

## Inhalt

Vorwort	7
<b>Einleitung: Die Christologie und die zwei Körper des Subjekts I</b>	13
Nachschrift: Das eschatologische Prinzip als Abschaffung der Sünde und Erfindung des Feindes.	
Der Schatten des eschatologischen Subjekts	19
<b>Die Christologie und die zwei Körper des Subjekts II</b>	29
1 Prolog	29
2 Von Hegels Christologie zur humanistischen Kritik der Theologie – <i>Kairos</i> , <i>Kanon</i> und <i>Kenosis</i> und die Genese der modernen politischen Theologie	34
3 David Friedrich Strauß' Programm der Entmythologisierung und die Religion der Menschheit	40
4 Ludwig Feuerbach: Von der dramatischen Theologie des Gottmenschen zu einer dialogischen Utopie des Menschen	46
5 Karl Marx und Friedrich Engels: Existenz zwischen Eschatologie des Gottmenschen und politischer Ökonomie	55
6 Max Stirner: Der Gottmensch als Antithese: Das souveräne Selbst gegen das Gesetz der Menschheit	74
Nachschrift: Die negative Eschatologie und ihre Konfliktzonen: von der Utopie zum absoluten Ausnahmestand der Moderne	88

<b>Die Daniel-Apokalypse als politisch-theologische Katharsis der Moderne: Heinrich Heine und Søren Kierkegaard als Vordenker einer post-säkularen Aufklärung</b>	103
1 Heines <i>Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland</i> und ihre Revision	105
2 Kierkegaard – Von der Freiheit des Glaubens zu einer Therapeutik der Existenz: der Gottmensch als Zeichen des Glaubens	119
Nachschrift: Der Auszug aus der eschatologischen Gefangenschaft	142
1 Die politische Theologie der Junghegelianer zwischen Carl Schmitt und Ernst Kantorowicz	142
2 Entwurf zu einer Skizze der Geschichte der modernen politischen Theologie zwischen Aufklärung und Carl Schmitt	145
3 Ein Gespenst geht um in der Zelle – Max Stirners imaginärer Besuch in Carl Schmitts amerikanischer Gefangenschaft: <i>Ex Captivitate Salus</i>	159
4 Jonas Flucht vor Gott – Die kritische Theologie der 20er Jahre im Gefolge Kierkegaards: Martin Buber und Karl Barth zwischen Eschatologie und Existenz	166
Anmerkungen	205

## Vorwort

Die junghegelianische Philosophie der Freiheit und Religionskritik lässt sich als Versuch beschreiben, die Christologie des Gottmenschen in eine politische Eschatologie der zwei Körper des Subjekts als idealer Einheit von Mensch und Menschheit bzw. Existenz und Essenz umzuschreiben. Dabei geht es diesen kritischen Philosophien um eine radikale Transformation und zuletzt Negation der Theologie durch das Subjekt der Politik, die sich in den einander überbietenden philosophischen Konzeptionen des Verhältnisses dieser beiden Körper widerspiegelt. Diese Politisierung der Theologie findet zunächst in David Friedrich Strauß' *Leben Jesu* von 1835 in der noch ganz im Gefolge Hegels formulierten allgemeinen Forderung nach der Übersetzung des christlichen Glaubens in eine Religion der Humanität ihren epochalen Ausdruck. Ludwig Feuerbach besteht im *Wesen des Christentums* von 1841 schon gegen Hegels theologisches „Gespenst“ auf einer restlosen Übertragung der Idee des Gottmenschen auf die Einheit von Mensch und Menschheit im Sinne der Verwirklichung einer dialogischen Freiheit und Gleichheit als Gemeinschaft der realisierten Liebe. Wenn Marx und Engels ihrerseits Feuerbachs Utopie als ein weiteres Surrogat des theologischen Gespenstes verwerfen und gegen alle utopischen Essentialisierungen auf die reale Existenz des Menschen in seiner konkreten sozio- ökonomischen Zerrissenheit zwischen Herrschaft und Knechtschaft verweisen, halten sie immerhin an der Notwendigkeit einer Restitution dieser Einheit der Menschheit durch die ausstehende Revolution fest. In diesen verschiedenen Transformationen des Gottmenschen auf die liberale, sozialistische und kommunistische Konstellation der Menschheit vermag Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* von 1844 lediglich die letzten „Lichtspiegelungen“ der

## *Vorwort*

Theologie erkennen, mit denen sich die „jemeinige“ individuelle Existenz nur wieder einem allgemeinen Gesetz und Wesen unterwerfen und ihre Freiheit aufopfern muss. Deswegen wollte er diese Einheit als letztes Residuum der Theologie in einer Antithese aufsprengen, die die Existenz des einzelnen Menschen in einer Art eschatologischen Kontraktion als souveränes Subjekt über das Gesetz der Menschheit stellt.

