Schrift *Zwei Jahre in Paris* unter der Kapitelüberschrift *Unsere letzten zehn Jahre*. Ruge schaut hier auf die politisch-denkerische Bewegung des Junghegelianismus zurück, deren vitale Zeit eng mit der Gründung seiner *Hallischen Jahrbücher* im Jahr 1837 verbunden ist.² Nun, 1846, nach dem endgültigen Verbot der junghegelianischen Publikationsorgane in Deutschland und nach dem Scheitern des Versuchs, die Bewegung mit den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* ins Exil zu retten, zieht Ruge Resümee. Für die religionskritischen Bemühungen, die manche seiner Streitgenossen anhaltend beschäftigt haben, findet er dabei keine wohlwollenden Worte. Gerade in ihrem kämpferischen Atheismus seien sie doch »religiös« geblieben.

Ruges Bemerkung ist, wie vieles, was in dieser Zeit geschrieben wurde, stark polemisch eingefärbt. Dennoch trifft sein Bild vom Kampf am Jabbok einen wesentlichen Punkt, indem er auf die paradoxe Struktur der religionskritischen Bemühungen hinweist. Selten in der Geschichte der Philosophie wurde so heftig gegen die »Religion« gekämpft, wie die junghegelianischen Religionskritiker es getan haben, aber selten davor oder danach sind philosophische Autoren aufgetreten, deren Werk so religionsphilosophisch bestimmt war – in dem Sinne, dass die Frage nach der Deutung der Religion im Mittelpunkt ihres Interesses stand. In Anlehnung an Jacques Derridas berühmte Auslegung der *Deutschen Ideologie*³ könnte man diese Paradoxie mit der Metapher der »Besessenheit« beschreiben: Die junghegelianischen Religionskritiker scheinen von der Religion besessen, scheinen von den Geistern einer Religion verfolgt, deren Tod sie zwar immer wieder proklamieren, die sie aber nicht ruhen lassen können.

Die Frage nach dem Verhältnis der Religionskritik zu der Religion, die sie kritisiert, – die Frage die Ruge aufwirft – wird eine der Leitfragen der vorlie-

¹ Ruge 1846, 8.

² S.u. Abschnitt 1.

³ Vgl. Derrida 2004.

genden Untersuchung sein. Dabei wird sie aber zunächst nicht systematisch mit der Figur der Religionskritik befasst sein, auch nicht umfassend mit der Religionskritik der Junghegelianer, sondern mit einem bestimmten, junghegelianischen Autor, und zwar mit Johann Casper Schmidt, der sich im Rahmen seiner publizistischen Tätigkeit durchgehend »Max Stirner« genannt hat. Max Stirner wird in der populären und auch in der wissenschaftlichen Literatur häufig als philosophischer Außenseiter portraitiert.⁴ Dieser Zugang benennt Richtiges, darf aber nicht den Blick auf den Kontext verstellen, in dem Stirner gedacht und geschrieben hat. Darum möchte ich im Folgenden zunächst eine kurze Einführung in das Phänomen des sog. »Junghegelianismus« geben und nach seinem Verhältnis zur Religionskritik fragen. Dabei wird es vor allem darum gehen, geprägte Narrative aufzusuchen und kritisch zu befragen (1). Im Anschluss daran möchte ich zu Max Stirner selbst überleiten. Dabei möchte ich mich zunächst seinem Werk und dessen Einbindung in den philosophiegeschichtlichen Kontext nähern (2). Anschließend soll ein kurzer Blick auf die neuere Forschung gerichtet sein (3). Bei diesem forschungsgeschichtlichen Überblick werden wir auch der Interpretation begegnen, die Karl Löwith den Junghegelianern im Allgemeinen und Max Stirner im Besonderen gewidmet hat. Dies wird überleiten zum folgenden, *zweiten Kapitel*, in dem die Interpretation Löwiths differenziert vorgestellt und ausgewertet werden soll.

1. Religionskritik nach Hegel

Fragt man nach Geschichte und Bedeutung der Religionskritik in der Geschichte der europäischen Philosophie, dann gerät man schnell in schier unentwirrbare Schwierigkeiten. Ist Philosophie seit ihren Anfängen konstitutiv als Form der Religionskritik zu begreifen, insofern sie sich in Abgrenzung gegen einen archaischen »Mythos« konstituiert? Ist erst die Philosophie des »Mittelalters« in eine Art Gefangenschaft durch die Religion in Gestalt des Christentums geraten? Oder gibt es ein übergreifendes, »vormodernes« Verhältnis der Philosophie zur Religion, aus der sich erst die »Moderne« langsam herausarbeitet? Und wenn ja, wo beginnt diese »Moderne«? Gibt es eine Korrelation mit dem Aufstieg einer »naturwissenschaftlichen« Weltsicht? Wie ist außerdem der Zusammenhang der intellektuellen Religionskritik mit den religionssoziologischen Phänomenen der »Säkularisierung« zu denken? Geht das eine dem anderen voraus? Oder verbergen sich hinter den zuletzt genannten Begriffen überhaupt nur problematische, geschichtsphilosophische Konstruktionen?

⁴ S.u. Abschnitt 2.