

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)

Realsatire, Kritik und neues Evangelium

Anarchistisches aus dem Kreis der Brüder Bauer

Die „erste anarchistische Sammlung in deutscher Sprache“ hat der vielleicht bedeutendste Historiker des Anarchismus, Max Nettlau, die von Ludwig Buhl 1844 herausgegebene *Berliner Monatsschrift*¹ genannt und im gleichen Atemzuge Edgar Bauers ein Jahr zuvor entstandenes, dann beschlagnahmtes und 1844 neuedrucktes Buch *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*² als anarchistische Schrift gewürdigt.³ Beide Texte entstammen dem lockeren Kreis der Berliner *Freien*, der aus dem *Doktorclub* der 1830er Jahre hervorgegangen ist und zu dem neben Edgar Bauer und Ludwig Buhl etwa Max Stirner, Arnold Ruge, Moses Hess oder Eduard Meyen gehörten und in dem Edgars Bruder Bruno die führende Rolle spielte.

Im Folgenden möchte ich den anarchistischen Motiven in den beiden von Nettlau genannten Texten nachgehen. Das bedeutet: Ich beschränke mich auf diese beiden Quellen und wage gar nicht erst den Versuch, anarchistischen Gedankengängen in anderen Schriften der Gruppe nachzuspüren oder gar eine Geschichte der Kritik im Bauer'schen Freundeskreis zu schreiben. Indem ich von einem *Kreis* spreche, halte ich die Abgrenzung bewusst offen und lasse die bekannten terminologischen und historischen Unterscheidungen zwischen Links- und Rechts-, Jung- und Althegeelianern dahingestellt sein.⁴ Ich enthalte mich – so interessant sie wäre – der Auseinandersetzung

1 Ludwig Buhl (Hg.). *Berliner Monatsschrift. Erstes und einziges Heft*. Mannheim: L. Buhl, 1844. Im Folgenden zitiert: BM.

2 Edgar Bauer. *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*. Bern: Jenni, 1844. Im Folgenden zitiert: SK.

3 Max Nettlau. „Der Anarchismus in Deutschland“. Beilage zu: *Die Soziale Revolution. Frontzeitung*. Hg. von den Deutschen Anarchosyndikalisten und dem Nationalkomitee Spanien der CNT – FAL, Nr. 7/8 (März 1937).

4 Vgl. Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. 8. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1981; Ingrid Pepperle. *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin: Akademie, 1978; Heinz und Ingrid Pepperle (Hg.). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Frankfurt/M.: Röderberg, 1986 – hier auch

mit den beiden bekanntesten Polemiken gegen „Bruno Bauer und Consorten“, der *Deutschen Ideologie*⁵ und der *Heiligen Familie*⁶. Ich verzichte schließlich auf eine Definition von *anarchistisch* und verwende den Begriff in einem sehr weiten, der griechischen Wortbedeutung entsprechenden Sinne. Allein darum soll es gehen, Buhls Sammelband und Bauers Monografie kennenzulernen und am Ende womöglich Netlaus Qualifizierung beider Texte als anarchisch zu verifizieren, zu präzisieren oder zu verwerfen. Vorangestellt sei ein kurzer Blick auf die historischen Hintergründe.⁷

Im März 1842 wird dem Bonner Privatdozenten der Theologie Bruno Bauer aufgrund der in seiner *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*⁸ vorgetragenen Thesen die Lehrerlaubnis (licentia docendi) entzogen. Vorausgegangen war die Einholung von Gutachten sämtlicher evangelisch-theologischen Fakultäten Preußens (Königsberg, Greifswald, Breslau, Berlin, Halle, Bonn)⁹ durch den Kultusminister Friedrich Eichhorn zu der Frage, ob Bauer weiterhin „nach der Bestimmung unserer Universitäten, besonders aber der theologischen Fakultäten auf denselben, die licentia docendi

ein erheblich gekürzter Neuabdruck der untersuchten Schrift von Edgar Bauer (S. 579-712); Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer*, München: Fink, 1988; Paulin Clohec. „Die junghegelischen Veränderungen der philosophischen Kritik im Vormärz“. *Jahrbuch Forum Vormärz Forschung* 2014, S. 277-295; Josef Rattner, Gerhard Danzer. *Die Junghegelianer. Porträt einer progressiven Intellektuellengruppe*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005; Helmut Reinalter (Hg.). *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Brüssel, New York, Oxford, Wien: Lang, 2010.

- 5 Karl Marx, Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. MEW 3, S. 5-530.
- 6 Friedrich Engels, Karl Marx. *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*. MEW 2, S. 1-224.
- 7 Die Literatur ist Legion. Ich weise – auch für das Biografische – hin auf die Bibliografien bei Heinz und Ingrid Pepperle (wie Anm. 4); Hans Martin Sass (Hg.). *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968; Hermann-Peter Eberlein. *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten*. Berlin: Karl Dietz 2009.
- 8 2 Bde., Leipzig: Wigand, 1841.
- 9 *Gutachten der Evangelisch-Theologischen Facultäten der Königlich Preussischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Berlin: F. Dümmler, 1842.

verstattet werden“ könne¹⁰. Noch im selben Jahr kam es zu einer publizistischen Auseinandersetzung über Bauers Entlassung¹¹, an der Brunos jüngerer Bruder Edgar mit seinem Buch *Bruno Bauer und seine Gegner* maßgeblich beteiligt war.¹² Seinen *Streit der Kritik* versteht er nun „nur als einen Versuch, auf der Grundlage jener Schrift die verschiedenen Fragen, zu welchen die Kritik und ihr Widerpart Anlaß giebt, etwas genauer und weitläufiger zu besprechen.“¹³ Insofern machen die Evangelienkritik des Bruders, die den Anlaß zu seiner Entlassung geliefert hat, die Fakultätsgutachten und die literarischen Angriffe auf Bruno Bauer einen gewichtigen Teil der Darstellung in diesem neuen Werk aus. Von hier aus erweitert Edgar Bauer die Perspektiven und gelangt zu einer grundsätzlichen Selbstverständigung über die Rolle der Kritik auf dem Felde von Religion und Staat und zu einer konsequenten Beurteilung der zeitgenössischen politischen und theologischen Richtungen.

Der *Streit der Kritik* erschien Anfang August 1843 im Verlag von Egbert Bauer, dem Bruder von Bruno und Edgar, in Charlottenburg, und wurde sofort beschlagnahmt.¹⁴ Der Verfasser wurde wegen Majestätsbeleidigung und Beleidigung der Religionsgesellschaften¹⁵ angeklagt und schließlich im

-
- 10 Zitiert nach: Joachim Mehlhausen. „Bruno Bauer 1809-1883“. *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie*. Bonn: H. Bouvier, Ludwig Röhrscheid, 1968, S. 42-66; 56.
- 11 An selbständig erschienenen Schriften seien genannt: Otto Friedrich Gruppe. *Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit*. Berlin: Nauck, 1842; Julius Rupp. *Der Symbolzwang und die Protestantische Lehr- und Gewissens-Freiheit*. Königsberg: Voigt 1843; Julius Rübiger. *Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Dr. Gruppe*. Breslau: Gosohorsky, 1843.
- 12 Berlin: Jonas, 1842. Im selben Jahr erschien seine gemeinsam mit Friedrich Engels verfasste Satire *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhaftige und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldendicht in vier Gesängen*. Neumünster bei Zürich: Heß o. J.
- 13 SK, S. 11.
- 14 Die Zensur war von Friedrich Wilhelm IV. 1842 zunächst gelockert, im Frühjahr 1843 dann wieder verschärft worden. Vgl. Edgar Bauer. *Die Censur-Instruction vom 31. Januar 1841*. Leipzig: Wigand 1843.
- 15 Dazu: *Preßprozeß Edgar Bauers über das von ihm verfaßte Werk: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern 1844; Edgar Bauer. „Die Reise auf öffentliche Kosten“. *Die Epigonen*. Band V, 1847, S. 9-112.

Mai 1845 zu vier Jahren Festungshaft in Magdeburg verurteilt; das Buch erschien 1844 in der Schweiz.

