



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Max Stirner und die moderne Gnosis

Eine Annäherung

verfasst von / submitted by

Ronald Hinner, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Assoz.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr.
Esther Heinrich-Ramharter

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Einführung.....	5
1.1. Was ist Gnosis?.....	5
1.1.1. Der gnostische Dualismus.....	6
1.1.2. Der gnostische Monismus.....	10
1.1.3. Moderne Gnosis?.....	13
1.2. Wer ist Stirner?.....	15
1.2.1. Christentum und Selbstbefreiung.....	18
1.2.2. Vom Besessenen zum Eigner.....	21
1.2.3. Der Einzige als Pneumatiker.....	26
2. Hans Jonas: Gnosis und Existentialismus.....	31
2.1. Der gnostische Nihilismus.....	32
2.2. Der moderne Nihilismus.....	35
2.3. Stirners existentielle bzw. gnostische Revolte.....	38
2.4. Gnostische Weltbejahung?.....	43
3. Eric Voegelin: Gnosis und Moderne.....	48
3.1. Politische Gnosis.....	50
3.1.1. Politik und Religion.....	50
3.1.2. Existenzangst und politische Ordnung.....	53
3.1.3. Nihilismus und Aktivismus.....	55
3.1.4. Das Dritte Reich.....	58
3.1.5. Der Übermensch.....	61
3.2. Pneumopathologie: Selbstverschließung und Realitätsverlust.....	65
3.2.1. Die Auflösung der Existenzspannung.....	66
3.2.2. Egophanie und Frageverbot.....	69
3.2.3. Gnosis und Schizophrenie.....	74
3.3. Voegelin und Stirner.....	77
3.3.1. Universalismus gegen Individualismus.....	78
3.3.2. Aufklärung und Revolte.....	82
3.3.3. Voegelins Kommentar zu Stirner.....	87
3.3.4. Stirner als politischer Gnostiker.....	91
3.3.5. Stirner als Kritiker der politischen Gnosis.....	95

4. Schluss.....	99
4.1. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	99
4.2. Ausblick: Gnosis und Therapie.....	102
Anhang.....	107
Abstract.....	107
Abstract (english).....	108
Literaturverzeichnis.....	109

Einleitung

Seit etwa zweitausend Jahren zeigt sich die *klassische* Philosophie von einer Denkhaltung irritiert, die auf die Erlösung des Selbst durch die Wiedervereinigung mit Gott zielt. Sie entstammt den urchristlichen Sektenbewegungen und wird traditionell mit dem häresiologischen Begriff der ‚Gnosis‘ bezeichnet. Seit etwa zweihundert Jahren zeigt sich die *moderne* Philosophie von einer scheinbar gegensätzlichen Denkhaltung irritiert, in der umgekehrt die Autonomie des Selbst durch die Überwindung dieser religiösen Sehnsucht nach dem Göttlichen erreicht werden soll. Sie entstammt der atheistischen Aufklärungsbewegung und gipfelt in Max Stirners polemischem Begriff des ‚Egoismus‘. Mit der vorliegenden Arbeit soll die Frage in den Raum gestellt werden, inwiefern angesichts der gleichartigen Reaktion auf diese beiden Denkhaltungen auf eine *wesentliche Gemeinsamkeit* geschlossen werden kann.

Diese Fragestellung steht nicht nur vor dem Problem, dass der Zusammenhang von gnostischem und stirnerschem Denken bislang noch nicht untersucht wurde. Problematisch sind bereits die Ergebnisse der Gnosisforschung an sich, da über das Wesen des Phänomens Gnosis kein einheitlicher Konsens besteht. Offensichtlich wird das moderne Ideal der wissenschaftlichen Neutralität nirgendwo stärker herausgefordert als hier, wo die Frage nach dem Motiv des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens selbst (wieder) zu einem wesentlichen Objekt der philosophischen Forschung gemacht wird. Die klassisch orientierten Interpreten sehen im gnostischen Denken eine Radikalisierung der spätantiken Erlösungssehnsucht, die sich vom jüdischen bzw. christlichen Glauben darin unterscheidet, dass sie explizit gegen das theologische Dogma der menschlichen Schuld bzw. Sünde gerichtet ist. Moderne, aufklärerische Interpreten, die an der Überwindung der klassischen Glaubenskonzptionen interessiert sind, sehen in den Gnostikern zuweilen Vorreiter oder gar Verbündete.

Ähnlich diffus und vielschichtig erscheint auch die Rezeption Max Stirners, obwohl das Werk des Hegel-Schülers im Gegensatz zu den sagenumwobenen gnostischen Schriften nicht nur primär zugänglich, sondern auch sehr überschaubar ist. Auch hier kann von einem Konsens keine Rede sein, zumal Stirner zwar einerseits als größten-

wahnsinniger Nihilist, Anarchist und Individualist verschrien ist, andererseits jedoch auch als Vorreiter oder gar Impulsgeber wesentlicher Strömungen der Moderne wahrgenommen wird (z.B. Positivismus, Psychoanalyse, Existentialismus, Postmodernismus). Ähnlich wie in der Gnosis-Rezeption hat es die Forschung in der Stirner-Rezeption überwiegend mit beiläufigen, polemischen Kommentaren zu tun, die sich dogmatisch auf die maßgebliche Sekundärliteratur berufen, ohne eine eigenständige Beschäftigung mit dem Gegenstand vorweisen zu können. Während jedoch die sachliche Auseinandersetzung mit der Gnosis im 21. Jahrhundert schon relativ weit fortgeschritten ist, bleibt die Stirnerforschung ein verrufenes Spezialgebiet, mit dem sich die akademische Zunft nicht gerne befasst.

Die Betrachtung Stirners im Kontext der Gnosisforschung ist jedoch leicht zu rechtfertigen, da es so gut wie keinen bekannten Namen gibt, der auf diesem Gebiet nicht schon – in der ein- oder anderen Interpretation – einen mehr oder weniger gerechtfertigten Platz zugewiesen bekommen hätte. Vor allem was die Konzeptionen der ‚modernen Gnosis‘ betrifft, ist die romantische Literatur der Dichter und Denker auf ein ebenso reges Interesse gestoßen wie die revolutionären Sehnsüchte der politischen und naturwissenschaftlichen Aufklärung. Tatsächlich überrascht es zunächst, dass Stirners Konzeption der ‚egoistischen Empörung‘, in der das herrschaftliche Pathos der modernen Aufbruchsstimmung sehr überspitzt zum Ausdruck kommt, noch nicht zum Gegenstand einer solchen Untersuchung gemacht worden ist. Man denke nur an Harold Blooms ideengeschichtliche Einordnung von Ralph Waldo Emerson, dessen Denken, etwa zur selben Zeit wie Stirners ‚Selbstermächtigung‘ in Zentraleuropa, das US-amerikanische Verständnis der individuellen Selbstbestimmung so nachhaltig geprägt hat.

Doch gerade die Tatsache, dass Stirner im Rahmen der Gnosisforschung noch nicht beachtet wurde, bildet die intuitive Voraussetzung der hier auszuführenden These: Dass es nämlich gerade die unverkennbare *Ähnlichkeit in der Rezeption* des jeweiligen Denkens ist, die zu einer gegenseitigen Erhellung der weitgehend unbestimmten (bzw. dogmatisch überbestimmten) Phänomene – also ‚Gnosis‘ einerseits und ‚Egoismus‘ andererseits – beitragen kann. Beide Begriffe sind ursprünglich Fremdzuschreibungen, zurückzuführen auf eine *diskursive Ausgrenzung* bestimmter geistiger Haltungen, die

vom Standpunkt der herrschenden Meinung als gefährlich – nämlich die geistige und politische Ordnung zersetzend – wahrgenommen wurden. Die eigentümlich *ambivalente Haltung*, die dabei regelmäßig anzutreffen ist, lässt andererseits keinen Zweifel daran, dass die jeweils vermutete ‚anarchische‘ Negativität bzw. Destruktivität auch eine *geistige Größe* beinhaltet, die jedoch begrifflich schwer zu fassen ist, da sie sich allen bekannten systematischen Bestimmungen entzieht. Es handelt sich, mit einem naheliegenden Wort, um einen ‚radikalen Nihilismus‘, dessen überzogene Kritik der überkommenen Ordnungsstrukturen in der skandalösen ‚Erkenntnis‘ gipfelt, dass die *moralische Orientierung* an vernünftigen Ordnungsstrukturen insgesamt als eine unheilvolle Illusion zu verwerfen sei.

Aufgrund der unklaren Forschungslage wird sich dieser erste Versuch eines annähernden Vergleichs von stirnerschem und gnostischem Denken auf ausgewählte Ergebnisse der Sekundärliteratur berufen. Diese vorsichtige methodische Vorgehensweise trägt der Tatsache Rechnung, dass Stirner zwar auf den ersten Blick recht eindeutig, und in geradezu exemplarischer Hinsicht als moderner Gnostiker zu identifizieren ist, dass jedoch andererseits die erwähnte geistige Größe darin zum Ausdruck kommt, dass im Lichte seiner Religions- und Ideologiekritik eigentlich umgekehrt von einer *Gnosiskritik* gesprochen werden muss. Es versteht sich von selbst, dass diese paradoxe Doppeldeutigkeit, deren inhaltlicher Rahmen die vorliegende Forschungsfrage sprengt, eine vorschnelle Analyse der Sache verbietet. Das Ziel dieser Arbeit darf sich daher mit dem Nachweis bescheiden, dass die Berücksichtigung Stirners im Rahmen der Gnosisforschung wechselseitig zu einer begrifflichen Klärung der unreflektierten argumentativen Voraussetzungen beider Forschungsgebiete beitragen kann.

Aus Platzgründen wird sich die Untersuchung darauf beschränken, die behaupteten Analogien am Leitfaden zweier maßgeblicher Gnosis-Interpretationen des 20. Jahrhunderts zu erschließen. Im Anschluss an eine themenbezogene Einführung in die beiden Forschungsgegenstände wird in Kapitel 2 zunächst die paradigmatische Position von Hans Jonas skizziert. Anhand der Leitbegriffe des *modernen Nihilismus* und der *existentiellen Revolte* soll gezeigt werden, dass Stirner einerseits als radikaler moderner Gnostiker verstanden werden kann, dass er jedoch andererseits, nämlich im Hinblick auf die

Rede von der gnostischen Weltverneinung, die Position der phänomenologischen Gnosiskritik radikalisiert. Kapitel 3 befasst sich ausführlicher mit der christlichen Gnosis-Interpretation Eric Voegelins, derzufolge das moderne Denken im Wesentlichen in einer spekulativen Konzeptualisierung der gnostischen Symbolik besteht. Es wird sich zeigen, dass Stirner auch hier, wo die anthropologische Diagnose der *existentiellen, bzw. individualistischen Selbstverschließung* im Zentrum steht, als radikaler Gnostiker gelesen werden kann, während sich andererseits Stirners Ideologiekritik in wesentlichen Punkten mit Voegelins politischer Gnosiskritik überschneidet.

Diese Arbeit wäre nicht zustande gekommen ohne die bedingungslose Unterstützung meiner Mutter, der ich an dieser Stelle meinen ebenso bedingungslosen Dank aussprechen möchte. Das gilt auch für meine Frau, die nicht nur die Berg- und Talfahrten meiner philosophischen Reise mit nahezu unverständlicher Selbstverständlichkeit begleitet hat, sondern die auch zu meinen aufmerksamsten Zuhörern zählt. In professioneller Hinsicht gilt mein Dank Bernd A. Laska, dessen scharfsinnige Rezeptionsanalysen sowohl mein nachhaltiges Interesse an Stirner geweckt, als auch meinen eigenen Blick für die Aktualität und Relevanz des gnostischen Denkens geschult haben. Danke auch an Gerhard Gotz, dessen klarer Argumentationsweg es mir ermöglicht hat, meine häretischen Ambitionen mit der klassischen Begründungsproblematik der Philosophie zu versöhnen.

1. Einführung

1.1. Was ist Gnosis?

Es gibt keine abgegrenzte, klar definierbare Religion, die wir Gnosis nennen. Die Gnosis ist ein vielförmiges Phänomen und daher auch in vieler Hinsicht unfassbar. Über die Sozialgeschichte der Gnosis wissen wir z.B. fast nichts. Da ihre Schriften häufig von mythologischer Art sind, enthüllen sie uns höchstens in indirekter Weise etwas über das Leben, die Organisation, die Praxis der Menschen, die diese Texte benutzt und gelesen haben. Die Gnosis hatte keine eigene Dogmatik, keinen exklusiven Kanon von autoritativen Schriften, keine Lebensregel, keine Ämter, usw. [...] Auch über die Bedeutung des Begriffes ‚Gnosis‘ gibt es keine Einigkeit in der Forschung. Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition des Phänomens Gnosis. Die Gnosis ist ein Phänomen besonderer Art, es ist keine eigentliche Religion. Vielleicht ist es nur eine Tendenz, die wir bei verschiedenen Denkern und in verschiedenen Schriften finden.¹

Es gibt keinen Konsens über das, was Gnosis ist. Umstritten ist vor allem die inhaltliche Sachfrage, worum es bei dieser weiterzusagenden ‚Erkenntnis‘ eigentlich geht. Zwar scheint es eine Übereinstimmung darüber zu geben, dass es sich irgendwie um eine Erlösung des innersten Kerns des Menschen handele, begründet in dessen Wesensgleichheit mit Gott, aber was das eigentlich bedeutet, wie es begründet wird und welche Konsequenzen es hat, wird völlig verschieden beantwortet.²

Diese beide Einschätzungen, die aus neueren religionswissenschaftlichen Einführungen zur Gnosis stammen, bringen das Dilemma der modernen Gnosisforschung recht gut auf den Punkt. *Gnōsis* ist ein altgriechischer Begriff für Erkenntnis, der sich im Rah-

1 Brankaer 2010, 7.

2 Aland 2014, 7f.

men der spätantiken Erlösungsreligionen auf die philosophische Frage nach der Erkenntnis des Göttlichen bzw. Gottes verlagert, und der mit einer entsprechend radikalen Befragung der menschlichen Existenz einher geht. Die folgende Stelle, die einem Schüler des Valentinus zugeschrieben wird, veranschaulicht den überaus tiefgründigen und großflächigen Fragehorizont der gnostischen Erkenntnissehnsucht: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wo eilen wir hin? Von wem sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“³

Die Ursprünge des gnostischen Denkens liegen weitgehend im Dunkeln. Die Verbindung zur jüdischen Apokalyptik ist naheliegend, obwohl in der Forschung umstritten ist, ob man von so etwas wie einer vorchristlichen Gnosis überhaupt sprechen sollte.⁴ Auf der anderen Seite ist der Bezug zum alten magischen Denken so offensichtlich, dass die Gnosis zunehmend an den Quellen der westlichen Esoterik verortet wird.⁵ Diese vielfältigen, zum Teil auch gegensätzlichen Bestimmungen der Gnosis sind möglich, weil der Spielraum der religionswissenschaftlichen Interpretation aufgrund des faktischen Mangels an empirischen Daten bzw. historischen Zeugnissen sehr groß ist. Und doch ist es gerade diese konstitutive *Offenheit des Begriffs*, der die Gnosis für interdisziplinäre Forschungsansätze und Interpretationsschemata so überaus interessant macht.

1.1.1. Der gnostische Dualismus

Die Aktualität der Gnosis liegt vor allem darin begründet, dass sie, neben dem Judentum, das nachhaltigste *politische Feindbild* der westlichen Geistesgeschichte verkörpert. Sie repräsentiert das diskursive ‚Andere‘ der christlichen Orthodoxie, die verdrängte Schattenseite jener christlichen Identität, die sich in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den häretischen Sektenbewegungen herausgebildet hatte.⁶ Die frühen Kirchen-

3 Zitiert nach Brankaer 2010, 73.

4 Vgl. ebd., 98f.

5 Vgl. Iwersen 2001, 98ff.

6 „Indeed, it is largely apologetic concerns to defend normative Christianity that make Gnosticism intelligible as a category at all. [...] As in comparable dualistic categories of self and other (such as ci-

väter bekämpften jedoch nicht ‚die Gnosis‘ im Sinne einer einheitlich bestimmbar Lehre, sondern sie argumentierten gegen den vermeintlich *falschen Zugang* zu jener Gotteserkenntnis, die damals auch von ihnen selbst befragt wurde. Sie kritisierten vor allem die moralische und politische Orientierung eines religiösen und anthropologischen Grundverständnisses, das erst im Laufe der Neuzeit unter dem Begriff der ‚Gnosis‘ zusammengefasst wurde. Umgekehrt hatten sich die meisten gnostischen Sekten ihrerseits als die *wahren Christen* verstanden und gegen die orthodoxe Lehrmeinung der entstehenden Kirche polemisiert.⁷

Die skandalöse Häresie der radikalen Gnostiker oder ‚Pneumatiker‘ besteht im Wesentlichen in der Idee, dass Gott, bzw. der absolute Urgrund von allem Seienden, in letzter Konsequenz mit dem geistigen Selbst des Menschen (*pneuma*) identisch ist. Die Kirchenväter waren von Anfang an der Meinung, dass dieser radikale Geist-Monismus unweigerlich mit einem Geist-Materie-Dualismus einher gehen muss, der in einer grundlegenden Verachtung der Schöpfung und der eigenen Körperlichkeit zum Ausdruck kommt.⁸ Der berühmte ‚gnostische Dualismus‘, so die klassische Interpretation, geht mit einer übersteigerten Erlösungserwartung einher, die jede vernünftige Ethik verunmöglicht, indem sie die soziale Orientierung auf ein rastloses Hin und Her zwischen zwei Extrempositionen reduziert: Einerseits *radikale Askese*, also ein enthaltsames Leben, das sich aus der Angst vor der Verstrickung in die materielle Sphäre der körperlichen Begierden speist, und andererseits *radikaler Libertinismus* im Sinne einer gewaltsamen Überschreitung der natürlichen Grenzen der kosmischen Ordnung.⁹ Neben der

tizen/foreigner, Greek/barbarian, Jew/Gentile, Christian/pagan), the other achieves its existence and identity only by contrast to the self.“ (King 2003, 3).

7 Vgl. Marksches 2001, 9ff. Marksches resümiert, dass der neuzeitliche Gnosis-Begriff „einer Strategie christlicher Theologen der Antike folgt, die unter dem Allerweltswort ‚Erkenntnis‘ diverse Bewegungen subsumierten [...]. Dabei wurde schließlich die Selbstbezeichnung ‚Erkennende‘, die in der Antike ganz bestimmte Gruppen von Christen verwendeten, auf alle Angehörigen einer Bewegung namens ‚Erkenntnis‘ ausgedehnt, deren Existenz man mit bestimmten antiken Theologen fraglos voraussetzte.“ (Ebd., 19).

8 Zur gnostischen Anthropologie, die sich aus dem Geist-Monismus ergibt, vgl. Rudolph 1977, 98ff. Zum gnostischen Dualismus vgl. ebd., 63ff.

9 Ebd., 261ff.

anarchischen Gefährdung der moralischen und politischen Ordnung berichtet so mancher Apologet auch von libertinistischen Extasen im Rahmen von „Spermakult und Orgien“.¹⁰

Die Kritiker der Gnosis warnten weiters davor, dass gnostische Erlösungsgemeinschaften ihrem Wesen nach zur Bildung von Eliten tendieren, an deren Spitze die ‚Pneumatiker‘, also die Wissenden oder Erleuchteten, stehen. Die spätantike Weltreligion des Manichäismus, die die Menschen in zwei soziale Klassen (Auserwählte und Hörer) teilte, wird im Allgemeinen als die logische Folge des gnostischen Dualismus, bzw. als religiöser Höhepunkt der historischen Gnosis begriffen.¹¹ Der politische Sprengstoff des manichäischen Dualismus liegt in seinem religiösen Glauben an den Kampf zweier kosmischer Urprinzipien: Der ontologische Dualismus von Geist und Materie präformiert hier sowohl die erkenntnistheoretische Weichenstellung des *esoterischen* Gegensatzes von Licht und Finsternis, als auch den *moralischen* Dualismus von Gut und Böse. Der große Einfluss des Manichäismus auf das entstehende Christentum spiegelt sich vor allem im Denken des Kirchenvaters Augustinus wider, der vor seiner Konversion ein überzeugter Anhänger dieser Lehre gewesen ist.¹²

Es ist jedoch wichtig, neben den religiösen und politischen Konsequenzen des gnostischen Dualismus auch die philosophische Leistung des gnostischen Denkens zu berücksichtigen. Um nämlich die konsequente Negation der Materie überhaupt denken zu können, muss der gesamte Kosmos als Ganzes begriffen, also gedanklich erfasst bzw. phänomenologisch ‚eingeklammert‘ werden. Erst im Anschluss an die prinzipielle Negation ‚dieser Welt‘, die am geistesgeschichtlichen Übergang von der griechischen zur christlichen Philosophie steht, kann der Geist im Sinne einer absolut eigenständigen,

10 Ebd., 256ff.

11 Ebd., 352ff.

12 Der manichäische Dualismus spiegelt sich bei Augustinus „vor allem in der Konzeption der Erbsünde, die aus dem selbstverschuldeten Fall des Menschen aus dem göttlichen Urstand resultiert und deren großer Stellenwert bei Augustin ein Nachhall der manichäischen Idee der verhängnisvollen ‚Mischung‘ von Licht und Finsternis, Geist und Materie ist, die das Dasein notwendig bestimmt“ (ebd., 398).

eben ‚jenseitigen‘ Transzendenz vorgestellt werden.¹³ Im Anschluss an den Begriff des absoluten Seins der griechischen Philosophie ist der absolute Gott der spätantiken Gnosis zunächst das Produkt einer fundamentalen ontologischen Negation oder Abstraktion, aus der erst in zweiter Linie der religiöse Dualismus folgt. In philosophischer Hinsicht handelt es sich um das logisch erschlossene Postulat eines nicht-materiellen Ursprungs der Materie, der den geistigen Gesamtblick auf die Welt überhaupt erst ermöglicht.¹⁴

Der gnostische ‚Anti-Begriff‘ des jenseitigen, begrifflich unbestimmten Gottes enthält also die philosophische Einsicht, dass dem absoluten Grund vernünftigerweise keine positiven inhaltlichen Bestimmungen zugeschrieben werden können.¹⁵ Im Gegensatz zur intellektualistischen Tradition der negativen Theologie beharrt die Gnosis jedoch darauf, dass Gott jenseits des begrifflichen Denkens sehr wohl zu erkennen ist, und dass diese ganzheitliche ‚Erkenntnis‘, bzw. die erlösende Wiedervereinigung mit dem göttlichen Grund, auch das eigentliche Ziel des Menschseins ist. Die vielfältigen gnostischen Mythen versuchen den Menschen in dieses Mysterium einzuweihen, indem sie, jeweils auf ihre Weise, anthropomorphe Erzählungen vom göttlichen Ursprung und der kommenden Erlösung entwerfen. Die religiöse und politische Problematik des gnostischen Dualismus wird also erst dort virulent, wo die religiöse Erlösung, also die Aufhebung des ontologischen Bruchs von Geist und Materie in Aussicht gestellt wird.¹⁶ Im Gegensatz zum orthodoxen Christentum rückt dabei der Aspekt der göttlichen Gnade in den Hintergrund zugunsten einer spirituellen Selbstermächtigung.

13 Vgl. auch Peter Sloterdijks Kommentar zur „Totalnegation des Seienden“: „Erst seit die Seele sich als eine der Welt gegenüberstehende – genauer als eine von Welt umgebene, aber nicht auf sie zurückführbare – Wesenheit versteht, kann die ‚Welt‘ wie ein Super-Objekt insgesamt weggerückt und aufgezeigt werden.“ (Sloterdijk 1993a, 31).

14 Ich orientiere mich hierbei an einer idealismuskritischen Auffassung von Philosophie als Grundwissenschaft, wie sie an der Universität Wien von Gerhard Gotz, der hierzu leider noch nichts veröffentlicht hat, gelehrt wurde.

15 So heißt es in den Mythen, Gott sei ‚ungezeugt‘, ‚unendlich‘, ‚unvergänglich‘, ‚unbegrenzt‘, ‚unmessbar‘, ‚undenkbar‘, usw. (vgl. Rudolph 1977, 69ff).

16 Streng genommen war schon die griechische Philosophie mit dem Problem des gnostischen Dualismus konfrontiert. So wusste Platon, „daß die Weltentstehung und der Weltursprung nur als Mythos zu berichten, zu erzählen, nicht aber zu erklären sind. Als Erzählung vom Ursprung der Welt ist der *Timaios* der Anfang aller gnostischen Systeme.“ (Koslowski 1988, 375).

Der philosophische Anspruch der radikalen Gnostiker geht auch weit über den der griechischen Philosophie hinaus. Denn das apollinische Orakel hat den Menschen bekanntlich eine Selbsterkenntnis ‚in Maßen‘ geboten und ihn an seine Sterblichkeit, sowie an seinen Platz unter den Göttern gemahnt. Die Erhöhung des Menschen über die Götter wird schon bei den Griechen als ‚Hybris‘ gewertet, bevor sie im Rahmen der christlichen Theologie als der wesentliche Charakterzug des Teufels und der menschlichen Sünde konzipiert wird. Mehr als jeder andere Häretiker wird der konsequente Gnostiker als unberechenbarer Zeitgenosse gefürchtet und verfolgt, weil das Streben nach Erkenntnis für ihn der oberste Wert und letztlich auch die einzige wirkliche Tugend ist. Und Erkenntnis bedeutet hier eben nicht nur theoretische Einsicht, sondern – wobei noch einmal die inhaltliche Unbestimmtheit des damit Gemeinten zu betonen ist – Erkenntnis der eigenen Göttlichkeit, Erlösung des eigentlichen Selbst.

1.1.2. Der gnostische Monismus

Der gnostische Dualismus steht, wie bereits erwähnt, in einem eigentümlichen Verhältnis zu jenem Geist-Monismus, dessen anthropologische Essenz den eigentlichen Skandal der Gnosis ausmacht. Dabei besteht dieser Skandal eigentlich ‚nur‘ in dem Versuch, vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung eine widerspruchsfreie Antwort auf die philosophische Grundproblematik der menschlichen Existenz zu geben. Wenn nämlich der wahre Lebenskern des Menschen – das Pneuma bzw. der Geist – vom göttlichen Grund abstammt, so die logische Schlussfolgerung, dann muss die ontologische Trennung von Mensch und Gott in letzter Konsequenz eine Illusion sein. Die häretische Idee der *Identität von Selbst und Gott*, die bis heute das Rückgrat der erfolgreichsten esoterischen Strömungen bildet, ist das philosophische Grundprinzip der gnostischen Anthropologie.¹⁷

17 Ähnlich wie im Falle des ‚gnostischen Dualismus‘ trifft diese Charakterisierung nicht auf sämtliche gnostische Schriften zu. Es handelt sich um eine philosophische Kategorie, die den häretischen Kerngedanken der radikalen Gnosis auf einen Begriff bringt.

Im Hinblick auf die christliche Theologie betrifft die Antwort der radikalen Gnostiker vor allem die Frage nach dem *Ursprung des Leids bzw. des Bösen*. Auch diese Frage, die in der neuzeitlichen Debatte um die ‚Rechtfertigung Gottes‘ als Theodizee-Frage bekannt geworden ist, hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Schon die griechische Philosophie sah sich mit dem Problem konfrontiert, wie denn nun die erlebte *Unvollkommenheit* der vergänglichen Welt des Werdens mit der logisch erschlossenen *Vollkommenheit* des unvergänglichen Seins zu vereinbaren sei. Schon Platon hat eingestehen müssen, dass die Überwindung des ontologischen Dualismus mit den logischen Mitteln des vernünftigen Arguments nicht mehr zu leisten ist, und dass auch die Philosophie hier auf die mythische Erzählung angewiesen sei.¹⁸

Die christliche Theologie hat mit Augustinus versucht, den Ursprung des weltlichen Unheils durch die Idee des Sündenfalls und der *Erbsünde* zu erklären. Die Schuld bzw. die Verantwortung für die Abkehr von Gott wird hier dem Menschen zugeschrieben. Der theologische Skandal des gnostischen Monismus, der in den radikalen Mythen so unmissverständlich zum Ausdruck kommt, besteht darin, dass er den Menschen von dieser Schuld freispricht.¹⁹ Denn wenn das wahre Selbst des Menschen, also der pneumatische Geistkern, prinzipiell göttlich bzw. vollkommen ist, dann muss er das auch schon immer gewesen sein. Die Idee, der Mensch habe den Sündenfall eingeleitet, indem er auf irgendeine Art und Weise falsch – d.h. unvollkommen – gedacht oder gehandelt hat, ist, vom abstrakten Blickwinkel des radikalen Monismus aus gesehen, widersprüchlich und irreführend. Nicht der Mensch ist hierfür verantwortlich, sondern die Mächte, die an der Weltentstehung beteiligt waren.

Der gnostische Monismus greift nicht nur die christliche, sondern auch die jüdische Lehre an der Wurzel an, indem er die Verantwortung für den Sündenfall einem *niedrigen Schöpfergott* zuschreibt. Der Herr dieser Welt, der sich den Juden als Jahwe offen-

18 Koslowski 1988, 375.

19 „Soweit Schuld eine Rolle spielt, ist es nicht die seine, sondern die der Äonen, die die Störung der höheren Ordnung verursacht haben; sie ist nicht menschlich, sondern göttlich und geschah vor der Schöpfung, nicht in ihr. Dieser Unterschied zur jüdischen und christlichen Lehre trifft das Herz des Phänomens der Gnosis. Unter anderem machte es sie unfähig, der Fleischwerdung und dem Kreuz eine ernstzunehmende Bedeutung zu geben.“ (Jonas 1954, 337).

bart hat, und der in Platons Schöpfungsmythos als der ‚Demiurg‘ vorgestellt wird, wird hier nämlich gerade nicht als der wahre, einzige Gott des Monotheismus anerkannt. Er wird häufig als eine ‚Missgeburt‘ dargestellt, als eine Art gefallener Engel, der sich irrtümlicherweise für den höchsten und einzigen Gott hält.²⁰ Die Offenbarung des wahren Gottes durch Jesus Christus besteht für die gnostischen Christen gerade in der Entlarvung dieses gigantischen Irrtums. Aufgrund der überzeichneten antijudaischen Polemik, die in manchen gnostischen Schriften anzutreffen ist, wird hier nicht zuletzt der geistesgeschichtliche Ursprung des modernen Antisemitismus vermutet.²¹ So wurde in der einflussreichen Schule des Markionismus schon früh die Auffassung vertreten, dass der jüdische Schöpfergott (der ‚Gott der Gesetze‘) nicht mit dem Erlösergott des Neuen Testaments (dem ‚Gott der Liebe‘) vereinbar sei.²²

Den Kirchenvätern ist nicht entgangen, welch radikales Verständnis von *Freiheit bzw. Selbstbefreiung* sich aus der gnostischen Vorstellung des transzendenten Selbst ergibt. Im Gegensatz zur griechischen, jüdischen und christlichen Anthropologie ist der pneumatische Lebenskern hier nämlich nicht mehr an die weltliche Seele des Menschen gebunden, weil er als eine eigenständige und absolute, eben rein geistige Substanz gedacht wird. In den systematischen Entwürfen der Gnostiker umfasst das Reich der Materie daher nicht nur den Körper (Physis), sondern auch die Seele (Psyche).²³ Die Folge dieser Auffassung ist, dass sich der konsequente Gnostiker nicht nur den äußeren, natürlichen Begrenzungen der Welt, sondern auch den inneren Gesetzen, also den gesellschaftlichen Konventionen und moralischen Überzeugungen der jeweiligen Tradition, im Namen des unbestimmbaren Gottes entziehen zu können glaubt.

In vielen gnostischen Mythen tritt an die Stelle des personifizierten Erlösers ein unpersönlicher ‚Ruf Gottes‘, der vor dem Hintergrund des gnostischen Monismus in moderner Begrifflichkeit auch als ein ‚Ruf des Selbst zu sich selbst‘ verstanden werden

20 Vgl. Rudolph 1977, 75ff.

21 Vgl. Brumlik 1992.

22 Vgl. Rudolph 1977, 334ff.

23 Vgl. Rudolph 1977, 97f.

kann.²⁴ Durch die konsequente Ablehnung des theologischen Dogmas der Erbsünde wird der Erlösungsanspruch des Christentums radikalisiert, sodass in den gnostischen Heilslehren, trotz ihres inhärenten Universalismus, der individualistische Aspekt der Selbsterlösung in den Vordergrund rückt.²⁵

1.1.3. Moderne Gnosis?

Die Wahrnehmung, dass das gnostische Denken bis in die Moderne hinein aktuell geblieben ist, oder im modernen Denken gar eine neue Aktualität erlangt hat, beschäftigt die philosophische Gnosisforschung von Anfang an. Schon der einflussreiche Hegelianer Ferdinand Christian Baur war der Meinung, dass die moderne Religionsphilosophie darauf angewiesen ist, die dialektische Denkbewegung des gnostischen Erbes im Hinblick auf die eigene Methodologie zu reflektieren.²⁶ Die *esoterischen Wurzeln* der modernen Aufklärung, die in der okkulten Lichtmetaphorik des geheimbündlerischen ‚Enlightenment‘ doch recht unmissverständlich zum Ausdruck kommt, werden erst seit wenigen Jahren in der jungen akademischen Disziplin der Esoterikforschung untersucht.²⁷ Um zu einem materialistischen Monismus zu gelangen, nehmen die atheistischen Aufklärer oft selbst die kämpferische Haltung eines ‚manichäischen‘ Dualismus

24 „Die gnostische Weitsicht verlangt regelrecht eine ‚Offenbarung‘, die von außerhalb des Kosmos stammt und die Möglichkeit der Rettung aufzeigt; denn von sich aus kann sich der Mensch aus seinem Gefängnis, in dem er sich nach dieser Religion befindet, nicht befreien. Er ist nicht nur eingeschlossen, sondern ‚schläft‘ oder ist ‚betrunken‘. Erst ein ‚Ruf‘ von außen kann ihn ‚aufwecken‘ oder ‚nüchtern machen‘, d. h. seine Unwissenheit vertreiben. Dieser ‚Ruf‘ ist in der Gnosis die einfachste Darstellung des Erlösers; sozusagen seine Minimalfassung.“ (Rudolph 1977, 137).