Die sich in dieser negativen Eschato-Logik abzeichnende politische Dialektik von Freiheit und Herrschaft sollten der späte Heinrich Heine und dann vor allem Sören Kierkegaard auf die in ihr wirksame totale Reduktion der Theologie auf die Philosophie zurückführen, um gegen die Verabsolutierungen bzw. Vergöttlichungen des Subjekts einerseits und gegen jede einseitige orthodoxe Restauration der Theologie andererseits die Idee der Freiheit der Existenz im Sinne einer anderen „postsäkularen“ Aufklärung als eine dialogische Beziehung zwischen Theologie und Philosophie zu sich selbst zu befreien.

Heine und Kierkegaard haben dabei den von der Moderne im Ganzen tabuisierten Begriff der Sünde als Instrument der Kritik der modernen Eschatologik wiederentdeckt und von ihm aus den dieser zugrundeliegenden Mechanismus und den inneren Zusammenhang von souveränem Subjekt und Feind aufgedeckt. Wenn nämlich die moderne Eschatologik mit der Theologie auf die Abschaffung der Sünde der Herrschaft bzw. der Herrschaft der Sünde zielt, setzt sie nicht nur auf eine absolute und „sündenfreie“ Souveränität des Subjekts (1), sondern sie projiziert das Prinzip der Sünde vielmehr auf den Feind des Subjekts, der sich seiner Selbstverwirklichung entgegenstellt. (2) Damit entwirft sich also das Subjekt nicht nur als wahres Vor- und Urbild der Projektion Gottes, sondern erzeugt im Feind das immer schon schuldige und sündige Gegensubjekt, so dass die ursprünglich auf die Utopie der Einheit der Menschheit ausgerichtete Eschatologie des Subjekts der Revolution die Antithese zwischen Souverän und Feind erzeugt, die die Utopie in den absoluten Ausnahmezustand einer unvermeidlichen Konfrontation verwandelt. (3)

Die folgenden Überlegungen liefern keine neuen Erkenntnisse zu den verschiedenen Versionen der junghegelianischen politischen Theologie, sondern versuchen, die bei diesen wirksame Eschatologik und Dialektik aus der Perspektive der Transformation der Christologie in die zwei Körper des Subjekts gleichsam schematisch zu rekonstruieren, um gegen ihre Totalisierungen und Finalisierungen der Freiheit die sich eröffnenden kritischen Strategien zu einer möglichen Rettung der Freiheitsidee nachzuzeichnen.

Dabei lässt sich diese Skizze von Ernst Kantorowicz' bedeutender Untersuchung über die mittelalterliche politische Theologie der Monarchie inspirieren, die auf einer ähnlichen Analogie zwischen der Christologie und den „zwei Körpern des Königs“ beruht, zudem auch deren ideale Einheit in der frühen Neuzeit – zumal in Shakespeares Königsdramen – in einer Antithese zwischen dem sterblichen König und seinem institutionell abgesicherten Wesen auseinanderbricht. Dabei handelt es sich zunächst um eine historische Analogie, die sich freilich unter den Bedingungen der modernen Eschatologik des Subjekts der revolutionären Philosophie in einem fundamental anderen, ja katastrophischen Licht darstellt, aber jenseits dieser Analogie die grundsätzliche Frage nach der spezifischen Geschichte der modernen politischen Theologie aufwirft, wie sie sich in der junghegelianischen Philosophie in ihrer spezifischen eschatologischen Dialektik artikuliert. (4)

In den folgenden drei zentralen Kapiteln geht es zunächst um die Rekonstruktion der einzelnen Phasen der Transformation der Christologie des Gottmenschen in die verschiedenen Konstellationen des Subjekts, wie diese sich in den Versionen der junghegelianischen politischen Theologie nach Hegel – von David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels bis Max Stirner – entfalten. Auf die Einleitung, die diese Geschichte zunächst in ihren Grundlinien entwirft (1), folgt eine ausführlichere Exposition der einzelnen Entwürfe der verschiedenen junghegelianischen politischen Theologien (2). Im dritten Kapitel sollen dann