Auch die *Berliner Monatsschrift* – als Zeitschrift geplant – wurde zunächst von der Zensur verboten; als Sammelband sind die Beiträge schließlich erschienen. Auch Ludwig Buhl saß freilich wegen Pressevergehens im Gefängnis.¹⁶ In seinem Sammelband dokumentiert er nicht nur den Verlagsprospekt mit der Ankündigung der Zeitschrift durch den Verleger Wilhelm Hermes vom 14. Juli 1843, sondern auch die Urteile des Ober-Zensurgerichts dazu vom 13. September und vom 24. September 1843. Diese vorangestellte Dokumentation sowie zwei dokumentarische Beiträge im eigentlichen Textkorpus sind Realsatiren, durch die sich staatliche Herrschaftsausübung selbst desavouiert – Kritik wird hier, eine Stelle ausgenommen, nicht explizit geübt, geschweige denn thematisiert. Ich beginne mit ihnen, bevor ich mich den Grundzügen der reflexiven Kritik in beiden untersuchten Bänden zuwende und mit dem Ausblick auf eine herrschaftslose Gesellschaft schliesse.

Realsatire

Auf seiner Sitzung vom 13. September 1843 hatte sich das *Königlich Preussische Ober-Censurgericht* mit der von Ludwig Buhl am 28. Juli d. J. eingereichten Beschwerde „über die Seitens des Censors versagte Erlaubniß zum Druck eines Prospekts der zu eröffnenden neuen ‚*Berliner Monatsschrift*‘ und deren für dieselbe bestimmten Aufsätze“¹⁷ auseinanderzusetzen. Buhl war in Presse- und Zensurfragen ein bewandeter Mann: Im Jahr 1841 war er Mitarbeiter der Berliner Zeitschrift *Athenäum* gewesen, die nach weniger als einem Jahr verboten wurde, und im Jahr darauf war er mit der kleinen Broschüre *Der Beruf der Preussischen Presse*¹⁸ an die Öffentlichkeit getreten. Neben dem Staatsanwalt waren an dieser Sitzung des Oberzensurgerichts der Wirkliche Geheime Oberjustizrat und Staatssekretär Dr. Bornemann als Gerichtspräsident beteiligt, ferner zwei Geheime Oberjustizräte, zwei Geheime Ober-Tribunalsräte, ein Professor, ein Geheimer Regierungsrat,

16 Vgl. Alfred Estermann: „... sich bei den geistigen Kämpfen der Gegenwart beteiligen“. Die ‚*Berliner Monatsschrift*‘ 1843/44 und ihr Herausgeber Ludwig Buhl. Ein Beitrag zur Zensur-Geschichte des Vormärz“. *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 24. (1983), S. 538-579.

17 BM, S. 15.

18 Berlin: Klemann, 1842.

ein Geheimer Finanzrat und ein Wirklicher Legationsrat. Sie weisen die Beschwerde zurück und begründen ihre Entscheidung auf fünf Druckseiten, indem sie sowohl auf die formalen Voraussetzungen wie auch auf den Inhalt eines jeden der monierten Aufsätze eingehen. In ungefähr derselben Besetzung tagt das Gericht acht Tage später erneut, um sich mit einer Beschwerde Buhls vom 14. August zu befassen, und weist unter Bezugnahme auf die abgelehnte Beschwerde vom 28. Juli auch diese Beschwerde, die sich auf weitere drei Aufsätze bezieht, zurück; wieder umfasst die Begründung etwa fünf Druckseiten. Mit der Ankündigung einer Zeitschrift durch den Verlag und der vorgesehenen Publikation von sieben Aufsätzen sind also neben dem Zensor neun hohe und höchste Staatsbeamte beschäftigt – und das gleich zweimal. Die Gerichtsverfahren erweisen sich so als gleichermaßen aufwendig und korrekt wie zuletzt wirkungslos, da die Beiträge nun als Sammelband erscheinen.

Der Abdruck der beiden Urteile erfolgt innerhalb dieses Bandes an prominenter Stelle: unmittelbar nach der Einleitung, die sich auf diese Urteile und die Rolle des Gerichts bezieht und die die Absicht der Sammlung in einem *Offenen Bekenntniß* pointiert zusammenfasst:

Unsere Absicht bestand darin, jede Tradition zu ächten, jede Autorität abzuwerfen, und es konnte uns daher nicht einfallen, uns selbst zur Tradition verknöchern oder uns als Autorität aufwerfen zu wollen; wir wollten freie, wahre, absolute Selbstbestimmung, und es konnte uns daher nicht in den Sinn kommen, Andere bestimmen zu wollen; höchstens konnten wir sie auffordern, die Kraft der Selbstbestimmung in sich selber zu suchen und zu entwickeln.¹⁹

Zu diesem Zweck wollten und wollen Herausgeber und Autoren nun allerdings „das Recht der freien Untersuchung und der Kritik“ geltend machen, „das Recht der absoluten Kritik, einer Kritik ohne Voraussetzungen und Rücksichten“²⁰. Diese Kritik macht sich zur Aufgabe, „die Stützen und die beschönigenden Vorwände der Gewalt: Staat, Gesetz, Recht, gesetzliche Ordnung, gesetzlichen Fortschritt, Religion, Nationalität, Patriotismus, und wie die Werke sonst heißen mögen, zu analysiren“²¹; sie ist „rein negativ und destruktiv“ und dient dem „Kampf allem Bestehenden“²².

19 BM, S. 9f.

20 BM, S. 5.

21 BM, S. 5f.

22 BM, S. 6.

Auf diese Weise werden die Urteile des Ober-Zensurgerichts, wird das ganze Zensurverfahren nun selbst Gegenstand der Kritik. Sie führt zu der Erkenntnis, dass die vorübergehende Lockerung der Zensur in Bezug auf die *Rheinische Zeitung* und die *Hallischen Jahrbücher* 1842 eine vorübergehende „Anomalie“²³ gewesen sei und dass die Zensur kritischer Schriften die Sachlage ehrlicher abbilde: „Das Ober-Censurgericht hat also nur von seinem Standpunkte ausgesprochen, was auch wir von dem unserigen aus behaupten: die Unverträglichkeit der Kritik und der Vernunft mit den bestehenden Zuständen.“²⁴

Die Dokumentation steht also im Dienste der Kritik, Realsatire ist Kritik. Sie hat allerdings den großen Vorteil, dass sich die Kritik am Bestehenden durch sie ohne weitere Erklärung und ohne methodische Reflexion von selbst erschließt. Dies gilt besonders für zwei weitere Beiträge der *Monatsschrift*.

Der Herausgeber Ludwig Buhl beschreibt unter dem Titel *Eine Eigentums- und Rechtsfrage* minutiös die verschiedenen Etappen eines Rechtsstreits, an dem er selbst beteiligt ist. Ihm ist ein Konvolut von Texten zu Fragen des preußischen Postwesens zur Veröffentlichung übergeben worden, das er zu diesem Zweck dem Zensor vorgelegt hat. Dieser hat die Manuskripte auf Anforderung an den Generalpostmeister weitergegeben, wovon man Buhl in Kenntnis setzt. Dagegen verwahrt sich Buhl, bestreitet die Rechtmäßigkeit sowohl der Einschaltung des Generalpostmeisters als auch der Überlassung der ausschließlich zu Zensurzwecken überlassenen Manuskripte und verlangt ihre Rückgabe, indem er zugleich seinen Antrag auf Publikation zurückzieht. In seinem Antwortschreiben begründet der Zensor die Einschaltung des Generalpostmeisters damit, dass der größte Teil der Manuskripte „mit Benutzung von Akten des General-Post-Amtes verfertigt“²⁵ sei; daher sei es seine Pflicht gewesen, nachzufragen, ob dies mit Erlaubnis des Generalpostmeisters geschehen sei. „Hierdurch hat derselbe Notiz von der Schrift bekommen, und zugleich Veranlassung genommen, mir dieselbe, unter der Versicherung, daß er niemals und Niemandem eine Erlaubniß zur Benutzung der [...] amtlichen Quellen erteilt habe, zu ‚weiterer Maßnahme‘ abzufordern.“²⁶ Aus der Zensursache ist mithin eine Disziplinarsache bzw. eine Geheimhaltungsaffäre geworden. Der Beitrag dokumentiert nun

23 BM, S. 4.

24 BM, S. 13f.

25 BM, S. 245.

26 BM, S. 245f.

den weiteren Schriftwechsel in dieser Sache zwischen Buhl und dem Zensor, Kammergerichtsrat Baron v. Lauer, sowie dem Geheimen Staatsminister und Generalpostmeister Nagler. Schließlich klagt Buhl gegen Lauer vor dem Kammergericht und wird abgewiesen, worauf er sich mit einer Eingabe an den Justizminister wendet, der ihn an den Zensor zurückverweist. Während Buhl sich daraufhin anschickt, die Sache dem König vorzutragen, eröffnet ihm der Generalpostmeister, dass er die Manuskripte dem Zensor zurückgegeben habe und er sie dort zurückerhalten könne. Buhl resümiert:

Nun habe ich allerdings das Manuskript wieder bekommen; aber habe ich auch mein Recht erhalten? Ich glaube nicht. Wenn die Vorenthaltung des Manuskripts eine durch die Gesetze nicht autorisierte Willkürlichkeit, eine Rechtsverletzung war, so ist dieselbe auch durch die simple Zurückgabe des Manuskripts nicht aufgehoben worden. Zur Herstellung des Rechtes bedurfte es der Erklärung, daß das angeordnete Verfahren ungesetzlich gewesen.²⁷

Abgesehen von dieser Schlussfolgerung wird jedem unbefangenen Leser klar, dass der ganze im Thron gipfelnde Instanzenweg dem Anspruch eines Vernunftstaates auf klare Strukturen, Effizienz und Rationalität nicht entspricht.