25 Vgl. Rudolph 1977, 130ff.

26 Vgl. Baur 1935, VII.

27 „Es geht an der Substanz des esoterischen Weltbildes mit seiner spezifischen Verbindung religiöser Glaubensinhalte mit Denkelementen frühneuzeitlicher Wissenskonzeption völlig vorbei, alle seine Erscheinungsformen unterschiedslos mit dem Begriff des Irrationalen zu belegen. [...] Rationales Denken des modernen Typs entsteht aus spezifischen Vor- und Übergangsformen, die sich auch als Denkstile frühneuzeitlicher Esoterik verstehen lassen.“ (Neugebauer-Wölk 1999, 37).

ein, wobei die Nähe zur antichristlichen Gesinnung der alten Häretikern von den frühen Aufklärern durchaus noch gesehen und teilweise sogar explizit hervorgehoben wird.²⁸

Vor dem Hintergrund des modernen *Liberalismus und Individualismus* fällt vor allem die unbändige Freiheitssehnsucht der Gnostiker ins Auge. Das gnostische Denken wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts mit modernen Schlüsselbegriffen wie Kritik, Revolte, Nihilismus und Anarchismus charakterisiert, wobei sowohl die geistigen Grundlagen, als auch die praktischen Folgen der daraus abgeleiteten Geisteshaltung sehr unterschiedlich interpretiert und bewertet werden. Am äußersten Ende der kritischen Lesart befinden sich neo-klassische Häresiologen wie Eric Voegelin, die die irrationalen und destruktiven Elemente des gnostischen Denkens hervorheben.

Auf der anderen Seite sind seit dem Fund der Nag-Hammadi Schriftrollen auch in der akademischen Forschung vermehrt differenzierte und sogar bejahende Interpretationen zu verzeichnen.²⁹ Vor allem im Rahmen der postmodernen De- und Rekonstruktion des Religiösen wird die scharfsinnige, *anti-dogmatische Geisteshaltung* des gnostischen Denkens hervorgehoben, die zunehmend auch als die eigentliche, spirituelle Quelle von Autonomie und Kreativität verstanden wird.³⁰ „Gnosis“, so Peter Sloterdijk, „ist ein möglicher Name für die Zukunft dessen, was an den Religionen mehr sein mag als Illusion.“³¹

Die inflationäre Verwendung des Gnosis-Begriffs, die aufgrund der verschiedenen philosophischen Ausrichtungen der Interpreten zu diffusen und widersprüchlichen Positionen geführt hat, ist bei vielen Religionswissenschaftlern auf harsche Kritik gestoßen.³² Es darf jedoch betont werden, dass man es hier mit einer relativ jungen, interdis-

28 „The Enlightenment writers created a sympathetic picture of the Gnostics because heterodoxy suited their anti-orthodoxy. They emphasized the dualist critique of the world, but ignored the dualist promise of transcendent escape.“ (Smith 1990, 533).

29 Die paradigmatische Kritik der häresiologischen Auffassung innerhalb der Religionswissenschaften findet sich bei Williams 1996.

30 Vgl. vor allem Koslowski 1988; Sloterdijk 1993a; Bloom 1996.

31 Sloterdijk 1993a, 27.

32 Vadim Zhdanov zufolge entsteht der spekulative Freiraum im ‚Diskurs Gnosis‘ dadurch, dass das historische, religiöse Phänomen Gnosis „stillschweigend entkontextualisiert und enthistorisiert wird“. Der Begriff fungiere als ‚leerer Signifikant‘, als „differenzlose Kategorie“, die „für die Identi-

ziplinären Forschungsbewegung zu tun hat, die mitunter auch die Wurzeln der modernen Interpretation von Wissenschaft überhaupt befragt. Die Auffassung, dass *religiöse Grundentscheidungen und Argumentationsmuster* nicht nur dem politischen, sondern auch dem wissenschaftlichen Diskurs der Moderne zugrunde liegen, ist eine Kernannahme der (post)modernen philosophischen Gnosisforschung. Teilt man diese Anschauung, so könnte man die interpretative Vielfalt des heutigen Gnosis-Diskurses selbst im Sinne einer Renaissance des spätantiken Pluralismus der Weltanschauungen und Welterklärungen verstehen.

1.2. Wer ist Stirner?

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzig* weiß. Im *Einzig* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewusstseins. Stell' Ich auf Mich, den Einzig, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.³³

Begibt man sich auf die Suche nach modernen Häretikern, so kommt man an Max Stirner (1806–1856) und seinem verrufenen Buch, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), nicht vorbei. In polemischer Zuspitzung gegen die intellektuellen Vorreiter der Deutschen Revolution hat Stirner, der lange Zeit auf seine Rolle als Impulsgeber des politischen Anarchismus reduziert worden war, den ‚Egoismus‘ zum alleinigen Kriterium des menschlichen Handelns erhoben. Im Wege stehe der Entfaltung des Individuums sein

tätspositionierungen von Eigenem und Fremdem diskursiv eingesetzt wird“ (Zhdanov 2009, 28). Das moderne Konstrukt ‚Gnosis‘ erweise sich als ein *kulturelles Phänomen*, das „nur insofern existiert, als es *interpretiert* wird“ (ebd., 3).

33 Stirner 1972, 412.

eigenes Denken, weil dieses seinem Wesen nach auf das Allgemeine gerichtet ist. Die politische Orientierung der modernen Philosophie unterscheidet sich ihm zufolge nicht von der religiösen Strategie der alten Priester: Beide verewigen die Knechtschaft der Menschen, indem sie das Denken an vermeintlich allgemeingültige Idealvorstellungen und Glaubenssätze binden.

Stirner, der mit bürgerlichem Namen Johann Caspar Schmidt hieß, war einer der letzten unmittelbaren Schüler Hegels. Er wird zu den sogenannten Junghegelianern gezählt, die sich im Anschluss an Ludwig Feuerbach der Überwindung des Deutschen Idealismus verschrieben haben. Sein Aufruf nicht zur dialektischen Einlösung, sondern zur positivistischen ‚Auflösung‘ der Philosophie wird, infolge der wirkmächtigen Kritik von Karl Marx und Friedrich Engels, nach wie vor oft als der exemplarische Vorbote einer ‚kleinbürgerlichen‘ Ideologie wahrgenommen.³⁴ Auch darüber hinaus gilt der perspektivenlose Egoismus als Paradebeispiel einer ausufernden Religions- und Ideologiekritik, die das sprichwörtliche Kind mit dem Bade ausschüttet und in einem haltlosen Nihilismus endet. Auch liberale Philosophen und selbst Anarchisten befassen sich nur selten mit dieser radikalen (Anti-)Position, die den Nerv der modernen Geisteshaltung doch ziemlich gut getroffen zu haben scheint.³⁵

In Stirners Augen ist die aufgeklärte Philosophie des liberalen Humanismus nur eine verfeinerte Variante jenes christlichen Idealismus, der die westliche Auffassung des Geistes von Anfang an in seinen Bann geschlagen hat. Wie die Religion, so strebe auch die Philosophie danach, den verdammenswerten Egoismus der Menschen auszurotten, auf dass endlich die vielbeschworene Liebe herrsche. Das religiöse oder idealistische Denken stehe jedoch im Dienst einer abstrakten oder *idealen*, „selbstverleugnende Liebe“, die mit der konkreten, *realen* Liebe der Menschen (die Stirner zufolge immer aus

34 Die polemische Kampfschrift ‚Sankt Max‘, die den bei weitem größten Teil der *Deutschen Ideologie* umfasst, ist von Marx und Engels selbst nicht veröffentlicht und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt worden. Erst im Jahr 1954 hat Henri Arvon nachgewiesen, dass der ‚epistemologische Bruch‘ des frühen Marx, der von Feuerbachs Humanismus zur Konzeption des dialektischen Materialismus überleitet, ohne die Auseinandersetzung mit Stirner undenkbar gewesen wäre (Laska 2011).

35 Zur Stirnerrezeption vgl. Laska 1996.

egoistischen Motiven aufeinander bezogen sind) nichts mehr zu tun habe.³⁶ Wie einst der Sünder, so wird nun der Egoist vom ‚guten‘ Bürger aufgrund seiner ‚niederen‘ Interessen verurteilt, gehasst und als Verbrecher im Geiste verfolgt. Weit vor Friedrich Nietzsche behauptet Stirner, das Christentum habe „ehrlliche Wörter zu unehrlichen umgestempelt“, wodurch alles ‚Eigene‘ immer mehr in Verruf gekommen sei: „Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe usw.“³⁷

All euer Tun und Treiben ist *uneingestander*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offener und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er *nicht Egoismus*, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung.³⁸

Der bewusste Egoismus, der mit der selbstverleugnenden Liebe bricht, zielt jedoch nicht vordergründig auf die Rehabilitation einer wie auch immer gearteten Konzeption von ‚Selbstliebe‘. Er verweist, viel moderner und konkreter, auf jenen areligiösen *Selbstgenuss*, der das wirklich ‚atheistische‘ Leben des zukünftigen ‚Eigners‘ bestimmen soll. Der egoistische Selbstgenuss ist für Stirner die Voraussetzung für jenen Weltgenuss, in dem die Modernen – die religiösen Gebote der Enthaltsamkeit überwindend – das glückliche Leben suchen.³⁹ Die genussvolle Verflüssigung und Verwertung des geistigen und materiellen ‚Eigentums‘ im ‚Verein‘ von Eignern ist die (weitgehend unbestimmt bleibende) Vision, die Stirner sowohl der liberalen Verfassung, als auch der sozialistischen Revolution entgegenhält. „Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne Dich selbst‘, sondern ein: *Verwerte Dich!*“⁴⁰ Es ist dieser eigen-

36 Stirner 1972, 346.

37 Ebd., 186.

38 Ebd., 182.

39 Vgl. ebd., 358ff.

40 Ebd., 353. „Von jetzt an lautet die Frage, nicht wie man das Leben erwerben, sondern wie man’s vertun, genießen könne, oder nicht wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern wie man sich auflösen, sich auszuleben habe.“ (Ebd., 359).

tümliche ‚Konsumismus‘, der Stirners Begriff der ‚Empörung‘ von den politischen Konzeptionen des späteren Anarchismus unterscheidet.

Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*.⁴¹

1.2.1. Christentum und Selbstbefreiung

Der moderne Staat, der sich zu Stirners Zeiten gegen die deutsche Monarchie zu erheben beginnt, steht für Stirner nicht im Gegensatz zu den Prinzipien des Christentums, sondern er radikalisiert diese geradezu. Das Ideal der Freiheit, das im Liberalismus zum obersten Prinzip gemacht wird, ist für Stirner nicht nur insofern problematisch, als es sich um einen ‚negativen‘ Begriff von Freiheit handelt, der im Wesentlichen unbestimmt und somit inhaltsleer ist. Das Problem ist vielmehr das Ideal als solches, weil es als allgemeines Prinzip, bzw. als vermittelndes ‚Drittes‘ über und zwischen den Menschen steht, und ihre lebendigen Beziehungen durch Gesetze beschränkt, koordiniert und verwaltet. „Was Christus war, was die Heiligen, die Kirche, das ist der Staat geworden, nämlich ‚Mittler‘. Er reißt den Menschen vom Menschen, um sich als ‚Geist‘ in die Mitte zu stellen.“⁴²

41 Ebd., 354.

42 Ebd., 283.

Die Ideologie des Liberalismus wird von Stirner in drei Phasen unterteilt. Im ‚politischen‘ Liberalismus der beginnenden Aufklärung wird der Eigenwille im allgemeinen Volkswillen aufgehoben (*volonté générale*), im ‚sozialen‘ Liberalismus der Sozialisten das materielle Eigentum in der Gesellschaft. Diese beiden Phasen leiten über zum ‚humanistischen‘ Liberalismus, wo schließlich auch noch die eigene Meinung, bzw. das *geistige* Eigentum des Einzelnen, „aufgehoben oder unpersönlich gemacht“, nämlich „auf ein *Allgemeines*, ‚den Menschen‘, übertragen“ wird, um zu einer „allgemein menschliche[n] Meinung“ zu gelangen.⁴³ Diese letzte Phase des Liberalismus fällt mit jener ‚Religion des Menschen‘ zusammen, die Stirner in Ludwig Feuerbachs aufgeklärtem Humanismus erblickt hatte.

Jetzt, nachdem der Liberalismus den Menschen proklamiert hat, kann man es aussprechen, daß damit nur die letzte Konsequenz des Christentums vollzogen wurde, und daß das Christentum in Wahrheit sich von Haus aus keine andere Aufgabe stellte, als ‚den Menschen‘, den ‚wahren Menschen‘ zu realisieren. Daher denn die Täuschung, es lege das Christentum dem *Ich* einen unendlichen Wert bei [...]. Nein, diesen Wert erteilt es allein *dem Menschen*. Nur *der Mensch* ist unsterblich, und nur, weil Ich Mensch bin, bin auch Ich’s.⁴⁴

Für Stirner vollendet sich im liberalen Humanismus nicht die atheistische Aufklärung, sondern, ganz im Gegenteil, die religiöse Weltanschauung des philosophischen Idealismus. Das Ideal des Gottmenschen wurde auf das Ideal des Menschen reduziert, um das religiöse Streben nach Christlichkeit, philosophisch bereinigt, als atheistisches bzw. vernünftiges Streben nach Menschlichkeit, in einem neuen Glanz erscheinen zu lassen. „Die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion“, so Stirner.⁴⁵ Sie ist das Endprodukt der protestantischen Verinnerlichung des christlichen Ideals, der moralischen Erziehung zum wahren, guten Menschen, die durch den staatli-

43 Ebd., 141.

44 Ebd., 192.

45 Ebd.

chen Schulbetrieb nach und nach perfektioniert wird.⁴⁶ In der liberalen Menschheitsreligion werden ‚der‘ Mensch und ‚die‘ Vernunft zu den allgemeinen Prinzipien einer wissenschaftlichen Weltanschauung erhoben, in der die eigentliche, psychologische Kernproblematik des religiösen Glaubens, nämlich die *Unterwerfung des menschlichen Lebens unter geistige Ideen*, noch nicht erkannt worden ist.

„Wie mögt Ihr glauben“, so der ‚posthumanistische‘ Kern von Stirners Christentums- und Humanismuskritik, „daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?“⁴⁷ Wo die Kirche und die Gläubigen den sündhaften *Ketzer* verfolgt haben, dort trachten der Staat und seine Bürger nach dem bösen *Egoisten*: „dort Sünder, hier Verbrecher, dort Inquisition und hier – Inquisition“.⁴⁸ War die Ausrottung der Sünde das erklärte Ziel des Christentums, so ist die Ausrottung des Egoismus – also die totalitäre Gleichschaltung der Menschen mit ihren verschiedenen Interessen und Meinungen – das unweigerliche Ziel der modernen Staatspolitik: „der vollkommenen ‚Demokratie‘ oder, wie es richtiger heißen müsste – Anthropokratie“.⁴⁹ „Der gesamte Liberalismus hat einen Todfeind, einen unüberwindlichen Gegensatz, wie Gott den Teufel: dem Menschen steht der Unmensch, der Einzelne, der Egoist stets zur Seite. Staat, Gesellschaft, Menschheit bewältigen diesen Teufel nicht.“⁵⁰

Das Streben nach der abstrakten, idealen Freiheit, sagt Stirner, „brachte uns um die Eigenheit: er schuf die Selbstverleugnung“. Das eigentliche Problem scheint jedoch darin zu bestehen, dass das Versprechen der absoluten Freiheit nur über den fragwürdigen Weg der vollkommenen Selbstverleugnung wirklich eingelöst werden kann; „Freiheit nämlich von der Selbstbestimmung, vom eigenen Selbst“.⁵¹ Mit anderen Worten: Die *Freiheit vom Egoismus* ist die unausgesprochene Zielvorstellung der religiösen oder ide-

46 Vgl. ebd., 97. „Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten; man hetzt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig.“ (Ebd., 70f).

47 Ebd., 170.

48 Ebd., 264.

49 Ebd., 199.

50 Ebd., 154.

51 Ebd., 172.

alistischen Sehnsucht nach Freiheit. „Man erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung sei, d. h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe.“⁵² Aus eben diesem Grund ist die Überwindung der Religion für Stirner nicht im politischen Kampf zu suchen, sondern im egoistischen Selbstgenuss.

Die ‚Freiheit‘ weckt euren *Grimm* gegen Alles, was Ihr nicht seid; der ‚Egoismus‘ ruft Euch zur *Freude* über Euch selbst, zum Selbstgenusse; die ‚Freiheit‘ ist und bleibt eine *Sehnsucht*, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die ‚Eigenheit‘ ist eine Wirklichkeit, die *von selbst* gerade soviel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt.⁵³

1.2.2. Vom Besessenen zum Eigner

Gleich zu Beginn des Buches spricht Stirner von zwei Stufen der Selbsterkenntnis oder „Selbstfindung“, die im Rahmen einer „Entgötterung des Göttlichen“ stattfinden.⁵⁴ Diese geistige Entwicklung vollzieht sich sowohl im einzelnen Menschen, als auch in der gesamten Menschheit. Die *erste Selbstfindung* beschreibt den Übergang von der Kindheit in die Jugend, bzw. vom ‚Realismus‘ zum ‚Idealismus‘. Das Ich stößt auf den Widerstand der natürlichen Weltordnung, was in geistesgeschichtlicher Hinsicht darin zum Ausdruck kommt, dass die Juden und Griechen nach der ‚Wahrheit der Welt‘ streben. Dieses Streben vollendet sich in der Überwindung der Welt durch die neue ‚Wahrheit des Geistes‘, die fortan das Leben der Christen bestimmen wird. „Haben die Alten

52 Ebd., 184.

53 Ebd., 180.

54 Ebd., 9ff.

nichts aufzuweisen als Weltweisheit, so brachten und bringen es die Neuen niemals weiter als zur Gottesgelahrtheit.“⁵⁵

Die *zweite Selbstfindung*, die den Übergang vom jugendlichen Idealismus zur egoistischen Reife des mündigen Erwachsenen beschreibt, besteht in der neuerlichen Überwindung der bislang gültigen, christlichen Wahrheit. Es handelt sich um die egoistische Erkenntnis, dass die geistige Orientierung an der Wahrheit überhaupt eine Lüge ist, und dass die philosophischen Dogmen der autonomen Lebensführung der Menschen ebenso im Wege stehen wie die der Religion. Die Menschen können ihre wirklichen Interessen erst dann wahrnehmen, wenn diese nicht mehr im Dienste Gottes, der Wahrheit, der Freiheit, des Menschen, der Gesellschaft, oder sonst irgendeiner allgemeinen Idee stehen.

Der Jüngling fand sich als *Geist* und verlor sich wieder an den *allgemeinen Geist*, den vollkommenen, heiligen Geist, *den Menschen*, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als *leibhaftigen Geist*. [...] Knaben hatten nur *ungeistige*, d. h. gedankenlose und ideenlose, Jünglinge nur *geistige* Interessen; der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen.⁵⁶

War das Zeitalter des Idealismus durch die Unterwerfung des Ich unter den Geist gekennzeichnet, so steht das Zeitalter des Egoismus unter dem Zeichen der *Unterwerfung des Geistes* unter das Ich. Stirner versucht, mit der idealistischen Geist-Dialektik Hegels zu brechen, indem er die dialektische Bewegung ohne vermittelnde Synthese denkt, und sie stattdessen auf das Moment der ‚Auflösung‘ reduziert.⁵⁷ Er geht dabei über die ‚reine Kritik‘ seines Kollegen Bruno Bauer hinaus, indem er die Verflüssigung der fixen Ideen,

55 Ebd., 29.

56 Ebd., 14.

57 Wie Kurt Adolf Mautz in seiner Pionierarbeit nahegelegt hat, bleibt Stirner mit diesem anti-metaphysischen ‚Anti-Prinzip‘ sehr wohl dem Erbe des Deutschen Idealismus verpflichtet. „Wie der dialektische Prozeß Hegels Ausdruck für die Spontaneität des Geistes war, so ist Stirners Prozeß der ‚Auflösung‘ Ausdruck für die Spontaneität des Individuums. Stirner bedeutet in dieser Hinsicht die letzte Metamorphose des deutschen Idealismus.“ (Mautz 1935, 75).

von der Hegel in der berühmten Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* noch selbst gesprochen hatte, auf die Prinzipien der Philosophie selbst anwendet.⁵⁸ Für die idealistische oder „dienstbare“ Kritik sei nämlich stets ein Gedanke, also eine Idee vom Wahren und Guten, das Kriterium: Gott, das Sein, der Mensch, die Freiheit, usw. Für die egoistische oder „eigene“ Kritik hingegen „bin Ich's, Ich, der Unsagbare, mithin nicht bloß Gedachte“, der sich als den eigentlichen Ursprung des Geistes erkennt, und sich dadurch gegen die absoluten Ansprüche des Denkens immunisiert.⁵⁹

Stirner bezeichnet die Idealisten auch als ‚Besessene‘⁶⁰, wobei auch diesbezüglich eine sowohl ontogentische, als auch geistesgeschichtliche Entwicklungslogik unterstellt wird. Die Kritik des Geistes richte sich nämlich nicht gegen das Denken überhaupt, sondern nur gegen die fixen Gedanken bzw. fixen Ideen. In ähnlicher Weise habe die christliche Kritik des Fleisches nicht die Begierden als solche bekämpft, sondern nur jene Begierden, die „fix, unbezwinglich, unauflöslich“, also zur Sucht geworden sind. „Wie es dort heißen mußte: Wir sollen zwar Begierden haben, aber die Begierden sollen Uns nicht haben, so hieße es nun: Wir sollen zwar *Geist* haben, aber der Geist soll Uns nicht haben.“⁶¹ Bei näherem Hinsehen entsprechen also den beiden Stadien der ‚Selbstfindung‘ (Kindheit und Jugend) *zwei Phasen der Besessenheit*, die mit der Fremdbestimmung durch die Natur (Sucht) beginnen, von der Fremdbestimmung durch den Geist (Wahn) abgelöst werden, und erst im Rahmen der vollbewussten, egoistischen Selbstbestimmung überwunden werden.⁶²

58 „Itzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein.“ (Hegel 1988, 26f).

59 Ebd., 400.

60 „Besessene sind auf ihre Meinungen *versessen*. [...] Missfällt Euch das Wort ‚Besessenheit‘, so nennt es Eingenommenheit, ja nennt es, weil der Geist Euch besitzt und von ihm alle ‚Eingebungen‘ kommen, – Begeisterung und Enthusiasmus. Ich setze hinzu, daß der vollkommene Enthusiasmus – denn bei dem faulen und halben kann man nicht stehenbleiben – Fanatismus heißt.“ (Ebd., 48).

61 Ebd., 67.

62 Vgl. Svestrup 1932, 35ff.

Da nun das „Stabilitätsprinzip“ dem „eigentlichen Lebensprinzip der Religion“ entspricht⁶³, fragt Stirner, der ehemalige Gymnasiallehrer, zielsicher nach dem Ursprung der paradoxen Besessenheit vom eigenen Geist. „Wer hätte es niemals, bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, *Gefühle* in Uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen.“⁶⁴ Das ‚Eingegebene‘, so formuliert Stirner, verhindert die Entwicklung des Eigenen, indem es von einem bloßen Fremden zu einem vollends ‚Heiligen‘ wird, dem sich die denkende Person dann aus Ehrfurcht unterwirft.⁶⁵ „Und doch ist kein Ding durch sich heilig, sondern durch Meine *Heiligsprechung*, durch Meinen Spruch, Mein Urteil, Mein Kniebeugen, kurz durch Mein – Gewissen.“⁶⁶ Die eigentliche Revolution muss demnach schon in der Erziehung erfolgen.

Die frechen Buben werden sich von Euch nichts mehr einschwatzen und vorgreifen lassen und kein Mitgefühl für all die Torheiten haben, für welche Ihr seit Menschengedenken schwärmt und faselt: sie werden das Erbrecht aufheben, d. h. sie werden Eure Dummheiten nicht *erben* wollen, wie Ihr sie von den Vätern geerbt habt; sie vertilgen die *Erbsünde*.⁶⁷

Es ist in der Forschung erst relativ spät erkannt worden, dass Stirner mit seiner Kritik der Erziehung die wesentliche Perspektive des radikalen Flügels der psychoanalytischen Forschungsbewegung vorweggenommen hat. ‚Wo Über-Ich war, soll Ich werden‘, so könnte man den pädagogischen Imperativ auf den Punkt bringen, dem Sigmund Freuds häretischer Schüler, Wilhelm Reich, im Rahmen seiner therapeutischen Konzeption auf der Spur gewesen ist.⁶⁸ Ähnlich wie Reich will Stirner das kritische oder auto-

63 Ebd., 379.

64 Ebd., 70.

65 Vgl. ebd., 69ff, 77f.

66 Ebd., 77.

67 Ebd., 89.

68 Vgl. zu dieser Thematik das Werk von Bernd A. Laska, der die ‚radikalen Aufklärer‘ La Mettrie, Stirner und Reich in dem konzeptuellen Interesse einer ‚Negation des irrationalen Über-Ichs‘ vereint

nome Denken von der „tierischen Kritik des Instinktes“ abgeleitet wissen, „denn nur, wenn ein Mensch auch sein Fleisch vernimmt, vernimmt er sich ganz, und nur, wenn er *sich* ganz vernimmt, ist er vernehmend oder vernünftig“. ⁶⁹ Die psychologische Perspektivierung von Stirners anti-metaphysischem Denken lässt damit auch die Nähe zum *modernen Positivismus* hervortreten, die bislang erstaunlicherweise ebenfalls kaum untersucht worden ist. ⁷⁰

Die Unterwerfung des Geistes ist jedenfalls von der Rückbindung des Denkens an den Leib abhängig, dessen konkrete und wechselnde Empfindungszustände dem Leben die eigentliche Orientierung geben. „Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit.“ ⁷¹ Diese ‚Gedankenlosigkeit‘, die in Stirners Systematik mit dem Stadium der Kindheit verknüpft ist, ist der eigentliche Ort der individuellen Realität, auf den sich auch der reife Erwachsene, also der Eigner des Fleisches und des Geistes, immer wieder zurückbesinnt. Das „gedankenlose Jauchzen“ und der Genuss von Selbst und Welt gehen Hand in Hand, da das Leben ohne das Zulassen der leiblichen Spontaneität zwangsläufig vom problematisierenden Wesen des Geistes überschattet wird. „Ein Ruck tut Mir die Diens-

sieht. Laska, dessen Arbeit sich bislang auf die rezeptionsgeschichtliche Herausarbeitung dieser ‚verdrängten‘ anthropologischen Position beschränkt, spricht auch von einem ‚pädagogischen‘ ‚Anarchismus‘, bzw. einer ‚anarchistischen‘ ‚Pädagogik‘ (vgl. Laska 1991). Die prinzipielle Gültigkeit von Laskas Perspektive bestätigt sich etwa bei Peter Sloterdijk, dem zufolge Freuds Über-Ich „nichts anderes ist als eine affirmative Formulierung dessen, was in Stirners Diktion von 1844 unverblümt ‚Besessenheit‘ durch verinnerlichte kollektive Normen hieß [...] Der Egoist muß gleichsam seine Erziehung rückgängig machen, deren erster Grundsatz seit jeher in der jedem Mitglied der ‚Gesellschaft‘ aufgenötigten Selbsterniedrigung angesichts eines imaginären Höheren besteht.“ (Sloterdijk 2014, 456).

69 Ebd., 400, 68.

70 Der Neukantianer Max Adler hat als erstes auf diese Verbindung hingewiesen (vgl. Kapitel 3.3.4). Es soll an dieser Stelle zumindest erwähnt werden, dass Ernst Machs Empfindungslehre schon ausführlich im Rahmen der phänomenologischen Gnosis-Interpretation, nämlich als ‚invertierte‘ oder ‚hyletische‘ Gnosis, rekonstruiert wurde (vgl. Sommer 1987). Auch für Mach, dessen anti-metaphysischer Widerstand ja ebenfalls der idealistischen Ich-Spaltung gilt, ist die Metapher der ‚Verflüssigung‘ bzw. ‚Auflösung‘ maßgeblich geworden (ebd., 111). Doch im Gegensatz zu Stirner schreitet Mach im Namen eines ‚neutralen‘ Monismus zur *Auflösung des Ich* voran (ebd., 312), während Stirner – eben dies machte ihn für Adler interessant – an der logischen Unhintergebarkeit des Ich-Bewusstseins festhält (vgl. Hinner 2016).

71 Ebd., 164.

te des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab.“⁷²

1.2.3. Der Einzige als Pneumatiker

Obwohl Stirners Egoismus regelmäßig als der verhängnisvolle Höhepunkt des modernen Nihilismus wahrgenommen wurde, haben sich die großen Denker des 20. Jahrhunderts kaum mit ihm befasst. Dies ist insofern überraschend, als der Nihilismus über die verschiedensten Positionen des philosophischen Spektrums hinweg, und mit durchaus steigendem Nachdruck als *das* Kernproblem der Moderne verstanden wurde und wird. In der Tat ist bei den Rezensenten Stirners nicht selten eine zutiefst ambivalente Haltung festzustellen, die nicht zuletzt auf diesen eigentümlichen Zwiespalt zurückzuführen sein dürfte: Die angebliche *philosophische Fruchtlosigkeit* von Stirners Denken steht im auffälligen Widerspruch zur unleugbaren *kritischen Leistung* des modernen Häretikers.⁷³

Das polemische Pathos der intellektuellen Überlegenheit, das in der Rezeption sehr häufig anzutreffen ist, verdeckt dabei lediglich die unangenehme Tatsache, dass es wohl kaum einen Autor in der Geschichte der Philosophie gibt, der für mehr Ratlosigkeit gesorgt hat. Der ‚dauerhafte Dissident‘ hat sowohl Marx und Nietzsche, als auch Heidegger und Adorno überlebt. Er beschäftigt Größen wie Habermas und Sloterdijk, wird als Vorläufer diverser moderner und postmoderner Schulrichtungen gehandelt, und mitunter sogar als Vollender Hegels rehabilitiert.⁷⁴ In einem nahezu tausendseitigen Mammutwerk wurde zuletzt behauptet, Stirners Denken präformiere in wissenssoziologischer

72 Ebd.

73 Bernd A. Laska spricht gar von einer „Repulsions- und Dezeptionsgeschichte“. Denn die großen Denker „verarbeiteten ihre beängstigende Einsicht (oder auch nur Ahnung) nicht ihrem hochgehaltenen Ethos gemäss, also nicht öffentlich und argumentativ, sondern *privatissime* – ‚heimlich‘“ (Laska 1996, 8f).

74 Vgl. die Ausführungen bei Laska 1996, vor allem 73ff, 110ff. Zu Peter Sloterdijk vgl. Sloterdijk 2014, 452–481.

Hinsicht die gesamte „Anatomie der modernen Individualität“. ⁷⁵ Eher selten ist die bescheidene Wahrnehmung anzutreffen, dass man es offensichtlich mit einer „geistig nicht bewältigten Tendenz“ zu tun hat. ⁷⁶ Die erste, rein intuitive Übereinstimmung mit dem gnostischen Denken besteht jedoch genau darin, dass die egoistische Empörung des Einzigen eine durchaus *rätselhafte Geisteshaltung* verkörpert. Die außerordentliche Gefährlichkeit, die in der häretischen Haltung wahrgenommen wird, scheint in beiden Fällen nicht zuletzt auf die Tatsache zurückzuführen zu sein, dass sich das entgrenzende Wesen dieser Haltung nicht nur den normativen, sondern auch den deskriptiven Eingrenzungsversuchen der philosophischen Systematisierung immer wieder entzieht.

Nimmt man Stirner beim Wort, so ist natürlich zunächst überhaupt nicht nachvollziehbar, wieso gerade er ein ‚moderner Gnostiker‘ sein sollte. Er, der Gott bzw. den absoluten Geist so konsequent als eine vom Menschen geschaffene, gedanklich konstruierte Illusion entlarvt. Er, der jede Konzeption eines höheren Ich zugunsten der unmittelbaren Realität des leibhaftigen, sterblichen Ich verwirft. Und doch lässt sich die *eigentliche Häresie* Stirners – das bezeugt die Rezeption seines Werkes doch recht deutlich – nicht auf die bloße Leugnung Gottes reduzieren. Es ist zunächst festzustellen, dass der ‚radikale Nominalismus‘ Stirners den atheistischen bzw. materialistischen Horizont der aufklärerischen Religionskritik übersteigt, da hier faktisch sämtliche Eigenschaften, die man traditionell Gott zugeschrieben hat, auf das Ich übertragen werden. ⁷⁷

Man sagt von Gott: ‚Namen nennen Dich nicht‘. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir. ⁷⁸

75 Vgl. Stulpe 2010. „Stirner ist heute vergessen“, so die darin vertretene These, „weil der Einzige selbstverständlich geworden ist“ (ebd., 45).

76 So der Titel des Beitrags von Carl August Emge (vgl. Laska 1996, 46).

77 Interessant sind auch die geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen: „Wie der spätantike und spätmittelalterliche, so steht auch der Stirnersche Nominalismus am Ausgang und Zerfallspunkt einer Epoche mit geschlossenem Weltbild, am Ende und Wendepunkt einer ‚erfüllten Zeit‘: der klassischen Epoche des deutschen Idealismus.“ (Mautz 1935, 20).

78 Stirner 1972, 412.

Stirner operiert mit dem theologischen Grenzbegriff des ‚Einigen‘, der, als anti-metaphysische Pointe gegen das idealistische Grundprinzip des absoluten Seins, auch als „schöpferisches Nichts“ bezeichnet wird. „Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf *Mich*, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.“⁷⁹ Stirner immunisiert sich gegen den möglichen Vorwurf der Selbstvergottung, indem er – die Strategie des postmodernen Pluralismus vorwegnehmend – rein konstruktivistisch argumentiert, und jede metaphysische Spekulation über den ontologischen Status des Einigen untersagt. Der Umstand aber, dass Stirner, so wie die meisten seiner Anhänger, die philosophischen Implikationen des Gedankenganges nicht ernsthaft hinterfragen, ändert nichts an der Tatsache, dass in der ‚Empörung‘ des Einigen zumindest eine *strukturelle Ähnlichkeit* zur gnostischen Empörung bzw. Selbstermächtigung festzustellen ist.

