

Der ich bin in Ewigkeit

Hamburg, 12.02.2005

Wo soziale Welten unproblematisch existieren, zuweilen wollen bis hin zum Starrsinn, lassen sie sich in quasi-universale Konstruktionen einkleiden. Idealisierend. Dann gedeihen Glauben oder sonstige elitäre Schrullen, auch wenn sie sich heute eher verschämt im Hintergrund halten. Ja, Schamhaftigkeiten, leise Töne, Menschen, die Zurückhaltung üben, kommen durchaus in Mode. Man schweigt sich aus, wagt sich nicht so recht aus der Deckung. Und nennt so was ein wenig kokett Bescheidenheit oder "ein in sich gekehrtes Wesen". Offenheiten, Direktheiten, ungebärdig reflektierende Kritik, wenn nicht Reflektion überhaupt, sind dann immer nur begrenzt möglich, bis zu einer bestimmten Grenze, jenseits dieser Ausgrenzung geboten ist, um lebensbewahrende Idealitäten noch vor kleinsten Beschmutzungen zu schützen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich das Misstrauen Kirkegaards gegenüber einem Reflektieren und Denken verstehen, das sich mit "einem Bestehenden" gemein macht und, dem Irdisch-Weltlichen zugewandt, durch eine den Glauben förderliche Innerlichkeit ganz und gar nicht angekränkelt ist. Reflektieren ist gut, wenn es durch die Hinwendung zu Gott inspiriert ist, auch wenn dabei "die Möglichkeit des Ärgernisses" – d.i. Sünde, Eigensinnigkeit, die sich dem Glauben widersetzt – nicht ausgeschlossen werden dürfe. Nur im Verbund mit fortschreitender Verinnerlichung kann das Denken – der menschliche Geist, der den Menschen konstituiert und trägt als "Synthese von Körper und Seele" (vergl. KIS-DBA, S.52f, S.96) – den Glauben wasserdicht machen, in Schutz nehmen gegen den Einbruch menschlicher Massen und Vermassung, die, am Irdischen und Weltlichen hängend, menschliches Innenleben und mit ihm den Geist zum Erlahmen bringen, Menschen nicht nur in "christliche Heiden" verwandeln, sondern sie darüber hinaus "roh" machen, das Schlimmste, was einem Menschen überhaupt passieren kann.

Als wohne der Teufel immerzu dort, wo Massen agieren, wo Menschen in Bewegung geraten, gar als hundsgemeine Öffentlichkeit, der Kierkegaard nicht selten ein dankbares Objekt beißenden Spotts war. Hier spiegeln sich persönliche Erfahrungen in einer Gesellschaft, deren Unverständnis ihn zutiefst verletzte und in weltabgewandte Isolation trieb, hinein in eine exklusive Beziehung höchster Idealität, einen ganz und gar personalen Gott.

Ein Denken, das nicht durch den Weg nach Innen und durch den Glauben sich stärken lässt, liefert sich der Vermassung und Verrohung aus, setzt sich in eins mit der Masse, einem Bestehenden, macht sich gemein mit ihr – durchaus in Notwehr, Schutz suchend in ihr – und zieht womöglich geistigen Genuss aus der nivellierenden Vernichtung subjektiven Innenlebens, einer Gleichschaltung des Subjekts, die es der Masse und ihrem geistigen Durchschnitt angleicht (vergl. KIS-DBA, S.110f, zur Vergötzung der Masse vergl. KIS-KZT, S.134f). Dies der Hintergrund eines Misstrauens gegenüber allem Gesellschaftlichen, Interaktiven und Intersubjektiven. Diese Begriffe setzte Kierkegaard in eins mit der menschlichen Masse. Dort finden Beziehungen Halt, wenn sie diesen bei und in Gott nicht finden wollen. Wo Menschen sich ohne Gott zusammentun, droht Verrohung, immerzu Gefahr für den Einzelnen. Das setzt einen amorphen und indifferenten Begriff von Gesellschaft und Interaktion voraus; über diesen kam die Philosophie Kierkegaards nie hinaus und alle Philosophien bis heute nicht wirklich, die in seinem Denken gründen wollen. Und gibt die Geschichte ihnen nicht recht? Waren nicht alle weltlichen Katastrophen – Erster Weltkrieg, NS-Regime, Zweiter Weltkrieg – aus Massenbewegungen geboren? Ja, und war das teuflische NS-Regime nicht auch ein Kind der Massen. Nicht ganz leicht, sich mit solchen Argumenten auseinander zu setzen.