Noch grotesker ist der folgende Artikel von G. Senft über „Portofreiheiten und Portofreipässe“. Hier geht es um die Portofreiheit von Dienstsachen und die Missbräuche, die mit solchen Freipässen getrieben werden – immerhin also um ein Thema, das in dieser Zeit zu den zentralen Aufgaben des Staates gehört. Wieder werden die verschiedenen Instanzen benannt, die mit dieser Frage betraut waren: eine königliche Haushaltskommission, das Generalpostamt, der König selbst per Kabinettsordre, wieder werden die Verordnungen, Instruktionen und Regulative zitiert, wieder bleibt eine gewisse Ratlosigkeit: „Behalten wir nun aber diese erfolgreichen Bestrebungen der verschiedenen Verwaltungsbehörden, die gemessenen Befehle des Königs in den verschiedenen Kabinetts-Ordres im Auge, so weiß man nicht, was man davon denken soll“²⁸ – davon nämlich, dass sich in der Praxis eine allem Hohn sprechende Porto-Anarchie breitgemacht hat, die den Fiskus um beträchtliche Summen bringt. Ganz unabhängig von der kritischen Frage nach der Steuergerechtigkeit bleibt der Eindruck von Instanzenchaos, Behördenwillkür und Regierungsunfähigkeit. Dies alles ist zu sehen auf

27 BM, S. 267.

28 BM, S. 285.

dem Hintergrund der Hegel'schen Geschichts- und Staatsauffassung: dass nämlich die Geschichte ein auf die Verwirklichung der Freiheit gerichteter notwendiger Prozess sei, der im preußischen Vernunftstaat kulminiere. Der dokumentarisch erbrachte Nachweis, dass der Staat im Konkreten versagt, entzieht ihm in dieser Perspektive die Grundlage.

Einen dritten Beitrag in Buhls Sammelband könnte ich den beiden zuletzt genannten an die Seite stellen: die zu diesem Zeitpunkt bereits zwanzig Jahre alte, jedoch bislang ungedruckte *Denkschrift über die Organisation der preußischen Verwaltung und deren Mängel* von Maximilian Carl Friedrich Wilhelm Grävell, seit 1816 Regierungsjustiziar in Merseburg, zwei Jahre später wegen Pressvergehens und Beleidigung zu Haft und Geldstrafe verurteilt, später kurzzeitig wieder im Staatsdienst tätig und 1848 Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung sowie 1849 für kurze Zeit Reichsministerpräsident. Ich versage mir die Aufzählung der Gravamina und der Vorschläge – die Publikation der Denkschrift zu einem Zeitpunkt, da sie nur noch historisches Interesse heischt, unter der Maßgabe, dass „sie immer Gelegenheit zu interessanten Vergleichen gibt und dadurch eine Beziehung zur Gegenwart gewinnt“²⁹, führt zu demselben Vertrauensverlust in staatliche Strukturen, wie wir sie oben beobachten konnten, und stützt meine These: Der dokumentarischen Realsatire, durch die die bestehende Staatsordnung in ihrer Dysfunktionalität bloßgestellt und der Lächerlichkeit preisgegeben wird, eignet per se ein starkes anarchistisches Moment.

Kritik

Besser noch als an den einzelnen Beiträgen der *Berliner Monatsschrift* lassen sich Zielsetzung, Methode und Ergebnisse der Kritik an Edgar Bauers Buch darstellen.³⁰ Ich skizziere kurz Aufriss und Inhalt, um dabei charakteristische Aspekte der Kritik herauszuarbeiten.³¹

29 BM, S. 175.

30 Unmittelbarer Vorgänger dieses Buches in Bezug auf die Staatskritik ist Bruno Bauers „Der christliche Staat und unsere Zeit“ aus den *Halleschen Jahrbüchern* 1841, neu abgedruckt bei Sass (wie Anm. 7), S. 7–43.

31 Es würde zu weit führen, die Methode von Edgar Bauers Kritik im Vergleich mit der Veränderung des Konzepts von Kritik bei Bruno Bauer zu untersuchen. Vgl. dazu die Arbeiten von Sass (wie Anm. 7) und Clochec (wie Anm. 4), ferner

In einer Einleitung und drei Teilen geht Bauer sein Vorhaben an. Grundlage ist Hegels Philosophie des Geistes, der mit geschichtlicher Notwendigkeit zur Freiheit dränge. Ursache der derzeitigen Unfreiheit des Volkes ist ein unfreies Bewusstsein: „Die Tyrannei, der physische und moralische Druck, den ihr erleidet, hat auch nur in eurem schwachen Gemüthe Sitz und Entstehung. Seid selber frei und ihr werdet gewiß die Freiheit erkämpfen können.“³² Die Veränderung des sich selbst als schwach empfindenden, spießbürgerlichen Bewusstseins wird also eine Veränderung der Verhältnisse hervorbringen. „Das Mittel, uns frei zu machen, ist die Kritik: sie vertreibt Schwäche und Glauben und spießbürgerliche Demuth. Sie zeigt, daß der Mensch die Verhältnisse, nicht die Verhältnisse den Menschen zu schaffen und zu beherrschen haben.“³³ Ihren Wert trägt die Kritik in sich selbst: „Die Schärfe der Kritik liegt darin, daß sie Kritik ist, schon ihr bloßes Auftreten, das klare Aussprechen ihrer Resultate ist der halbe Sieg.“³⁴ Konsequenterweise hat die Kritik ihren Anfang als Religionskritik genommen, denn „in der Religion ist gleichsam die Theorie der menschlichen Schwäche und Abhängigkeit enthalten: das religiöse Bewußtsein begreift überhaupt alle Anlagen des Menschen, Unterthan, demüthig, ängstlich zu sein, in sich.“³⁵ Allerdings darf sie nicht dabei stehen bleiben, sondern muss die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Prüfstand stellen; vor allem muss sie den Begriff der Freiheit radikal fassen und alle Versuche, ihn zu relativieren, aufdecken. „Die Kritik wird also fortan eigens dazu da sein, um die inconsequenten Freiheitsbestrebungen in ihrer Halbheit nachzuweisen: die Kritik wird sich fortan mit immer lebendigerer Kraft entwickeln, damit sie endlich den vollen Begriff der Freiheit erfasse und uns zur Erringung derselben reif mache.“³⁶ Im Gegensatz zu faulen Vermittlungsversuchen lässt sich die Kritik auf ihre Gegenstände ein, nimmt sie ernst und interpretiert sie auf das menschliche Selbstbewusstsein hin, das sie erschaffen hat. Nur so kann sie

Hermann-Peter Eberlein. „Wahrheit – Literatur – Freiheit. Bruno Bauers Weg von der *spekulativen* zur *historischen* und zur *reinen* Kritik“. *Jahrbuch Forum Vormärz Forschung* 2014, S. 135-153.

32 SK, S. 7.

33 SK, S. 7.

34 SK, S. 11.

35 SK, S. 9.

36 SK, S. 11.

die Spaltung zwischen Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits aufheben und den Menschen wieder ganz machen.

Im ersten Teil, „Die Kritik“, stellt Bauer zunächst die philosophischen Grundbegriffe und anthropologischen Voraussetzungen seines Unternehmens vor: Der Mensch ist ein freies Wesen, der Mensch ist ein denkendes Wesen – beides koinzidiert.