Um das Anliegen seines radikalen ‚Atheismus‘ überhaupt verständlich zu machen, muss sich Stirner zwangsläufig der theologischen Begrifflichkeit der Deutschen Idealismus bedienen. „Warum brandmarkt man Mich, wenn Ich ein ‚Gottesleugner‘ bin? Weil man [hier] das Geschöpf über den Schöpfer setzt [...] und [im Glauben] ein herrschendes Objekt braucht, damit das Subjekt hübsch unterwürfig diene.“⁸⁰ Am deutlichsten offenbart sich diese ‚gnostische Umwertung‘ der ontologischen Verhältnisse dort, wo es um die Auflösung der Ich-Spaltung, also der idealistischen „Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich’s (eines ‚unvollkommenen‘ und ‚vollkommenen‘ Ich’s oder Menschen)“ geht: „Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, dass Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin *Schöpfer und Geschöpf in Einem*.“⁸¹

79 Ebd., 5.

80 Ebd., 380 (Hervorhebungen gestrichen).

81 Ebd., 167 (Hervorhebung hinzugefügt). Vgl. 39, 378f.

Die idealistische Spaltung des Ich ist für Stirner das psychologische Kernproblem der religiösen Selbstverleugnung. „Denn das Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit dem *gegenwärtigen* Menschen, d. h. in der Aufstellung einer zu erstrebenden ‚*Vollkommenheit*‘, in dem ‚nach seiner Vollendung ringenden Menschen‘.“⁸² „Ich bin Mir zuwider oder widerwärtig; Mir graut und ekelt vor Mir, [...] Ich bin Mir nie genug und tue Mir nie genug. Aus solchen Gefühlen entspringt die Selbstauflösung oder Selbstkritik.“⁸³ Das christliche Ideal der Vollkommenheit resultiert aus dieser Aufspaltung des Ich in ein niederes und ein höheres Ich, wobei das niedere dem eigentlichen, realen, gegenwärtigen Ich entspricht, und das höhere einem fiktiven, idealen, zukünftigen Ich. Doch: „Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart.“⁸⁴ Ohne Scheu zieht Stirner die positivistische Schlussfolgerung des konsequenten Anti-Idealismus: „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘ und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen ‚Beruf‘ hat.“⁸⁵

In diesem ‚radikalen Nihilismus‘ offenbart sich schließlich auch der wesentliche Aspekt von Stirners häretischem Nominalismus. Denn wenn man die Eigenschaft der Vollkommenheit von Gott auf den Einzigen übertragen hat, dann wird damit auch – und dieser Punkt ist in Bezug auf den leiblichen Selbstgenuss der wesentliche – das psychologische Glaubensfundament der christlichen Moral, nämlich das sich selbst verleugnende *Schuld- und Sündenbewusstsein*, an der Wurzel aufgelöst.

Hat die Religion den Satz aufgestellt, Wir seien allzumal Sünder, so stelle Ich ihm den andern entgegen: Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick Alles, was Wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein. Da kein Mangel an Uns haftet, so hat auch die Sünde keinen Sinn. [...] Der Egoist,

82 Ebd., 269.

83 Ebd., 201.

84 Ebd., 367.

85 Ebd., 366.

vor dem die Humanen schauern, ist so gut ein Spuk, als der Teufel einer ist: er existiert nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirne.⁸⁶

In philosophischer Hinsicht stellt sich natürlich dennoch die Frage, was es mit der Wahrheitsgehalt von Stirners Verkündung auf sich hat. Stirner kann diesen Wahrheitsanspruch verleugnen, so viel er will: Das letztgültige, ‚positive‘ Wissen über die eigene Einzigkeit tritt – so inhaltsleer es auch sein mag – mit dem Anspruch eines ‚absoluten‘ Wissens auf. Man hat es offenbar, wie so oft in der Geschichte der Philosophie, mit einem *erwachten Bewusstsein* zu tun, welches den demiurgischen Schleier des Irrtums durchdrungen hat, um am Gipfel der erlösenden Erkenntnis wieder ‚zu sich‘ zu kommen.⁸⁷ Ähnlich wie seine intellektuellen Vorreiter Hegel und Comte, so scheint auch der ‚Anti-Philosoph‘ Stirner kein Problem damit zu haben, dass ausgerechnet *er* es ist, dem sich das erlösende Einzigkeitsbewusstsein im Rahmen seiner persönlichen ‚Selbstfindung‘ offenbart hat.

Vergleicht man Stirners Typologie mit der gnostischen, so lässt sich tatsächlich auch eine systematische Übereinstimmung festhalten. So kennt die paradigmatische Lehre der Valentinianer drei Arten von Menschen: Den seelenlosen, dem Irdischen verhafteten ‚Hyliker‘, den beseelten, zum vernünftigen Glauben und zur moralischen Einsicht fähigen ‚Psychiker‘, und den der Erkenntnis Gottes teilhaftig gewordenen, erlösten ‚Pneumatiker‘.⁸⁸ Erinnert man sich an die zwei Phasen der ‚Besessenheit‘, die das Ich im Prozess der Selbstfindung durchläuft, so entspricht der vom Fleisch besessene ‚Süchtige‘ dem Hyliker, der vom Geist besessene ‚Wahnsinnige‘ dem Psychiker, und der seiner Einzigkeit bewusste, am Selbstgenuss orientierte ‚Eigner‘ einem modernen Pneumatiker.

86 Die positivistische Konsequenz dieses neuen Evangeliums lautet: „Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen. Man kann nichts, was man nicht tut, wie man nichts tut, was man nicht kann.“ (Stirner 1972, 369).

87 Vgl. Kapitel 3.3.4.

88 Vgl. Brankaer 2010, 69.

2. Hans Jonas: Gnosis und Existentialismus

Der ausgedehnte Diskurs mit antikem Nihilismus erwies sich [...] als Hilfe in der Bestimmung und Einordnung des Sinnes des modernen Nihilismus: ganz wie der letztere mich ursprünglich für die Entdeckung seines obskuren Vetters in der Vergangenheit ausgerüstet hatte. Es war mir also widerfahren, daß der Existentialismus, der die Mittel einer historischen Analyse geliefert hatte, selber in die Ergebnisse derselben verwickelt wurde.⁸⁹

Hans Jonas (1903–1993) wird im Allgemeinen als Vater der modernen Gnosisforschung angesehen, was in Anbetracht des Umfangs und der Wirkung seines Werkes durchaus angemessen ist.⁹⁰ Jonas hat versucht, die phänomenologischen Voraussetzungen der gnostischen Daseinshaltung herauszuarbeiten, und daraus ein allgemeines philosophisches Prinzip abzuleiten. Als Schüler und Kritiker Martin Heideggers meinte er später, dass die Problematik des gnostischen Denkens hochaktuell ist und mit dem modernen Existentialismus in den Vordergrund rückt. Der jüdische Denker schließt im Wesentlichen an die klassische Kritik der Kirchenväter an und liefert damit zwar ein solides, nach heutigen Erkenntnissen aber auch recht einseitiges Bild der Gnosis.

Nach einer kurzen Einführung in die Kerngedanken dieser Auffassung wird dargestellt, wie eng Stirners Lehre mit der Problematik, die laut Jonas die Gnosis und den Existentialismus verbindet, verknüpft ist. Am Leitfaden zweier zentraler Positionen der Gnosis- und Stirnerforschung wird weiters gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit Stirner umso dringlicher wird, je tiefer man sich mit dem Wesen der existentiellen bzw. gnostischen ‚Revolve‘ befasst. Dass dies nicht getan wird liegt offensichtlich daran, dass Stirner unmöglich als Gnostiker gelten kann, wenn mit Jonas die Kategorie der ‚Weltverneinung‘ als das zentrale Charakteristikum des gnostischen Denkens unterstellt wird. Tatsächlich erscheint Stirner in dieser Hinsicht eher als ein Vorläufer der modernen Gnosiskritik.

89 Jonas 1963, 5.

90 Das Standardwerk von Jonas zur Gnosis ist seine Dissertation, die unter dem Namen *Gnosis und spätantiker Geist* in zwei Teilen (der zweite erst später als Fragment) veröffentlicht wurde (Jonas 1934, Jonas 1954). Eine als Einführung konzipierte Zusammenfassung der Ergebnisse findet sich in *The Gnostic Religion* (Jonas 1958).

2.1. Der gnostische Nihilismus

Jonas geht davon aus, dass sich der Mensch vor dem Hintergrund der klassischen Philosophie als Teil einer harmonischen, eben ‚kosmischen‘ Ordnung verstanden hat.⁹¹ Die Ontologie war die Basis der Ethik und der Politik, und die menschliche Vernunft ein Mittel zur Betrachtung und Nachahmung dieser Ordnung in Theorie und Praxis. Die nachhaltige Entkräftung dieser holistischen Ontologie, die mit dem allmählichen Zerfall des antiken Stadtstaats (Polis) einherging, ist für Jonas das zentrale geistesgeschichtliche Ereignis der so genannten ‚Spätantike‘. Die Gnosis ist für ihn nicht eine religiöse Strömung unter vielen, sondern sie verkörpert das *Wesen des spätantiken Geistes*, bzw. das Wesen der spätantiken Erlösungsreligionen überhaupt.

Das Prinzip der Gnosis ist nach Jonas der ‚Antikosmismus‘ bzw. die *Weltverneinung*.⁹² Der Gnostiker erfährt die Welt nicht im Sinne einer heimatlichen Geborgenheit, sondern als unheimliche Fremde. Sie erstrahlt nicht in heller, fruchtbarer Offenheit, sondern sie ist karges, finsternes Land, und wird oft als das Gefängnis der Seele wahrgenommen. Die Erfahrung der ‚Entfremdung‘, die in den gnostischen Mythen als der vorübergehende Zustand eines teleologischen, auf die Überwindung dieser Welt gerichteten Prozesses vorgestellt wird, ist das existentielle Fundament der gnostischen Erlösungssehnsucht.⁹³ Während das paulinische Christentum diese Erfahrung im jüdischen Glauben an die *Rationalität der Schöpfung* überwindet, wird dem Gnostiker die eigene Erlösung zum eigentlichen und letztlich auch einzigen Zweck der geistigen Betätigung. Die Funktion der theoretischen Erkenntnis liegt nun nicht mehr in der Erfassung der kosmischen Gesetzmäßigkeiten, sondern sie beschränkt sich auf die kritische Destruktion der bestehenden Weltordnung.⁹⁴

91 Vgl. zum Folgenden Jonas 1958, 241ff.

92 Vgl. ebd., 250ff.

93 Vgl. ebd., 49f.

94 Vgl. ebd., 35.

Jonas muss allerdings zugeben, dass der gnostische Begriff des Pneuma, der durch die radikale Negation der Welt entsteht, ein ganz und gar „revolutionäres Moment“ enthält.⁹⁵ So geht er mit Oswald Spengler davon aus, dass die *Entdeckung des Selbst*, die sich in diesen Zeiten so schicksalhaft ereignet hat, auch mit einer fundamentalen ‚Weltangst‘ einhergehen musste.⁹⁶ Das weltlose, in die Welt ‚geworfene‘ Selbst der Gnosis ist also zunächst nur das unvermeidliche Produkt jenes ‚achsenzeitlichen‘ Bruchs, im Rahmen dessen die berühmte Subjekt-Objekt-Spaltung zu einem grundlegenden Problem der westlichen Geistesgeschichte geworden ist. Da nun aber das ontologische Prinzip der Gnosis durch die radikale Negation der bestehenden Welt bestimmt ist, so muss auch der transzendente Gott nicht nur ein außerweltlicher, sondern zugleich ein *gegenweltlicher* Gott sein.⁹⁷

Bei der ‚Revolution‘ der Gnosis geht es nun nicht primär um die *politische* Umgestaltung der Welt, sondern um eine Revolte gegen die kosmische Ordnung, die auf die „Umwertung“ der *ontologischen* Verhältnisse zielt. Die Weltmächte „der Ordnung, der Gesetzlichkeit und Fügung“ bleiben erhalten, werden „in ihrer Mächtigkeit womöglich noch gesteigert – in ihrem Gehalt, ihrem Sinn, ihrer Wertigkeit aber radikal gewandelt“. „Ordnung und Gesetz ist auch hier der Kosmos, aber starre, sinnfremde, feindselige Ordnung, tyrannisches, böses Gesetz, dem Urwesen des Menschen fremd, für ihn nicht kommunikel, nicht bejahbar.“⁹⁸ Der gnostischen Umwertung entspricht dabei zunächst die vollständige *Entwertung des Kosmos*, die Jonas auch als ‚gnostischen Nihilismus‘ bezeichnet: „Für die Beziehung des Menschen zur vorhandenen Wirklichkeit stellen der verborgene Gott und das verborgene Pneuma nihilistische Konzepte dar: kein

95 Vgl. Jonas 1934, 214ff.

96 Vgl. ebd., 143. „Es gehört zu den letzten Geheimnissen des Menschentums und des freibeweglichen Lebens überhaupt, daß die Geburt des Ich und der Weltangst ein und dasselbe sind.“ (Spengler 1922, 257).

97 Vgl. Jonas 1934, 150.

98 Ebd., 148. Die erwähnte Umwertung äußert sich vor allem darin, dass antagonistische Figuren wie die biblische Schlange oder der griechische Prometheus in den gnostischen Mythen als Helden und Befreier dargestellt werden (Jonas 1958, 91ff).

nomos geht von ihnen aus, also kein Gesetz – weder für die Natur noch für das menschliche Verhalten, das Teil der Naturordnung ist.“⁹⁹

Die ethischen Konsequenzen dieses ontologischen Bruchs sind leicht abzusehen, wenn Jonas hinsichtlich der gnostischen Konzeption des entweltlichten Selbst von einer „Ermächtigung zur absoluten Freiheit“ spricht. Der revolutionäre „Umsturz der Moral“ sei wohl zunächst mit einer „Raserei der Überlegenheit“ einher gegangen, die „in sittlichen Anarchismus und Libertinismus überschlug“, bevor die Sehnsucht nach der Überwindung des Kosmos schließlich verinnerlicht, und in der asketischen Praxis der mystischen Schau aufgehoben wurde.¹⁰⁰ Im Hinblick auf die sozialen Beziehungen spricht Jonas von einem „Solipsismus“ des „isolierten Selbst“, der keine wirkliche Gemeinschaftsbildung zulässt, da hier eher von einer gemeinsamen Einsamkeit in der verdammenswerten Fremde gesprochen werden müsse. Die brüderliche ‚Nächstenliebe‘ habe nicht den wirklichen Menschen im Blick, sondern den abstrakten, unpersönlichen, pneumatischen Lebenskern, dessen Erlösung im Zentrum aller Bemühungen steht.¹⁰¹

Jonas sieht im gnostischen Denken ganz allgemein „a tendency to extremism, to excess in fantasy and feeling“, „a disposition toward radicalism, hyperbolic expectations, and total solutions“.¹⁰² Diese Ansicht hängt natürlich mit der Stellung des pneumatischen Selbst, bzw. mit den eingangs erwähnten Hauptkriterien der gnostischen Anthropologie zusammen: Die *Erhebung des Menschen über den Schöpfergott*, sowie die daraus resultierende *Ablehnung der menschlichen Schuld*.¹⁰³ „Diese Erhöhung nun des ‚Menschen‘ zu einem überweltlichen Gott, der – wo nicht der erste – jedenfalls früher und erhabener ist als der Weltschöpfer, ist einer der bedeutsamsten Aspekte der gnostischen Mythologie in der allgemeinen Religionsgeschichte.“ Sichtlich irritiert zeigt sich der jüdische Denker von der gnostischen Abwertung des jüdischen Gottes, „a truly uni-

99 Jonas 1958, 323.

100 Jonas 1934, 215. Zum Übergang von der gnostischen Mythologie zur ‚mystischen Philosophie‘ vgl. den zweiten Teil des frühen Hauptwerks (Jonas 1954).

101 Ebd., 171.

102 Jonas 1967, 338.

103 Jonas 1934, 383.

que demotion in the history of religions, and performed with considerable venom and obvious relish“.¹⁰⁴ Jonas ist der Meinung, dass die gnostische Haltung „an dem jüdischen Weltgott ihr ganzes angesammeltes Ressentiment ausließ“.¹⁰⁵

2.2. Der moderne Nihilismus

Ein größeren Bekanntheitsgrad erreichte die Gnosis-Interpretation von Hans Jonas vor allem deswegen, weil seine Untersuchung der großen Häresie mit einer radikalen Befragung der Entwicklung des modernen Denkens einher ging. In seinem berühmten Essay *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* unternimmt Jonas „experimentierend den Versuch“, das gnostische Denken mit dem des frühen Heidegger und Jean-Paul Sartres zu vergleichen.¹⁰⁶ Hatte er in seinem frühen Werk die Kategorien von Heideggers Existentialanalyse noch als „Schlüssel“ zum Verständnis der Gnosis herangezogen, so erwiesen sich nun umgekehrt die Kategorien der Gnosis als Schlüssel zum aufkommenden Existentialismus: „Eine analoge (obwohl in anderer Hinsicht sehr verschiedene) Situation in der Vergangenheit hatte eine analoge Antwort hervorgerufen.“¹⁰⁷ In beiden Fällen sei nämlich ein tendenziell anarchischer Antinomismus festzustellen, der von Gesetzen – sowohl die moralische Verfassung, als auch das natürliche Wesen des Menschen betreffend – immer weniger wissen will.¹⁰⁸

„Diese existentialistische Entwertung der Natur spiegelt offenbar ihre spirituelle Entleerung durch die moderne Naturwissenschaft wieder“¹⁰⁹, wodurch offenbar die ur-

104 Jonas 1967, 101.

105 Jonas 1934, 228.

106 Jonas 1963, 5.

107 Ebd., 6. Die perspektivische ‚Kehre‘ von Jonas ist nicht zuletzt in der Reaktion auf Heideggers Positionierung zum Nationalsozialismus entstanden. Einen guten Überblick über den gnostischen Charakter von Heideggers Lehre, die in der Forschung bereits mehrfach diskutiert wurde, bietet Taubes 1954.

108 Vgl. ebd., 16ff.

109 Ebd., 22.

sprüngliche, gnostische Weltverneinung eine ungeahnte Radikalisierung erfährt. Denn während der gnostische Nihilismus von einer *gegengöttlichen* Schöpfung ausging, an deren antagonistischer Widerständigkeit sich zumindest noch ein kohärentes Selbst herausbilden konnte, geht der moderne Nihilismus von einer völlig *gleichgültigen* Natur aus.

Das macht den modernen Nihilismus um vieles radikaler und verzweifelter, als gnostischer Nihilismus mit all seinem Schrecken vor der Welt und seiner Auflehnung gegen ihre Gesetze je sein konnte. Daß die Natur sich nicht kümmert, ist der wahre Abgrund. Daß nur der Mensch sich kümmert, in seiner Endlichkeit nichts als den Tod vor sich, allein mit seiner Zufälligkeit und der objektiven Sinnlosigkeit seiner Sinnentwürfe, ist wahrlich eine präzedenzlose Lage.¹¹⁰

Um den gnostischen Nihilismus zu überwinden und die Ontologie als Grundlage der Ethik zu rehabilitieren, hat Jonas über zwei Jahrzehnte lang an einem philosophischen Fundament der Biologie gearbeitet.¹¹¹ Während dieser große Versuch eher unbeachtet blieb, wurde das Buch, mit dem Jonas auf den biotechnologischen Fortschritt reagierte, aufgrund der Dringlichkeit der Thematik als spätes Hauptwerk gefeiert.¹¹² Das grundsätzliche Problem ist jedoch dasselbe geblieben: eine Ethik der Verantwortung unabhängig vom Glauben, also ontologisch zu begründen.

Obwohl sich Jonas nie öffentlich zu Stirner geäußert hat, dürfte ihm der berühmte ‚Proto-Existentialist‘ kein Unbekannter gewesen sein. Dafür spricht, neben der beißen- den Heidegger-Kritik seines Freundes Günther Anders¹¹³, vor allem die Kierkegaard-Rezeption seines jüdischen Mentors Martin Buber, der sich im Kampf gegen die Gnosis

110 Ebd., 24.

111 Vgl. Jonas 2010.

112 Vgl. Jonas 1979.

113 In seinem polemischen Essay *Nihilismus und Existenz* hat Anders den ‚Homunkulus-Komplex‘ Heideggers ausdrücklich an Stirner exemplifiziert, der sich „als sein schlechthinniger Alleineigentümer und Schöpfergott geriert“ (Anders 2001, 53).

mit Jonas vereint sah.¹¹⁴ In seinem programmatischen Essay über Søren Kierkegaard lässt Buber keinen Zweifel daran, dass Stirners Lehre die Herausforderung des modernen Nihilismus auf exemplarische Art und Weise verkörpert. „Man pflegt dieses Randgebild eines deutschen Protagoras zu unterschätzen: die unsere Stunde kennzeichnende *Entwicklung der Verantwortung* und der Wahrheit hat hier, wenn auch nicht ihren geistigen Ursprung, so doch ihre exakte begriffliche Ansage.“¹¹⁵

Stirners Stärke, so Buber, besteht darin, dass die „Scheinverantwortung“ gegenüber unpersönlichen Ideen entlarvt wird, die „nur-ethische Verantwortung“, die es eben gerade nicht mit der konkreten Person, und damit auch nicht mit der Wirklichkeit zu tun hat.¹¹⁶ Doch was auf Stirners sophistische Kritik der Lüge folgen musste, ist die religiöse Wahrheit des Existentialismus, die Kierkegaard für das moderne Ohr wiederholt hat. Der ‚Einzige‘ und der ‚Einzelne‘ seien beides Randbegriffe, die zur Realität der Persönlichkeit vordringen wollen. Aber während Kierkegaard durch den Engpaß der individualistischen Einsamkeit zur menschlichen Realität der Beziehung vordringt, bleibt Stirner der „Entweltung des ‚Eigenen‘“ verhaftet. Es geht ihm nur „um die Zerreißung seiner existenziellen Verbundenheiten und Verbindlichkeiten, um sein Loskommen von aller ontischen Andersheit der Dinge“.¹¹⁷ Die eigentliche Frage nach der Realität von Beziehung und Verantwortung werde durch den Einzigen verdrängt, weil er die *ontologische Eigenständigkeit eines Anderen bzw. Fremden* überhaupt nicht mehr duldet. Mit Stirners Lehre bahne sich daher der Prozess einer „ungeahnten Vereisung der Seelen“ an, der

114 Laut Jonas war Buber einer ersten und enthusiastischsten Rezensenten des frühen Gnosisbuchs. „Ich halte es für eines der wichtigsten geistesgeschichtlichen Bücher der Zeit“, zitiert ihn Jonas selbst in seiner Autobiografie (Jonas 2003, 149). Bubers eigene Gnosiskritik erreicht ihren systematischen Höhepunkt in der Kontroverse mit C. G. Jung: „Gnosis is not to be understood as only a historical category, but as a universal one. It – and not atheism, which annihilates God because it must reject the hitherto existing images of God – is the real antagonist of the reality of faith.“ (Buber 1952, 136).

115 Buber 1936, 13 (Hervorhebung hinzugefügt). Das gesamte Buch ist überschrieben mit dem Leitsatz: „Verantwortung ist der Nabelstrang zur Schöpfung.“

116 Ebd., 20f.

117 Ebd., 18.

„zuerst Individual egoismus und dann Kollektivegoismus und dann mit seinem wahren Namen Verzweiflung heißt“. ¹¹⁸

2.3. Stirners existentielle bzw. gnostische Revolte ¹¹⁹

Die vorliegende These gewinnt damit ihre ersten Konturen: Es scheint kein Zufall zu sein, dass sich die großen Wiederentdeckungen der Gnosis und Stirners beide vor dem Hintergrund der Existenzphilosophie ereignet haben. ¹²⁰ Neben Martin Buber bemühte sich vor allem Karl Löwith um die Überwindung Stirners durch Kierkegaard, während der weniger bekannte Henri Arvon umgekehrt die Frage nach einem *atheistischen Existentialismus* in den Raum stellte. ¹²¹ Im Gegensatz zu Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre, die sich erstaunlicherweise in keiner ihrer Schriften mit Stirner befasst haben, wurde der unbeliebte Vordenker überraschend zielsicher von Albert Camus am Ursprung jener *existentiellen Revolte* verortet. Indem der radikale Individualismus Stirners „alles [verneint], was das Individuum verneint“, so Camus, „überschwemmt die Verneinung, die jede Revolte speist, unwiderstehlich jede Bejahung“. ¹²² Schon in dieser Formulierung scheint sich eine prinzipielle Nähe zur gnostischen Revolte bzw. Weltverneinung abzuzeichnen. Stirners Einziger markiert den „letzten Sieg des Geistes der Revol-

118 Ebd., 13, 26.

119 Die folgenden Gedanken schließen an eine frühere, unveröffentlichte Arbeit von mir an (Hinner 2014).

120 Die erste ‚Stirner-Renaissance‘ ereignete sich im Kontext der Nietzscheforschung und des Anarchismus, die zweite vor dem Hintergrund der (marxistischen Kritik der) Existenzphilosophie (vgl. Laska 1994, 5ff).

121 Vgl. Arvon 2012. „Wie bekannt ist Stirner [...] das letzte Glied der Hegelianischen Kette; aber er ist zugleich das erste Glied einer anderen Kette, die, nachdem sie fast während eines Jahrhunderts unsichtbar geblieben war, nun gerade wieder im Tageslicht auftauchte. Ihr eigentliches Wiederaufleben hätte mit der von Kierkegaard zusammenfallen sollen. [...] Der christliche Existenzialismus erkennt sich in Kierkegaard wieder, wird der atheistische Existenzialismus Stirner weiterhin ignorieren?“ (Ebd., 202).

122 Camus 1953, 78.

te“, der im „Rausch der Zerstörung“ aufgeht, und an dem „Nietzsches Suche beginnt“. ¹²³

Im Zeichen dieser Suche hat der italienische Nietzscheforscher Giorgio Penzo im Jahr 1971 eine ausführliche Untersuchung Stirners aus der Perspektive des Existentialismus vorgelegt. ¹²⁴ Stirners ‚Empörung‘, so Penzo, wurde bislang nur vereinzelt und verengt in diesem Kontext begriffen, da sein Anarchismus vor dem Hintergrund der marxistischen Rezeption im Großen und Ganzen auf die politische Revolution reduziert geblieben ist. ¹²⁵ Stirners Egoismus könne jedoch mit Heidegger als radikaler Modus der ‚Eigentlichkeit‘ verstanden werden: Das Subjekt zielt auf die Entlarvung der ‚Uneigentlichkeit‘ der geistigen Bestimmungen, um sich die ontologische Freiheit bzw. Unabhängigkeit von den Objekten zu sichern. ¹²⁶ Penzo spricht von einer „existentiellen Dialektik“, also einer ethischen Spannung von Ich (Sein) und Geist (Sollen), die im Grunde auf die *Auflösung der ontologischen Spannung von Immanenz und Transzendenz* zielt. ¹²⁷

Die *existentielle* Revolte, die in Stirners konsequentem Widerstand gegen das Denken in der wahrscheinlich größtmöglichen Klarheit zum Ausdruck kommt, erinnert demnach sehr an jene *gnostische* Revolte, die durch den Widerstand gegen die demiurgische Schöpfung gekennzeichnet ist. ¹²⁸ In seiner Abhandlung über den ‚strukturellen

123 Ebd., 80.

124 Das Buch, das im italienischen Original mit dem Titel *Max Stirner: La rivolta esistenziale* (1971) erschienen ist, wird hier nach der deutschen Ausgabe zitiert (Penzo 2006). Penzo stellt einleitend fest, dass seine Untersuchung als eine Antwort auf die „Einladung Arvons“ (siehe oben) zu verstehen ist (ebd., 23).

125 Vgl. ebd., 12.

126 Vgl. ebd., 35.

127 Vgl. ebd., 36. Erst angesichts dieser konsequenten Revolte gegen den Geist könne man wirklich vom „Tod Gottes“ sprechen, da Stirner nicht, wie Nietzsche und Heidegger, die Transzendenz in die Immanenz verlegt, sondern das Mysterium des Seins vollständig mit dem Ich zusammenfallen lässt (vgl. ebd., 172f, 145). Penzo zufolge kommt der Einzige allerdings von der „Spaltung des Ich in ein eigentliches und uneigentliches Ich“ nicht los, da er „in jeder seiner Handlungen fortwährend das Eigentliche seines Handelns vor sich bringen muß, um nicht in das unbestimmte Menschsein hineinzugeraten“ (ebd., 284f). Ähnlich wie Marx und Engels kommt daher auch Penzo zu dem Schluss, dass Stirners Ansatz „entweder zu einem leeren Nihilismus oder zu einem abstrakten Idealismus“ führt (ebd., 288).

128 Die ausführlichste systematische Untersuchung der gnostischen Revolte hat Luca Di Blasi, ein Schüler Peter Koslowskis, vorgelegt (Di Blasi 2002). Er spricht von einem ‚revoltierenden‘ oder ‚dialektischen‘ Dualismus, der sich, „[i]m Unterschied zu den achsenzeitlichen antithetischen Dualismen“,

Gnostizismus‘ vertritt Michael Pauen die Ansicht, dass sich die Kritik des Demiurgischen in der Moderne auf eben jene geistigen Strukturen verlagert, die durch die Sprache und das Denken geschaffen wurden.¹²⁹ Die gnostische Selbstermächtigung des Subjekts gehe mit einer intellektuellen Selbstimmunisierung einher, in der sich der Erkennende auf eine vorsprachliche und vorlogische Existenz beruft, die gedanklich nicht mehr erfasst werden kann.¹³⁰ Pauen hat seine These an Ludwig Klages und Ernst Bloch, sowie an Martin Heidegger und Theodor W. Adorno erprobt. Er bringt die moderne Gnosis mit einem kulturkritischen Ästhetizismus in Verbindung, der bereits in der Hermetik-Rezeption der Renaissance aufkeimt, aber erst in der Moderne mit Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche virulent zu werden beginnt.¹³¹

Auch in Stirners Revolte geht es offensichtlich darum, die *lebendige*, *„pneumatische“ Quelle* eines ursprünglichen, kreativen Seins freizulegen, welches aufgrund der Herrschaft des Geistes vom *„demiurgischen“* Schleier der toten Begriffe überdeckt wird. „Was Stirner *sagt*, ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er *meint*, ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.“ Der Einzige „ist der Schlußstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in deren

nicht nur gegen ein Bestimmtes richtet, sondern *gegen Bestimmung als solche*, „gegen jegliche Form von (natürlicher, theoretischer und praktischer) Bestimmung“ (ebd., 51). Da sich Di Blasi mit seiner Interpretation des *„postmodernen Gnostizismus“* an Friedrich Nietzsche orientiert, sieht er das Wesen der gnostischen Revolte in der magischen Umwertung der objektivierten Bestimmungsmächte. Stirners nihilistische Entwertung, die dieser sowohl in sachlicher, als auch ideengeschichtlicher Hinsicht voranzugehen scheint, imponiert ihm sichtlich weniger als Rudolf Steiner, mit dessen Theoriebildung sich Di Blasi selbst in seiner Magisterarbeit befasst hat (Di Blasi 1994). Stirners „extreme[r] Individualismus“ wird dort an zentraler Stelle erwähnt, aber nicht weiter thematisiert (ebd., 66, 74ff). „Gnostizismus als radikalisierte[r] Individualismus“, so lautet später der Titel des Steiner-Exkurses im Gnosis-Buch, in dem Stirner dann aber überhaupt keine Rolle mehr spielt (Di Blasi 2002, 204).

129 Vgl. Pauen 1994a.

130 Vgl. ebd., 13.

131 Pauen postuliert einen Paradigmenwechsel, „der das wissenschaftliche Wissen aus der Rolle der maßgeblichen Instanz von Erkenntnis verdrängt und an seine Stelle die Orientierung an der ästhetischen Erfahrung des Subjekts setzt“ (ebd., 15). „Während die kurz nach der Jahrhundertwende entstehenden Theorien von Klages und dem jungen Bloch noch eine bemerkenswerte Nähe zur gnostischen Mythologie und ihren Hypostasen zeigen, findet bei Heidegger, vor allem aber bei Adorno eine weitgehende Rationalisierung des gnostischen Denkens statt. Dabei erhalten sich die Strukturen dieser Denkfigur, die Mythologie aber verblaßt zur Metaphorik.“ (Ebd., 15).

„Anfang das *Wort* war“.¹³² Um die Herrschaft des Geistes zu brechen verweist Stirner, wie bereits ausgeführt, auf die ‚Gedankenlosigkeit‘ des Ich im Sinne der eigentlichen, leibhaftigen Existenz. „Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie Mich aus der Besessenheit.“¹³³ Nur der fortwährende Bruch mit dem Geist löst die aufklärerische Forderung nach der freien, selbstbestimmten Existenz ein, denn erst durch die „verkannte ‚Gedankenfreiheit‘ oder Freiheit vom Gedanken [...] gelangst Du dazu, die Sprache als dein *Eigentum* zu verbrauchen“.¹³⁴

Ähnlich wie bei Ludwig Klages scheint der Geist bei Stirner den symbolischen Platz des gnostischen Demiurgen einzunehmen.¹³⁵ In seinem großen Irrtum befangen wähnt sich der ‚falsche Gott‘, der ‚Einzig‘ zu sein. Er versucht, auch den Menschen zu diesem Glauben zu erziehen, um ihn nach seinem Bilde zu formen, und ihn in die Trugbilder seiner niederen Schöpfung zu verstricken. In den wenigen Worten, mit denen Stirner die Genese des Geistes umschreibt, spiegelt sich das klassische Ton der spätantiken Argumentationsmuster wider: Selbstsicher polemisiert der Gnostiker gegen den träumerischen Größenwahn des rätselhaften Möchtegern-Gottes, dessen irrtümliche Schöpfung so unheilvoll um und in sich selbst kreist.

[Die Alten] konnten ihn gebären, sprechen musste er selbst. [...] Er muß sich offenbaren, und die Worte, die er spricht, die Offenbarungen, in denen er sich enthüllt, die sind *seine* Welt. Wie ein Phantast nur in den phantastischen Gebilden, die er selber erschafft, lebt und *seine* Welt hat, wie ein Narr sich seine eigene Traumwelt erzeugt, ohne welche er eben kein Narr zu sein vermöchte, so muss

132 Stirner 1986b, 149, 151. „Stirner steht in einer Linie mit den Vertretern der modernen Lebensphilosophie“ behauptet schon Kurt Adolf Mautz. Er „hebt die in der ganzen Philosophie des deutschen Idealismus grundlegende Subjekt-Objekt-Spannung zugunsten eines irrationalen Erlebnisbegriffes auf“ (Mautz 1936, 21).