## *Vorwort*

Krise und Kritik dieser Konstellationen, wie sie von Heinrich Heine und Søren Kierkegaard in ihrem inneren Zusammenhang zwischen der Dialektik von Freiheit und Herrschaft und der Dialektik von Theologie und Säkularisation analysiert worden sind, nachgezeichnet werden (3), um die andere Möglichkeit eines „Auszugs aus der eschatologischen Gefangenschaft“ zu entwerfen, mit der nicht nur Theologie und Philosophie, sondern auch Judentum und Christentum aus ihrer klassisch kanonischen Eschatologik der Aufhebung in eine dialogische Konstellation erhoben werden können.

Diese Hauptkapitel werden dabei jeweils von einer kommentierenden Nachschrift begleitet, in der die zentralen Konsequenzen der im Hauptkapitel entwickelten Überlegungen gleichsam auf einem diskursiven Nebenschauplatz ausgeschrieben werden.

So entfaltet die Nachschrift zu I den Mechanismus von Sünde und Feind, der die politische Eschatologik ermöglicht und das Verhältnis des eschatologischen Subjekts zu der aufzuhebenden Theologie (von Judentum und Christentum) bzw. zu den bestehenden Mächten als ultimative Feindschaft konstituiert.

Die Nachschrift zu II wird diesen Mechanismus in seinen Konsequenzen für die Transformation der Eschatologik mit ihren politischen Antithesen in einen absoluten Ausnahmestand ausführen und die Effekte dieser Transformation für die Genese der neuen eschatologischen Feindbilder (des Klassen-, Rassen- und gnostisch-religiösen Feindes) in ihren totalen Konfrontationen beschreiben.

Die Nachschrift zum letzten Kapitel wird, ausgehend von der Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen der politischen Theologie von Ernst Kantorowicz und Carl Schmitt, zuerst eine kurze und vorläufige Geschichte der politischen Theologie der Moderne aus der Perspektive des junghegelianischen Paradigmas entwerfen. Die junghegelianischen Versionen der radikalen politischen Theologie bilden dabei deren Hochphase und stehen zwischen der ersten Phase der poli-

tischen Theologie der Aufklärung, die mit dem Entwurf der säkularen Utopien vom Reich Gottes als Reich der Freiheit und Menschlichkeit im 18. Jahrhundert einsetzt und in Hegels System ihren enzyklopädischen Ausdruck findet, und der dritten Phase, die mit Carl Schmitts *Politischer Theologie* von 1922 auch namentlich einsetzt und die in der junghegelianischen Philosophie angelegte Antithetik von Souverän und Feind durch eine letzte eschatologische „Kontraktion“ mit der Formalisierung des „Begriffs des Politischen“ in einer Art permanentem Ausnahmezustand festschreibt.

Hier wird es zuletzt um die an Heine und Kierkegaard anschließenden kritischen Versionen dieser politischen Eschatologik in Martin Bubers und Karl Barths existenziell dialogischer Theologie gehen, mit denen der Auszug aus der eschatologischen Gefangenschaft der Moderne (von Hegel bis Carl Schmitt) im Sinne einer Rettung der Idee der Freiheit auf existenziell – therapeutischer und politischer Ebene vollzogen und auf seine theo-politischen Voraussetzungen zurückgeführt werden kann. Diese Rettung zielt über die Dissoziation von Theologie und Philosophie zugleich auf eine Ent-Eschatologisierung des Verhältnisses von Christentum und Judentum, die gegen die klassisch kanonische Aufhebung des Judentums durch das Christentum und den orthodoxen Widerstand des Judentums gegen diese Eschatologik auch hier ein dialogisches Verhältnis zwischen beiden zu etablieren versucht. Die Rettung der Freiheit der Existenz erweist sich im Licht der junghegelianischen Eschatologik also als eine komplexe Strategie der post-säkularen, post-eschatologischen und post-kanonischen Dialogik, sie ergibt aber auch, dass die Geschichte der Existenzphilosophie nicht mit Kierkegaard beginnt, um von den späteren Existenzialdenkern säkularisiert zu werden, sondern dass sie selbst schon Reaktion und Ende eines gescheiterten Säkularisationsprozesses darstellt, der die Existenz und ihre säkulare Philosophie vor ihren eschatologischen, fundamentalistischen bzw. nihilistischen Exzessen abzusichern sucht.