Denken ist keine That der Selbstsucht, keine Handlung der Beschränktheit: Denken ist vielmehr ein Feuer, in welchem unsere Selbstsucht und jede Schranke der Vernunft draufgeht. Aber das Denken ist nicht bloß dies zerstörende Element; es ist auch die Erde, welche das Saamenkorn der Vernunft und der Freiheit aufnimmt; es ist das Wasser, welches jenes Saamenkorn anfeuchtet; es ist die Luft in welcher aus dem Saamenkorn der Vernunft und Freiheit der Baum der Erkenntniß und des Lebens herrlich emporblüht. [...] Der Mensch ist ein freies Wesen. *Mensch und frei, Freiheit und Menschheit ist für uns eins und dasselbe.* Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Mensch und vernünftig, Vernunft und Menschheit ist für uns eins und dasselbe.³⁷

In drei kurzen Abschnitten wird die Kritik noch einmal auf das religiöse und das theologische Bewusstsein fokussiert, wobei der Autor Religion auf Erlösungsreligion reduziert, die von der Schwäche des Einzelnen und der Vertröstung auf ein Jenseits lebt – eine Religion, die auf den Offenbarungsbegriff verzichtet und sich als Ausfluss menschlichen Selbstbewusstseins begreift, ist für ihn nicht mehr Religion. Ist nach Bauer das *religiöse* Bewusstsein naiv, so versucht das *theologische* Bewusstsein zwischen dem Religiösen und dem Denken zu vermitteln und macht dadurch alles schlimmer: Die Gegenstände der Religion werden nicht ernst genommen (Wunder, Widersprüche in der Bibel) und zugleich wird das Denken nicht konsequent zu Ende geführt. Dagegen erkennt die Kritik „das echte, ursprüngliche Christenthum, wie es in dem Bewußtsein der Gemeinde entstand. Die Kritik ist es daher auch hier, welche das Christenthum aus den Händen der Theologie rettet, welche es wiederherstellt“³⁸ – freilich, indem sie es historisiert und ad acta legt.³⁹

37 SK, S. 17 und 19.

38 SK, S. 37.

39 Hier besteht eine direkte Linie zu der eine Generation später formulierten Theologiekritik von Franz Overbeck, die den Verfasser seinerzeit innerhalb der theologischen Fachwelt völlig isoliert hat.

Den Unterschied zwischen Religionskritik und Theologiekritik gilt es festzuhalten. Theologiekritik braucht einen Religionsbegriff, der Reflexion ausschließt oder mindestens nur in einem selbstgenügsamen System zulässt. Daher rührt die Affinität der Theologiekritik zu orthodoxen oder fundamentalistischen Religionstypen. Auf diese Weise stützen sich Kritik und Orthodoxie wechselseitig: Die Kritik muss die Religion orthodox denken, die Orthodoxie lässt die Kritik eigentlich erst frei, weil sie sie nicht zu integrieren willens oder imstande ist. Reaktion und Revolution bedingen einander.

Den eigentlichen, weit über die Kritik des Bruders hinausgehenden Hauptteil des Buches stellt der zweite Abschnitt dar: „Das religiöse und spießbürgerliche Bewusstsein“. Hier gelingt dem Verfasser, ausgehend und sich immer wieder zurückbesinnend auf die Vorgänge um die Entlassung des Bruders, in der Tat eine stringente und konsequente Analyse einer unfreien Gesellschaft – ausgehend von der bekannten Prämisse, dass Gesellschaftskritik Bewusstseinskritik sei.

Ich verzichte auf ein Referat der genau zweihundert Druckseiten und konzentriere mich auf Bauers Kernbegriff eines spießbürgerlichen Bewusstseins. Der Spießbürger „repräsentirt die Majorität, die faule Masse, welche von einer Art moralischer Empörung ergriffen wird, wenn ihr das sanfte Ruhekissen der Vorurtheile unter dem Kopfe weggenommen werden soll.“⁴⁰ Der Spießbürger ist in seiner „*Gemüthlichkeit und Demuth*“⁴¹ der Untertan par excellence: Er ist beschäftigt mit seinem privaten Leben, mit Beruf und Familie, mit der Mehrung und Sicherung seines Besitzes; er braucht dazu den Staat als Garanten der öffentlichen Ordnung und er erwartet von ihm, dass er „durch seine *feste Form* ihm die Gewähr seiner individuellen Sicherheit gebe“⁴². Neben dem Staat und an seiner Seite braucht der Spießbürger die Religion, die dem Staate überhaupt erst das transzendente Fundament, den Nimbus der Heiligkeit verleiht, ohne die er nicht bestehen kann: „Die Heiligkeit der Religion gestürzt, und die Heiligkeit des Polizeistaates sinkt in Nichts zusammen.“⁴³

Der Spießbürger ist Egoist: Er stellt sein individuelles Recht dem Recht anderer gegenüber. Er ist nicht bereit, von seinem individuellen Interesse

40 SK, S. 100.

41 SK, S. 189.

42 SK, S. 204.

43 SK, S. 9f.

zu abstrahieren und sich als Gattungswesen zu begreifen. Er beharrt auf seinem ausschließlichen Verfügungsrecht über seinen Besitz und über seinen Ehepartner. Auf diesem Beharren, auf dieser auf das eigene Individuum beschränkten Denkungsart beruht mithin jede Form von Herrschaft.

Mit der Kirche gibt sich Bauer nun nicht lange ab – hier hat die Religionskritik ihr Werk ja bereits getan. Woran er seine kritische Potenz erprobt, ist der christliche Staat. Wobei damit nicht etwa ein Staat mit christlicher Gesinnung gemeint ist oder einer, in dem das Christentum dominiert. Nein, christlicher Staat meint einen Staat, der selbst religiöse und religiös begründete Autorität heischt. „Der christliche Staat ist eine Uebersetzung der Kirche in die weltlichen Verhältnisse, er ist die zum Staate umgearbeitete Kirche, er ist, mit einem Worte, selbst eine Art Kirche.“⁴⁴ – Das gilt im Grunde für jeden Staat.⁴⁵ Die kritische Analyse des Staates, abgeleitet aus dem beschränkten und egoistischen Bewusstsein des Spießbürgers, wird so zu einer Phänomenologie des beschränkten Geistes im Medium von Herrschaftskritik: „Die Kritik soll uns den Menschen auf demjenigen Standpunkte zeigen, wo das Leben im christlichen Staate ihm angemessen ist und wo er sich daher diese Form des Daseins schafft, um in ihr sich wohl zu fühlen. Sie, die Kritik, soll uns zugleich über den christlichen Staat hinaushehlen.“⁴⁶

Dabei gelingen Bauer luzide Einsichten etwa zu den Universitäten, die als Pflanzschulen für Staats- und Kirchendiener ihr Wissenschaftsverständnis durch diese Bestimmung begrenzen lassen – deutlich spiegeln sich hier die Erfahrungen, die die Brüder Bauer nach dem Tode des liberalen Kultusministers Karl Freiherr zu Altenstein mit seinem Nachfolger Eichhorn gemacht haben. So stehen „auf der einen Seite die Universitäten, die Abrichtungsanstalten für den Staat und die Kirche, auf der andern Seite die unabhängigen Männer der freien Forschung“⁴⁷. Gegenwärtige Tendenzen, wissenschaftliche Bildung vornehmlich oder gar ausschließlich unter dem Maßstab ökonomischer Nützlichkeit zu betrachten, ließen sich unter Abänderung nur weniger Vokabeln unter dasselbe Verdikt stellen.

Ich nehme das Beispiel der Wissenschaft und der Lehrfreiheit, die ja den Anlass zu dieser Untersuchung gebildet haben, um deutlich zu machen, wie die Kritik einer Einzelheit immer wieder in eine Kritik des Ganzen mündet:

44 SK, S. 168.

45 Vgl. SK, S. 179.

46 SK, S. 169f.

47 SK, S. 155.

„Aber gerade, weil wir die Unfähigkeit des Polizeistaates Wissenschaft zu ertragen, kennen, darum glauben wir ein Recht zu haben, seine ganze Existenz zu kritisieren und als eine unvollkommene, der Auflösung werthe darzustellen.“⁴⁸ Zugleich schimmert durch die Kritik auch immer die Vision einer neuen, freien Gesellschaft durch: „Man frage doch niemals nach der Schule, wo ein Mensch etwas gelernt hat: man prüfe nur, ob er es weiß; man lasse jeden das lehren, was er sich, zu lehren, für fähig hält, wo er will [...] Wie jeder das Recht hat zu lernen, so soll auch jeder das Recht haben zu lehren.“⁴⁹

Die Konsequenz der kritischen Untersuchung ist eindeutig:

Der Staat mit seinem sogenannten Organismus, mit seinen Abstufungen und Rangordnungen, mit seiner Regierung und seinen Gesetzen wird nie eine Gesellschaft bilden können, in welcher sich die Vortheile der Bildung gleichmäßig vertheilen, die Anforderungen des Geistes so wie die Nothwendigkeit eines unverkümmerten Daseins gleichmäßig befriedigen lassen.⁵⁰