133 Stirner 1972, 164. Vgl. Kapitel 1.2.3.

134 Ebd., 389.

135 Bei genauerem Hinsehen stellt sich freilich heraus, dass der Nietzscheaner Klages Stirners Auffassung keineswegs teilt. Er bezeichnet ihn als „Lebensfeind“ und zielt auf die Überwindung des „schier dämonischen Dialektiker[s]“ (zitiert nach Laska 1996, 89).

der Geist sich seine Geisterwelt erschaffen, und ist, bevor er sie erschafft, nicht Geist.¹³⁶

Neben der Revolte gegen den Geist scheinen auch die wesentlichen Elemente des von Pauen herausgestellten ‚strukturellen Gnostizismus‘, also die Selbstermächtigung des erkennenden Subjekts und die irrationalistische Selbstimmunisierung, recht gut auf Stirner zu passen. Pauen geht jedoch weiters davon aus, dass sich der gnostische Erkennende zur Legitimation seiner elitären Position an einem mythischen bzw. konstruierten Pessimismus orientieren muss. Aufgrund dieses „sekundären Pessimismus“, der die eigentliche, weltanschauliche Grundlage seines radikalen Kritizismus bildet, bewege sich vor allem das moderne gnostische Denken „im Spannungsfeld von Rationalitätskritik und Utopie, von Resignation und Revolte“.¹³⁷

Gnosis – in ihrer antiken wie in der modernen Variante – ließe sich so verstehen als eine Theorie des ‚Ganz Anderen‘. [...] Sie befreit sich von überlebten Konventionen und ist dabei radikal kritisch, aber längst nicht im selben Maße produktiv: Die Dramatisierung der Gegensätze hindert sie nicht nur daran, das ‚Anderere‘ in den Kategorien des Bestehenden auszudrücken, sie birgt auch die Gefahr des Umschlags in bloße Resignation, weil die Wirklichkeit unrettbar schlecht, ihr Gegenbild aber ungreifbar ist.¹³⁸

Da nun die moderne Revolte Stirners, wie mit Giorgio Penzo festgestellt wurde, im Dienst einer kompromisslosen, absoluten Immanenz steht, vermag sie wohl kaum in den resignativen Ästhetizismus der utopistischen Sehnsucht umzuschlagen. Die ‚moderne Gnosis‘ Stirners sperrt sich offensichtlich gegen die von Hans Jonas vorgelegte, und von

136 Stirner 1972, 30.

137 Pauen 1994a, 13, 17.

138 Ebd., 17.

Interpreten wie Michael Pauen aufgegriffene Auffassung, derzufolge das gnostische Denken primär um die Weltverneinung, bzw. um den Pessimismus kreist.¹³⁹

2.4. Gnostische Weltbejahung?

Wie einzigartig und herausragend die ideengeschichtliche Stellung Stirners tatsächlich ist, wird im Vergleich mit seinem Zeitgenossen Arthur Schopenhauer deutlich, der sowohl von Michael Pauen, als auch von Micha Brumlik am Beginn einer modernen, ‚atheistischen‘ Gnosis verortet wird.¹⁴⁰ Während sich der pessimistische Willensbegriff des wirkmächtigen Anti-Hegelianers fast nahtlos in das klassische Schema der gnostischen Weltverneinung einfügen lässt, geht nämlich der egoistische Mitstreiter von einer ausgesprochen *optimistischen Willens- und Lebensbejahung* aus. Entspricht der irrationale Wille bei Stirner dem pneumatischen Lebensfunken des Individuums, so wird er bei Schopenhauer umgekehrt zum leiderzeugenden Grundprinzip der demiurgischen Schöpfung.¹⁴¹

139 Pauen, der sich (ohne Stirner zu erwähnen) in Buchlänge für einen „empathischen Egoismus“ ausgesprochen hat (Pauen 2012), hebt am Ende seiner Arbeit über den Pessimismus sogar selbst, neben Feuerbach und Marx, den aufklärerischen Optimismus der „entschieden subjektivistischen Perspektive“ Stirners als Gegenargument hervor (213). Was die vorliegende These betrifft, so findet sich in einem Sammelband zum Egoismus ein interessanter, leider unwürdig kurzer Beitrag, in dem der Gnosis ein „Egoismus der Erkenntnis“ unterstellt wird (Pauen 1994b). Egoistisch sei die gnostische Erkenntnis eben darin, dass sie, die ‚nicht von dieser Welt‘ ist, von den empirisch an dieser Welt orientierten Unwissenden keine Kritik mehr anzunehmen bereit ist. Neben den theoretischen und politischen „Problemen“, die durch diese Selbstimmunisierung entstanden seien, werden jedoch auch die „Chancen“ betont, die sich, so der Autonomie-Verfechter Pauen, im Rahmen der geistigen Unabhängigkeit „von allen kirchlichen und weltlichen Mächten“ eröffnet hätten (ebd., 91).

140 Ebd., 65ff. Vgl. Brumlik 1992, 215: „Unter a-theistischen gnostischen Systemen sind Gedankengebäude und Theorien zu verstehen, die ohne Bezug auf einen letzten Sinn oder eine letzte verbürgende Hoffnung von der Verwerflichkeit der Welt im Ganzen ausgehen, sich aber in der Hoffnung wiegen, ein finales Wissen über diese Verwerflichkeit im Ganzen so zu erreichen, daß diese Wissensbestände mit Sicherheit zur endgültigen Überwindung dieser Welt, zum Erreichen einer innerweltlichen Erlösung, einer innerweltlichen Seligkeit verwendet werden können.“

141 Die konsequente Bejahung des leiblichen Egoismus ist nicht zuletzt auch der Grund dafür, dass Stirners Denken auch in Bezug auf den strukturellen Antisemitismus des Deutschen Idealismus eine nennenswerte Ausnahmeerscheinung darstellt. Tatsächlich ist es eher umgekehrt Marx, der sich bei seiner Beantwortung der ‚Judenfrage‘ (sowie der Stirnerfrage im Rahmen der ‚deutschen Ideologie‘)

Es leuchtet demnach ohne Weiteres ein, weshalb das für Jonas entscheidende Merkmal des gnostischen Nihilismus, nämlich die dualistische Weltverneinung, in Stirners Revolte keine Rolle spielt. Besteht doch der große Unterschied darin, dass der demiurgische Geist in Stirners atheistischer Konzeption den *Ideenschöpfer* im materialistischen Sinn, nicht aber den *Weltschöpfer* im idealistischen Sinn verkörpert. Der anti-metaphysische oder positivistische Widerstand gegen den Geist führt im modernen Nihilismus nicht zu einer Verneinung der Welt, sondern, gerade umgekehrt, zu jenem fragwürdigen ‚Zuviel‘ an Weltbejahung, welches in Stirners Plädoyer für den egoistischen Selbstgenuss so unmissverständlich zum Ausdruck kommt.

Immer wieder haben die Rezensenten in Stirners irrationalistischem Aufruf zur Auflösung der Philosophie die konsequente Formulierung einer radikalen ‚Rückkehr zur Natur‘ wahrgenommen. Die von Stirner angestrebte „Destruktion der Entfremdung“, so hat es ein Kommentator treffend auf den Punkt gebracht, „wäre nichts anderes als die Zerstörung der Kultur, die Rückkehr zum Tiersein“.¹⁴² Im systematischen Rahmen der klassischen Gnosiskritik könnte man die praktischen Konsequenzen diesen ‚radikalen Positivismus‘ wohl im Kontext jener *libertinistischen Weltsucht* erblicken, der, zur Überwindung der demiurgischen Beschränkungen und Gesetze, auf die anarchische Befreiung der Begierden zielt. Immerhin ist Stirners Religionskritik voll und ganz darauf gerichtet, dem anderen Extrem der gnostischen Weltorientierung, nämlich der *asketischen Enthaltbarkeit*, eine vollständige Absage zu erteilen. Die nihilistische Weltbejahung Stirners erscheint in dieser Hinsicht als das logische Resultat einer wirklich *modernen* Gnosis, die den ontologischen Geist-Materie-Dualismus nicht zugunsten des Geistes, sondern zugunsten der Materie bzw. Natur aufzulösen trachtet.¹⁴³

Der radikale Positivismus von Stirners Konzeption kommt auch darin zum Ausdruck, dass man es hier mit einer ausdrücklich ‚post-philosophischen‘ Weltbejahung zu

auf Hegels fragwürdige Ablehnung des bürgerlichen Egoismus stützt (vgl. Brumlik 2000, 300).

142 Leszek Kołakowski, zitiert nach Laska 1996, 90.

143 Zu dieser modernen Umkehrung der gnostischen Erlösungssehnsucht vgl. die Position Eric Voegelins (Kapitel 3.1.5).

tun hat, die ihrem Prinzip nach auf die *Entproblematisierung des Lebens* zielt.¹⁴⁴ Wenn gleich die praktische Unhaltbarkeit der nihilistischen Prämisse auf der Hand liegt, sollte die kritische Funktion des revoltierenden Widerstands gegen den Geist nicht verleugnet werden. Stirners Polemik gegen Religion und Philosophie richtet sich gegen eine idealistische Auffassung, derzufolge charakterliche Grundhaltungen wie Liebe oder Weltbejahung durch das Denken ‚hergestellt‘ werden können. Die ‚Entfremdung‘, von der Hegel spricht, ist für Stirner das unveräußerliche Wesen des Geistes. Es kann keine dialektische ‚Versöhnung‘ des Geistes mit der Welt geben kann, da dieser nichts Anderes repräsentiert als das *Prinzip der Negation* als solches. Der Geist ist nur dadurch Geist, dass er nicht Welt ist, also indem er sich von der Welt insgesamt distanziert und sie als Ganzes objektiviert und negiert.

Dem Geiste, der nach langem Mühen die Welt los geworden ist, dem weltlosen Geiste, bleibt nach dem Verluste der Welt und des Weltlichen nichts übrig, als – der Geist und das Geistige. [...] Da er jedoch sich von der Welt nur entfernt und zu einem *von ihr freien* Wesen gemacht hat, ohne sie wirklich vernichten zu können, so bleibt sie ihm ein unwegräumbarer Anstoß, ein in Verruf gebrachtes Wesen, und da er andererseits nichts kennt und anerkennt, als Geist und Geistiges, so muß er fortdauernd sich mit der Sehnsucht tragen, die Welt zu vergeistigen, d. h. sie aus dem ‚Verschleiß‘ zu erlösen. Deshalb geht er, wie ein Jüngling, mit Welterlösungs- oder Weltverbesserungsplänen um.¹⁴⁵

144 Zu dieser Problematik des modernen ‚Konsumismus‘ wäre vor allem Peter Sloterdijk zu befragen, der Stirner in seinem späten Werk über *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* endlich explizit als den Prototypen des von Nietzsche kritisierten ‚letzten Menschen‘ vorgestellt hat. „Seit dem Erscheinen von Stirners Manifest verfügte die moderne ‚Gesellschaft‘ über die Metaphysik eines Konsums, der keinen Aufschub mehr hinzunehmen bereit war.“ (Sloterdijk 2014, 465). Sloterdijk eigene Rehabilitation der Gnosis, die im Zeichen einer wesentlich buddhistischen verstandenen Weltdistanzierung steht, wendet sich interessanterweise gegen eben jene ‚positivistische Weltsucht‘. „Mit Hilfe der großen asketischen Verneinung wird der leidenerzeugende Mechanismus, die Weltsucht, geheilt und die Gier nach Macht im Wirklichen abgemildert.“ (Sloterdijk 1993b, 152).

145 Stirner 1972, 28.

Mit anderen Worten: *Es ist der Geist selbst, der bei Stirner das Prinzip der gnostischen Weltverneinung verkörpert*. Er ist das Prinzip jener philosophischen Ur-Negation, kraft derer sich die Spaltung von Subjekt und Objekt, bzw. die Entdeckung des Selbst in der westlichen Geistesgeschichte ereignet hat. Die radikale Entwertung und Negation der Welt, die sich mit Hans Jonas im *gnostischen* Nihilismus vollzieht, entspräche in Stirners Systematik der ‚ersten Selbstfindung‘ des Ich: Die ‚Erniedrigung‘ und Aneignung der Welt durch den Geist, der aus dem natürlichen Widerstand des Ich gegen diese Welt überhaupt erst geboren wird. Der *moderne* Nihilismus bzw. die nihilistische Weltbejahung korrespondiert mit der ‚zweiten Selbstfindung‘, also mit der Entwertung, Negation und Aneignung des Geistes durch den Eigner. Gnosis und Gnosiskritik sind bei Stirner ineinander verwoben, weil der demiurgische Geist nicht nur als mythischer *Feind* und Widersacher, sondern auch als das entwicklungsgeschichtliche *Vorbild* des vollbewussten Ich konzipiert ist.¹⁴⁶

Die ethische und politische Problematik, die sich aus der gnostischen Weltverneinung ergibt, wäre dabei auch bei Stirner im Rahmen jener *gnostischen Erlösungssehnsucht* zu suchen, die Jonas zufolge den spätantiken Geist überhaupt konstituiert. Nur liegt für Stirner der Schwerpunkt dieser Sehnsucht nicht auf der phänomenologisch herausgearbeiteten Erlösung des Geistes *von* der Welt, sondern auf der intellektuellen und politischen Realisierung des Geistes *in* der Welt. „Das Christentum beginnt damit, dass der Gott zum Menschen wird, und es treibt sein Bekehrungs- und Erlösungswerk alle Zeit hindurch, um dem Gotte in allen Menschen und allem Menschlichen Aufnahme zu bereiten und alles mit dem Geiste zu durchdringen [...].“ Es ist scheinbar gerade diese positivistische, an der Realität des menschlichen Egoismus orientierte Perspektive, die es ermöglicht, dass die ‚gnostische Revolte‘ Stirners von einer Kritik nicht nur des metaphysischen, sondern auch des politischen Dualismus begleitet wird. In gewisser Weise nimmt Stirner damit sogar jene schärfere gnosiskritische Position vorweg, derzufolge

146 „Wie einer nur aus sich handelt und nach nichts weiter fragt, das haben die Christen in ‚Gott‘ zur Vorstellung gebracht.“ (Ebd., 178).

„das Christentum selbst eher eine Variante der Gnosis ist als die Gnosis ein Spaltprodukt des Christentums“. ¹⁴⁷

147 Brumlik 1992, 45.

3. Eric Voegelin: Gnosis und Moderne

Einige Kritiker bezweifelten, daß moderne Ideologien in ihrer Struktur der Gnosis des Altertums verwandt seien; andere gaben ihrer Entrüstung darüber Ausdruck, daß die Ideologien überhaupt auf ihre Struktur untersucht werden, so daß nun die Merkmale vorliegen, durch die sie als solche erkannt und von wissenschaftlichen Aussagen unterschieden werden können. [...] Diese Ausbrüche sind durchaus begreiflich – das vorliegende Buch rührt in der Tat an die heiligsten Güter von Millionen von Menschen, die an die eine oder andere Ideologievariante glauben.¹⁴⁸

Wer dem Phänomen der Gnosis auf den Grund gehen will, kommt an Eric Voegelin nicht vorbei. Die dogmatische Hartnäckigkeit, mit der Voegelins Gnosis-Interpretation polemisch belächelt oder ganz einfach diskussionslos ignoriert wird, ist daher durchaus bemerkenswert. Der routinemäßig erhobene Vorwurf der naiven Vereinfachung komplexer Sachverhalte trifft vor allem jene, die sein Denken ungefiltert in die Schublade des ewiggestrigen Konservatismus verbannen, ohne sich auch nur ansatzweise mit seiner Kritik des ‚gnostischen‘ Progressivismus zu befassen. Es bedarf daher einigen Aufwands um zu zeigen, dass es sich bei Voegelins Analysen durchaus um tiefsinnige Betrachtungen der menschlichen Existenz handelt, und dass vor allem seine ideologiekritische Leistung innerhalb der philosophischen Gnosisforschung beispiellos geblieben ist.

Eric Voegelin (1901–1985), geboren in Köln als Erich Vögelin, war einer der fähigsten Schüler des Rechtswissenschaftlers Hans Kelsen, dessen ‚Rechtspositivismus‘ als Wegweiser für die österreichische Verfassung diente. Voegelins Parteinahme für den ‚austrofaschistischen‘ Ständestaat, die seinen guten Ruf hierzulande nachhaltig geschädigt hat, war der klare Auslöser für den theoretischen und später auch freundschaftlichen Bruch mit Kelsen.¹⁴⁹ Voegelin emigrierte 1938 in die Vereinigten Staaten und kehr-

¹⁴⁸ Voegelin 1991, 17.

¹⁴⁹ Im Gegensatz zu Kelsen beharrt Voegelin darauf, dass der Staat nicht auf das Phänomen des Rechts reduziert werden kann, weil er ein soziales Sinngebilde ist. „Der Wesenskern des Staates ist – wie

te 1958 für zehn Jahre nach Deutschland zurück, um den ehemaligen Lehrstuhl Max Webers aufzunehmen und das Institut für Politikwissenschaft in München mitzubegründen. Die ideologiekritische Zuspitzung seiner Gnosis-Interpretation, die das Produkt einer umfassenden Auseinandersetzung mit der politischen Ideengeschichte Europas ist, erreicht zu dieser Zeit ihren Höhepunkt. Im Rahmen der späteren, stärker bewusstseinsphilosophisch und therapeutisch orientierten Differenzierung dieser Position geht Voegelin bis zu den Anfängen der Kulturgeschichte zurück, um das Wesen der historischen Ordnungskonzeptionen zu ergründen. „Wie immer man im einzelnen zu Voegelins Einsichten und Ergebnissen stehen mag: daß er als einer der wenigen Universalgelehrten des 20. Jahrhunderts zu bezeichnen ist, deren Werke eine ganz besondere intellektuelle Herausforderung bedeuten, kann niemand bestreiten.“¹⁵⁰

Leider sind die philosophischen Kerngedanken seiner Gnosis-Interpretation nicht so leicht zugänglich, da sie in den Hauptwerken nur sehr knapp formuliert und für den theologischen Laien schwer nachvollziehbar sind. Das kleine Buch *Die Politischen Religionen* (1938) wurde im Lichte des nationalsozialistischen ‚Anschlusses‘ verfasst, und *The New Science of Politics* (1952) ist das Produkt einer streng reglementierten Vorlesungsreihe. Die geistige Entwicklung, die dazwischen stattgefunden hat, ist in der voluminösen, achtbändigen *History of Political Ideas* dokumentiert, die erst weit nach Voegelins Tod in den gesammelten Werken veröffentlicht worden ist. Die Kenntnis der *History* ist jedoch unerlässlich, um den Denkweg Voegelins zu verstehen, da die methodischen Voraussetzungen der späteren Gnosis-Interpretation in dieser ausführlichen Analyse des empirischen Materials erst entwickelt werden.¹⁵¹

Voegelin ausdrücklich feststellt – politischer Natur. Mit dieser Kritik liegt er auf der Linie anderer Kelsen-Kritiker wie namentlich Carl Schmitt, Hermann Heller und Rudolf Smend.“ (Henkel 1998, 62f). Auf der Suche nach den Rahmenbedingungen für politische Ordnung hatte sich Voegelin zunächst mit der Rassentheorie beschäftigt, wobei er gegen den „naturalistisch-biologistischen Rassismus“ Stellung bezieht. Auf der anderen Seite orientiert sich der junge Intellektuelle insofern an einem „geisteswissenschaftlich fundierten Rassismus“, als die Rassenidee hier noch als die moderne Ausprägung der christlichen Leibidee (die anschließend im Zentrum seiner politischen Theologie steht) gedeutet wird (Arnold 2013, 20f).

150 Henkel 1998, 178.

151 Das Ziel der *History* bestand ursprünglich darin, eine neue Lehrbuchreihe zur politischen Ideengeschichte Europas zu verfassen. Aufgrund des eigenwilligen Ansatzes und der überdimensionierten

Aus diesem Grund werden im Folgenden zunächst die in der *History* entwickelten Argumente im Zentrum der Betrachtung stehen. Anschließend wird die These der existentiellen Selbstverschließung vorgestellt, die Voegelins Anthropologie von Grund auf bestimmt, und die auch für seine Gnosis-Interpretation maßgeblich geworden ist. Im letzten Teil soll schließlich gezeigt werden, dass Stirner für die anthropologische Problemstellung, die den frühen Voegelin zur Gnosis geführt hat, nicht nebensächlich gewesen sein konnte. Wie bei Hans Jonas, so wird auch hier deutlich, dass die Berücksichtigung Stirners die Kategorien sprengt, insofern seine Lehre beide Ansätze zu verkörpern scheint: moderne Gnosis und moderne Gnosiskritik.

3.1. Politische Gnosis

3.1.1. Politik und Religion

Das 1938 verfasste Buch *Die politischen Religionen* enthält, in gedrängter Form, die Essenz von Voegelins Weltanschauung und die Keime seiner philosophischen Interessen. Wie viele zeitgenössische Forscher behauptet er, dass, entgegen der zentralen Prämisse der atheistischen Aufklärung, ‚Religion‘ im weitesten Sinn das Wesen des Menschen eigentlich ausmacht. „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig.“¹⁵² Die elementarste Ebene der menschlichen Existenz sei eben gekennzeichnet, dass sie in einer fragwürdigen *Spannung zu ihrem eigenen Grund* steht: einer Spannung, die erst durch den Tod aufgelöst wird, und zwar auf unbestimmte Art und Weise. Diese

Ausarbeitung des Projekts wurde jedoch die Kluft zum ursprünglichen Auftrag immer größer. Der kontextuelle Rahmen des über achttausend Seiten starken Manuskripts erschien dem Herausgeber letzten Endes „too intellectually sophisticated for undergraduate and many graduate students“ (zitiert nach Hollweck et al. 1997, 13). Voegelin selbst kümmerte sich nicht um eine eigenständige Veröffentlichung, da er schon bald den methodischen Ansatz der ‚Ideengeschichte‘ als solchen für überholt hielt (ebd., 8ff). Er begann mit der Konzeption der *Order and History* und plante die *New Science of Politics* als Einleitung für dieses neue Großprojekt. Auf Drängen eines Kollegen wurde 1975 eine überarbeitete Fassung des achten Bandes der *History* unter dem Titel *From Enlightenment to Revolution* herausgegeben (vgl. Voegelin 1975).

152 Voegelin 1939, 15.

Existenzspannung werde, je nach Empfinden, mit Begriffen wie ‚Abhängigkeit‘ (Schleiermacher) oder ‚Geworfenheit‘ (Heidegger) umschrieben.¹⁵³

Dieser logisch unausweichliche, aber vom Denken inhaltlich nicht näher bestimmbare Grund der Existenz wird in der philosophischen Tradition als ‚Transzendenz‘, in der theologischen als ‚Gott‘ bezeichnet. Die *religiösen Grunderfahrungen*, die in der Reaktion auf das Mysterium des Existenzgrundes entstehen, bilden für Voegelin die phänomenologische Grundlage aller mythologischen Symbolisierungen der Wirklichkeit, sowie jeder geistigen und politischen Ordnung.

Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt, wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den heiligen Mittelpunkt, verfestigen sich zu Systemen, füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die ‚richtige‘ Ordnung des Seins verteidigt.¹⁵⁴

Das wesentliche Problem der modernen Geisteshaltung besteht nun darin, dass all die Atheisten und Materialisten nicht sehen wollen, dass sie den religiösen Dogmatismus keineswegs überwunden haben. „[Sie] sträuben sich dagegen, daß auf dem Grund ihrer fanatischen Haltung religiöse Erlebnisse zu finden sein sollen, nur anderes als heilig verehrend als die Religion, die sie bekämpfen“.¹⁵⁵

Da es für dieses Phänomen noch keinen eigenen Begriff gibt, spricht Voegelin hier zunächst von „innerweltlichen“ Religionen, die sich, im Gegensatz zu den klassischen, „überweltlichen“ Religionen, nicht mehr an der göttlichen Transzendenz orientieren. Während die Religionen des Geistes „das Realissimum im Weltgrund finden“, orientieren sich die innerweltlichen, politischen Religionen der Moderne prinzipiell an einer

153 Vgl. ebd., 15f.

154 Ebd., 17f.

155 Ebd., 18.

*Vergöttlichung von Teilinhalten der Welt.*¹⁵⁶ Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen ‚Rückfall‘ in den heidnischen Götzendienst, sondern um eine ‚Wiedervergöttlichung‘, die von der christlichen Erlösungssehnsucht sehr wohl durchdrungen bleibt.

Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, daß Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht die Problematik ihrer Existenz aufheben. Sie lebt in jeder Einzelseele weiter, und wenn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern; wenn die Symbole der überweltlichen Religiosität verbannt werden, treten neue, aus der innerweltlichen Wissenschaftssprache entwickelte Symbole an ihre Stelle. [...] Das [apokalyptische] Endreich ist nicht mehr eine überirdische Gemeinschaft des Geistes, sondern ein irdischer Zustand vollkommener Menschheit.¹⁵⁷

Die Verdrängung Gottes bedeutet jedoch auch, dass das religiöse Heilsinteresse des Individuums der rein politischen Moral einer „innerweltliche[n] Kollektivexistenz“ untergeordnet werden muss.¹⁵⁸ „Die vollständig ausgegliederte Schöpfungsordnung wird [...] gleichsam dekapitiert, das göttliche Haupt wird abgeschlagen und an die Stelle des welttranszendenten Gottes tritt der Staat als die letzte Bedingung und der Ursprung seines eigenen Seins.“¹⁵⁹ Die *totalitären Konsequenzen* dieser „Säkularisierung des Geistes“ können durch die humanitären Ideale der Aufklärung nicht bekämpft werden, weil die unverstandenen Prämissen des modernen Humanismus selbst aus dieser geistigen Verblendung hervorgegangen sind.¹⁶⁰ Eine Gesundung ist für Voegelin nur durch „religiöse Erneuerung“ möglich, denn: „Einer nicht nur sittlich schlechten sondern religiös bösen, *satanischen Substanz* kann nur aus einer gleich starken religiös guten Kraft der Widerstand geleistet werden.“¹⁶¹

156 Ebd.

157 Ebd., 50f.

158 Ebd., 55.

159 Ebd., 13.

160 Ebd., 8f.

161 Ebd., 8 (Hervorhebung hinzugefügt).

3.1.2. Existenzangst und politische Ordnung

In einer handschriftlichen Einleitung zur *History of Political Ideas* charakterisiert Voegelin seine methodische Herangehensweise an die Geschichte der politischen Ideen: die ‚Evokationstheorie‘. Wie Hans Jonas geht er prinzipiell davon aus, dass die mythischen Sinnschöpfungen der Spätantike auf eine *geistige Desintegration* reagieren, die sich mit dem Zerfall der politischen Einheit der Polis ereignet hat.¹⁶² Während Jonas, der jüdische Denker, dem gnostischen Nihilismus eine Ethik der Weltbejahung entgegengesetzt hatte, fragt Voegelin, der christliche Denker, nach den geistigen Voraussetzungen von symbolischen Ordnungsgefügen. Was die Existenz- und Weltangst der Individuen seiner Ansicht nach bündigt, ist die ‚politische Idee‘, die aber mit Platon im ursprünglichen Sinn der Beschwörung (Evokation) eines *politischen Mythos* verstanden wird.¹⁶³

Politische Ordnung wird Voegelin zufolge immer durch einen symbolischen Sinnzusammenhang gestiftet, der es erlaubt, die jeweilige gesellschaftliche Ordnung (‚Kosmion‘) als ein mikrokosmisches Abbild der großen, makrokosmischen Ordnung zu legitimieren. „The main function of the political cosmion is [...] to assuage the existential anxiety of man by giving to his soul, through the magic evocation of the community, the assurance of having a meaningful place in a well-ordered cosmos.“¹⁶⁴ Die Beschwörung einer politischen Idee ist also letztlich immer ein *Akt der Magie*, wobei der dadurch gestiftete Zauber früher oder später seinen Bann verliert: Die urmenschliche Existenzangst bricht wieder auf, und ein neuer Typus der Evokation, eine neue politische Idee muss geschaffen werden.¹⁶⁵

Auch wenn Voegelin diesen Gedanken hier noch nicht eigens expliziert: Der ‚gnostische Geist‘, der laut Hans Jonas die Spätantike beseelt, ist offensichtlich auch für ihn

162 Voegelin 1997a, 69ff.

163 Ebd., 225ff. „The political idea is not an instrument of description of a political unit but an instrument of its creation.“ (228).

164 Ebd., 81.

165 Ebd.

das paradigmatische Beispiel solch eines folgenschweren Bruchs.¹⁶⁶ Voegelin knüpft nun gewissermaßen dort an, wo Jonas aufgehört hat, indem er den Schwerpunkt der Frage auf das Wesen des *Übergangs von der griechischen Polis zur Ekklesia* legt. Die ‚Kirche‘ des Christentums war nämlich ursprünglich nicht nur eine Glaubensgemeinschaft, sondern sie wurde als eine symbolische Ganzheit begriffen, deren politische Gliederung in mystischer Hinsicht den ‚Leib Christi‘ verkörpert.¹⁶⁷ Die *History* befasst sich mit der Kontinuität, den Wandlungen, und der schleichenden Zersetzung der politischen Idee des Christentums.

Das Kapitel ‚The People of God‘ aus dem vierten Band der *History* beinhaltet die wesentlichen Elemente, die den Kern der späteren Gnosis-Interpretation bilden.¹⁶⁸ Voegelin postuliert hier zunächst, dass das institutionelle Geflecht von politischen Ordnungen prinzipiell einem dialektischen Prozess der Zersetzung und Re-Stabilisierung unterliegt.¹⁶⁹ Kirche und Sekte, Orthodoxie und Häresie sind demnach „equally authentic manifestations of Christianity“.¹⁷⁰ Jedoch habe sich, seit der letzten großen ‚Ausbalancierung‘ dieser geistigen Kräfte durch Thomas von Aquin, die Spaltung der Kirche immer mehr vertieft.

Aufgrund der fortwährenden spirituellen Stagnation der kirchlichen Dogmen war letztlich eine schleichende *Umkehr des ursprünglichen Ordnungsprozesses* zu verzeichnen: War das Wachstum der frühen Kirche durch die zunehmende Integration der apokalyptischen Sekten gekennzeichnet, so ging nun die spätmittelalterliche Krise der Kirche mit einem intellektuellen Zersetzungsprozess einher, der eine Vielzahl von neuen apoka-

166 „The social phenomena accompanying this period were, in the Hellenistic time as in our own, the prodigious increase in the number of private circles, of clubs, of spiritual and semireligious communities and schools of thought, the rise of new religious movements and sects, the appearance of saviors and leaders, and the foundation of philosophies of conduct.“ (Ebd.)

167 Vgl. ebd., 170.

168 Voegelin 1998a, 131–214. Da dieser Text für die Position der *History* so zentral ist, wurde er auch in deutscher Übersetzung als eigenständige Publikation veröffentlicht (Voegelin 1994).

169 Vgl. ebd., 132f.

170 Ebd., 142.

lyptischen, bzw. gnostischen Bewegungen hervorgebracht hat.¹⁷¹ Der Bogen spanne sich von den Paulikianern, Bogomilen und Katharern über die Waldenser und Franziskaner, bis hin zu den Lollarden und Hussiten, ehe er in den breiten Strom der Reformation, der Wiedertäufer und des Puritanismus mündet. Eben diese geistige Bewegung habe schließlich, über den Deismus und den Unitarismus, unter dem Banner der ‚Vernunftreligion‘ in die Klubs der Aufklärer, Utilitaristen und Sozialisten Einzug gehalten.¹⁷²

3.1.3. Nihilismus und Aktivismus

Der Geist der Gnosis lässt sich für Voegelin nicht, wie dies bei Hans Jonas der Fall war, auf den negativen bzw. destruktiven Aspekt einer nihilistischen Weltverneinung reduzieren. Vielmehr zeichnet sich für ihn am Ausgang des Spätmittelalters ein neues, positives Wertgefüge ab, welches auf die geistige Sehnsucht nach einer *neuen symbolischen Ordnung* zurückzuführen ist. Der evokative Ursprung dieser neuen politischen Idee wird in der *History* bereits in der Lehre von Johannes Scotus Eriugena (frühes bis spätes 9. Jhd.), dem großen Theologen des Mittelalters, gesehen.

Die Stärke von Eriugenas mystischem Zugang besteht für Voegelin darin, dass er die religiösen Symbole ihrer dogmatischen Interpretation zu entkleiden, und für den substantiellen Gehalt der darin aufgehobenen spirituellen Erfahrungen durchsichtig zu machen vermag.¹⁷³ Der systematische Kern seiner Lehre ist aber die Neufassung der Apokatastasis-Lehre, die schon bei Origenes (ein Häretiker unter den frühen Kirchenvätern) in der Annahme besteht, dass die gesamte Welt am Ende der Geschichte vollständig erlöst wird. Diese eschatologische *Rückkehr der Schöpfung zu Gott* wird nun bei Eriugena als ein Prozess interpretiert, der sich innerhalb von Raum und Zeit vollzieht, und der so-

171 „The struggle between the church and the sectarian movements is in substance a reversal of the process in which the church has overcome the eschatological, sectarian beginnings of Christianity.“ (Ebd., 143).

172 Vgl. ebd., 138f. Voegelin verweist mit diesem historischen Überblick auf das Standardwerk von Edward Gibbons.

173 Vgl. ebd., 161.

mit die mythische Grundlage für eine häretische politische Idee liefert: Die Verwirklichung des ‚Himmels auf Erden‘ wird denkbar, sobald das ‚Paradies‘, bzw. das Vereintsein des Menschen mit Gott, als Anfangs- und Endpunkt einer *geschichtlichen Entwicklung* konzipiert wird.¹⁷⁴

Der Annäherung von Himmel und Erde korrespondiert, in anthropologischer Hinsicht, jene Annäherung von Gott und Mensch, mit der sich die deutschen Mystiker so intensiv befasst haben. Im Rahmen der kritischen Destruktion der christlichen Symbolik rückt hier die Spekulation über die Göttlichkeit des Menschen wieder ins Zentrum der kritischen Betrachtung. Voegelin unterscheidet den ‚authentischen‘ Mystiker, der das *Mysterium der Vervollkommenung* des Menschen auf die göttliche Gnade vertröstet, vom ‚aktivistischen‘ Mystiker, der sich kraft einer intellektuellen Operation zur Selbstvervollkommenung ermächtigt: „[H]e abolishes the distance between the symbol and the experience and mistakes the symbol for an experience that can be realized existentially in the life of man in society“.¹⁷⁵ Durch die Auflösung der Distanz zwischen dem *göttlichen Symbol* der Vollkommenheit und der *menschlichen Grunderfahrung* der Unvollkommenheit wird die bereits erwähnte Existenzspannung des Menschseins ausgehebelt.

Hans Jonas, der sich im zweiten Band seines ersten Hauptwerks mit dem Übergang der gnostischen Mythologie zur mystischen Philosophie befasst hat, wollte die christliche Mystik im Sinne einer Aufhebung der gnostischen Entweltlichungstendenz verstanden wissen.¹⁷⁶ Die Sehnsucht nach der Überwindung des Kosmos entlädt sich hier nicht mehr in der *äußerlichen*, anarchischen Revolte gegen die politische Ordnung, sondern sie verwirklicht sich im *innerlichen* Aufstieg der Seele, in der methodisch angeleiteten Schau des Göttlichen. Auch in dieser Hinsicht kann man sagen, dass Voegelin kritisch an den Gedankengang von Jonas anschließt, wenn er nun die neuerliche Umkehrung dieser Bewegung diagnostiziert. So postuliert Voegelin, dass eine wesentliche Komponente des modernen Nihilismus in einer „spirituellen Impotenz“ zu suchen ist, die den

174 Vgl. ebd., 153.

175 Ebd., 166f.

176 Vgl. Jonas 1954.

intellektualistischen Umschlag in den ‚mystischen Aktivismus‘ überhaupt erst ermöglicht.¹⁷⁷

Voegelin stellt nämlich fest, dass die ersehnte Vereinigung mit Gott, die beim aktivistischen Mystiker zur Auflösung der Existenzspannung führt, mit einer *Verschließung der Existenz* gegenüber dem göttlichen Grund einher geht. „The withdrawal from the world and the ascent to the immovability on the summit do not produce a union with a divine substance; they produce, on the contrary, the closing up of man in his finiteness. They do not produce an expansion into the divine ground, but confinement in the ego.“¹⁷⁸ Auf der anderen Seite ist die nihilistische Verschmelzung mit Gott nur um den Preis der vollständigen *Auslöschung des Eigenwillens* zu haben. Der ‚aktivistische‘ Mystiker versteht sich als ein Gefäß bzw. Instrument Gottes, dessen Wille nicht in rationalen Entscheidungen zum Ausdruck kommt, sondern in spontanen, ekstatischen Ausbrüchen.¹⁷⁹ In dieser Spannung von ‚Benommenheit und Ausbruch‘ („stupor and outburst“) erblickt Voegelin die spirituelle Quelle der modernen Dialektik von mystischem Nihilismus und politischem Aktivismus.¹⁸⁰ Die Entartung bzw. Pervertierung der christlichen Spiritualität (in der die menschliche Distanz zur göttlichen Transzendenz gewahrt bleiben soll), wird in Anlehnung an Schelling auch als ‚Pneumopathologie‘ bezeichnet.¹⁸¹

177 Voegelin 1998a, 173ff. „It seems that the faith in the transfigured world is not the last source on which we can draw for the interpretation of the phenomena of the movements. There is a still deeper source of activist faith and activist nihilism in a profound *taedium vitae*, in a malaise in historical existence, in a deep-seated spiritual impotence of meeting life on its own terms, and consequently in a will to escape from the burden of existence into a paradise.“ (Ebd., 177).

178 Ebd., 189. Zeitgenössischen Berichten zufolge soll diese nihilistische Variante des seelischen Aufstiegs einem Prozess der fortschreitenden Entsinnlichung gleichen, der idealerweise im desensibilisierten Zustand einer absoluten Unerschütterlichkeit gipfelt (ebd., 185).

179 Ebd., 187.

180 Ebd., 188.

181 Ebd., 189.

3.1.4. Das Dritte Reich

In der spekulativen Keimphase der modernen Gnosis wird also die gnostische Erlösungssehnsucht zunehmend von ihrer ‚vertikalen‘ Zielrichtung auf die göttliche Transzendenz getrennt und im Sinne eines ‚horizontalen‘, innerweltlichen Entwicklungsprozesses verstanden. Der mystische Aktivismus bildet den intellektuellen Katalysator jener spezifisch modernen Programmatik, die auf die göttliche Gnade nicht mehr passiv vertraut, und die sozialen Kräfte in den Dienst einer *politischen Transformation* der Welt stellt. „The transformation of the mystical symbol of perfection into a political program for ‚activists‘ lies at the core of modern political mass movements.“¹⁸² Schon in der *History* verweist Voegelin immer wieder auf die Verbindung zu den totalitären Ideologien der Moderne. Einmal wird sogar explizit betont, dass es sich hier um ein „renewal of the old struggle between Christianity and Gnosis“ handelt.¹⁸³

Hatte der Kirchenvater Augustinus angesichts des Niedergangs des römischen Reichs noch mit der baldigen Erlösung des Menschen gerechnet, so war diese passive Erwartungshaltung mit dem kulturellen Aufschwung des Spätmittelalters nicht mehr kompatibel.¹⁸⁴ Vor diesem Hintergrund gewann schließlich die *trinitarische Geschichtstheologie* des ‚Dritten Reichs‘ immer mehr an Bedeutung. Schon der Apostel Paulus hatte die Geschichte in drei Reiche unterteilt, wobei das Heidentum durch das Judentum, und dieses durch das Christentum abgelöst werden sollte. Die Johannes-Apokalypse spricht schließlich von einem ‚tausendjährigen Reich‘, welches durch die Wirkung des Heiligen Geistes (bzw. des ‚Parakleten‘) entstehen soll. Schon sehr früh haben häre-

182 Ebd., 167.

183 Ebd., 179. Wie selbstverständlich dieser Hintergrund für Voegelin von Anfang an war, geht aus dem Vorwort seiner Antrittsvorlesung in München hervor. Er betont dort, dass die Abhandlung von F. C. Baur, mit der noch vor Hans Jonas der Beginn der modernen Gnosisforschung angesetzt werden kann, „schon am Ende einer hundertjährigen Befassung mit der Ketzergeschichte“ steht. „Daß in der Aufklärung und im Idealismus die gnostische Bewegung sich zu massiver Sozialrelevanz erhob, war wohlverstanden.“ Nur sei diese geradezu banale Einsicht eben durch die „positivistische Geistes- und Gesellschaftswissenschaft“ nahezu völlig verschüttet worden, bevor sie durch Forscher wie Bousset, Jonas und Quispel, und Theologen wie Balthasar und Lubac und Taubes wieder ins akademische Bewusstsein gehoben wurde (Voegelin 1959, 9ff).

184 Voegelin 1997b, 127f.

tische Strömungen wie der Montanismus damit begonnen, die Erfüllung dieser Prophezeiung in herausragenden Individuen der eigenen Glaubensgemeinschaft zu sehen.¹⁸⁵

Wieder ist es Johannes Scotus Eriugena, dem Voegelin im Hinblick auf die trinitarische Geschichtstheologie eine zentrale ideengeschichtliche Stellung zuschreibt. Eriugena spricht nämlich von drei Priesterschaften, wobei die ersten beiden mit den symbolischen Wahrheiten des Alten und Neuen Testament zusammenfallen, die dritte aber mit dem *realisierten Reich Gottes*.¹⁸⁶ Vor dem Hintergrund dieser spekulativen Theologie mehren sich die selbsternannten ‚Parakleten‘ in den Reihen des häretischen Sektierertums. Es sind vor allem die mittelalterlichen Bettelorden, die mit wachsender Überzeugung eine spirituelle Evolution verkünden, die natürlich immer als von der eigenen Gemeinschaft ausgehend wahrgenommen wird.¹⁸⁷ Voegelin zufolge kulminiert diese intellektuelle Entwicklung in dem einflussreichen Entwurf des Ordensgründers Joachim von Fiore, dessen Vision vom ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ die spekulative Grundlage der modernen Symbolik des ‚Dritten Reichs‘ bildet.¹⁸⁸

Für Voegelin ist es nämlich kein Zufall, dass diese Vision im 20. Jahrhundert zum Symbol für den modernen politischen Totalitarismus überhaupt geworden ist. Denn erstens ist, in systematischer Hinsicht, das dritte Zeitalter schon bei Joachim untrennbar mit der Figur des Propheten und des ‚Führers‘ verknüpft.¹⁸⁹ Zweitens, so Voegelin, deckt sich die utopische Vision des neuen Reichs im Prinzip schon mit den späteren, anarchischen Vorstellungen der modernen Aufklärung: Es wird eine ‚Bruderschaft‘ christusähnlicher Gottmenschen (d.i. autonomer Personen) beschworen, die auf die Institutionen der Kirche (bzw. des Staats) nicht mehr angewiesen sind, weil sie das *Problem der politischen Ordnung* selbst überwunden haben. „While Joachim himself conceived the

185 Voegelin 1998a, 154.

186 „The present church of Christ will disappear in the third dispensation, for it is no more than a symbol of the true ecclesia spiritualis in which souls are in direct communion with God through his Spirit.“ (Ebd.).

187 Ebd., 182ff.

188 Vgl. Voegelin 1952, 110ff.

189 Der von Joachim angekündigte geistige Führer wurde damals in Franz von Assisi, dem Gründer des Franziskanerordens, erblickt (Voegelin 1998a, 135).

new age concretely as an order of monks, the idea of a community of the spiritually perfect who can live together without institutional authority was formulated on principle.“¹⁹⁰

Die von Joachim evozierte politische Idee des Dritten Reichs markiert für Voegelin den Punkt, an dem das Mittelalter vom Prinzip her in die ‚Moderne‘ umzuschlagen beginnt. Der politische Philosoph geht damit deutlich über die phänomenologische Gnosis-Interpretation von Hans Jonas hinaus: *Auf die ‚nihilistische‘ Weltverneinung der klassischen, religiösen Gnosis folgt die ‚aktivistische‘ Weltbejahung der modernen, politischen Gnosis.* Diese häresiologische Auffassung, die vom modernen Standpunkt aus wiederum als ‚häretisch‘ erscheinen muss, insofern sie die intellektuelle Orientierung der gesamten Neuzeit in Frage stellt, stieß bei einem anderen großen, wie Jonas jüdisch geprägten Phänomenologen auf Widerspruch. Für Hans Blumenberg besteht die Legitimität der neuzeitlichen Selbstbehauptung nämlich nicht zuletzt darin, dass umgekehrt sie im Sinne einer „zweite[n] Überwindung der Gnosis“ zu begreifen wäre, nachdem die erste, nämlich die der christlichen Theologie des Mittelalters, gescheitert sei.¹⁹¹

In der *New Science of Politics* kritisiert Voegelin den neuzeitlichen Fortschrittsoptimismus dahingehend, dass hier – nicht gegen, sondern im Anschluss an die spätmittelalterliche Geschichtstheologie – der Geschichte ein fiktiver, eben metaphysischer ‚Sinn‘ unterlegt wird, der ihr rein empirisch und rational gesehen gar nicht zuzuschreiben ist.¹⁹² Bereits im achten, abschließenden Band der *History* hatte Voegelin im Detail nachgezeichnet, wie diese geistige Entwicklung vom Progressivismus der französischen Auf-

190 Voegelin 1952, 113.

191 Vgl. Blumenberg 1966. Obwohl sich Blumenberg nicht explizit mit Voegelin auseinandergesetzt hat, liegt es auf der Hand, dass dessen Position ein wesentlicher An- bzw. Abstoßpunkt gewesen sein muss (Hollweck 2003, 8). „Es ist eines der großen Versäumnisse jener Jahre, dass es nicht zur Diskussion zwischen den beiden Denkern gekommen ist, wobei ich betonen muss, dass auf Voegelins Seite durchaus Interesse an einer solchen Unterhaltung bestand, das allerdings von Blumenberg nicht geteilt wurde.“ (ebd., 9).

192 Voegelin spricht von einem logischen Fehlschluss, der auch als die ‚Immanentisierung des Eschaton‘ bezeichnet wird: „The course of history as a whole is no object of experience; history has no eidos, because the course of history extends into the unknown future. The meaning of history, thus, is an illusion; and this illusionary eidos is created by treating a symbol of faith as if it were a proposition concerning an object of immanent experience.“ (Voegelin 1952, 120).

klärung in die revolutionäre Spekulation der atheistischen Aufklärung mündet.¹⁹³ Der moderne Intellektuelle trete dabei immer seltener als *religiöser* Prophet auf, sondern er verkündet nun ‚*wissenschaftliche*‘ Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten des historischen Fortschritts. Vor dem Hintergrund einer ‚Neuzeit‘, die sich – dem von ihr selbst entworfenen Schema gemäß – ohnehin bereits als dritte Epoche (nach ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘) versteht, verdichtet sich die trinitarische Symbolik zu Auguste Comtes Positivismus und Dreistadiengesetz, sowie zu Hegels allumfassender Dialektik. Die großen totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts, Kommunismus und Nationalsozialismus, sind für Voegelin das Produkt dieser modernen, antichristlichen ‚Theorien‘.

3.1.5. Der Übermensch

Der von Friedrich Nietzsche popularisierte Begriff des Übermenschen ist bei Voegelin repräsentativ für das Symbol jenes *neuen Menschen*, auf dessen ‚Herstellung‘ das politische Programm der modernen Gnosis letztlich hinausläuft. Die Welt kann sich nicht ändern, solange die Menschen die selben bleiben: so lautet die große Binsenweisheit der modernen Aufklärung. Voegelin wendet nun ein, dass das Wesen eines Dinges im Sinne der aristotelischen Kategorienlehre überhaupt nicht verändert werden kann: „wer versucht, seine Natur zu ‚ändern‘, zerstört das Ding“.¹⁹⁴ Die Sehnsucht nach der Vervollkommenung des Menschen orientiere sich an dem alten magischen Aberglauben, die Ordnung der Schöpfung könne durch menschliches Handeln verändert werden. In der Realität hat sich dieser Traum von der *magischen Transformation der menschlichen Natur* jedoch als Alptraum erwiesen. „Auf den Gottesmord folgt im geschichtlichen Prozeß nicht der Übermensch, sondern der Menschenmord – auf das *deicidium* der gnostischen Theoretiker das *homicidium* der revolutionären Praktiker.“¹⁹⁵

193 Vgl. Voegelin 1975.

194 Voegelin 1959, 76.

195 Ebd.

In der *New Science of Politics* versucht Voegelin, das gnostische Wesen der modernen Säkularisierung im Sinne einer ‚Wiedervergöttlichung‘ der Welt begreiflich zu machen.¹⁹⁶ Die ursprüngliche Entgöttlichung der Welt und des Weltlichen ereigne sich nämlich vor dem Hintergrund jenes „historical process in which the culture of polytheism died from experiential atrophy, and human existence in society became reordered“. Die große Leistung von Augustinus, nämlich die Trennung der geistigen von der politischen Ordnung, ist nicht zuletzt eine Entgöttlichung der politischen Sphäre der Macht.¹⁹⁷ Dieser Prozess werde nun von der säkularen Moderne nicht fortgesetzt, sondern vielmehr abgebrochen. Sie kämpft nicht, wie es ihrem Selbstverständnis entspricht, gegen die geistige Sphäre, sondern um die *Aufhebung der christlichen Trennung des Geistigen vom Politischen*. Voegelins Rede von der ‚Immanentisierung des Eschaton‘ verweist auf eben diese Dynamik, durch die das Reich des Geistes immer mehr in das Reich der Materie hineingeholt wird, bis schließlich die Differenz zwischen Geist und Materie (bzw. die zwischen Gott und Mensch) vollständig verschwunden ist.¹⁹⁸

Vor dem Hintergrund dieser These kann Voegelin nun behaupten, dass sich die *Selbstvergottung des Menschen*, die in der Spekulation der gnostischen Mystik vorbereitet wurde, in der modernen Säkularisierung fortsetzt. „The attempt at immanentizing the meaning of existence is fundamentally an attempt at bringing our knowledge of transcendence into a firmer grip than the *cognitio fidei*, the cognition of faith, will afford; and Gnostic experiences offer this firmer grip in so far as they are an expansion of the soul to the point where God is drawn into the existence of man.“ Daraus ergibt sich die eigentümliche Geisteshaltung des modernen Gnostikers, der gerade dort, wo er sich als atheistischer Revolutionär versteht, eigentlich auf eine spirituelle Überbietung des limitierten christlichen Erfahrungshorizontes zielt. „Feuerbach and Marx, for instance, interpreted the transcendent God as the projection of what is best in man into a hypostatic beyond; for them the great turning point of history, therefore, would come when man

196 Vgl. Voegelin 1952, 107ff.

197 Ebd., 107.

draws his projection back into himself, when he becomes conscious that he himself is God, when as a consequence man is transfigured into superman.“¹⁹⁹

Der springende Punkt ist also, dass es für Voegelin keinen wesentlichen Unterschied macht, ob der Übermensch durch die explizite *Identifikation* mit Gott entsteht, wie in der klassischen Gnosis, oder ob er seine *Unabhängigkeit* von Gott behauptet, wie im modernen Atheismus. In beiden Fällen handelt es sich um eine häretische Selbstvergottung, wobei erst in der säkularen Variante das eigentliche Endziel der gnostischen Spekulation, nämlich die politische Selbstermächtigung des Übermenschen, unmissverständlich zum Vorschein kommt.

Gott wird von den säkularistischen Sektierern als eine Projektion menschlicher Seelensubstanz in die illusionäre Räumlichkeit des ‚Jenseits‘ verstanden. [...] Die Zurücknahme Gottes in den Menschen hat, ebenso wie bei den älteren Sektierern, zum Ergebnis die Schöpfung eines Menschentypus, der sich als jenseits der institutionellen Bindungen und Verpflichtungen stehend erlebt. Als die Haupttypen des Übermenschen können wir unterscheiden den progressivistischen Übermenschen Condorcets (der sogar die Aussicht auf ewiges irdisches Leben hat), den positivistischen Comtes, den kommunistischen von Marx und den dionysischen Nietzsches.²⁰⁰

Es liegt auf der Hand, dass Voegelin die moderne Idee des Übermenschen im Sinne einer satanischen *Inversion der christlichen Anthropologie* versteht.²⁰¹ In der *New Science* wird diesbezüglich Thomas Hobbes, der mit seinem Leviathan auf die Zersetzung der politischen Ordnung durch die gnostischen Sektierer reagiert habe eine Schlüssel-

198 Vgl. ebd., 121ff.

199 Ebd., 125.

200 Voegelin 1960, 11.

201 „When the immediate spiritual experiences have dried up, and when the tradition of faith and morals has lost its hold, the refoundation of morals is dominated by the symbol of an inversion of direction. The orientation toward a transcendental reality is inverted and a new foundation is sought in the direction of the somatic basis of existence.“ (Voegelin 1975, 42).

stellung zugeschrieben.²⁰² Hobbes radikalisiere die neuzeitliche Konzeption der Immanenz, indem er die spirituelle Sehnsucht nach dem religiösen Heil zugunsten der materiellen Sicherung der staatlichen Ordnung verabschiedet. „Hobbes countered the Gnostic immanentization of the eschaton which endangered existence by a radical immanence of existence which denied the eschaton.“²⁰³ Hier, am Beginn der säkularistischen Aufhebung der Trennung von geistiger und weltlicher Sphäre, steht die materialistische Einebnung der augustinischen Unterscheidung von Gottesliebe (*amor dei*) und Selbstliebe (*amor sui*).²⁰⁴ Die politische Ordnung wird jetzt nicht mehr durch die Orientierung am höchsten Gut gestiftet (*summum bonum*), sondern durch die Angst vor dem größten politischen Übel (*summum malum*). „Out of mutual fear is born the willingness to submit to government by contract.“²⁰⁵

In der französischen Aufklärung eines Helvétius zeichnet sich schließlich jene facettenreiche „Philosophie der Existenz“²⁰⁶ ab, die, in ihren unterschiedlichen Farben und Formen, zur intellektuellen ‚Mode‘ der Moderne werden wird. „The inversion of direction becomes now established, under the title of genealogy, as the principal instrument for interpreting the internal order of human nature. Whether it be the materialistic, the sensualistic, or the hedonistic variants – the strata of human nature are interpreted genetically as derivatives of a physical or biological substance at the bottom of existence.“²⁰⁷ Die Rolle, die Gott im Hinblick auf die geistige und politische Ordnung und Führung gespielt hat, wird auf die Figur des Erziehers übertragen, wobei die *Erziehung der Selbstliebe* zwangsläufig im Zentrum der Bemühungen stehen muss: „where the grace

202 Vgl. Voegelin 1952, 178ff.

203 Ebd., 179.

204 „The national ramifications into the French psychology of the moralistes and novelists, the English psychology of pleasure-pain, associationism and self-interest, the German enrichments through the psychology of the unconscious of the Romantics and the psychology of Nietzsche, may be recalled in order to suggest the pervasiveness of the phenomenon. A specifically ‚modern‘ psychology developed as the empirical psychology of ‚modern‘ man, that is, of the man who was intellectually and spiritually disoriented and hence motivated primarily by his passions.“ (Ebd., 185).

205 Ebd., 182.

206 Voegelin 1975, 42.

207 Ebd., 69.

of God has failed, the educator may achieve results by a judicious application of the psychology of conditioned reflexes“.²⁰⁸

3.2. Pneumopathologie: Selbstverschließung und Realitätsverlust

In seinem zweiten Hauptwerk, der mehrbändigen *Order and History*, wollte Voegelin ursprünglich die in der *History of Political Ideas* entwickelte, und in der *New Science of Politics* skizzierte Auffassung der modernen Gnosis systematisch entfalten. Die Lücke, die zwischen der modernen Spekulation und der historischen Realität klafft, sollte geschlossen werden, indem die Aktualität der philosophischen Grundfrage aufgezeigt, und die daran geknüpften politischen Implikationen anhand einer eingehenden Analyse der geschichtlichen Ordnungsentwürfe nachgewiesen wird.²⁰⁹ Die ersten drei Bände, die sich mit der Entwicklung von Mesopotamien bis zur Antike befassen, wurden in den Jahren 1956 und 1957 veröffentlicht.²¹⁰

Aufgrund der politischen Entwicklung geriet jedoch die *diagnostische* Frage nach der historischen Kontinuität der Gnosis immer mehr in den Hintergrund, und Voegelins Interesse verlagerte sich auf die *therapeutische* Frage nach den bewusstseinsphilosophischen Grundlagen von geistiger Ordnung überhaupt. Vor dem Hintergrund der Wiederaufnahme seiner Arbeit in Deutschland widmet er sich also wieder vermehrt der Untersuchung der existentiellen Grundlagen jener ‚gnostischen‘ Geisteskrankheit bzw. Pneumopathologie. Vor seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten veröffentlicht er den Sammelband *Anamnesis* (1966), in der, unter anderem durch die kritische Auseinander-

208 Ebd., 48.

209 Schon die *New Science* beginnt mit der Feststellung, dass „a theory of politics, if it penetrates to principles, must be a theory of history“ (Voegelin 1952, 1). In der *Order and History* heißt es dann programmatisch: „The order of history emerges from the history of order.“ (Voegelin 1956, 19). Die zu untersuchenden Ordnungsentwürfe reichen von den imperialistischen Mythen der altertümlichen Reiche über die jüdische, griechische und christliche Auffassung bis hin zu „the modern national states, and the development of Gnosis as the symbolic form of order“ (ebd., 20).

210 Vgl. Voegelin 1956, 1957.

setzung mit Edmund Husserl, die Grundzüge dieses bewusstseinsphilosophischen Ansatzes skizziert werden.²¹¹

Dieser Perspektivenwechsel wird für Voegelin so wichtig und grundlegend, dass er auch mit dem geplanten Kurs seines zweiten Hauptwerks brechen wird. Der vierte Band der *Order and History*, in dem die bewusstseinsphilosophische Problematik im Rahmen einer rationalen Geschichtsphilosophie aufgerollt werden soll, erscheint erst 1974 mit dem Titel *The Ecumenic Age*. Im Vorwort erklärt Voegelin:

The return from symbols that have lost their meaning to the experiences that constitute meaning is so generally recognizable as the problem of the present that specific references are unnecessary. The great obstacle to this return is the massive block of accumulated symbols, secondary and tertiary, that eclipses the reality of man's existence [...]. To raise this obstacle and its structure into consciousness, and by its removal to help in the return to the truth of reality as it reveals itself in history, has become the purpose of *Order and History*.²¹²

3.2.1. Die Auflösung der Existenzspannung

Schon in den *Politischen Religionen* ging Voegelin davon aus, dass die letztgültige Aussage über die Realität der menschlichen Existenz darin bestehen muss, dass sie durch eine mysteriöse Spannung zu ihrem eigenen Grund gekennzeichnet ist.²¹³ Die Rede von der ‚Existenzspannung‘ verweist also auf eine fundamentale Struktur der Erfahrung, durch die sich uns das, was wir als Realität bezeichnen, überhaupt erst offenbart. Für Voegelin schließt die authentische christliche Anthropologie an die Existenzanalyse Pla-

211 „Die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte entspringen der Ordnung des Bewußtseins“, so die neuerliche programmatische Wendung. „Die Philosophie des Bewußtseins ist daher das Kernstück einer Philosophie der Politik.“ (Voegelin 1966, 7).

212 Voegelin 1974, 58.

213 Vgl. Kapitel 3.1.1.

tons an, derzufolge sich der Mensch in der ontologischen Mittelstellung zwischen tierischem und göttlichem Dasein vorfindet.

Existence has the structure of the In-Between, of the Platonic *metaxy*, and if anything is constant in the history of mankind it is the language of tension between life and death, immortality and mortality, perfection and imperfection, time and timelessness; between order and disorder, truth and untruth, sense and senselessness of existence; between *amor Dei* and *amor sui*, *l'ame ouverte* and *l'ame close*; between the virtues of openness toward the ground of being such as faith, love, and hope, and the vices of infolding closure such as hybris and revolt; between the moods of joy and despair; and between alienation in its double meaning of alienation from the world and alienation from God.²¹⁴

Bereits in der *History* wollte Voegelin zu verstehen geben, dass die gnostische Mystik auf die intellektuelle Auflösung der Distanz zwischen Symbol und Erfahrung zielt.²¹⁵ Im vierten Band der *Order and History, The Ecumenic Age*, versucht er nun, die beiden ursprünglichen Symbole, um die es dabei geht, näher zu bestimmen.²¹⁶ Das erste ist das des ‚Jenseits‘ („the Beyond“), welches durch die subjektive Wahrnehmung der Existenzspannung generiert und in der Sprache der Offenbarung artikuliert wird. Das zweite Symbol ist das des ‚Ursprungs‘ („the Beginning“), durch den die erfahrbare Ordnung des Kosmos gestiftet und aufrecht erhalten wird. Im Gegensatz zum göttlichen Jenseits ist nun der göttliche Ursprung der unmittelbaren Erfahrung nicht zugänglich, sondern er muss, wie schon Platon festgestellt hat, durch einen (möglichst rationalen, also am spirituellen Realismus eines Philosophenkönigs orientierten) Mythos vermittelt werden. Der *Ursprung des Kosmos* ist und bleibt das große Mysterium, welches die philosophische Grundfrage nach dem Wesen der Realität („the Question“) am Leben erhält, ohne im Rahmen der menschlichen Vernunft gelöst werden zu können.

214 Voegelin 1990a, 119f.

215 Vgl. Kapitel 3.1.3.

216 Vgl. Voegelin 1974, 63ff.

Genau dieser Versuchung, so Voegelin, erliegt aber die Gnosis. Die in der *New Science* aufgestellte These, derzufolge die gnostische Selbstvergottung auf eine spirituelle Überbietung des christlichen Erfahrungshorizonts zielt²¹⁷, wird nun folgendermaßen begründet:

The fallacy at the core of the Gnostic answers to the question is the expansion of consciousness from the Beyond to the Beginning. In the construction of Gnostic systems, the immediate experience of divine presence in the mode of the Beyond is speculatively expanded to comprehend a knowledge of the Beginning that is accessible only in the mode of mediated experience.²¹⁸

Der Gnostiker erreicht also die spekulative Vereinigung mit Gott dadurch, dass er sein eigenes Bewusstsein mit dem Ursprung des Kosmos identifiziert und sich so, kraft seiner Vorstellung, zum *Subjekt des kosmischen Geschehens* macht. Es ist die Fähigkeit zur Imagination selbst, die sich Voegelin zufolge als ein zweiseitiges Schwert erweist: Sie erlaubt nicht nur die notwendige Symbolisierung des göttlichen Ursprungs im Mythos, sondern sie ermöglicht es auch, dieses Symbol vom realen Ursprung der menschlichen Erfahrungsrealität, also von der Existenzspannung, zu trennen.²¹⁹ Es ist der uralte *Aberglaube der Magie*, der im Rahmen der Pneumopathologie zu einer wahnhaften ‚Bewusstseinsweiterung‘ führt. Die magische Prämisse der gnostischen Spekulation kann nun in aller Deutlichkeit auf den Punkt gebracht werden: *Nicht das menschliche Bewusstsein ist das Produkt des Kosmos, sondern der Kosmos ist das Produkt des menschlichen Bewusstseins.*²²⁰

Die Sehnsucht nach der Auflösung der Existenzspannung ist für Voegelin zwar nicht rational, aber dennoch durchaus verständlich. Ähnlich wie Hans Jonas postuliert er eine fundamentale ‚Existenzangst‘, die das Wesen der menschlichen Existenzspannung not-

217 Vgl. Kapitel 3.1.3.

218 Ebd., 65.

219 Vgl. ebd.

220 Vgl. ebd., 65.

wendigerweise bestimmt. Die Angst vor der Sinnlosigkeit des Daseins ist wesentlich die *Angst vor jenem Nichts*, aus dem die eigene Existenz offenbar hervorgegangen ist, und in dem sie, wie alle Dinge der Erfahrungswelt, wieder vergeht bzw. aufgelöst wird.²²¹ Weil der Gnostiker die Ungewissheit des Todes nicht ertragen kann, will er das Mysterium der Geschichte durchdringen und den Kurs ihres Werdens eigenmächtig bestimmen. Die identitätsstiftende Essenz des christlichen Glaubens hingegen liegt für Voegelin, ähnlich wie die des jüdischen Glaubens für Jonas, im liebenden Vertrauen in die göttliche Ordnung, welches vor allem den Glauben an die grundsätzliche *Rationalität der kosmischen und politischen Ordnung* voraussetzt. Dies schließt für Voegelin jedoch auch das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des historischen Prozesses, im Rahmen dessen sich das Wesen der menschlichen Realität fortschreitend offenbart, mit ein.²²²

3.2.2. Egophanie und Frageverbot

Die Problematik der linearen Geschichtsinterpretation wird in *The Ecumenic Age* nicht mehr, wie es noch in der *New Science* der Fall war, als ein exklusives Phänomen der gnostischen Spekulation verstanden. Voegelin muss nun zugeben, dass im Grunde alle geschichtsstiftenden Mythen des Altertums so konstruiert sind, dass die politische Ordnung der eigenen Gemeinschaft von Anfang an auf die expansive Alleinherrschaft hin ausgelegt ist. Sie alle folgen dem weltlichen Prinzip der imperialen Herrschaft, der *libido dominandi* nach Augustinus, bzw. dem ‚Willen zur Macht‘ in moderner Terminologie.²²³

In seinem Versuch, der gnostischen Geschichtsspekulation eine rationale Geschichtsphilosophie gegenüber zu stellen, behauptet Voegelin nun selbst einen ‚spirituel-

221 Vgl. ebd., 72f.

222 Ebd., 123, 329f. „The trust in the Cosmos and its depth is the source of the premises – be it the generality of human nature or, in our case, the reality of the process as a moving presence – that we accept as the context of meaning for our concrete engagement in the search of truth.“ (Voegelin 1990a, 13).

223 Vgl. Voegelin 1974, 64ff.

len Fortschritt‘, der auf religiöse Offenbarungen zurückgeführt wird. „Through the hard reality of empire, there begins to shine forth, as the subject of history, a universal mankind under God.“²²⁴ Voegelin spricht von den ‚Theophanien‘ großer Propheten wie Moses, Platon, Jesus, Mani und Mohammed und führt den Gegenbegriff der ‚Egophanie‘ ein, um das Wesen der gnostischen Revolte im bewusstseinsphilosophischen Rahmen genauer zu bestimmen.²²⁵ Der wesentliche Zug der ‚egophanischen Revolte‘, so der neue Begriff für die alte Problematik, besteht in dem magischen Versuch, die authentischen theophanischen Offenbarungen als *Entwicklungsstufen des eigenen Bewusstseins* zu rekonstruieren. Auch hier wird immer wieder der enge Bezug zu jener intellektuellen Bewegung deutlich, die Voegelin zuvor als moderne Gnosis gefasst hatte.

As far as man's humanity is concerned, the maturity of the classic *spoudaios* and the Pauline *teleios* must become a state of immaturity, of men benighted by theological and metaphysical conceits, so that the state of egophanic ‚science‘ (Fichte, Hegel, Comte, Marx) can appear as the perfection of a maturity previously intended but only imperfectly realized. As far as God's divinity is concerned, the symbols engendered by theophanic events must be understood as projections of an imperfectly evolved self-reflective consciousness; in the state of perfect self-reflection (Hegel) God is dead (de Sade, Hegel), and if he is not dead enough he must be murdered (Nietzsche), so that the egophanic God-man or superman (Feuerbach, Marx, Nietzsche) can establish the final realm of freedom in history.²²⁶

224 Voegelin 1974, 95. Voegelin kritisiert die Denkbewegung der ökumenischen Reiche bis hin zu Karl Jaspers, weil sie „die ‚Menschheit‘ als empirische raum-zeitliche Größe versteh[t], die sich der Möglichkeit nach in ihrer Gesamtheit politisch oder despotisch organisieren ließe“ (Henkel 1998, 164). Zwar ist die Menschheit eine universale Größe, „jedoch bricht zum einen das Bewußtsein dieser Universalität nur in bestimmten Gesellschaften des Westens vollständig durch (Griechenland, Israel), und zum anderen konkretisiert sich das Menschsein historisch-pragmatisch auf ganz verschiedene Weisen, so daß ein plurales Feld von Ordnungswissen mit je spezifischen pragmatisch-politischen Repräsentationsproblemen entsteht“ (Ebd.).

225 Voegelin 1974, 260ff.

226 Ebd., 261.

Im Gegensatz zu den definitiven Urteilen, die in der *History of Political Ideas* und der *New Science of Politics* entwickelt werden, ist die vorsichtige Haltung gegenüber Hegel zu betonen, mit dem Voegelin sich erst relativ spät öffentlich auseinandergesetzt hat.²²⁷ Von der *Phänomenologie des Geistes* hatte er in seiner Münchner Antrittsvorlesung schließlich behauptet, sie müsse „als Werk der Magie erkannt, und als eines ihrer großen Werke anerkannt werden“. Wie keinem Zweiten sei es Hegel gelungen, das Anliegen der gnostischen Spekulation in der Sprache und im Namen der Philosophie vorzutragen.²²⁸ Auch in *The Ecumenic Age* wird Hegel als „the egophanic manipulator *par excellence*“ bezeichnet.²²⁹ Das Genie von Hegels Logik bestehe im Wesentlichen darin, dass die unhintergehbare Dialektik der Existenzspannung in einem absoluten System des geschichtlichen Fortschritts aufgehoben wird. Mensch und Gott werden dabei nicht einfach miteinander identifiziert, wie es in der klassischen Gnosis der Fall war, sondern sie werden als die dialektischen Pole eines *imaginären Dritten* begriffen („Geist“ bzw. „Selbstbewusstsein“), welches sich im Prozess der Geschichte über sein eigenes Werden bewusst werden soll.²³⁰

Im Lichte der magischen Prämisse des gnostischen Denkens wird klar: Hegels Logik ist gnostisches Erlösungswissen, insofern es die Entfremdung vom göttlichen Ursprung aufzuheben trachtet, und zwar durch das *Wissen um den Ursprung* dieser Entfremdung. Der konkrete Philosoph kann eben nur dann als allgemeiner Prophet des ‚absoluten Wissens‘ auftreten, wenn sich der Prozess der Weltgeschichte in seinem eigenem Bewusstsein bereits exemplarisch vollendet hat.²³¹ Hegels System repräsentiert für

227 „For a long time I studiously avoided any serious criticism of Hegel in my published work, because I simply could not understand him. I knew that something was wrong, but I did not know what. [...] Hegel’s program of magic, I would now say, belongs to the continuous history of modern hermeticism since the fifteenth century. Festugière, by the way, in his *Hermès Trismégiste*, has classified hermeticism as the optimistic variety of gnosticism.“ (Voegelin 1990b, 296f). Das letzte Wort Voegelins zu Hegels magischen Prämissen findet sich in Voegelin 1990c.