Damit sind all diejenigen widerlegt, die innerhalb politischer Strukturen auf eine Verbesserung des Staates sinnen: Liberale, ja sogar die republikanischen Radikalen. Sie bleiben entweder in ihrem beschränkten spießbürgerlichen Bewusstsein befangen, oder aber man täuscht sich über den Herrschafts- und Gewaltcharakter, der jedem Staat eignet, und löst damit den Staat auf, ohne es zuzugeben – hier findet sich dieselbe wechselseitige Bedingtheit, wie wir sie bei der Theologiekritik haben beobachten können: Einen gewaltlosen Staat kann es per definitionem des Kritikers nicht geben. Kritik muss über das politische Paradigma hinausgehen, ja es komplett aufgeben. „Die Politik, wenn sie klar werden soll, muß über sich selbst hinausgehen, muß sich selber kritisieren. Die Kritik muß auch jene Abstraktionen, zu denen sich der Politiker *rein gläubig und theologisch* verhält, aus dem ‚ahndungsvollen Halbdunkel‘ ihrer Heiligkeit hervorziehen und bei dem Lichte des Tages betrachten.“⁵¹

Der Kampf gegen den Staat, der Kampf für den freien Menschen, muss also radikal sein und den Kampf gegen Recht und Gesetz, gegen Besitz und Ehe einschließen – sind es doch Besitz und Gesetze, in deren Namen Herrschaft ausgeübt und Menschen bevormundet werden. Denn das „Gesetz

48 SK, S. 128.

49 SK, S. 156f.

50 SK, S. 177.

51 SK, S. 175.

soll das *Recht des Einzelnen* schützen: was ist aber das Recht des Einzelnen? immer ein *Vorrecht*. Es giebt, ja es giebt allgemeine Rechte, welche nicht Vorrechte sind: aber das sind die Rechte der Gattung und nicht des Individuums [...] Das Vorrecht ist der größte Feind des Rechtes.“⁵² Das Recht dient also letztlich immer dem Besitz. Jedoch: „Es geziemt dem freien Manne nicht, Privatbesitz zu haben. Denn der freie Mann darf sich durch nichts vom Menschen absondern, darf nichts an sich haben, was die Freiheit des Anderen beeinträchtigt.“⁵³

Kurz und gut: bei bestehendem Privatbesitz ist an keine Freiheit zu denken, weil der Besitz in directem Widerspruch gegen sie steht. Er widerspricht der Freiheit des Einzelnen: denn ich bin nicht frei, wenn ich durch das, was ich habe, die Freiheit des Anderen beeinträchtige: er widerspricht der Freiheit der Gesellschaft, weil diese nur auf Gemeinsamkeit gegründet sein darf. Ich bin noch kein echter Gesellschaftsmensch, ich fühle die Gattung noch nicht vollständig in mir, wenn ich noch etwas für mich habe, und durch das, was ich für mich habe, eines Vortheils genießen will. Wo alles gemeinsam sein soll, wo die Güter des Geistes sich gleich vertheilen sollen, da muß auch der Besitz gemeinsam sein.⁵⁴

Aus dem Privatbesitz folgt das Verbrechen: „Diebstahl und Mord sind eine Folge des Privatbesitzes, weil dieser Besitz selber eine Art Diebstahl ist.“⁵⁵ So befindet sich der Egoist in einem dauernden Kriegszustand: „Das Recht des Einzelnen thut den Rechten Aller Anderen Abbruch. Insofern ist ein staatlicher Zustand mit Privatbesitz, Ehe, Standesunterschied, u. s. w. ein fortwährender Krieg, den nur die Autorität des Staates in einen fortwährenden Waffenstillstand verwandelt.“⁵⁶

Wie zwei Generationen vor Bauer für Charles Fourier Kapitalismuskritik Hand in Hand ging mit einer Kritik der Ehe, gesellschaftliche Freiheit nicht denkbar war ohne sexuelle Freiheit, so verwirft auch Bauer „die Ehe, die philiströse Ausschließlichkeit, die religiöse Herrschaft der Form, die gegenseitige Gebundenheit, die Herrschaft, welche ein Geschlecht über das andere übt, de[n] aristokratische[n] Gebrauch, den eins vom anderen machen

52 SK, S. 206f.

53 SK, S. 252.

54 SK, S. 255.

55 SK, S. 266.

56 SK, S. 209.

will⁵⁷, ohne dass er – wie Fourier mit seiner Vision eines *Phalanstère*⁵⁸ – ein Modell einer libertären Gesellschaft entwickelte: „Keinen Privatbesitz, kein Vorrecht, keinen Unterschied des Standes, keine usurpatorische Regierung“: so lautet unser Pronunciamento, es ist negativ, die Geschichte wird die Bejahung dazu schreiben.“⁵⁹ Trotzdem schwebt auch Bauer das Bild einer freien, selbstbestimmten, polyamoren Sexualität vor, wenn er im Gegenzug konstatiert: „Die sogenannte Immoralität ist nichts als eine Reaction, welche die natürliche Freiheit gegen die künstlichen und supranaturalistischen Anforderungen christlicher Sittlichkeit anhebt. Die Prostitution ist eine Folge der Ehe“⁶⁰.

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick auf die Beiträge in Buhls *Monatschrift* – unterziehen sie doch Einzelaspekte von Kirche, Staat und Gesellschaft der Kritik, so wie Edgar Bauer es mit Besitz und Ehe tut. Edgar Bauer selbst rückt in seinem glänzenden Beitrag der Sentimentalität zu Leibe, jenem für die Deutschen so typischen Gefühl, das den Reichen daran hindert, dem Armen zu geben, auf dass er die Würde der Armut nicht antaste.

Dieser reiche Mann war sentimental, sehr sentimental. Die Sentimentalität fühlt sich unbehaglich, wenn sie einen kräftigen Gegensatz im Leben anerkennen soll, bestimmte Schranken bringen sie auf: und so kommt sie denn am Ende dahin, durch ein seichtes Raisonement entweder die Unterschiede zu läugnen, oder vor den Kämpfen des Lebens sich dumpf und faul in sich zurückzuziehen.⁶¹

Der Sentimentale ist unzufrieden mit den Verhältnissen, aber er „will einen Fortschritt ohne Rechts- und Gesetzverletzung, einen Fortschritt auf der

57 SK, S. 265f.

58 Die Frage nach der Rezeption Fouriers durch Bauer wäre eine eigene Untersuchung wert. Phantasiepläne nach Fouriers Ideen wurden in den letzten Jahren des Vormärz durch die *librairie phalanstérienne* einem breiteren Publikum zugänglich. – Pepperle, *Die Hegelsche Linke* (wie Anm. 4) weisen auf die Rezeption der Theorien der französischen Frühsozialisten, insbesondere Proudhons, durch Edgar Bauer ausdrücklich hin (S. 913, Anm. 148).

59 SK, S. 264.

60 SK, S. 266.

61 BM, S. 197.

Grundlage des Bestehenden⁶² – so lässt er schließlich alles beim Alten und macht sich dazu eine das Gewissen beruhigende, *gemüthliche* Weltsicht zurecht. So sind die Sentimentalen

die größten Hindernisse des Fortschrittes. Denn wie der Fortschritt, der vollständige Fortschritt nur möglich ist, wenn eine eben so vollständige Aufhebung des Alten vor sich gegangen, so kommt das sentimentale Bewußtsein immer, um seine rührende Anhänglichkeit an das Alte auszusprechen, um eine Versöhnung zwischen ihm und dem Neuen zu versuchen.⁶³

In ein ähnliches psychosoziales Feld stößt Max Stirners⁶⁴ Kritik an Eugen Sues just in Fortsetzungen im *Journal des Débats* erschienenem Sozialroman *Les Mystères de Paris*.⁶⁵ Stirner nimmt die sozialromantisch-gesellschaftskritische Perspektive des Romans aufs Korn, indem er jede Wertung verwirft: „Ihr, die ihr die Sünder bekehren und bessern wollt, ihr seid ja selbst unbekehrbar und unverbesserlich. Ihr laßt den Zweifel gar nicht an euch kommen, ob das Gute nicht eben ein – leerer Wahn sei“⁶⁶. Sozialreformen sind eine Illusion. „Ihr Freunde, eure Zeit ist nicht krank, sie ist abgelebt; darum quält sie nicht mit Heilversuchen, sondern erleichtert ihr letztes Stündlein durch Beschleunigung und laßt sie – genesen, kann sie nicht mehr – laßt sie sterben.“⁶⁷

Ausgehend von der Stein'schen Denkschrift von 1808⁶⁸ untersucht Stirner – nun unter seinem geläufigeren Pseudonym – in seinem Aufsatz *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat* das Verhältnis von Liberalismus und Reaktion. Konnte man sich den Umschlag von der Reform- in die Restaurationsära

62 BM, S. 210.

63 BM, S. 207f.

64 Hier unter dem anderen Pseudonym Max Schmidt; der Text wurde 1907 von John Henry Mackay in Max Stirners *Kleineren Schriften und Entgegnungen* noch einmal herausgegeben.

65 Die derzeit gängigste deutsche Übersetzung ist die von Bernhard Jolles, München: Hanser, 1970. Vgl. das VIII. Kapitel der *Heiligen Familie* (wie Anm. 6): Weltgang und Verklärung der „kritischen Kritik“ oder „die kritische Kritik“ als Rudolph, Fürst von Geroldstein (MEW 2, S. 172-221).

66 BM, S. 305.

67 BM, S. 331.

68 Gemeint ist die bereits 1807 verfasste *Nassauer Denkschrift* von Heinrich vom Stein.

nach 1815 bislang schwer erklären, so liegen beide für Stirner auf einer Linie. Die Ideen von Freiheit und Gleichheit bleiben auch im reaktionären Staat grundlegend, so wie sie Stein schon in seinem Sendschreiben gedacht hat: Gleichheit bedeutet nun, „Alle auf das *gleiche* Niveau der Unterthänigkeit zu bringen“⁶⁹; Freiheit bedeutet mitnichten politische Freiheit, sondern „die Freiheit in der Pflichterfüllung, die *moralische Freiheit*“⁷⁰. Deren Mittelpunkt bildet die Pflicht zur Liebe, denn wer „nichts als Liebe ist, der hat das Höchste erreicht, der ist wahrhaft frei!“⁷¹ So ist zwar der reaktionäre Staat ein Liebesstaat, doch gerade darum kann man in ihm nicht frei sein. Liebe nämlich nimmt dem Menschen zwar die Selbstsucht, aber sie kostet ihn die Freiheit:

Denn was den Menschen erst zum Menschen macht, der freie Wille, das schmettert die Liebe, ihr Reich für das alleinseligmachende erklärend, von ihrem souverainen Throne aus, donnernd nieder, und auf Sklaven-Schultern hoch emporgehoben, proclamirt sie die Alleinherrschaft der – *Willenlosigkeit*.⁷²

„Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen Andern, sondern rein aus sich.“⁷³ Stirners Freiheitsbegriff ist solipsistisch – trotzdem gilt seine Analyse, dass das Prinzip eines einträchtigen Liebesstaates Friedhofsruhe erzeugt, in der alle Unzufriedenen ausgemerzt sind.

Eduard Meyens *Blick auf den Anstoß und die Richtung der deutschen Bewegung* nach dem Tode Friedrich Wilhelms III. von Preußen eröffnet eine Fülle von Perspektiven zu Preußen, Deutschland und Europa, zu Zensur und Parteiwesen, zu Reaktion und Liberalismus, denen ich nicht einzeln nachgehen kann. Ich beschränke mich auf zwei für unser Thema symptomatische Feststellungen zum Zusammenhang von Radikalismus und Wahrheit, Individuum und Wahrheit:

In der Natur der Principienkämpfe liegt es, daß sie zum Extrem, d. h. zur vollen Wahrheit, und damit auch zum Radikalismus führen. Der Radikalismus ist der Vertreter der vollen, unumwundenen, freien, von keiner Rücksicht gehemnten, Wahrheit. Es giebt keine absolute Wahrheit. Jede Zeit, jede

69 BM, S. 37.

70 BM, S.40.

71 BM, S. 42.

72 BM, S. 48.

73 BM, S. 45.

Epoche der Geschichte hat ihre Wahrheit und diese kommt durch die Denkkraft der Individuen an das Licht. Der Einzelne denkt für die Gattung, und was diese fördert, was dem Wesen der Menschheit und der Idee ihrer Freiheit entspricht, nimmt diese auch in sich auf, und proklamiert es als Wahrheit.⁷⁴

Meyen, der nach der Revolution der Fortschrittspartei nahestand, bestimmt damit deutlicher als Bauer die Rolle des Individuums und bezieht sie auf die Gattung, statt sie ihr nur entgegenzustellen. „Es gibt keine größere Anschauung des Wesens der Menschheit, als die erfüllte Individualität [...] Die concrete Individualität ist die Erzeugerin des Allgemeinen.“⁷⁵

Das Verhältnis von Macht und Recht untersucht Ludwig Buhl in seinem Artikel über „Die wahre Bedeutung der reichsständischen Verfassung“. Das von Friedrich Wilhelm III. gegebene und nicht eingelöste Verfassungsversprechen hat sich tatsächlich damit erledigt, dass ihm kein wahres Interesse des Volkes mehr entspricht. „*Jedes Volk hat die Verfassung die ihm angemessen ist; oder ist es über dieselbe hinaus, so mag es dies durch die That beweisen.*“⁷⁶ Ja, eine ständische Verfassung wäre für das Volk schädlich, da sie den Staat den Interessen der in den Parlamenten vertretenen Gruppen – Industrie, Grundbesitzer – ausliefern würde, ihn also privatisierte. Ungehemmte Partikularinteressen aber, noch dazu durch eine ständische Verfassung legitimiert, sind „*gemein, selbstüchtig, habgierig*“⁷⁷: „Wenn also gefragt würde, für wen würden die Reichsstände sein, so kann die Antwort nur sein: für die Privilegirten.“⁷⁸

Als einziger Autor der *Monatschrift* beschäftigt sich Wilhelm Jordan in „Die unbewußte Heuchelei und Dr. Rupp“ explizit mit Theologie und Lehrfreiheit. Wie Edgar Bauer im entsprechenden Abschnitt seines Buches kritisiert Jordan vor allem die Vermittlungsversuche zwischen Wissenschaft und Religion, die beiden Größen nicht gerecht werden. Wer etwa die unbedingte Geltung der Symbole – der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, auf die Pfarrer noch heute verpflichtet werden – in der evangelischen Kirche relativiert, muss sich vorhalten lassen, dass „ein ganzes Jahrhundert, das ihnen diesen Werth zuerkannte geradezu verrückt gewesen sei“⁷⁹; die Ablehnung

74 BM, S. 226f.

75 BM, S. 225.

76 BM, S. 107.

77 BM, S. 115.

78 BM, S. 122.

79 BM, S. 61.

des theologischen Liberalismus ist zugleich eine Respektbezeugung vor der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: „Daher handelten die ‚orthodoxen Eiferer‘ in ihrem Sinne durchaus vernünftig.“⁸⁰ Versucht man sich hingegen in Toleranz, weckt man nur Indifferentismus, der unweigerlich zum Erlöschen des Alten und zur Erweckung von etwas Neuem führt. Damit wendet sich Jordan nicht nur gegen Herder und Schleiermacher, sondern auch gegen David Friedrich Strauß, der mit seiner Evangelienkritik zunächst den wahren, geistigen Kern des Christentums freilegen wollte. Doch es „ist stets eine arge Täuschung gewesen, wenn man glaubte, den Buchstaben wegwerfen und doch den Geist behalten zu können.“⁸¹ Wieder finden wir hier die bereits bei Edgar Bauer beobachtete Nähe der Kritik zur Orthodoxie. Das Ende des strengen Symbolzwanges kam aber von ganz woanders her als vom theologischen Liberalismus: von der 1817 in Preußen verfügten Union zwischen Lutheranern und Reformierten. „In ihr haben die beiden sich bisher ausschließenden Lehrbestimmungen durchaus sich selbst aufgegeben; denn anders konnten sie keine Einheit werden.“⁸² So ist in der Union „die Kirche selbst untergegangen, oder vielmehr, sie ist die offene Erklärung dieses Untergangs.“⁸³ Gegenüber kirchlichen Lehrnormen hat die Wissenschaft den Sieg davongetragen, denn „man bedarf keiner Bekenntnisse mehr, sobald man zur Erkenntniß gekommen ist.“⁸⁴ Moderne Theologie ist ein Widerspruch in sich.