228 Voegelin 1959, 81.

229 Voegelin 1974, 262f.

230 Ebd., 264.

231 „In the beginning was Wisdom; in the beginning was the Torah; in the beginning was the Word; in the beginning was Hegel with his Logik. With the egophanic deformation of the Symbol into the System, and the self-presentation of the thinker’s consciousness as the divine Word of the Beginning,

Voegelin den spekulativen Höhepunkt der egophanischen Revolte, weil die systematische Verdrängung der philosophischen Grundfrage hier so konsequent, und das auch noch im Namen der Philosophie, vollzogen wird. Vor diesem Hintergrund plädiert Voegelin sogar dafür, das moderne Systemdenken insgesamt als ein Symptom jener satanischen bzw. gnostischen Magie zu begreifen, die in ihrem egophanischen Streben nach der Auflösung der Existenzspannung zunächst mit einer *intellektuellen* Selbstverschließung einher geht.

Philosophie entspringt der Liebe zum Sein; sie ist das liebende Bemühen des Menschen, die Ordnung des Seins zu erkennen und sich auf sie einzustimmen. Gnosis will Herrschaft über das Sein; um sich des Seins zu bemächtigen, konstruiert der Gnostiker sein System. Das System ist eine gnostische Denkform, nicht eine philosophische.²³²

Im Hinblick auf die atheistische Einschränkung dessen, was überhaupt als Theorie gelten darf, spricht Voegelin auch von einem modernen ‚Frageverbot‘, wie es vor allem in Auguste Comtes Positivismus entwickelt worden sei.²³³ Die positivistische Orientierung an der Immanenz fördere nicht die von ihr propagierte Offenheit der Theorie, sondern sie müsse, ganz im Gegenteil, in einem geschlossenen System münden. Die metaphysische Voraussetzung dieses intellektuellen Widerstands gegen die philosophische Grundfrage bestehe ganz einfach in der irrationalen, also nicht argumentativ begründbaren Forderung, *keine metaphysischen Fragen mehr zu stellen*.²³⁴ Diese Haltung sei nur

we are at the center of the ideological dogmatomachy that occupies the public scene with its murderous grotesque.“ (Voegelin 1974, 106).

232 Voegelin 1959, 54.

233 Vgl. ebd., 37. Voegelin illustriert das Wesen des Frageverbots hier vornehmlich an Hegel und Marx, sowie an Nietzsche und Heidegger. Schon in der *New Science* spricht Voegelin von der Entwicklung eines „taboo on the instruments of critique“ im Protestantismus, sowie von den Prinzipien eines ‚gnostischen Korans‘ (Voegelin 1952, 139f). Die ausführliche Auseinandersetzung mit Comte und den geistigen Ursprüngen des Positivismus ist im achten Band der *History* zu finden (vgl. Voegelin 1975, 74–109, 136–159).

234 Vgl. Voegelins Kritik an Hans Kelsens Rechtspositivismus in Kapitel 3.3.4.

konsequent, denn um den Menschen und die Welt nach seinen Vorstellungen zu gestalten, muss der moderne, ‚wissenschaftliche‘ Gnostiker die Gewissheit haben, dass er zumindest schrittweise das absolute Wissen über die System der Gesellschaft, der Geschichte und des Kosmos erlangt. Der moderne Theoretiker nimmt also nicht mehr, wie es in der klassischen Auffassung der Fall war, die *existentielle Ungewissheit*, die aus der platonischen und christlichen Entgötterung der weltlichen Sphäre resultiert, auf sich, sondern der spirituelle bzw. geistige Pol der menschlichen Existenzspannung wird als ‚Scheinproblem‘ mit dem Bann des Frageverbots belegt.²³⁵

Aus diesem Grund kann die gesellschaftliche Vision des vermeintlich agnostischen Positivismus für Voegelin nicht die ‚offene Gesellschaft‘ sein, wie sie paradigmatisch von Karl Popper beschworen wurde, sondern nur die geschlossene Gesellschaft des modernen bzw. gnostischen Totalitarismus.²³⁶ Diese politische und sozialwissenschaftliche Problematik liegt bekanntlich auch dem berühmten ‚Positivismusstreit‘ zugrunde, der zwischen den Fronten der Kritischen Theorie und des Kritischen Rationalismus ausgetragen wurde.²³⁷ Sie verweist zurück auf die prinzipielle Grundfrage nach dem Wesen des Totalitarismus (bzw. der Demokratie), die in der Kontroverse zwischen Voegelin und seinem Lehrer Hans Kelsen aufgebrochen, aber nicht öffentlich ausgetragen worden ist.²³⁸

235 Es ist zu betonen, dass Voegelin in seiner vielleicht zentralsten Argumentationslinie den klassischen Vorwurf des modernen Atheismus – dass nämlich der religiöse Glaube, und vor allem der christliche Glaube nicht nur aufgrund der historisch-politischen Umstände, sondern ihrem Wesen nach *dogmatisch* seien – umkehrt und genau das Gegenteil behauptet: „Uncertainty is the very essence of Christianity.“ (Voegelin 1952, 122). Zur christlichen ‚Entgötterung‘ vgl. die augustinische Trennung von geistiger und weltlicher Sphäre in Kapitel 3.1.5.

236 Karl Poppers Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945), in dem eine bewusste Umwertung der Bedeutung des ursprünglichen, von Henri Bergson geprägten Begriffs der ‚offenen Gesellschaft‘ stattfindet, wurde von Voegelin im Briefwechsel mit Leo Strauss kurzerhand als „schamloser, dilettantischer Schund“ verworfen (zitiert nach Henningsen 1994, 729). Eine argumentative Begründung dieses schroffen Urteils liefert Petropoulos 1998.

237 „The contacts between Voegelin and the leading members of the Frankfurt School, including Habermas, were limited, apart from teaching in Frankfurt during the winter term of 1956/57 on ancient Israel.“ (Henningsen 2008, 17). Weder das jüdisch-messianische Erbe, noch die marxistisch-hegelianische Grundorientierung der Kritischen Theorie dürften ihm als sonderlich positiv aufgefallen sein.

238 Anlässlich der *New Science of Politics* arbeitet Kelsen seit den 1950er-Jahren an einer ausführlichen Kritik Voegelins, die aber erst 2012 posthum veröffentlicht wird (Kelsen 2012). „Voegelin gibt Kel-

3.2.3. Gnosis und Schizophrenie

Schon in der *New Science of Politics* stellt Voegelin fest, dass die Realität der natürlichen und politischen Ordnung in der modernen Gnosis zunehmend durch einen eigentümlichen politischen Dualismus überblendet wird. Die Menschen reagieren auf politische Krisen nicht mehr mit vernünftigen Argumenten, sondern mit magischen, zauber-spruchartigen Appellen: „moral condemnation, declarations of intention, resolutions, appeals to the opinion of mankind, branding of enemies as aggressors, outlawing of war, propaganda for world peace and world government, etc.“. Voegelin spricht von einer fiktiven ‚Traumwelt‘, die sich um den ‚gnostischen Wahnsinn‘ herum zu konstituieren beginnt. „The intellectual and moral corruption which expresses itself in the aggregate of such magic operations may pervade a society with the weird, ghostly atmosphere of a lunatic asylum, as we experience it in our time in the Western crisis.“²³⁹

Der fragmentarische Essay *Eclipse of Reality* (1970) ist Voegelins letzter Versuch, die Analyse der Pneumopathologie vor dem Hintergrund der späten Bewusstseinsphilosophie zu vertiefen.²⁴⁰ Es wird also gewissermaßen versucht, die Brücke, die von der existentiellen und intellektuellen Selbstverschließung zur magischen ‚Bewusstseins-erweiterung‘ der egophanischen Revolte führt, genauer zu bestimmen. „[I]magination will cut loose in this manner, when the imagining man has developed centers of resistance to participating in reality, including his own, so that his imagery will no longer be true but

sen bald danach [in Reaktion auf die Erstfassung der Kritik] brieflich vorsichtig und durch Freunde deutlich zu verstehen, dass dessen Auffassung von den historischen und politischen Problemen, die mit der Thematik verknüpft sind, unzureichend sei und dass eine Veröffentlichung eher Kelsens als seinen Ruf schädigen würde. Als das Werk schon druckfertig war, zog Kelsen die Veröffentlichung zurück. Mit dieser Episode endete die Beziehung zwischen den beiden Kontrahenten endgültig.“ (Ley et al. 2007, 116f). Noch der späte Voegelin zweifelt wohlgerne nicht an der grundsätzlichen Leistung Kelsens. „Zwischen Kelsen und ihm hätte es hinsichtlich der prinzipiellen Gültigkeit seiner Rechtslehre niemals unterschiedliche Auffassungen gegeben.“ (Ebd., 114).

239 Voegelin 1952, 170.

240 Der Inhalt der *Eclipse*, wo der Begriff der Gnosis nicht mehr verwendet wird, war zunächst für ein Kapitel des vierten Teils der *Order and History* vorgesehen. Der Titel, ‚Eclipse of Reality‘, war letzten Endes auch als Überschrift des gesamten Schlussteils dieses Werkes geplant (Opitz 2010, 146). Der erste Teil des Essays, der auch den Kommentar zu Stirner beinhaltet, ist noch von Voegelin selbst in einer Gedenkschrift für Alfred Schütz veröffentlicht worden (vgl. Voegelin 1970).

express reality in terms of his resistance to it.“²⁴¹ Damit aber diese imaginierte, ‚zweite Realität‘ die tatsächliche Realität überblenden kann, muss der moderne Intellektuelle zunächst ein *zweites Selbst* konstruieren; also ein ideales Ich, welches als von der menschlichen Existenzspannung befreit gedacht wird.

The contraction of his humanity to a self imprisoned in its selfhood is the characteristic of so-called modern man. It becomes recognizable as a personal and social process in the eighteenth century, when man begins to refer to himself, not as Man, but as a Self, an Ego, an I, an Individual, a Subject, a Transcendental Subject, a Transcendental Consciousness, and so forth; and it reaches an intense clarity of its own structure in the twentieth century, when a Jean-Paul Sartre [...] submits this type of deficient existence to the analysis of his *L'être et le néant*.²⁴²

Voegelin spricht von einem geschrumpften oder ‚kontrahierten‘ Selbst, welches sich in Sartres Existentialismus als ‚zur Freiheit verdammt‘ erfährt. Die gnostische Selbstermächtigung der modernen Intellektuellen wird nun explizit auf einen teilweisen Verlust der eigenen Identität zurückgeführt, wobei das zweite, prophetische Selbst aus einer positiv gewendeten Identifikation mit dem verzweifelden, kontrahierten Selbst hervorgeht. Angesichts der daraus resultierenden Spannung zwischen realer und idealer Existenz zieht Voegelin die Parallele zum klinischen Konzept des *gespaltenen Selbst* von R. D. Laing, wobei der prinzipielle Unterschied zwischen pneumopathologischer und psychopathologischer Geisteskrankheit betont wird.²⁴³ „The exasperating dishonesty of the Second Realities is the factor of play that holds the imaginator’s personality together; if he were to believe seriously in what he says he would fall apart and he would become a neurotic case. As long as the Second Reality carries the index of ‚bad faith‘ [Sartre], as long as it remains a play at insanity, we have to speak of a spiritual disorder; when the

241 Voegelin 1990d, 187f.

242 Ebd., 111.

243 Vgl. ebd., 137f.

Second Reality acquires the index of ‚good faith,‘ the play will change over into an honest psychosis.“²⁴⁴

Das eigentliche Problem besteht nun Voegelin zufolge darin, dass sich die Beteiligten nach wie vor weigern, die *spirituelle Grundlage* der pneumopathologischen Selbstkontraktion ernst zu nehmen. Je stärker die Identität des zweiten Selbst in den Vordergrund rückt, desto schwieriger wird es offenbar, die damit einhergehende Selbsttäuschung aufzugeben. Daraus erklärt sich auch der merkwürdige ‚Wiederholungszwang‘ im modernen Denken, „such as the tiresome elaboration of problems into irrelevant detail, the resumption of problems explored long ago, epigonal revivals of positions one would have thought abandoned for good“.²⁴⁵ Diese Tatsache irritiert Voegelin umso mehr, als die modernen Entwürfe der gnostischen Traumwelten offenbar von einem durchaus breiten Strom der intellektuellen ‚Selbstanalyse‘ begleitet werden. „Self-analysis is so much the accompaniment of imaginative projections that the age of Second Realities has become the great age of Psychology.“²⁴⁶

Die versuchsweise Annäherung an die psychopathologische Konzeption der Ich-Spaltung ist das letzte, unvollendete Wort Voegelins zur pneumopathologischen Kern-

244 Ebd., 161f. Voegelin betont, dass die intellektuelle Selbstspaltung nur eine extreme Reaktion auf die ‚normale‘, spirituelle Krisenhaftigkeit der menschlichen Existenzspannung ist. Der Unterschied besteht darin, dass diese vom authentischen Philosophen reflektiert wird, während der moderne Intellektuelle seinen Erlösungsentwurf aus dem Widerspruch gegen sie generiert. „The phenomena of deformed existence rather belong to the same class as the phenomena of spiritual crisis, of *periagoge* and conversion, of the old man and the new man, of the Pauline two egos, or the remarkable complexities of Saint Augustine’s existence. A man’s consciousness, it is well to remember, is not a durable object but an intangible process of sustaining its own identity; the nothing is always there to open its abyss when the defenses are weakened.“ (Ebd., 139).

245 Ebd., 115.

246 Ebd., 115. Zum gesellschaftlichen Interesse an der Psychologie bemerkt Voegelin in der *History of Political Ideas* zum Ursprung des antiken Hedonismus: „The appearance of psychology is a recurrent phenomenon in political societies. It marks the period when the traditional principles and standards of conduct lose their authority and when, correspondingly, the behaviour of man loses its orientation. At this juncture, the mechanism of disoriented behavior becomes an object of interest. On a grand scale we can observe this growth of psychology in our modern Western civilization: how psychology appears after the great religious upheavals of the sixteenth century in the work of Hobbes, Pascal, and La Rochefoucauld; how it gains momentum, through the psychology of pleasure and pain, in the eighteenth century; until it becomes, with the end of the nineteenth century, the thundering chorus accompanying the destruction of our ethical and political systems.“ (Voegelin 1997a, 79f).

problematik der ‚modernen Gnosis‘. Es handelt sich um eine bewusstseinsphilosophische Vertiefung der diagnostischen Essenz, die sich aus den ideengeschichtlichen Analysen der *History of Political Ideas* ergeben hatte: Der spekulative Entwurf eines neuen Menschen, der durch den politischen Fortschritt zu einer magischen Transformation der Welt, bzw. zu einer übermenschlichen Emanzipation von den natürlichen Grundlagen seiner eigenen Existenz gelangen soll. Während der klassische, mystische Gnostiker die Existenzspannung zerreißt, um sich direkt mit der Vollkommenheit Gottes zu identifizieren, geht der moderne, intellektuelle Gnostiker dazu über, die göttliche Vollkommenheit als einen zukünftigen Zustand zu imaginieren, und sich im Besitz des Wissens über das Wesen der dazu erforderlichen Transformation zu wähnen. In beiden Fällen scheint die gnostische Logik immer nur die eine Absicht im Blick zu haben: *die Verwandlung des realen, existentiell zwiespältigen und seelisch unsicheren Ich in ein einheitliches, widerspruchsfreies, selbstherrliches Ich.*

3.3. Voegelin und Stirner

Wie die meisten engagierten politischen Denker der Zwischenkriegszeit²⁴⁷ ist auch Eric Voegelin schon früh mit Max Stirner konfrontiert worden. In Voegelins Nachlass befindet sich ein altes, recht abgenutztes Exemplar des *Einzigigen*, auf dessen erster Seite neben Voegelins Name das Datum „Juli 1918“ handschriftlich eingetragen wurden. Man kann also davon ausgehen, dass er das Buch im Alter von siebzehn Jahren gelesen hat. Im Nachlass befinden sich zehn undatierte Seiten mit Zitaten aus dem *Einzigigen*, die in acht thematische Blöcke unterteilt sind. Im Gegensatz zu den ausgedehnten Auseinandersetzungen mit Denkern wie Kant oder Fichte, die im selben Ordner zusammengestellt wurden, sind diese Exzerpte äußerst knapp gehalten, und im Wesentlichen unkommentiert geblieben.²⁴⁸

247 Vgl. Laska 1996, 42ff.

3.3.1. Universalismus gegen Individualismus

Die Stirner-Exzerpte fallen wohl in den Zeitraum, in dem Voegelin für seine Dissertation recherchiert hat, die im Jahr 1922 unter dem Titel *Wechselwirkung und Gezweigung* eingereicht worden ist.²⁴⁹ Dieser Text befasst sich mit der soziologischen Grundproblematik des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, wobei Voegelin am Beispiel von Othmar Spann und Georg Simmel zeigen will, warum der Universalismus dem Individualismus philosophisch überlegen ist.

Der Individualismus behauptet den Primat des Individuums und deutet die Gesellschaft – in einer seiner typischen Formen – als eine Vereinigung, die manche Vorteile für das Einzelwesen hat und aus diesem Grunde gepflegt wird. Für den Universalismus dagegen ist wesentlich: „daß das Primäre, die ursprüngliche Realität, von der sich alles ableitet, nicht das Individuum ist, sondern die Ganzheit, die Gesellschaft. Nun ist das Individuum nicht mehr selbst bestimmt, selbstgeschaffen (autark), steht nicht mehr ausschließlich und gänzlich auf dem Boden seiner Ichheit; es liegt daher die primäre Wirklichkeit nicht mehr in ihm, sondern in dem Ganzen, in der Gesellschaft.“²⁵⁰

248 Die Stirner-Exzerpte befinden sich im Archiv der Hoover Institution an der Stanford Universität (Eric Voegelin papers, Box 50, Folder 8). Voegelins Exemplar des *Einzigsten*, sowie eine Kopie der Hoover-Manuskripte auf Mikrofilm, können in seiner Privatbibliothek an der Friedrich-Alexander-Universität in Nürnberg eingesehen werden. Die mit der Schreibmaschine abgetippten Stirner-Exzerpte sind von Voegelin mit den folgenden Überschriften versehen worden (in Klammern die Seitenverweise zu den exzerpierten Stellen): „Programmatistische Erklärung“ (Stirner 1972, 170), „Der ‚Mensch‘ ist Gedanke“ (348), „Über Feuerbach“ (34f), „Menschheit und Weltgeschichte“ (4f, 408, 410ff), „Revolution und Empörung“ (354f), „Christus“ (355f), „Religion des Menschen – Liberalismus“ (192f, 387), „Sprache – Gedanke – Tat“ (402). Bis auf den Block ‚Christus‘ sind die Exzerpte unkommentiert geblieben: „Die Christen nicht im Aufstand gegen die Obrigkeit – heute von den Liberalen übel vermerkt. Andererseits: der Stifter des Christentums revolutionärer Umtriebe bezichtigt, weil man ihn nur so fassen können glaubte!“

249 Voegelin 1922.

250 Ebd., 44f.

Sowohl Simmel, als auch Spann, den Voegelin hier zitiert, haben in Stirner den herausragenden Exponenten eines *radikalen Individualismus* gesehen.²⁵¹ Hans Kelsen, Voegelins großer Lehrer und Kontrahent, hat sich an wesentlichen Punkten seiner Gedankengänge immer wieder mit Stirner befasst.²⁵² Im Kelsens ideologiekritischen Essay *Gott und Staat* wird sogar die „ethisch-politische Wirkung“ des „erkenntniskritischen“ Aspekts von Stirners Anarchismus hervorgehoben: „Denn er beseitigt die Vorstellung, daß der Staat eine absolute Realität sei, die dem einzelnen als ein schlechthin Gegebenes, von ihm Unabhängiges, schicksalhaft entgegentritt.“²⁵³ Um den Rahmen für diese Behauptung zu stecken, nimmt Kelsen sogar ausdrücklich die Gegenposition zu jener wegweisenden Fragestellung ein, mit der sich Voegelin bereits in seiner Dissertation befasst hat: „Entweder man geht vom Einzelindividuum aus, um das Universum in ihm aufgehen zu lassen, oder man geht vom Universum aus, um das Individuum in ihm aufzulösen. Individualismus und Universalismus sind die beiden Urschemata für die religiöse wie für die politische Theorie.“²⁵⁴ Auch für den späteren Voegelin scheint alles darauf hinauszulaufen, ob – in radikaler, ontologischer Hinsicht – das Individuum aus dem Kosmos abgeleitet wird (christlicher Glaube), oder umgekehrt der Kosmos aus dem Individuum (magische Gnosis).

Der Name Stirner aber, der von den Zeitgenossen so zielsicher mit der Problematik des modernen Individualismus verbunden wurde, taucht in den Frühschriften Voegelins

251 Für Simmel steht Stirners „merkwürdige und extreme Erscheinung“ jenseits der beiden Formen des Individualismus, deren Synthese ihm vorschwebt. „Das Interesse der Stirnerschen Lehre liegt in der Reinlichkeit, mit der sie die Konsequenz des Individualismus nach seiner rein negativen Seite hin zieht“, so dass „nur das von jedem Inhalt entleerte, radikale gesetz- und gegensatzlose Ich des Egoismus [zurückbleibt]“ (Simmel 1901, 403). Spann wiederum exemplifiziert – nur wenige Seiten vor der von Voegelin zitierten Stelle – Stirners Anarchismus als die äußerste Konsequenz und abstrakteste Form des Individualismus. „Es ist das nicht rohe Eigensucht, niedriger Egoismus, sondern logisch notwendige Folgerung, die andere Seite der geistigen Selbstgenugsamkeit, des geistigen Auf-sich-selbst-gestelltseins. Es *kann* mir ja nichts über mich gehen, weil ich innerlich ganz allein und einsam bin.“ (Spann 1921, 20f).

252 Vgl. Laska 1996, 47ff.

253 Kelsen 1923, 282f. „Indem er den Staat als die bloße Rechtsordnung begreifen lehrt, bringt er dem Einzelnen zum Bewußtsein, daß dieser Staat Menschenwerk ist, von Menschen für Menschen gemacht, und daß darum aus dem Wesen des Staates nichts gegen den Menschen gefolgert werden kann.“ (Ebd., 283).

254 Ebd., 282.

kein einziges Mal auf. Auch nicht in jenem ungewöhnlichen Textfragment, das mit dem Titel ‚Individuum und Chaos‘ überschrieben ist.²⁵⁵ In diesem undatierten, sechseitigen Entwurf notiert Voegelin seine wesentlichen Gedanken zur „gesellschaftswissenschaftlichen Grundfrage“²⁵⁶, wobei hier bereits die existentiellen Voraussetzungen des politischen Zusammenlebens im Zentrum stehen. Wie so viele Denker seiner Zeit ist Voegelin sichtlich darum bemüht, die moderne Vorstellung des Subjekts als eines klar strukturierten, einheitlichen Ganzen zu überwinden, und stattdessen die Fragilität des menschlichen Bewusstseins herauszustellen. Die „Einzigkeit“ der Individuen, von der hier explizit die Rede ist, sei eben insofern problematisch, als sie nicht auf ein unerschütterliches Fundament, sondern auf eine zufällig entstandene und durchaus wandelbare Sinnstruktur verweist. „Das, was wir Individuum nennen, ist nur die sinngebende Komponente in einem Gebilde, das ebenso konstitutionell die Sinnlosigkeit enthält“; d.h. die geistige Ordnung des menschlichen Bewusstseins ist dialektisch an die Bedrohlichkeit jenes ‚Chaos‘ gebunden, dem es den Sinn ursprünglich überhaupt erst abgerungen hat.²⁵⁷ Das Verhältnis des Individuums zum Chaos könne nun prinzipiell zwei Formen annehmen: „die positive der Assimilation des Chaos in das Individuum, um dieses zu entfalten und zu intensivieren; die negative: das Individuum vor den Möglichkeiten des Chaos zu schützen.“²⁵⁸

In seiner Habilitationsschrift *On the Form of the American Mind* (1928), in der Voegelin die Begegnung mit dem US-amerikanischen Pragmatismus verarbeitet, entwickelt er die Kategorien des ‚offenen‘ und des ‚geschlossenen‘ Ich. „If we conceive the European tradition, with its mania for conceptualizing the mystery of the person rationally, as a doctrine of a *closed* self, the philosophy of the type of Peirce’s and James’s can be called the doctrine of the *open* self.“²⁵⁹ Wie Hans-Jörg Sigwart in seiner großen Studie

255 ‚Individuum und Chaos‘. Eric Voegelin papers. Box 47, Folder 10.

256 Ebd., 1.

257 Ebd., 3. Zur Problematik der Existenzangst in Voegelins späterer Theorie vgl. Kapitel 3.1.2. und 3.2.1.

258 Ebd., 5.

259 Voegelin 1995, 63. Voegelins Kreuzzug gegen das ambivalente Erbe des europäischen Geistes erreicht ihren Höhepunkt in der *New Science*, in deren abschließenden Worten die ordnende Kraft der

zur Theoriebildung des frühen Voegelin gezeigt hat, ist die dialektische Konzeption, die diesem Begriffspaar zugrunde liegt, in dem unscheinbaren Entwurf ‚Individuum und Chaos‘ bereits angelegt.²⁶⁰ Dem geschlossenen Ich entspreche nämlich eine offene Hermeneutik, die das Problem der Dialektik, also die „unhintergehbare Immanenz des Verstehens“ im Modus der ‚Wissenschaft‘ anerkennt, damit aber auch zur individualistischen Selbstverschließung tendiert. Das offene Ich hingegen korreliert mit einer geschlossenen Hermeneutik, die im Denkmodus des ‚Politischen‘ die Angst vor dem Chaos (welches durch die ‚Einzigkeit‘ der Individuen gegeben ist), im Glauben an die Gemeinschaft zu bändigen versucht.²⁶¹

Wie Sigwart zeigt, bewegt sich Voegelins eigene Perspektive selbst im Spannungsfeld dieser beiden hermeneutischen Pole, wobei der frühe und späte Voegelin mehr an der *wissenschaftlichen* Analyse dieser ‚Existenzspannung‘ orientiert ist, während der mittlere Voegelin im Rahmen seiner *politisch* motivierten Ideologie- bzw. Gnosiskritik stärker zu einem politischen Dualismus neigt.²⁶² Voegelins Konzeption des ‚offenen Ich‘ lässt allerdings auch keinen Zweifel daran, wie maßgeblich die Auseinandersetzung mit der Problematik des modernen Individualismus für die zentrale Kategorie der gnostischen bzw. pneumopathologischen ‚Selbstverschließung‘ gewesen sein muss. Denn schon in der Habilitationsschrift ist klar, dass es dabei nicht zuletzt um die Überwindung der „demonic nature of individualism“ geht, „the suffering of loneliness and skepticism, which lead us to plumb the depths of the present moment“.²⁶³

anglo-amerikanischen Demokratie gegen die zerstörerischen Konsequenzen vor allem der deutschen Aufklärung beschworen wird. „The German Revolution, finally, in an environment without strong institutional traditions, brought for the first time into full play economic materialism, racist biology, corrupt psychology, scientism, and technological ruthlessness – in brief, modernity without restraint. [...] In this situation there is a glimmer of hope, for the American and English democracies which most solidly in their institutions represent the truth of the soul are, at the same time, existentially the strongest powers.“ (Voegelin 1952, 188f). „In retrospect“, so heißt es noch in den *Autobiographical Reflections*, „I would say that the absence of political institutions rooted in an intact common sense tradition is a fundamental defect of the German political structure that still has not been overcome.“ (Voegelin 1989, 57).

260 Sigwart 2005, 64ff.

261 Ebd., 69.

262 Ebd., 85f.

263 Voegelin 1995, 62.

Auch das am Politischen orientierte, offene Ich hat natürlich seine Schattenseite, da es, wie Sigwart ausführt, seinem phänomenologischen Kern nach zur „Auflösung des Ich im Anderen bzw. in den Anderen“ tendiert. „Das Problem der Unbestimmtheit und Offenheit des Ich gegen das Chaos wird aufgelöst in die Vorstellung von der unproblematischen (und beinahe absoluten) Offenheit des Ich gegen den Anderen.“²⁶⁴ Angesichts dieser problematischen Voraussetzungen erscheint es nur konsequent, dass im Weiteren der Glaube an die Gemeinschaft mit Platon durch eine ‚politische Idee‘ stabilisiert und in einem komplexen universalistischen Glauben geerdet werden muss: Gegen die gnostische Selbstverschließung wird Voegelin später die christliche ‚Offenheit der Seele‘ beschwören, wobei aufgrund der konstitutiven ‚Existenzangst‘ der Individuen die therapeutische Sorge um die geistige und politische Ordnung im Vordergrund steht.

3.3.2. Aufklärung und Revolte

Die dialektische Problematik der hermeneutischen Grundspannung setzt sich auch in der bereits besprochenen Evokationstheorie fort, die den Rahmen von Voegelins erstem Hauptwerk bestimmt. So meint Voegelin in der Einleitung zur *History of Political Ideas*, dass die eigentliche Herausforderung der politischen Philosophie in der konsequenten Entzauberung des Politischen besteht, also im Verstehen der politischen Ideen und ihres magischen Charakters.²⁶⁵ Andererseits besteht der Sinn des Politischen gerade darin, den Glauben an die Gemeinschaft um jeden Preis aufrecht zu erhalten. Der ‚Apolitismus‘, also die anarchische Sehnsucht nach der Auflösung des Politischen, die mit der spätantiken Gnosis zum Massenphänomen wird, erweist sich als das Hauptproblem der politischen Herrschaft. Der durchaus esoterische Zug von Voegelins politischer Philosophie erklärt sich demnach aus der Notwendigkeit einer kritischen Gratwanderung zwischen politischem *Zauber* einerseits und philosophischer *Entzauberung*, andererseits.

264 Ebd., 66.

265 Vgl. Kapitel 3.1.2.

Political theory, therefore, has hardly a chance to be developed otherwise than by the efforts of outstanding individuals; it is almost impossible to advance it by a cooperative effort of scholars, by tradition in schools, or by gradual elaboration of problems through continuous generations of scholars, because this would require institutions of research and teaching that could not exist without social consent, and it is unimaginable that any political society would support, or even tolerate, an intellectual enterprise that questions the value of its cosmic analogy – at least no political society in history has ever done so. [...] we may safely assume that the most important results of political theory never have, and never will, become known except to the more or less happy few.²⁶⁶

Die moderne Aufklärung wird also insofern zum Problem, als sie die Entzauberung des Politischen erstens laienhaft *radikalisiert* und zweitens *exoterisch* in der Öffentlichkeit betreibt. Die philosophischen Bedenken, die sich daraus für die geistige und politische Ordnung ergeben, werden dabei immer weniger reflektiert. Am Beginn dieser ideengeschichtlichen Entwicklung steht in der *History* der *Discours de la servitude volontaire* von Étienne La Boétie (1530–1563), den Voegelin schon in der Einleitung des betreffenden Bandes als „one of the most interesting documents in the history of political thought“ vorstellt.²⁶⁷ Das Denken des jungen La Boétie illustriert für ihn den Punkt, an dem die rein destruktive *Revolte gegen die Unordnung* den konstruktiven *Willen zur Ordnung* zu überschatten beginnt. „The revolt against disorder can have positive results only when its carrier also carries in his soul the image of the new order – when he is a Plato, or, in the sixteenth century, when he is a Bodin. [...] The contraction into revolt

266 Voegelin 1997a, 233. Die äußere, politische Ordnung einer Gesellschaft hängt für Voegelin von der inneren, geistigen Ordnung ihrer philosophischen Repräsentanten ab. Die großen Denker – etwa Platon, Thomas von Aquin, aber auch Schelling – sind für ihn maßgeblich, weil ihre ganzheitlichen Theorien eine *geistige Balance* verkörpern, die auch in politischer Hinsicht vorbildhaft ist; die also sowohl der Aufrechterhaltung notwendiger Hierarchien, als auch der dynamischen Modifizierung überkommener Ordnungsstrukturen dienlich ist.

is the purest expression of the difficulties that arise with the disintegration of the Western Christian spiritual and intellectual order.“²⁶⁸

Dieses prinzipielle Defizit, welches dem säkularisierten Humanismus zugrunde liegt, spitzt sich später in der politischen Revolte der modernen Aufklärung zu. Neben Karl Marx gilt dies vor allem für Michail Bakunin, dem großen Anarchisten, der Voegelin in wesentlicher Hinsicht schon fast als eine „Reinkarnation“ La Boëtiés erscheint.²⁶⁹ Was der kollektivistischen Ideologie Bakunins jedoch weniger eignet, ist der ungewöhnliche psychologische Scharfsinn des jungen Richters, den Voegelin selbst hervorhebt. „Precisely this underrating of ordering substance, however, sharpens La Boétie’s eye for the all too human motivations that furnish the hard cement of every society. His psychology of populace and rulers lies on the line that leads from Machiavelli to the more elaborate psychology of the seventeenth century, of Pascal, Hobbes, and La Rochefoucauld.“²⁷⁰ Diesen psychologischen Scharfsinn findet man eher bei Max Stirner wieder, jenem weniger berühmten Vordenker des ‚individualistischen‘ Anarchismus, der die von La Boëtié aufgeworfene Problematik der ‚freiwilligen Knechtschaft‘ zweifellos gezielter aufgegriffen und genauer befragt hat als jeder andere Aufklärer seiner Zeit.²⁷¹

Im expliziten Satanismus des späten Bakunin erblickt Voegelin aber einen wesentlichen Aspekt der für ihn so wichtigen pneumopathologischen Dynamik, nämlich die Erhebung des *Willens* über den *Glauben*. In Bakunins Bekenntnissen findet Voegelin die paradigmatische Formulierung „of the magic of evil, of creating a reality out of nothing“: „In one word“, so Bakunins Pointe, „I wanted to believe, I wanted others to believe.“²⁷² „It is the first appearance of the black magic of the isolated will which later recurs in Nietzsche’s ‚magic of the extreme,‘ in Lenin’s persistence through hopeless

267 Voegelin 1998b, 26.

268 Ebd., 34.

269 Vgl. Voegelin 1998b, 28. Zu Voegelins eingehender Analyse der Theoriebildung von Bakunin und Marx vgl. Voegelin 1975, 195–304.

270 Ebd., 37.

271 Vgl. Newman 2010.

272 Voegelin 1975, 210.

years until he grasped his kairos, and in Hitler's staying power and ,Victory of Faith.“²⁷³ Schon in Bezug auf den spekulativen Nihilismus und die existentielle Selbstverschließung, die sich aus dem mystischen Aufstieg der mittelalterlichen Gnostiker ergäben, heißt es an jener zentralen Stelle der *History*: „They do not produce an expansion into the divine ground, but confinement in the ego.“²⁷⁴

Sowohl hier, als auch in der *Eclipse of Reality*, Voegelins späterem und letztem Wort zu Pneumopathologie, ist es interessanterweise Jean Paul, ein Orts- und Zeitgenosse Stirners, dessen Kritik des romantischen Nihilismus als das herausragende Argument gegen das abstrakte, aus der ästhetischen Spekulation gewonnene ,Nichts‘ herangezogen wird.²⁷⁵ „Es folgt aus der gesetzlosen Willkür des jetzigen Zeitgeistes – der lieber ichtsüchtig die Welt und das All vernichtet, um sich nur freien *Spiel*-Raum im Nichts auszuleeren [...].“²⁷⁶ In der *Eclipse* wird dann auch deutlicher, dass sich hinter der antichristlichen Sehnsucht jenes alte magische Prinzip verbirgt, welches auf die *Schöpfung einer Realität aus dem Nichts* zielt. „The empty field of Nothing results from the eclipse of reality; Jean Paul has recognized its imaginary character.“ Diese pneumopathologische Einsicht über die ,Realitätsfinsternis‘ wird hier zwischen Hegels ,Hochstimmung‘ und Nietzsches ,Verzweiflung‘ angesiedelt. „Man can eclipse the reality of God by imagining a Nothing“, so Voegelin mit Blick auf Nietzsches Übermenschen, „but he cannot overcome the imagined Nothing by filling it with imagined somethings.“²⁷⁷

Tatsächlich sollte der achte und letzte Band der *History of Political Ideas*, so der ursprüngliche Plan, mit der ideengeschichtlichen Analyse und Einordnung von Friedrich Nietzsches Denken schließen.²⁷⁸ In seinem Essay ,Nietzsche und Pascal‘ entwickelt

273 Ebd., 211.

274 Voegelin 1998a, 189.

275 Vgl. ebd. und Voegelin 1990d, 120f. Vgl. hierzu auch Michael Pauens Ausführungen zum ,strukturellen Gnostizismus‘ des romantischen Ästhetizismus (Kapitel 2.3).

276 Paul 1990, 31.

277 Voegelin 1990d, 121.

278 Vgl. Opitz 2007, 162f. In den siebziger Jahren plante Voegelin abermals, den 1944 entstandenen Essay in sein neues Hauptwerk *Order and History* aufzunehmen (vgl. ebd., 142). Letzten Endes wurde er jedoch erst posthum veröffentlicht (die deutsche Übersetzung findet sich ebenfalls in Opitz 2007).

Voegelin den leitenden Gedanken, nämlich „dass es Nietzsche im Kern um den Ersatz des transzendenten Gnadenproblems durch eine innerweltliche Erlösungskonzeption ging“.²⁷⁹ „Durch diese Studie“, so meint Voegelin damals, „habe ich die Kategorien herausgearbeitet, in denen das Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jh. zu fassen ist“.²⁸⁰ Wie so viele andere Denker seiner Zeit hat sich Voegelin intensiv mit Nietzsche befasst; er würdigt ihn in seiner „Bedeutung als das gewaltigste Symptom der Zeitkrise“.²⁸¹

Stirner hingegen, der in direkter Reaktion auf Hegel das ‚schöpferische Nichts‘ als den letztgültigen, ebenfalls gnadenlosen Existenzgrund des Individuums verkündete, bleibt in der gesamten *History* (die auch zu Hegel noch spürbar auf Distanz geht) unerwähnt. Es darf vermutet werden, dass Voegelins Schweigen zu Stirner einen ähnlichen Grund gehabt haben mag wie Nietzsches eigenes Schweigen: Stirners ‚Nihilismus‘ ist sowohl für den Philosophen, als auch für den Aufklärer insofern platt und uninteressant, als er den religiösen Glauben verabschiedet, ohne einen neuen Glauben zu wollen.²⁸² In der Tat scheint sich Stirners Einziger bzw. Eigner von Nietzsches Übermensch gerade dadurch zu unterscheiden, dass er sich *nicht* durch eine magische Umwertung erschaffen, sondern umgekehrt im Anschluss an die radikale Kritik des magischen Denkens offenbaren soll.²⁸³

279 Brief an Friedrich Engel-Janosi (1944), zitiert ebd., 140.

280 Brief an Alfred Schütz (1944), zitiert ebd., 141.

281 Brief an Karl Löwith (1944), zitiert ebd., 167.

282 „Das sind meine Feinde: die wollen umwerfen und sich selber nicht aufbauen. Sie sagen: ‚alles das ist ohne Werth‘ – und wollen selber keinen Werth schaffen.“ (Nietzsche 1977, 216). „Sie werfen die Bilder um und sagen: es giebt nichts Hohes und Anbetungswürdiges – weil sie selber kein Bild und keinen Gott schaffen können.“ (ebd., 225).

283 Dieser prinzipielle Unterschied relativiert auch die neuere Gnosis-Interpretation von Luca Di Blasi, derzufolge der magische Akt der Umwertung das wesentliche Kriterium der gnostischen Revolte ausmachen soll (vgl. Fußnote 128).

3.3.3. Voegelins Kommentar zu Stirner

In der *Eclipse of Reality*, Voegelins letztem Wort zur gnostischen Selbstverschließung, wird, wie bereits gezeigt, die gesamte Problematik noch einmal neu aufgerollt. Nachdem Voegelin zwanzig Jahre zuvor seinen ersten „Versuch zur systematischen Formulierung einer ‚Pneumopathologie‘“ tatsächlich an Michail Bakunin erprobt hatte²⁸⁴, wird dem verschmähten ‚Individualanarchisten‘ endlich doch auch eine zumindest beiläufige Erwähnung gewidmet. Es ist der aufkommende Existentialismus um Jean-Paul Sartre, der den mittlerweile fast siebzigjährigen Voegelin an den alten Bekannten zu erinnern scheint. Um den eigentümlichen Wiederholungszwang des modernen Denkens zu illustrieren bringt Voegelin nämlich folgendes ‚Beispiel‘.

When, for instance, an imaginative outburst of such grandeur as the Hegelian attempt at salvation through conceptual speculation (*Begriffsspekulation*) had run its course; when it, furthermore, had been followed by Max Stirner's exposure of the contracted self in its naked misery as the motivating core of all current philosophies of history, projective psychologies, and new humanisms; when, thus, the Second Realities protecting the self had been torn to shreds, and nothing was left to be done but to abandon the contracted self and stop the deformation of humanity; one might have expected *Der Einzige and sein Eigentum* (1844) to have a sobering effect on the intellectuals engaged in the game of deformation. But nothing of the sort happened. On the contrary, at the time when Stirner wrote and published *Der Einzige*, the young Marx prepared a new philosophy of history, improved on Feuerbach's projective psychology, developed one more humanism, and imagined a revolution that would metamorphose man into a Superman and thus redeem man, society, and history from the evil of alienation. That is not to say that we cannot discern an advance of insight through the cycles and epicycles of the process; today we certainly know more about its problems than the thinkers of the eighteenth century possibly could know. Nevertheless, neither the

284 Vgl. Opitz 2010, 124.

recognition of advancing insight, nor the increased sophistication of analysis or the aesthetic satisfactions it grants, must blind us to the fact that Sartre's *moi* of 1943 is still lost in the same dead-end as Stirner's *Ich* of 1844. The process has run itself to death, both metaphorically and literally, and yet it does not stop. Modern man has become a bore.²⁸⁵

Diese Passage zeigt doch recht deutlich, dass Stirner für Voegelin nicht so unwichtig gewesen sein kann, wie sein lebenslanges Schweigen zunächst vermuten lässt. Die Feststellung, dass Sartres Ich in der „gleichen Sackgasse“ stecken geblieben ist wie Stirners Ich, impliziert zunächst eine deutliche ideengeschichtliche Aufwertung Stirners. Er erscheint hier, einmal mehr, an der Quelle eines radikalen Existentialismus bzw. einer ‚existentiellen Revolte‘, wobei dieser Aspekt bei Voegelin natürlich nur eine untergeordnete Rolle spielt.²⁸⁶ Der „ernüchternde Effekt“ des *Einzigsten* besteht vielmehr darin, dass er das „nackte Elend“ der pneumopathologischen Selbstverschließung auf eine paradigmatische Art und Weise zu verkörpern scheint. Der Eindruck, dass Stirner in dieser Hinsicht weniger als Epigone, sondern fast schon als Vollender Hegels zu bezeichnen wäre, stellt sich unweigerlich ein, wenn einige Absätze später die prinzipielle Verbindung von Sartre und Hegel postuliert wird: „Shorn of the paraphernalia of dialectics, Hegel's Thought is a contracted self that closely resembles Sartre's *moi*.“²⁸⁷

Wie bereits ausgeführt stellt Voegelin in der *Eclipse* fest, dass die imaginären Entwürfe des 19. und 20. Jahrhundert von einem pneumopathologisch verengten, quasi para-philosophischen Strom der ‚Selbstanalyse‘ begleitet werden. Das moderne Denken

285 Voegelin 1990d, 189.

286 Voegelin hat sich kaum zur Existenzphilosophie geäußert. In einer bei Sigwart zitierten Notiz findet sich eine knappe Charakterisierung seiner Position, die auch die hier behauptete Verbindung unterstreicht. „The noisy development through Sartre, etc., is a symptom of the fact that the French complacent ideology of the Revolution has blown up and that France is moving into the situation of the ‚crisis‘ in which the Germans found themselves already after Hegel. [...] But it is insufficient insofar as it disregards the growth of existentialism as a genuine Christian movement where – in the case of Pascal – at the bottom of this nothingness we find God, just as later in Kierkegaard.“ (Sigwart 2005, 90).

287 Ebd., 192. Die abstrakte Intuition des späten Voegelin unterscheidet sich mithin nicht wesentlich von der des frühen Karl Marx: „Stirner unterscheidet sich von Hegel dadurch, daß er dasselbe ohne Dialektik vollbringt.“ (Marx 1990, 176).

der deformierten Existenz bewege sich in einer „twilight zone of projective imagination and self-analytical insight“, die – innerhalb dieser theoretischen Spannung – immer mehr zu einem „independent field of study“ wird.²⁸⁸ Interessant ist auch hier wieder die ideengeschichtliche Gewichtung der behaupteten Entwicklung.

There are to be noted two periods, about equal length, marked by the shift of accent from the projection of new Second Realities to the inquiry into the type of existence that engages in their projection. In the century from Turgot, Kant, and Condorcet to Hegel, Comte, and Marx, the weight lies on the construction of philosophies of history, of the great designs that will justify the deformation of humanity as the meaning and end of history, and assure the contracted self of its righteousness when it imposes itself on society and the world at large. In the century from Kierkegaard and Stirner, through Nietzsche and Freud, to Heidegger and Sartre, the weight shifts toward the inquiry concerning deformed existence. The early philosophers of history and the late existentialist thinkers thus are more intimately related than the surface differences of their fields of interest would suggest.²⁸⁹

Ohne weitere Erklärung taucht Stirners Name hier ein zweites Mal auf, und diesmal auch noch in durchaus guter Gesellschaft. Angesichts der Tatsache, dass Voegelin ein äußerst gewissenhafter Autor war, ist die ideengeschichtliche Stellung, die Stirner hier plötzlich zugeschrieben wird, schon äußerst bemerkenswert. Auffällig ist auch die ambivalente Haltung Voegelins, also die selbstverständliche Ablehnung im ersten Absatz einerseits, und der überraschende, wenngleich völlig konturlose Respekt, der sich in der Nennung neben Søren Kierkegaard ausdrückt, andererseits. Diese Haltung erinnert an die des Kollegen Carl Schmitt, der sich, zwar unter komplett anderen Umständen, und auch ausführlicher, aber dennoch ebenso unerwartet, erst im Alter zu Stirners frühen

288 Ebd., 189f.

289 Ebd., 190.

Einfluss auf sein Denken bekannte.²⁹⁰ Radikaler noch als Schmitt wird Voegelin den zögerlich hergestellten Kontakt jedoch sogleich wieder abbrechen, und Stirner in den letzten fünfzehn Jahren seines Schaffens nicht mehr erwähnen.

Dieser Umstand ist schon bemerkenswert, wenn man sich den Problemhorizont, der sich für den späten Voegelin im Rahmen der Pneumopathologie auftut, vor Augen hält. Hier noch einmal die einleitenden Worte des Essays: „The contraction of his humanity to a self imprisoned in its selfhood is the characteristic of so-called modern man. It becomes recognizable as a personal and social process in the eighteenth century, when man begins to refer to himself, not as Man, but as a Self, an Ego, an I, an Individual, a Subject, a Transcendental Subject, a Transcendental Consciousness, and so forth [...].“²⁹¹ Die Analyse der damit zusammenhängenden ‚Stimmungsschwankungen‘ hätte die Auseinandersetzung mit Stirner regelrecht herausgefordert. „We must advert to the issue of the moods, because the age of the contracted self has engendered a whole sheaf of neologisms which express fluctuations of mood, such as *optimism*, *pessimism*, *egoism*, *altruism*, *egomania*, *monomania*, and *nihilism* – a fact which suggests that existence compulsively deformed has a mood peculiarly its own.“²⁹²

290 In der Einzelhaft des Nürnberger Kriegsverbrechergefängnisses befasst sich der nun fast sechzigjährige Schmitt auf intime Art und Weise mit jenem Denker, den er „seit Unterprima“ kennt, und dank dem er „auf manches vorbereitet war, was mir bis heute begegnete“ (zitiert in Laska 1997, 76). Laska hat den frühen Einfluss Stirners auf Schmitt anhand seiner späten Äußerungen rekonstruiert und die Auffassung vertreten, dass seine Entwicklung der politischen Freund-Feind-These wesentlich damit zusammenhängt (vgl. ebd.).

291 Ebd., 185.

292 Ebd., 190f. „And this genesis of the ‚isms‘“, so heißt es gar in seinem Vortrag auf der Toronto-Konferenz von 1978, „goes together with an entrance into the linguistic sphere of all sorts of words connected with the ‚ego.‘ [...] Somewhat earlier already, *egoism* precedes *ego* in time; and then there is soon afterward, in 1825, the *egomania*; then against the egoism you find the counterformulation of *altruism* in the nineteenth century. [...] So these are, you might say, existential positional formulations in the eighteenth and early nineteenth centuries.“ (Voegelin 2004, 352).

3.3.4. Stirner als politischer Gnostiker

Fragen wir also selbst: Ist Stirner ein moderner Gnostiker? Neben der ‚existentiellen Revolte‘ gegen die geistige und kosmische Ordnung, die schon Hans Jonas mit dem Begriff des ‚gnostischen Nihilismus‘ verbunden hat, befasst sich Voegelin vor allem mit der politischen Revolte, die im ‚mystischen Aktivismus‘ der spätmittelalterlichen Mönchsbewegungen aufkeimt, und in den pseudowissenschaftlichen Legitimationen des modernen Fortschrittsglaubens ihre intellektuellen und schließlich auch praktischen Früchte trägt. Die Verbindung Stirners zu dieser *politischen Gnosis* ist auch hier vordergründig bereits durch die Nähe zu jenem Individualismus und Anarchismus gegeben, dessen radikalste Konzeptualisierung immer wieder mit diesem Namen verbunden wurde. Im Hinblick auf die pneumopathologische Selbstverschließung, der diagnostischen Leitkategorie von Voegelins christlicher Anthropologie, wird die Frage nach der modernen existentiellen bzw. gnostischen Revolte dann erst recht interessant.

Im Gegensatz zu Hegel, der im Sinne der *egophanischen Revolte* Voegelins noch die Logik des gesamten Kosmos entschlüsseln zu müssen glaubte, behauptet Stirner gerade heraus: „*Eigner* bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzi-gen* weiß.“²⁹³ Auch er lässt, wie in der Einführung dieser Arbeit geschildert, die Entwicklungsgeschichte der Menschheit in einem neuen, ‚erwachten‘ Bewusstseinszustand gipfeln, der sich prototypisch im eigenen Bewusstsein bereits verwirklicht haben muss.²⁹⁴ Die von Stirner anvisierte ‚Überwindung des Idealismus‘ erscheint in diesem Sinne dann auch als eine Radikalisierung der ‚egophanischen Revolte‘ nach Voegelin: Der Sinn des geschichtlichen Prozesses liegt nicht mehr, wie bei Hegel und Feuerbach, im Fortschritt der Vernunft, sondern der Sinn der menschlichen Entwicklung wird konsequent auf die Entwicklung des eigenen Ich reduziert. „Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Dies ist der Sinn des – *Einzig*en.“²⁹⁵

293 Stirner 1972, 412.

294 Vgl. Kapitel 1.2.3.

295 Stirner 1972, 406.

Was die politische Symbolik des triadischen, von Hegel übernommenen Geschichtsmodells anbelangt, so erfüllt das ‚Zeitalter des Egoismus‘ die Ansprüche des *Dritten Reichs* auf eine geradezu herausragende Art und Weise: Der hemmungslose Selbstgenuss der autonomen Eigner soll sich in freien Vereinigungen vollziehen, in denen nicht nur die religiöse Hierarchie des geistlichen Priestertums, sondern auch die politische Ordnung des weltlichen Staates dem Prinzip nach überwunden worden ist. Christus bzw. das Denken (der demiurgische ‚Geist‘) soll nicht mehr zwischen den Menschen stehen und ihre Beziehungen vermitteln. Gerade weil nun der ‚Führer‘ der gnostischen Symbolik in diesem konsequenten, ‚individualistischen Anarchismus‘ keinen Platz mehr hat, könnte Stirners ‚Verein‘ – wie es auch in der populären, an Marx orientierten Stirnerrezeption der Fall ist – als der ideologische Prototyp ‚kontrahierter‘ bzw. geschlossener Gesellschaften verstanden werden.²⁹⁶ Tatsächlich wurde der moderne Begriff des Dritten Reichs, noch bevor er von den Nationalsozialisten aufgegriffen wurde, von einem Stirnerianer der Zwischenkriegszeit geprägt.²⁹⁷

In Stirners Eigner erkennt man auch unschwer die intellektuelle Hybris des modernen *Übermenschen*, die für Voegelin am Ende der gnostische Inversion der christlichen Anthropologie steht. Die Zurücknahme Gottes in den Menschen, die sich aus Stirners individualistischer Radikalisierung von Feuerbachs Projektionspsychologie zwangsläufig ergibt, gipfelt in der absoluten Immanenz des Ich. Aus Voegelins Perspektive könnte man hier den Höhepunkt der antichristlichen Wiedervergöttlichung der Welt, nämlich die Vergöttlichung des Eigenen, erblicken. Das Evangelium der *Vollkommenheit des endlichen Ich* steht wohl am Ende jener säkularistischen Selbstvergottung, die für den modernen Gnostiker gar keine religiöse Denkooperation mehr ist, weil seine intellektuel-

296 Zur Stirnerrezeption vgl. Helms 1966.

297 Rolf Engert, der mit dem Erscheinen von Stirners Buch sogar eine neue Zeitrechnung beginnen wollte, entwickelte den Begriff des Dritten Reichs aus dem Werk von Henrik Ibsen (vgl. Engert 1921). Engert war ein Anhänger der Freiwirtschaftslehre Silvio Gesells, die sich in der Zwischenkriegszeit als konkurrierende Alternative zum Marxismus zu etablieren begann. Gesells praktischer Bruch mit der Zinsknechtschaft war für Engert die materielle Entsprechung zu Stirners geistigem Bruch mit der Ideenknechtschaft. Im Jahr 1932 bemerkt Engert, der Begriff des Dritten Reichs sei „freilich heute durch die Terminologie einer politischen Partei nahezu entwertet und auf ein banales Niveau herabgezerrt worden und unverstanden und mißverstanden in aller Munde“ (Engert 1933, 17).

len Vorläufer die spekulativen Wurzeln des atheistischen Fragehorizonts erfolgreich verdrängt bzw. rationalisiert haben: Das „positivistische Frageverbot“, die (anti-)metaphysische Grundvoraussetzung des modernen Selbstverständnisses, vollendet sich doch zweifellos in einem selbstherrlichen Bewusstsein der Einzigkeit, welches keine über ihm stehende Macht mehr anerkennt.

Dass der Antimetaphysiker Stirner in systematischer Hinsicht als *radikaler Positivist* zu verstehen sei, das hatte schon der Jurist und „Austromarxist“ Max Adler behauptet. Er spricht von einem „praktischen“ oder „moralischen“ Positivismus, der das Gegenstück zu Ernst Machs „theoretischem“ Positivismus biete. Das positivistische Anti-Prinzip des Relativismus, das Mach auf die Gesetzmäßigkeiten der Natur angewandt habe, werde bei Stirner auf die Gesetzmäßigkeiten des Sozialen übertragen.²⁹⁸ Adlers kaum beachtete Diagnose ist für den vorliegenden Kontext höchst relevant, da sie an das zentrale Argument erinnert, welches der junge Voegelin einige Jahre später gegen den Rechtspositivismus seines Lehrers Hans Kelsen erheben sollte: Dass nämlich ein konsequenter Positivismus auch sämtliche Sollens-Ansprüche als eine metaphysische Verschleierung natürlicher Interessen entlarven und entsprechend verwerfen müsste.²⁹⁹ Genau das aber hat bekanntlich Stirner getan.³⁰⁰

298 „Die sozialen Formen und Bindungen, die so fest zu sein schienen wie die harten Dinge der Außenwelt, lösen sich nun auf in den Zusammenhang ihrer wahren Elemente, in einen Verein lauter ‚Einzigler‘ [...].“ (Adler 1913, 289f). Stirners Motto, ‚Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt‘, sei „das einzig wahre Motto des Positivismus, soweit er nicht zugeben will, selber metaphysisch zu sein“ (Adler 1913, 290f).

299 Vgl. Voegelin 1936, 113: „Daß die Anerkennung eines geistigen Sinngehaltes ‚Recht‘ im System einer positivistischen Metaphysik inkonsequent sei, ist einem so scharfen Denker wie Kelsen nicht entgangen, und er gesteht ohne weiteres zu, daß das ‚Sollen‘, die ‚normative Zurechnung‘, der ‚Sinnzusammenhang‘ des Rechtes eine ‚Ideologie‘ sei, daß nichts ‚Reales‘ damit bezeichnet werde, und daß er keine Argumente gegen einen konsequenten Positivismus habe, der das Recht erkenntnistmäßig auflöst in eine Verschleierungstechnik materieller Interessen. Trotzdem aber gedenke er in diesem Punkte inkonsequent zu sein und den normativen Sinngehalt des Rechtes anzuerkennen, da man es schon seit einigen Jahrtausenden so gehalten habe und auf dieser Anerkennung nun einmal das System der positivistischen Rechtswissenschaft errichtet sei. Das positivistische System wird an einer Stelle zugunsten des Gegenstandes ‚Rechtsnorm‘ durch einen Willensakt durchbrochen, der sich selbst nur historisch-genetisch motiviert und eine rationale Begründung des Urteils verweigert.“

300 „Recht – ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht.“ (Stirner 1972, 230). Kelsen selbst weicht in seiner *Reinen Rechtslehre* (1934) der Auseinandersetzung mit Stirner mit der Begründung aus, „dass man mit zwingenden Argumenten eine Haltung nicht widerlegen kann“, die „es ablehnt, dort wo Juristen von Recht spre-

Wie im Kapitel zu Hans Jonas betont wurde, ist das dritte Zeitalter des egoistischen Selbstgenusses vor allem dadurch gekennzeichnet, dass die philosophische Sinnfrage, also die Problematisierung des Lebens überflüssig geworden ist. Das Postulat der Ich-Vollkommenheit ist das Ergebnis einer ‚Auflösung der Ich-Spaltung‘, die bei Stirner aus der Polemik gegen den Idealismus, also gegen die gedankliche Herabwürdigung des realen, gegenwärtigen Ich zugunsten eines jenseitigen bzw. zukünftigen Ich resultiert. Wie Voegelin in seinem Kommentar zu Stirner selbst nahelegt, gibt es kaum einen modernen Denker, an dem sich die pneumopathologische Sehnsucht nach der *Auflösung der Existenzspannung* besser illustrieren ließe.³⁰¹ Die Rede von der gnostischen Selbstverschließung, bzw. vom ‚kontrahiertem Selbst‘, liegt dabei durchaus auf einer Linie mit der dominanten Stirner-Rezeption: Sie erblickt im ‚Einzigem‘ eine von den Schlacken des Denkens und der Geschichte gereinigte bzw. entleerte Existenz, wobei gerade das nihilistische Vakuum des ‚schöpferischen Nichts‘ den geistigen Nährboden für diverse moderne Ideologien bereitgestellt haben soll.³⁰²

3.3.5. Stirner als Kritiker der politischen Gnosis

Neben den offensichtlichen Gegensätzen gibt es jedoch auch subtile Übereinstimmungen, die Stirner, den positivistischen Epigonen, mit Voegelin, dem neoklassischen Philosophen, verbinden. Der kleinste gemeinsame Nenner ist wohl das außerordentliche Interesse an einer radikalen Sprach- und Ideologiekritik. „Die Sprache oder ‚das Wort‘ tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt“, sagt Stirner.³⁰³ „No language symbol today can be simply accepted as a bona fide symbol“, so der späte Voegelin, „because corruption has proceeded so far that everything is

chen, etwas anderes zu sehen als nur *nackte Gewalt*“ (zitiert nach Laska 1996, 48).

301 Vgl. dazu auch Giorgio Penzos Charakterisierung von Stirners ‚existentieller Revolte‘ (Kapitel 2.4).

302 Vgl. Helms 1966, wo die ersten beiden Kapitel der „Grundzüge der Ideologie“ lauten: „Zur Entwicklung des ahistorischen Bewußtseins“ und „Zwischen tabula rasa und Tischlein deck dich“ (ebd., 617).

303 Stirner 1972, 389.

suspect.“³⁰⁴ Beide Denker sehen den religiösen Fanatismus in den liberalen Ideologien des Fortschritts weiterleben und kritisieren die politischen Religionen der Moderne in all ihren Farben und Formen. Beide vergleichen die geistige Atmosphäre der modernen Politik mit der eines Irrenhauses und machen damit die *Rückkehr zur Realität* zum wesentlichen Anliegen des kritischen Denkens.³⁰⁵

Auffällig ist auch, dass die ideologiekritische Leistung beider Autoren im philosophischen Mainstream kaum anerkannt wird, sondern dass umgekehrt ihnen die naive Simplifizierung von komplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen vorgeworfen wird. Während Voegelin, der ‚Erz-Konservative‘, der modernen Aufklärung nicht *weit genug* geht, weil er am christlichen Glauben festhält, geht ihr Stirner, der ‚Individualanarchist‘, *zu weit*, wenn er die weltlichen Gesetze mit religiösen Geboten gleichsetzt und im liberalen Staat eine neue Kirche erblickt. Voegelins universalistische Kritik der säkularistischen Wiedervergöttlichung macht vor Gott Halt, während Stirners nominalistische Kritik des Heiligen kurzerhand jedes Wesen zum ‚Spuk‘ erklärt. In der Tat scheinen hier, in dieser äußersten Gegenüberstellung von konservativer und anarchistischer Ideologiekritik, die beiden äußersten Positionen der politischen Grundspannung des modernen Denkens besonders gut sichtbar zu werden.

In *Die politischen Religionen* bringt Voegelin das satanische Prinzip des modernen Denkens auf den Punkt, indem er die Charakterisierung des Teufels aus einem mittelalterlichen Traktat heranzieht. „Was anders war bei ihm Fall und Abkehr, als daß er sich anmaße, er wär auch etwas, und ein Wer sein und ein Eigen haben wollte. Dieses Annehmen und sein ‚Ich‘ und ‚Mich‘, sein ‚Mir‘ und ‚Mein‘, das war sein Abkehren und sein Fall.“³⁰⁶ Die Einsicht, die für Voegelin daraus folgt, illustriert recht deutlich, inwiefern er Stirners ‚Egoismus‘, der dieses satanische Prinzip doch auf beispiellose Art und

304 Voegelin 1989, 122.

305 „Denke nicht, daß Ich scherze oder bildlich rede, wenn Ich die am Höheren hängenden Menschen, und weil die ungeheure Mehrzahl hierher gehört, fast die ganze Menschenwelt für veritable Narren, Narren im Tollhause ansehe.“ (Stirner 1972, 46). Vgl. Voegelins Charakterisierung der modernen ‚Traumwelt‘ als „lunatic asylum“ in Kapitel 3.2.3.

306 Theologia deutsch, zitiert in Voegelin 1939, 65.

Weise zu verkörpern scheint, in seiner Theoriebildung übersprungen hat: „Der Glaube an den Menschen als Quelle des Guten und der Verbesserung der Welt, wie er die Aufklärung beherrscht, und der Glaube an das Kollektivum als geheimnisvoll göttliche Substanz, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert ausbreitet, ist antichristlich in der Sprache des Frankfurters, ist Abkehr.“³⁰⁷

Der Widerspruch liegt auf der Hand: Stirner, das pneumopathologische Fallbeispiel, der vielleicht radikalste moderne Gnostiker, hat den *kollektivistischen Glauben an die Vervollkommnung des Menschen durch den politischen Fortschritt*, wenn auch nicht annähernd so ausführlich, so doch mit einer ähnlichen Schärfe kritisiert, wie der große Totalitarismus-Kritiker selbst. Der reißende Strom der politischen Ideologien, der zu Stirners Zeiten die intellektuellen Früchte des ‚mystischen Aktivismus‘ gerade erst zu ernten beginnt, erfährt einen nicht zu verleugnenden Widerstand ausgerechnet dort, wo die gnostische Selbstverschließung offenbar ihren nihilistischen Höhepunkt feiert: im gottlosen Egoismus des selbstherrlichen Einzigen.

Wie eingangs geschildert, geht Stirner von einem Prozess der Selbsterkenntnis aus, der in geistesgeschichtlicher Hinsicht mit dem Stadium des kindlichen ‚Realismus‘ beginnt, und über den jugendlichen ‚Idealismus‘ zum reifen ‚Egoismus‘ des vollbewussten Eigners voranschreitet.³⁰⁸ Die Sehnsucht des jugendlichen Idealismus besteht dabei in der Realisierung des Geistes, also in der Verwirklichung des menschlichen Ideals. Diese Sehnsucht nach der *Realisierung bzw. Vervollkommnung des Menschen durch die schrittweise Vergeistigung der Welt* ist für Stirner der Dreh- und Angelpunkt des christlichen Glaubens, bzw. der idealistischen Philosophie. Stirners Ideologiekritik deckt sich in dieser Hinsicht durchaus mit Voegelins These, derzufolge die gnostische Erlösungssehnsucht danach strebt, das Reich Gottes in dieser Welt zu verwirklichen. Auch für Stirner ist der moderne Glauben an den politischen Fortschritt insofern realitätswidrig, als er eine magische Transformation der menschlichen Natur impliziert. Der große Unterschied besteht selbstverständlich darin, diese menschliche Natur – eben der natürliche

307 Ebd.

308 Vgl. Kapitel 1.2.2.

Egoismus – bei Stirner die Führung übernehmen, und nicht nach einem Bild Gottes, bzw. nach dem Vorbild einer paradigmatischen geistigen und politischen Ordnung, gestaltet werden soll.

Weiters wäre die ‚gnostische Erlösungssehnsucht‘ mit Stirner natürlich nicht als eine Abirrung vom christlichen Glauben zu verstehen, sondern als die religiöse Essenz des philosophischen bzw. christlichen Zeitalters. Wie im Kapitel über Hans Jonas erläutert, ist es der ‚Geist‘, bzw. das begriffliche Denken selbst, welches bei Stirner im Rahmen der gnostischen Symbolik systematisch als das demiurgische Prinzip der religiösen Weltverneinung konzipiert ist.³⁰⁹ Die Sehnsucht nach der Realisierung des Menschen resultiert für ihn aus dem Wesen des Geistes, der sich dialektisch an der Welt begrenzt, und sie daher notwendigerweise als ungeistig bzw. unvernünftig negieren muss. Die Unterwerfung des Ich unter den Geist führt nicht nur zur Verneinung der natürlichen Welt und des niederen, egoistischen Ich, sondern auch zur Projektion und Verfolgung des Egoismus in der Außenwelt. Mit anderen Worten: *Der politische Dualismus ist für Stirner, ebenso wie für Jonas und Voegelin, die logische Begleiterscheinung des radikalen metaphysischen (also ‚gnostischen‘) Dualismus.*

Stirner kann demnach nicht als moderner Gnostiker im Sinne Voegelins bezeichnet werden, insofern er kein *politischer* Gnostiker im strengen, progressivistischen Sinn ist. Liegt doch die Pointe des bewussten Egoismus gerade darin, dass er dem mystischen Aktivismus der intellektuellen Ideologen eine klare Absage erteilt, und das kritische Denken gegen jede kollektivistische Vereinnahmung zu immunisieren versucht. Der symbolische ‚Übermensch‘ und das ‚Dritte Reich‘ entstehen bei Stirner – das war ja schon der zentrale Vorwurf von Marx und Engels – nicht durch eine äußere, politische, sondern durch eine *innere, geistige Revolution bzw. Revolte* des Bewusstseins. Der Akt der Selbsterkenntnis, der zum Bewusstsein der Einzigkeit und schließlich zur Eigenschaft führt, geht der politischen Veränderung voraus. Eine christliche Kritik von Stirners Gnosis müsste daher zunächst, wie es Voegelin in der *History of Political Ideas* an Bakunin und Marx getan hat, auf den ursprünglichen Bedeutungsgehalt des spätantiken

309 Vgl. Kapitel 2.4.

Begriffs der *metanoia* reflektieren.³¹⁰ Schließlich ist es genau diese Frage nach dem rechten Wesen der notwendigen geistigen ‚Umkehr‘, an der sich die Geister der Christen und Gnostiker seit je her scheiden.

310 Vgl. Voegelin 1975, 196f, 116f, 241.

4. Schluss

4.1. Zusammenfassung der Ergebnisse

Ist Max Stirner ein ‚moderner Gnostiker‘? Wie in der Einleitung bereits erwähnt, ist dieser Frage nicht so einfach zu beantworten, da das Phänomen ‚Gnosis‘ in der Forschung gar nicht einheitlich genug bestimmt ist, um diesbezüglich eine klare Aussage treffen zu können. Auch der systematische Kontext, dem Stirners Denken zugeordnet werden kann, ist keineswegs ausreichend erforscht und bedarf der weiteren Klärung. Das Ziel der vorliegenden Arbeit bestand demnach primär darin, zu zeigen, dass die Berücksichtigung von Stirners Denken im Rahmen der Gnosisforschung unerlässlich ist, um in beiden Forschungsgebieten zu einer *größeren konzeptuellen Klarheit* zu gelangen. Diese These ergab sich aus dem nachgewiesenen Befund, dass Stirner im Rahmen der beiden maßgeblichen Gnosis-Interpretationen einerseits als radikaler Gnostiker, andererseits jedoch auch als radikaler Gnosiskritiker gelesen werden kann.