An dieser Stelle schlägt bei Edgar Bauer, zu dessen Buch wir nun wieder zurückkehren, trotz des immer wieder betonten rein negativen Charakters der Kritik ein Gegenbild durch. Das hängt auch damit zusammen, dass selbst in Kirche und Staat Ansatzpunkte zu einer freien und gleichen Gesellschaft zu finden sind – freilich korrumpiert. Das Christentum hat den Gedanken der Gleichheit in die Welt gebracht, ihn freilich sofort unschädlich gemacht, indem sie die Freiheit erst in einem Jenseits ansiedelte: „Das Christentum war zwar demokratisch, ja communistisch: aber es schuf einen

80 BM, S. 68.

81 BM, S. 69.

82 BM, S. 71.

83 BM, S. 71 unter Hinweis auf Bruno Bauer. Vgl. dazu Hermann-Peter Eberlein, „Bruno Bauer und die Union“. *MEKGR* 59 (2010), S. 117-138.

84 BM, S. 74.

Communismus des Himmels und nicht der Erden.“⁸⁵ Umgekehrt liegt die Größe des Staates darin, dass er dem irdischen Leben, der Immanenz Wert verleiht – allerdings beruht er auf Ungleichheit.

Bevor wir solchen Spiegelungen des Neuen Evangeliums nachgehen, sei die Intention der Kritik noch einmal festgehalten:

Kritisieren kann nur der freie Geist, der freie Mensch, dem die Menschheit Eins und Alles ist. Aber der Kritiker will nicht bloß selber frei sein: er will auch frei machen: er will dem Menschen beweisen, wie sein starkes, stolzes Ich erhaben ist über alle Schranken, über alle Einrichtungen, die ihn fesseln wollen. Es ist recht eigentlich die Aufgabe der Kritik, von Allem, was unantastbar, was heilig, was göttlich sein will – d. h. von Allem, was seinen geschichtlichen, menschlichen Ursprung verläugnet, – diesen Schein der Göttlichkeit, der Heiligkeit herabzureißen, und es als eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins zu charakterisieren. Dadurch gibt die Kritik dem freien Ich das Recht, ja die Pflicht, über all diese überkommenen Einrichtungen sich hinwegzusetzen [...] Das Ich soll seine eigene Freiheit als die höchste und einzig respectable Macht hinstellen.

Fürchterlich revolutionäre Kraft, die in der Kritik liegt! Sie verleiht dem menschlichen Bewußtsein alle Gewalt, alle Macht zu binden und zu lösen, alle Schlüssel zum Himmelreich der Freiheit, alle Freiheit, die es nur aus sich herausbilden kann; ja sie macht es ihm zur Pflicht, diese Freiheit zu seinem Eigenthum zu machen. Wer kann absehen, welchen Lauf die Kritik noch nehmen wird? Noch steht sie im Anfange ihrer Bahn! Noch hat sie nur die erste Schranke, welche das religiöse Bewußtsein dem freien Menschen entgegenstellt, niedergerissen! Wird sie nicht durch ihr eigen Princip weitergeführt werden? Wehe dem, der sie aufhalten will!⁸⁶

Neues Evangelium

Das neue Prinzip, wie Edgar Bauer die neue Gesellschaft nennt, bestimmt sich zunächst negativ: keine Bindung, keine Autorität, keine Regeln.

Es will, daß die Menschheit in sich selber ihre Regel finde. Es will, daß die Menschheit rein aus sich selbst und mit dem stolzen Bewußtsein der eigenen

85 SK, S. 54.

86 SK, S. 56f.

Kraft den Neubau beginne: einen Bau, der großartiger sein wird als Alles, was die Menschheit bisher vollbrachte; denn die Vernunft selbst wird ihn leiten.⁸⁷

Die Philosophie darf keine Utopie entwerfen, ihre Aufgabe ist allein die Befreiung. Es macht gerade die Freiheit einer Gesellschaft aus, dass sie keine gültigen Wahrheiten kennt:

Wir meinen, daß die Menschheit erst dann freie Menschheit ist, wenn sie Alle in einen gleichen Bund aufgenommen, und wenn sie den geschichtlichen Kampf zu einem Kampf unter Gleichen gemacht hat. Wer übrigens eine *sichere* Wahrheit haben will, der gehe doch zur Religion: sie predigt ewige Wahrheiten: der freie Mensch aber befriedigt sich mit dem Bewußtsein, sein Lebelang gedacht und gestritten zu haben.⁸⁸

Ein positiv definiertes Bild einer neuen Gesellschaft wäre allein darum schon ein Unding, weil es eben gar kein echtes, festes Sein gibt; „es giebt nur ein Werden, ein historisches *Sichentwickeln* – nur das Fortschreiten und Vergehen ist vernünftig berechtigt.“⁸⁹ Und da der Mensch eben nicht vorrangig „als anatomisches, als käuendes und kinderzeugendes Individuum“⁹⁰ Naturwesen ist, sondern Geistwesen, besteht seine Menschlichkeit in der Koinzidenz seiner Vernunft mit dem Fortschreiten des Geistes, Freiheit ist mithin nichts anderes „als die Fähigkeit des Fortschrittes und das Recht, Alles Stabile aufzuheben.“⁹¹ Ludwig Buhl drückt das so aus:

Jeder sei Souverain, Jeder sei Staat, Jeder sei sein Gesetz, das ist die absolute Forderung. Mag die Erfüllung derselben möglich oder unmöglich sein, nahe oder fern liegen, das zu entscheiden ist nicht unsere Sache, da wir keine Wahrscheinlichkeitsrechnungen anstellen und nur zu fragen haben, was vernünftig ist.⁹²

87 SK, S. 85.

88 SK, S. 274f.

89 SK, S. 184.

90 SK, S. 249f.

91 SK, S. 203. Vgl. S. 187: „Der Mensch hat von Natur kein Recht; nur dasjenige Recht kommt ihm zu, welches er als das seinige *erkennt* hat. *Sich selbst zu etwas machen*, das ist die Bestimmung des Menschen. *Naturstaat* ist ebenso ein Unsinn, wie Naturrecht.“

92 BM, S. 10.

Mit der grundlegenden anthropologischen Bestimmung des Menschen als Geistwesen und der damit einhergehenden Verpflichtung des Einzelnen zur Übereinstimmung im Geiste ist zugleich die Voraussetzung jeder freien, herrschaftslosen Gesellschaft benannt: die nicht allein objektive, sondern subjektiv bejahte Gleichheit:

Ich bin nur Mensch unter Menschen und zwar nur unter gleichen Menschen. Wenn ich auch Tausend Slaven habe, unter ihnen kann ich mich nicht Mensch fühlen, denn ich halte es meiner Autorität schädlich, ihnen dieselbe Geistesanlage, d. h. dasselbe Recht wie mir zuzuschreiben. Ich fühle mich also nur wohl, ich bin gleichsam erst im Genuß meines Geistes, wenn ich eine Gesellschaft Gleicher um mich sehe, eine Gesellschaft, in der Alles gemeinsam ist und in der ich nicht durch die ängstliche Sorge um das, was ich *ausschließlich* bin und habe, abgehalten werde, mich *ganz* der Gesellschaft zu weihen.⁹³

Die neue anarchistische Lebensform ist also eine, „in welcher zwar auch das Individuum in seinem Recht anerkannt ist, aber nicht als Individuum, sondern als Mitglied der Menschheit, als Gleicher unter Gleichen.“⁹⁴ „Es ist wahr, das Individuum hat ein Recht auf Glück, auf Selbstständigkeit, Behaglichkeit, freie Bildung; aber es ist ein großer Unterschied, ob ich dieses Rechtes abgeschlossen für mich oder in gleicher Gemeinschaft mit den Menschen genießen will.“⁹⁵ Schärfer ausgedrückt: Die neue Gesellschaft kennt nur „gemeinsames Glück, gemeinsamen Genuß, gemeinsames Denken.“⁹⁶

Darum kann es keine Ausgeschlossenen geben – der Begriff der Menschheit lässt es nicht zu. So richtet sich der Blick auf die, die bisher von jeder Gesellschaft als Ausgeschlossene behandelt wurden: auf die Besitzlosen, auf das Lumpenproletariat. Auch die durch schwere körperliche Arbeit Gedeemütigten haben Hirn und Kopf, auch sie sind Teil der Menschheit und die Menschheit ist nicht wahrhaft frei, solange der *Pöbel* ausgeschlossen ist. Sie sind die wahren Hoffnungsträger: „Ja, diese Verstoßenen sind unsere Streiter, sie sind die Geschlagenen und Preßhaften, denen das neue Evangelium verkündigt wird. Sie bringen das Schwert und nicht den Frieden, denn das neue Evangelium ist ein irdisches.“⁹⁷ Man könnte ergänzen: „Die Proletarier