So konnte zunächst gezeigt werden, dass Stirner ein sprechendes Beispiel jener *existentiellen Revolte* verkörpert, welcher in der modernen Gnosisforschung seit Hans Jonas eine geistige Nähe zur gnostischen Revolte unterstellt wird. Die spätantike Revolte gegen den metaphysischen Demiurgen und seine missratene *materielle* Schöpfung beweist eine auffällige Analogie zum modernen Widerstand gegen den menschlichen Geist und seine *ideellen* Schöpfungen. Die strukturellen Kernelemente diese Analogie sind die nihilistische Entwertung der Werte und Ideale, die Erhebung des Geschöpfes zum Schöpfer, sowie die antinomistische Negation des jüdisch-christlichen Schuld- bzw. Sündenbewusstseins. Es ist die theologische Problematik der Selbstvergottung, bzw. die existentielle und politische Thematik der Selbstbefreiung und Selbstermächtigung, die Stirner zu einem herausragenden Gegenstand der modernen häresiologischen Gnosiskritik machen müsste. Die phänomenologische Nähe zum ‚gnostischen Nihilismus‘ wird durch den ideengeschichtlichen Bezug zum Existentialismus untermauert, dessen moderne Problematik mit Hans Jonas auf die ethische Verantwortungslosigkeit gegenüber der Schöpfung reduziert werden kann.

Auch im Hinblick auf die *politische Revolte*, die in Eric Voegelins christlicher Konzeption der ‚modernen Gnosis‘ thematisch wird, spielt die ‚individualistische‘ Selbstermächtigung Stirners eine wesentliche Rolle. Der auf sich gestellte Einzige erscheint vor diesem Hintergrund geradezu als der abstrakte Höhepunkt jener spekulativen Selbstvergottung, die sich Voegelin zufolge im modernen Symbol des ‚Übermenschen‘ niederschlägt. Auch der autonome ‚Verein‘ Stirners lässt sich – obwohl, oder gerade weil er keines Führers mehr bedarf – als der ideologische Prototyp jenes ‚Dritten Reichs‘ begreifen, welches sich nach einer anarchischen Überwindung der kosmischen, geistigen und politischen Ordnung sehnt. Stirner erweist sich damit auch als ein radikaler Vertreter des positivistischen ‚Frageverbots‘, welches die philosophische Befragung des transzendenten Grundes zugunsten einer innerweltlichen Erlösungskonzeption verabschiedet, und sich kraft eines absoluten Wissens, nämlich dem Bewusstsein der Einzigkeit, zum transformativen Handeln ermächtigt. In einem späten Kommentar zum Existentialismus verknüpft Voegelin Stirner dann sogar explizit mit jener pneumopathologischen Selbstverschließung, die das anthropologische Fundament seiner Gnosis-Interpretation bildet, und die in seiner frühen Auseinandersetzung mit dem modernen Individualismus wegweisend wurde.

Es war jedoch festzustellen, dass Stirner den modernen Rahmen der häresiologischen Gnosisforschung insofern übersteigt, als bei ihm von jener *dualistischen Weltverneinung*, die von Hans Jonas als das phänomenologische Prinzip der gnostischen Daseinshaltung herausgestellt wurde, keine Rede sein kann. Die existentielle Revolte Stirners geht, ganz im Gegenteil, mit einer radikalen, *pluralistischen Weltbejahung* einher, die, wenn überhaupt, im Zeichen des egoistischen Selbstgenusses mit einem ‚libertinistischen‘ Imperativ korreliert. Das Prinzip der gnostischen Weltverneinung fällt in Stirners eigener Systematik mit dem Prinzip des Denkens zusammen, da dieses die ‚idealistische Ich-Spaltung‘ bedingt und untrennbar mit der psychologischen Problematik der ‚religiösen Selbstverleugnung‘ verknüpft ist. Als ‚Geist‘ nimmt das Denken in Stirners Religions- und Idealismuskritik – sowohl in symbolischer, als auch in systematischer Hinsicht – die Rolle des demiurgischen Welterschöpfers ein, der seine eigene Welt aus Ideen gebaut und den Menschen darin verstrickt hat. Der spätantiken Gnosis, die bei

Hans Jonas in geistesgeschichtlicher Hinsicht mit der ‚Entdeckung des Selbst‘ korreliert, entspricht in Stirners Entwicklungsmodell die ‚erste Selbstfindung‘ des Ich, nämlich die Erkenntnis des Ich als Geist.

Da der demiurgische Geist bei Stirner jedoch nur in polemischer Hinsicht als Feind, ontologisch hingegen als ursprünglich Eigenes konzipiert ist, kann seine ‚existentielle Revolte‘ nur bedingt im Rahmen des *gnostischen Dualismus* begriffen werden. So ist Stirners politischer Entwurf zwar einerseits recht unreflektiert an Comtes und Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie, und damit auch an der politischen Symbolik des ‚Dritten Reichs‘ orientiert. Andererseits geht Stirners implizite Gnosiskritik insofern über Eric Voegelin hinaus, als die gnostische Erlösungssehnsucht nicht im Sinne einer feindseligen häretischen Abirrung, sondern als die eigentliche Essenz des christlichen Glaubens verstanden wird. Der gesamte philosophische Idealismus zielt Stirner zufolge auf die ‚Vervollkommnung des Menschen‘ durch die ‚Vergeistigung‘ der Welt. Auch er scheint dabei im Wesentlichen jene uralte religiöse Sehnsucht im Auge zu haben, die Voegelin zufolge auf eine *magische Transformation der menschlichen Natur* abzielt. Denn ähnlich wie Voegelin kritisiert Stirner den totalitären Glauben an den politischen Fortschritt der menschlichen Vernunft, sowie die ideologischen Feindbilder, die den moralischen Dualismen der ‚politischen Religionen‘ entspringen.

Der Eindruck, dass sich die dogmatischen Urteile über den gnostischen ‚Pneumatismus‘ und den stirnerschen ‚Egoismus‘ an fragwürdigen Kategorien orientieren, hat sich im Laufe dieser Arbeit verstärkt. Die sachliche Betrachtung der eingangs erwähnten geistigen *Stärke*, die sich hinter dem ethischen Nihilismus beider Parteien verbirgt, wird aufgrund der vordergründigen Diagnose der damit verbundenen geistigen *Schwäche*, deren gefürchtete Konsequenzen von der sozialen Isolierung bis zum politischen Größenwahn reichen, kaum je untersucht. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass auch diese ethisch motivierte Diagnose ihre Wurzel in moralischen Bedenken hat, deren existentielle und emotionale Dimension wiederum selbst befragt werden darf und sollte. Die dialektische Betrachtung der beiden ideologiekritischen Lager kann vielleicht dazu beitragen, den rationalen Kern dessen, wogegen bzw. *wofür* hier eigentlich gekämpft wird, herauszuarbeiten.

4.2. Ausblick: Gnosis und Therapie

Oberflächlich betrachtet mag dieser Eindruck im Hinblick auf Stirner zutreffender erscheinen als für die Gnosis, um deren Rehabilitation sich in den vergangenen Jahren doch zahlreiche Autoren bemüht haben. Ginge man jedoch den hier vorgezeichneten Weg weiter, so würde man sehen, dass die aufgezeigte Problematik – also der wesentliche Zusammenhang von (spätantiker) Gnosis und (modernem) Egoismus – auch in der neueren akademischen Gnosis-Interpretation kaum reflektiert wird.

Tendentiell wird, wie exemplarisch bei Peter Koslowski, ein entschärfter, ‚weicher‘ Gnosis-Begriff konstruiert, während der radikale Erkenntnis- und Erlösungsanspruch der Häretiker (dort als ‚Gnostizismus‘) durch den orthodoxen oder ‚authentischen‘ religiösen Glauben gezähmt werden soll. Solche Ansätze gehen im Wesentlichen nicht über die häresiologische Diagnose von Jonas und Voegelin hinaus, weil die Auseinandersetzung mit dem eigentlichen, ‚harten‘ Kern der Problematik, der in Stirners ‚egoistischer Empörung‘ so klar hervortritt, hier genauso vermieden wird.³¹¹ Das gilt auch für die originelle, buddhistisch inspirierte Gnosis-Interpretation von Peter Sloterdijk, die aber insofern von großem heuristischen Interesse ist, weil sie vor dem Hintergrund einer gleichzeitigen Ablehnung der christlichen ‚Gottesunmittelbarkeit‘ und Stirners ‚Hypermodernität‘ entstanden ist.³¹²

Und doch möchte man Sloterdijk in der Wahrnehmung folgen, dass das wesentliche Anliegen des modernen Denkens darin besteht, den Schwerpunkt der philosophischen

311 Dieses Versäumnis wird bei Koslowkis Schüler Luca Di Blasi deutlich, der den Kern der gnostischen Selbstermächtigung und Revolte mit Nietzsche zu fassen versucht, dabei aber Stirners Nihilismus, gegen den sich Nietzsches Umwertung der Sache nach richtet, ignoriert (vgl. Fußnote 128).

312 Schon in seiner Dissertation sieht Sloterdijk die „ideologische Selbstbehauptung der Persönlichkeit als geistig-energetische Substanz“ in Stirners „Philosophie der Selbstverabsolutierung“ gipfeln (Sloterdijk 1978, 106, 289). Er betont die Verbindung des bürgerlichen Individualismus zu jener christlichen „Gottesunmittelbarkeit der Einzelseele“ (ebd., 105), die ihn – zusammen mit, und doch getrennt von Stirner – noch im Spätwerk beschäftigen wird (vgl. die Fußnoten 68 und 144 in dieser Arbeit). Während die klassische Gnosisforschung gerade die spekulative Radikalisierung dieser ‚Gottesunmittelbarkeit‘ problematisiert, versucht sich Sloterdijk an einer phänomenologischen Rehabilitation des kontemplativen Aspekts der gnostischen Weltverneinung bzw. ‚Weltfremdheit‘ (vgl. Sloterdijk 1993b).

Kritik von der heilsgeschichtlichen Theorie auf die *therapeutische Praxis* zu legen. Angesichts der Tatsache, dass gnostisches und stirnersches Denken vor allem als abschreckendes Beispiel für irrationales bzw. krankhaftes Denken dienen, fällt es schwer, hier nicht mit C. G. Jung von einem kollektiven ‚Schatten‘ im tiefenpsychologischen Sinn zu sprechen. Es ist immerhin nicht zu vergessen, dass Stirner seinen Ansatz ganz bewusst mit dem polemischen Begriff des Egoismus identifiziert hatte, um auf unbewusste Widerstände im Denken des zivilisierten Menschen hinzuweisen. „Dass Stirner nicht bloß als symptomatischer Denker aktuell ist“, so die paradigmatische Empfehlung der ehemaligen Max-Stirner-Gesellschaft, „wird sichtbar, wenn man ihn als Diagnostiker und Therapeuten ernst nimmt“.³¹³ Eric Voegelin, der sich vielleicht so intensiv wie kein zweiter moderner Denker mit der Thematik der Geisteskrankheit im philosophischen Sinn befasst hat, unterstreicht diese Annahme zwischen den Zeilen seines ambivalenten Stirner-Kommentars.

Schon eine oberflächliche Betrachtung Stirners im Rahmen der psychotherapeutischen Ideengeschichte würde zeigen, dass die nicht-pathologischen Züge des ‚Egoismus‘ – Themen wie Autonomie und Selbstverwirklichung, Spontaneität und Kreativität, Entscheidung und Selbstverantwortung, sowie generell das Auflösen von Blockaden durch ‚Verflüssigung‘³¹⁴ – Kernanliegen vor allem der so genannten ‚Humanistischen Psychologie‘ sind. Neben den beiden existenzphilosophischen Klassikern, Kierkegaard und Nietzsche, müsste der Einfluss, den die *therapeutischen Leitkonzepte* Stirners (‚Empörung‘ und ‚Verein‘) auf die sozialistisch geprägte Therapiebewegung der Jahrhundertwende zweifellos gehabt haben, erst rekonstruiert werden.

Wie Bernd A. Laska gezeigt hat, ist dabei vor allem der Bezug zu Wilhelm Reich relevant, der im Rahmen seines konsequenten Festhaltens am psychoanalytischen ‚Lustprinzip‘ zum Pionier der körperorientierten Psychotherapie geworden ist. Laska

313 Kast et al. 2008, 11.

314 Zu den Begriffen der ‚Verflüssigung‘ und der ‚Auflösung‘ als therapeutische Metaphern des modernen Positivismus vgl. Manfred Sommers Gnosis-Interpretation (Fußnote 70).

hat das therapeutische Kriterium von Stirners und Reichs pädagogischem Verständnis als ‚Negation des irrationalen Über-Ich‘ gefasst und von einer *verdrängten anthropologischen Grundhaltung* gesprochen.³¹⁵ Im Anschluss an die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit könnte das *normative Kriterium* dieser anthropologischen Grundhaltung im Rahmen einer gnostischen Symbolik begriffen werden, die um die moderne, ‚existentialistische‘ Auffassung vom ‚pneumatischen Selbst‘ kreist: Die primäre, ‚eigentliche‘ Existenz des Menschen wird im Zuge der gesellschaftlichen Erziehung des Individuums durch eine sekundäre, ‚demiurgische Struktur‘ überlagert, die von Stirner als ‚Besessenheit‘ (von Reich als ‚Charakterpanzer‘) beschrieben und als pathologische Persönlichkeitsstruktur diagnostiziert und negiert wird.

Folgt man dem naturalistischen Selbstverständnis dieser aufklärerischen Konzeptionen, so stehen diese natürlich auf dem argumentativen Boden eines radikalen Positivismus bzw. Materialismus. Sie unterscheiden sich jedoch von den modernen Monismen darin, dass sie die *therapeutische Differenz* zwischen ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur aufrecht erhalten müssen, um ihrem radikalen therapeutischen Anspruch überhaupt gerecht zu werden. Denn wo diese Differenz geleugnet wird, dort greift auch die häresiologische Schlussfolgerung, derzufolge Stirners (bzw. Reichs) Lehre prinzipiell auf einen moralischen Relativismus hinausläuft, der in praktischer Hinsicht einen hedonistischen Libertinismus, also die undifferenzierte Befreiung der jeweils gegenwärtigen Bedürfnisse predigt.

Akzeptiert man hingegen die therapeutische Differenz, so muss man das moderne ‚Frageverbot‘ (Voegelin) aufgeben und einsehen, dass auch hier eine moralische Ausrichtung an der Wahrheit, also eine ‚metaphysische‘ oder ‚idealistische‘ Voraussetzung als empirisch nicht ableitbares Kriterium der therapeutischen Kritik im Hintergrund steht: Die mythische Vorstellung einer *ersten*, unverfälschten, ‚pneumatischen‘ Natur ist eine wesentliche Leitkategorie der modernen Gnosis, die unweigerlich immer dort in den Vordergrund rückt, wo der atheistische Widerstand des naturalistischen Agnostizismus aufgrund seines therapeutischen Anspruchs wieder in

315 Vgl. Fußnote 68.

die gnostische Erkenntnis- bzw. Erlösungssehnsucht umschlägt. Nirgendwo ist dies stärker der Fall als bei Stirner, der mit seiner radikalen Bestimmung und Negation der *zweiten*, ‚demiurgischen‘ Natur über die nihilistische Perspektive des konsequenten ‚Frageverbots‘, die er selbst gleichermaßen begründet *und* perfektioniert hat, hinausweist.

Die therapeutische Differenz erscheint somit als das spezifisch moderne Erbe eines *gnostischen Dualismus*, der sich weder auf den klassischen ontologischen Gegensatz von Geist und Materie bezieht, noch innerhalb der Materie positivistisch neutralisiert wird. Dieser Dualismus geht auch über Voegelins ‚politische Gnosis‘ hinaus, da er nicht unmittelbar auf die politische Transformation der Welt gerichtet ist: Die gnostische Sehnsucht nach dem Heil führt hier nicht mehr über die Projektion des eigenen Schattens zur Vernichtung des äußeren Feindes, sondern die moralische Problematik des Bösen verlagert sich ganz auf den seelischen Innenraum, auf die Frage nach der Introjektion demiurgischer Mächte, Muster und Strukturen.

Wie wir am Beispiel von Eric Voegelins Theoriebildung gesehen haben, ist es der radikale, aber gleichsam konturlose ‚Individualismus‘, der Stirners Gnosis so deutlich von den Konzeptionen populärer Aufklärer wie Marx und Nietzsche, aber auch Ernst Mach und Sigmund Freud unterscheidet. Was nämlich die modernen Monismen eint ist die Intention, dem personalen Selbstbewusstsein seinen ontologischen Sourveränitätsstatus abzusprechen, indem das ‚Ich‘ bzw. der ‚Wille‘ materiellen Kräfteverhältnissen untergeordnet und aus diesen abgeleitet wird. Bei Stirner hingegen resultiert der ideologiekritische Bruch mit dem philosophischen Idealismus aus einer *Radikalisierung des Autonomie-Gedankens*, wie er von Kant bis Hegel entwickelt wurde. Der Wille ist hier offensichtlich jene fragwürdige (von Stirner nicht weiter befragte) Instanz, die sowohl in ontologischer Hinsicht das Denken abubrechen und in die Handlung überzuführen vermag, als auch, im Sinne des gnostischen Narrativs, den Einzigen aus der Besessenheit befreit und zu sich selbst zurückholt.

Das Bewusstsein der Einzigkeit ist Erlösungs- bzw. Heilswissen, insofern es einen ‚erwachten‘ Bewusstseinszustand verkündet, der alleine den demiurgischen Bann der ‚Besessenheit‘, also die idealistische Identifikation des Ich mit dem Denken, zu brechen

vermag. Während der ontologische Status des Einzigen in Stirners Hauptwerk mit dem Bann des positivistischen Frageverbots belegt wird, bestätigen die Frühschriften eher den Eindruck, den auch Voegelins Kommentar hinterlassen hat: dass nämlich die individualistische bzw. gnostische Radikalität Stirners im Sinne einer *Umkehrung von Hegels Geist-Begriff* zu verstehen ist.³¹⁶ Auch im Hauptwerk steht ja der eher statische, über allen Dingen stehende ‚Einzige‘ in einem merklichen Kontrast zum dynamischen, in der Welt aufgehenden ‚Eigner‘. Offenbar spiegelt sich in diesem Begriffspaar die psychologische Grundproblematik jener inneren Selbstbezüglichkeit wider, die zwar ‚evolutionär‘ im Stoffwechsel mit der Außenwelt entsteht, die aber in philosophischer Hinsicht nicht restlos als materielles Epiphänomen zu erklären, und daher auch nicht restlos zu therapieren ist.

Mit einem Wort: Dort, wo Stirners ‚egoistische Gnosis‘ über die ‚politische Gnosis‘ hinaus geht, ist sie für therapeutische Ambitionen anschlussfähig, die im Rahmen der dialektischen bzw. dialogischen Beziehung von Ich und Du den Schwerpunkt auf die Pflege und Entwicklung des Eigenen legen.

316 Vgl. Stirner 1986a.

Anhang

Abstract

Die philosophische Gnosisforschung des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass, ganz im Gegensatz zum Selbstverständnis des modernen Denkens, hier eine wesentliche Beziehung zur gnostischen Radikalisierung der jüdisch-christlichen Erlösungssehnsucht besteht. Obwohl der unscheinbare Idealismuskritiker Max Stirner bereits als unterschätzter Impulsgeber für diverse moderne Denkrichtungen gehandelt worden ist, sind die gnostischen Wesenszüge des ‚Einzigens‘, des ‚Eigners‘ und der häretischen Lehre des ‚Egoismus‘ noch nicht erforscht worden. Als erste Annäherung an diese vielschichtige Problemstellung werden in dieser Arbeit die maßgeblichen Gnosis-Interpretationen von Hans Jonas und Eric Voegelin herangezogen, um zu zeigen, dass Stirners Lehre die dogmatischen Kategorien der modernen (bzw. neo-klassischen) Gnosisforschung sprengt. So kann Stirner einerseits als radikaler, moderner Gnostiker gelesen werden, wenn mit Jonas die Nähe des gnostischen Denkens zum ethischen Nihilismus und zur existentiellen Revolte, und mit Voegelin die Verbindung zur individualistischen Selbstverschließung und zur politischen Revolte unterstellt wird. Andererseits muss Stirner als radikaler, moderner Gnosiskritiker gelesen werden, wenn dabei mit Jonas die ethische Kritik der gnostischen Weltverneinung, und mit Voegelin die politische Kritik der magischen Sehnsucht nach einer illusorischen Transformation von Mensch und Gesellschaft im Zentrum stehen. Dieser ambivalente Befund lässt darauf schließen, dass die diskursive Annäherung der Stirnerforschung an die Gnosisforschung zu einer sachlichen Klärung der gemeinsamen philosophischen Grundvoraussetzungen beitragen kann.

Abstract (english)

The 20th century philosophical research into gnosticism has shown that, quite contrary to the self-understanding of modern thought, there is an essential relationship to the gnostic radicalization of the Judeo-Christian longing for redemption. Although the unassuming critic of idealism, Max Stirner, has already been treated as an underestimated source of inspiration for various modern schools of thought, the Gnostic traits of the ‚Unique‘, the ‚Owner‘, and the heretical doctrine of ‚egoism‘ have yet to be explored. As a first approach to this multi-layered problem, this paper draws on the authoritative interpretations of gnosticism by Hans Jonas and Eric Voegelin to show how Stirner’s doctrine transcends the dogmatic categories of modern (or neo-classical) research on gnosticism. Thus, on the one hand, Stirner can be read as a radical, modern Gnostic if with Jonas the proximity of Gnostic thought to ethical nihilism and existential revolt, and with Voegelin the connection to individualistic self-closure and political revolt is assumed. On the other hand, Stirner must be read as a radical, modern critic of gnosticism, if with Jonas the ethical critique of Gnostic world-negation, and with Voegelin the political critique of the magical longing for an illusory transformation of man and society is pivotal. This ambivalent finding suggests that the discursive rapprochement of the research fields concerned with Stirner and gnosticism can contribute to the factual clarification of common basic philosophical premises.

Literaturverzeichnis

- Aland, Barbara (2014): Die Gnosis. Stuttgart: Reclam.
- Anders, Günther (2001) [1946]: ‚Nihilismus und Existenz‘. In: Ders. / Oberschlick, Gerhard (Hg.): Über Heidegger. München: Beck, 39–71.
- Arnold, Eckhart (2013): ‚Bedarf die politische Ordnung einer spirituellen Grundlage? Kelsens Kritik an Voegelins autoritärer politischer Theologie‘. In: Jabloner, Clemens; Olechowski, Thomas; Zeleny, Klaus (Hgs.): Secular Religion. Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft. Wien: Manzschner Verlags- und Universitätsbuchhandlung 2013, 19–42.
- Arvon, Henri / Geus, Armin (Hg.) (2012) [1954]: Max Stirner. An den Quellen des Existentialismus. Rangsdorf: Basiliken-Presse.
- Baur, Ferdinand Christian (1935): Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen: Osiander.
- Benz, Ernst (1961): ‚Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte‘. In: Benz, Ernst (Hg.): Der Übermensch. Zürich und Stuttgart: Rhein, 19–161.
- Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bloom, Harold (1996): Omens of Millenium. The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection. New York: Riverhead.
- Brankaer, Johanna (2010): Die Gnosis. Texte und Kommentar. Wiesbaden: Marix.
- Brumlik, Micha (1992): Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M.: Eichborn.
- Brumlik, Micha (2000): Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München: Luchterhand.
- Buber, Martin (1936): Die Frage an den Einzelnen. Berlin: Schocken.
- Buber, Martin (1952): Eclipse of God. Studies in the Relation Between Religion and Philosophy. New York: Harper & Row.
- Camus, Albert (1953): Der Mensch in der Revolte. Reinbek: Rowohlt.
- Di Blasi, Luca (1994): Dichtung und Wahn. Dramen eines Geistersehers. Universität Wien: Magisterarbeit.
- Di Blasi, Luca (2002): Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne. München: Fink.
- Emge, Carl August (1963): Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz. Darmstadt: Wittich.
- Engert, Rolf (1921): Henrik Ibsen als Verkünder des dritten Reiches. Leipzig: Voigtländer.
- Engert, Rolf (1933): Silvio Gesell als Person. Leipzig: Stirn-Verlag.

- Franz, Michael (2000): ‚Editor’s Introduction.‘ In: Voegelin, Eric / Franz, Michael (Hg.): *Collected Works*, Bd. 17: *Order and History*, Bd. 4: *The Ecumenic Age*. Columbia und London: University of Missouri.
- Hayek, Friedrich (1952): *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988) [1807]: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Helms, Hans G. (1966): *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einzigiger‘ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*. Köln: DuMont Schauberg.
- Henkel, Michael (1998): *Eric Voegelin zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Henningsen, Manfred (1994): ‚Eric Voegelin und die Deutschen‘. In: *Merkur* 48 (545).
- Henningsen, Manfred (2008): ‚Eric Voegelin and the German Intellectual Left‘. In: *Occasional Papers* 63. München: Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität.
- Hinner, Ronald (2014): ‚Max Stirner und der gnostische Kern des Existentialismus‘. URL: https://www.academia.edu/13528784/Max_Stirner_und_der_gnostische_Kern_des_Existentialismus (01.01.2023). Unveröffentlicht.
- Hinner, Ronald (2016): ‚Max Stirner und Ernst Mach. Elemente des modernen Gnostizismus‘. URL: https://www.academia.edu/28785552/Max_Stirner_und_Ernst_Mach_Elemente_des_modernen_Gnostizismus (01.01.2023). Unveröffentlicht.
- Hollweck, Thomas (2003): ‚Wie legitim ist die Moderne?‘. In: *Occasional Papers* 32. München: Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität.
- Iwersen, Julia (2001): *Gnosis zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Jabloner, Clemens; Olechowski, Thomas; Zeleny, Klaus (Hgs.) (2013): *Secular Religion. Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*. Wien: Manz.
- Jonas, Hans (1934): *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1: *Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, Hans (1954): *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, Hans (1963): ‚Gnosis, Existentialismus und Nihilismus‘. In: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5–25.
- Jonas, Hans (1967): *Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical‘*. In: Bianchi, Ugo (Hg.): *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966*. Leiden: Brill, 90–104.
- Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (2003) / Christian Wiese (Hg.): *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt/M.: Insel.
- Kast, Bernd / Lueken, Geert-Lueke (Hgs.) (2008): *Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft. Band 1. Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*. Leipzig: Max Stirner Archiv.
- Kelsen, Hans (1923): ‚Gott und Staat‘. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie* 11, 261–284.
- Kelsen, Hans (2012): *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as ‚New Religions‘*. Wien, New York: Springer.
- King, Karen (2003): *What is Gnosticism?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Koslowski, Peter (1988): ‚Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen.‘ In: Ders. (Hg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich und München: Artemis.
- La Boétie, Étienne (2009) [1574]: *Von der freiwilligen Knechtschaft*. Frankfurt: Trotzdem.
- Laska, Bernd A. (1994): *Ein heimlicher Hit. 150 Jahre Stirners ‚Einziger‘. Eine kurze Editions-geschichte*. Nürnberg: LSR.
- Laska, Bernd A. (1996): *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners ‚Einziger‘. Eine kurze Wirkungsgeschichte*. Nürnberg: LSR.
- Laska, Bernd A. (1997): ‚Katechon‘ und ‚Anarch‘. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner. Nürnberg: LSR.
- Laska, Bernd A. (2011): ‚Der Stirner-Forscher Henri Arvon‘. In: *Der Einzige. Jahrbuch der Max-Stirner-Gesellschaft*. Nr. 4, 123–136.
- Laska, Bernd A. (1991): ‚Max Stirner als „pädagogischer“ „Anarchist“‘. In: Klemm, Ulrich (Hg.): *Anarchismus und Pädagogik*. Frankfurt: dipa, 33–44.
- Ley, Michael; Weiss, Gilbert (Hgs.) (2007): *Voegelin in Wien. Frühe Schriften 1920–1938*. Wien: Passagen.
- Marksches, Christoph (2001): *Die Gnosis*. München: Beck.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1990): *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz.
- Mautz, Kurt Adolf (1935): *Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*. Ludwigs-Universität Gießen: Dissertation.
- Neugebauer-Wölk, Monika (1999): ‚Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung.‘ In: Dies. (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg: Meiner, 31–37.
- Newman, Saul (2010): ‚Voluntary Servitude Reconsidered. Radical Politics and the Problem of Self-Domination‘. In: *Anarchist Developments in Cultural Studies* 1, 31–49.
- Nietzsche, Friedrich (1977): *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 7, Bd.1. Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*. Berlin, New York: De Gruyter.

- Opitz, Peter J. (2007): ‚Eric Voegelin, die Krise und Friedrich Nietzsche‘. In: Voegelin, Eric / Opitz, Peter J. (Hg.): Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche. Berlin: Matthes & Seitz.
- Opitz, Peter J. (2010): ‚Nachwort‘. In: Voegelin, Eric / Opitz, Peter J. (Hg.): Realitätsfinsternis. Berlin: Matthes & Seitz.
- Pauen, Michael (1994a): Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin: Akademie.
- Pauen, Michael (1994b): ‚Egoismus der Erkenntnis: Die Gnosis‘. In: Heck, Thomas Leon (Hg.): Das Prinzip Egoismus. Tübingen: Noûs, 91.
- Pauen, Michael (2012): Ohne Ich kein Wir. Warum wir Egoisten brauchen. Berlin: Ullstein.
- Paul, Jean (1990) [1804]: Vorschule der Ästhetik. Hamburg: Meiner.
- Penzo, Giorgio (2006) [1971]: Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Petropoulos, William (1998): Offene Gesellschaft – Geschlossene Seele. Zum Glaubenssymbol einer zeitgenössischen Popularphilosophie. Germering: Polis.
- Rudolph, Kurt (1977): Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sandoz, Ellis (1981): The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Sigwart, Hans-Jörg (2005): Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Simmel, Georg (1901): ‚Die beiden Formen des Individualismus‘. In: Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatszeitschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens 1 (13), 397–403.
- Sloterdijk, Peter (1978): Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre. München: Hanser.
- Sloterdijk, Peter (1993a): ‚Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit.‘ In: Ders.; Macho, Thomas (Hgs.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1993b): Weltfremdheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2014): Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Smith, Richard (1990): ‚The Modern Relevance of Gnosticism‘. In: Robinson, James M. (Hg.): The Nag Hammadi library in English. Leiden: Brill, 532–549.
- Sommer, Manfred (1987): Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Spann, Othmar (1921): Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft. Leipzig: Quelle & Meyer.

- Spengler, Oswald (1922): Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2: Welthistorische Perspektiven. München: C.H.Beck.
- Stirner, Max (1972) [1844]: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart: Reclam.
- Stirner, Max (1986a) [1842]: ‚Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus‘. In: Laska, Bernd A. (Hg.): Laska, Bernd A. (Hg.): Parerga, Kritiken, Repliken. Nürnberg: LSR, 75–98.
- Stirner, Max (1986b) [1845]: ‚Rezensenten Stirners‘. In: Ebd., 147–205.
- Sveistrup, Hans (1932): Stirners drei Egoismen. Wider Karl Marx, Othmar Spann und die Fysiokraten. Lauf/Pegnitz: Zitzmann.
- Taubes, Susan Anima (1954): ‚The Gnostic Foundations of Heidegger’s Nihilism.‘ In: Journal of Religion 34 (3), 155–172.
- Voegelin, Eric (1922): Wechselwirkung und Gezweiung. Eine methodenkritische Untersuchung. Universität Wien: Dissertation.
- Voegelin, Eric (1936): Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem. Wien: Springer.
- Voegelin, Eric (1939): Die Politischen Religionen. Stockholm: Bermann-Fischer.
- Voegelin, Eric (1952): The New Science of Politics. An Introduction. Chicago und London: University of Chicago.
- Voegelin, Eric (1956): Israel and Revelation. Order and History Volume I. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1957): The World of the Polis. Order and History Volume II. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1959): Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel.
- Voegelin, Eric (1960): ‚Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit.‘ In: Wort und Wahrheit 15 (1), 5–18.
- Voegelin, Eric (1966): Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. München: Piper.
- Voegelin, Eric (1970): ‚The Eclipse of Reality.‘ In: Natanson, Maurice (Hg.): Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schütz. Den Haag: Nijhoff, 185–194.
- Voegelin, Eric (1974): Order and History, Bd. 4: The Ecumenic Age. Baton Rouge und London: Louisiana State University.
- Voegelin, Eric (1975) / Hallowell, John H. (Hg.): From Enlightenment to Revolution. Durham: Duke University.
- Voegelin, Eric (1989) / Sandoz, Ellis (Hg.): Autobiographical Reflections. Baton Rouge und London: Louisiana State University.
- Voegelin, Eric (1990) / Sandoz, Ellis (Hg.): Collected Works 12: Published Essays 1966–1985. Baton Rouge und London: Louisiana State University.

- Voegelin, Eric (1990a): ‚Equivalences of Experience and Symbolization in History‘. In: Voegelin 1990, 115–133.
- Voegelin, Eric (1990b): ‚Response to Professor Altizer’s „A New History and a New but Ancient God?“‘. In: Voegelin 1990, 292–303.
- Voegelin, Eric (1990c): ‚On Hegel: A Study in Sorcery‘. In: Voegelin 1990, 213–255.
- Voegelin, Eric (1990d) / Hollweck, Thomas; Caringella, Paul (Hgs.): ‚The Eclipse of Reality‘. In: Collected Works 28: What is History? And other late, unpublished writings. Baton Rouge und London: Louisiana State University.
- Voegelin, Eric (1991): Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. München: Alber.
- Voegelin, Eric (1994) / Opitz, Peter J. (Hg.): Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. München: Fink.
- Voegelin, Eric (1995) [1928] / Gebhardt, Jürgen; Cooper, Barry (Hg.): Collected Works 1: On the Form of the American Mind. Baton Rouge und London: Louisiana State University.
- Voegelin, Eric (1996): ‚Nietzsche and Pascal.‘ In: Nietzsche-Studien 25 (1), 128–171.
- Hollweck, Thomas A.; Sandoz, Ellis (1997): ‚General Introduction to the Series‘. In: Voegelin 1997a, 1–47.
- Voegelin, Eric (1997a) / Moulakis, Athanasios (Hg.): Collected Works 19: History of Political Ideas 1: Hellenism, Rome, and Early Christianity. Columbia und London: University of Missouri.
- Voegelin, Eric (1997b) / Von Sivers, Peter (Hg.): Collected Works 20: History of Political Ideas 2: The Middle Ages to Aquinas. Columbia und London: University of Missouri.
- Voegelin, Eric (1998a) / Morse, David L.; Thompson, William M. (Hg.): Collected Works 22: History of Political Ideas 4: Renaissance and Reformation. Columbia und London: University of Missouri.
- Voegelin, Eric (1998b) / Wizer, James L. (Hg.): The Collected Works of Eric Voegelin 23. History of Political Ideas 5. Religion and the Rise of Modernity. Columbia und London: University of Missouri.
- Voegelin, Eric (2001) / Hogan, Maurice P. (Hg.): Collected Works 14: Order and History 1: Israel and Revelation. Columbia und London: University of Missouri.
- Voegelin, Eric (2004): ‚Structures of Consciousness‘. Voegelin, Eric / Petropoulos, William; Weiss, Gilbert (Hg.): Collected Works 33: The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939–1985. Columbia und London: University of Missouri, 351–383.
- Williams, Michael Allen (1996): Rethinking ‚Gnosticism‘. An Argument for Dismantling A Dubious Category. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Zhdanov, Vadim (2009): Der Diskurs Gnosis. Zu Konstruktionen neognostischer Religiosität. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg: Dissertation.