93 SK, S. 208.

94 SK, S. 276.

95 SK, S. 277.

96 SK, S. 283.

97 SK, S. 279.

haben nichts zu verlieren als ihre Ketten.“ – Bauers Sätze erreichen nicht die Wucht der Schlussätze des *Kommunistischen Manifests*, hinter ihnen steht eine andere Bestimmung des Menschen, es fehlt jede ökonomische Analyse: trotzdem marschieren Bauer und Engels an dieser Stelle auf demselben Weg. Es geht nicht darum, „*dem Armen* zu helfen [...] sondern *die Armuth* überhaupt ist aufzuheben, und zwar durch eine Radicalcur, welche sich auf alle jetzt bestehenden Lebensformen erstreckt.“⁹⁸

Das geschieht durch Kampf – wie jeder Fortschritt in der Weltgeschichte eben „nie auf versöhnlichem, ruhigem Wege, sondern durch Kampf“ zustande kommt.⁹⁹ Damit entspricht das Tun dem Denken: Erkennen, Begreifen, wenn es an die Wurzeln, an den Ursprung geht, wenn es also radikal, wenn es prinzipiell wird, ist „wesentlich zerstörender Natur“¹⁰⁰ – weil es relativiert, historisiert und entheiligt: „So handelt ein Princip: es vernichtet, aber es vermittelt nicht. Ja, das Princip beweist um so mehr Energie, es verkündet um so mehr seine innerste Kraft, je totaler die Vernichtung ist, die von ihm ausgeht.“¹⁰¹ Zumindest ansatzweise verwirklicht sieht Bauer diese Vernichtung in der *Terreur* der Französischen Revolution. Nur durch die Inkonsequenz Robespierres ist die „Anarchie, welche aller guten Dinge Anfang ist“¹⁰², 1794 nicht vollendet worden; nur durch Inkonsequenz sind „die verzweiflungsvollen und großartigen Anstrengun[gen] der Terroristen, die Gleichheit durch die Guillotine aufrecht zu erhalten“¹⁰³, gescheitert. Die Guillotine wird geradezu zur Metapher nicht nur der Gleichheit, sondern auch der Vergeistigung, sprich: der Entleiblichung in der Bauer'schen Anthropologie.

Vernichtung des Alten ist also die Bedingung des Neuen.

Wir wissen schon, daß kein echter Fortschritt ohne vorgängige Vernichtung möglich ist. Wie soll nun das Staatsleben, wie soll Privatbesitz, exclusives Recht, wie sollen alle die Institutionen des Egoismus vernichtet werden? Eine vollständige Herrschaftslosigkeit muß eintreten, ein totales Untergraben aller bisherigen Stützen des Staates. Die Grundwurzeln, aus denen der ganze Bau, alle Unterschiede des Staates hervorwachsen, müssen herausgezogen werden.

98 SK, S. 252f.

99 SK, S. 185.

100 SK, S. 183.

101 SK, S. 83.

102 SK, S. 259.

103 SK, S. 260.

Die Achtung für das sogenannte Recht muß aufhören, die Autorität des Gesetzes verschwinden, Haß gegen alles Vorrecht, alles Private an ihre Stelle treten. Und welches wird die Folge von dem Allen sein? Liebe zur Menschheit, freies gemeinschaftliches Leben, echte Gleichheit, Unmöglichkeit jedes tyrannischen Druckes, Anerkennung des freien Geistes, da die Gattung und ihr Recht anerkannt sind.¹⁰⁴

Diese Sätze sind quasi ein anarchistisches Manifest. Ganz anders, sehr viel leiser entwickelt Friedrich Adolf Märcker, seit 1842 Privatdozent für Philosophie, Rhetorik und Pädagogik an der Berliner Universität, sein Bild eines freien Menschen in seinem Beitrag zur *Berliner Monatsschrift*: „Andeutungen zur wissenschaftlichen Begründung der Gymnastik, als freie Kunst“ – dem einzigen Aufsatz, der das Imprimatur durch die Zensur erhalten hatte.

Der Mensch, wie er steht und geht, der Mensch in allen seinen Bewegungen soll ein Freier sein, und als realer Geist soll er es nicht bei dem bloßen Willen und bei der Gesinnung, und wäre sie die beste, bewenden lassen, sondern er soll sie vollbringen [...] als Mensch aber fällt sein ganzes Handeln, seine ganze Thätigkeit unter den Begriff der Kunst, und die alle Bewegungen der erscheinenden That regelnde Kunst ist die der Gymnastik, welche [...] im wesentlichsten Einklange mit der Musik steht, und mit ihr vereint, die gesammte Erziehung in sich begreift.¹⁰⁵

In dieser Absicht entwickelt Märcker nun ein hochinteressantes Erziehungskonzept, das nichts zu tun hat mit Jahns vaterländischem Turnerideal, sondern sich an Platon, Aristoteles, Schiller und Fichte orientiert und geradezu einen Gegenentwurf darstellt zur Geistphilosophie Bauers: „Dieses Sublimiren des Menschen zu reinem Geist hat die verderblichsten Früchte getragen.“¹⁰⁶ Märcker betreibt keine Kritik im Sinne Stirners und Bauers; er redet unbefangen davon, dass der Mensch nur im Bewusstsein des Göttlichen wirklich Mensch sei, redet vom Genuss des täglichen Brotes und der Gesundheit des Leibes. Das anarchische Potenzial von Märckers Aufsatz liegt in der plötzlichen Schlusswendung, in der er Hegels Begriff des absolut Bösen aufnimmt und für die Gymnastik positiv bestimmt: der Gymnast

104 SK, S. 211.

105 BM, S. 127f.

106 BM, S. 140.

macht den Uebergang zu denen, welche die Subjectivität darstellen bis zu der Stufe derselben, welche als eine absolut böse zu bezeichnen ist, nämlich zu der des harmonischen Eigenwillens, welcher nichts Objektes nachgiebt, sondern der alle festen und göttlichen Bestimmungen auflöst in seiner subjektiven Willkühr.¹⁰⁷

Die Aufgabe, den Gymnasten „unter der Herrschaft des Allgemeinen, des Guten“¹⁰⁸ zu bestimmen, wird nicht mehr angegangen – so bleibt die Subjektivität seltsam sperrig zu jeder objektiven gesellschaftlichen Größe stehen.

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück, ob und inwiefern die beiden untersuchten Schriften anarchistisch sind. Ja, sie sind es, aber sie sind es in unterschiedlicher Weise. Jeder einzelne der in der *Berliner Monatschrift* versammelten Beiträge mit Ausnahme dessen von Märcker übernimmt pars pro toto die Funktion, das Bestehende als solches und mithin alles Bestehende durch Kritik – alternativ: durch satirische Dokumentation – zu vernichten. Dabei verzichten Buhl und seine Mitstreiter bewusst auf jede positive Perspektive, ja sie verweigern sogar jede Handlungsanweisung, jede Tat. Die Kritik bleibt rein negativ: jede Autorität gilt es abzuwerfen. Die Kraft zur freien Selbstbestimmung kann der Mensch nur in sich selbst suchen und finden; keine Handlungsanweisung darf der Freiheit des Menschen irgendeine Vorgabe machen. Freiheit gilt absolut. *L'anarchisme est un humanisme*.¹⁰⁹

Edgar Bauer bleibt an diesem Punkt nicht stehen. Er entwirft in seinem *Streit der Kritik* ein in seiner Konsequenz einzigartiges Konzept der Abschaffung von Staat und Kirche: Freiheit gibt es nur bei völliger Gleichheit zunächst des Bewusstseins, dann des Besitzes. Letztere verwirklicht sich in der Revolution als dem Akt, durch den geschichtliches Handeln seiner selbst eigentlich bewusst wird¹¹⁰, in der Zerstörung aller staatlichen und kirchlichen Formen, letztlich erst im Tode. Konsequenter Anarchismus ist Totalitarismus des Begriffs, ist Terrorismus des Geistes um den Preis des Lebens.

107 BM, S. 174.

108 BM, S. 174.

109 Vielleicht ist es kein Zufall, dass Ludwig Buhls umfangreichste Veröffentlichung seine achtzehnbändige Übersetzung von Casanovas Memoiren werden sollte (Berlin: Gustav Hempel, 1850-1851), die erste vollständige Übersetzung dieses großartigen Zeugnisses von Humanität ins Deutsche überhaupt.

110 SK, S. 268.

„Die Bauers waren sehr klug, aber wenig angenehm“, hat Theodor Fontane Jahrzehnte später in seiner Autobiografie *Von Zwanzig bis Dreißig* resümiert: „Es ist ein Segen und großer Kulturfortschritt, daß diese ganze Menschenklasse weg ist.“¹¹¹

111 Berlin: F. Fontane, 1913, S. 331.