Wie dem auch sei, in dem Misstrauen der Reflexion gegenüber befand sich Kierkegaard tief verstrickt in der Tradition mittelalterlich-monastischen Denkens, auch wenn das Misstrauen dort,

von der Aufklärung der neueren Zeit noch nicht berührt, ganz anders zum Ausdruck kam, sich auf andere Weise, nämlich viel direkter, Geltung verschaffte: Den körperlich-geistigen Ausdruck der gotteslästerlichen Ketzerei galt es unmittelbar zu liquidieren, um eine davon dual getrennte Seele – die eigentliche menschliche Existenz – vor ewiger Verdammnis zu bewahren; ja, um sie zuverlässig, möglichst im Augenblick der Absolution, mit dem Kreuz auf den Lippen, der Unsterblichkeit zuzuführen, durch Vernichtung endlicher körperlicher Existenz. Die war gegenüber der Seele nicht viel wert. Der Körper und ein sich an ihm orientierender Geist mussten daran gehindert werden, weiteres Unheil anzurichten. Im Mittelalter gab es das moralisch schuldige und zu überwachende, aber noch nicht das einsame Subjekt in seiner Beziehung zu Gott nach dem Muster einer intimen Ich-Du-Beziehung, die Kierkegaard einforderte. Dem Subjekt zur Seite standen stets klerikale Deutungsinstanzen, die sich als der verlängerte Arm Gottes aufspielten, die von der zerstörerischen Gewalt eines vom Teufel besessenen Körpers und Denkens, der keinesfalls die umliegende Gesellschaft infizieren dürfe, überzeugt waren. Und weil Denken, vor allem Nachdenken über sich selbst, immer auch Nachdenken über Gott war, sein Wirken in der Welt und sein Heilsversprechen, das es nicht aufs Spiel zu setzen galt, geriet der monastischen Geistlichkeit Denken schnell zu einer gefährlichen Angelegenheit, die der Kontrolle bedürfe. Wo von Gott die Rede war, waren Ketzerei und Hexerei nie weit. Wucherten nicht überall und immerzu gefährliche Ideen, die dazu einluden, die Existenz von Welt und somit auch die menschliche Existenz in eins zu setzen mit der Existenz Gottes? So was war auch für Kierkegaard die Inkarnation von Heidentum, das sich im Gewande des Christentums versteckte, auch wenn er Folter und Scheiterhaufen das Wort natürlich nicht mehr redete. Dagegen stand inzwischen eine Aufklärung, die den gesellschaftlichen Körper ganz und gar affiziert hatte. Aber im Mittelalter den Gott-Mensch-Dualismus in Frage zu stellen, hieß in der Philosophie Kierkegaards: die Gott-Mensch-Differenz aufheben, die analog

dazu im Verschwinden des Subjekts in der Vermassung zum Ausdruck kommt, ähnlich wie man Gott pantheistisch im Irdischen zum Verschwinden bringen kann, was bedeutete, Gott lästerlich begreiflich machen, ihn herabwürdigen auf das, was ist und dazu noch die kirchlich-hierarchischen Machtinstitutionen in Frage stellen, deren Spitzen für sich ein Deutungsmonopol in Glaubensfragen, in Fragen der Existenz Gottes und damit der Existenz des Subjekts beanspruchten. Langer Rede kurzer Sinn: Kierkegaard besaß unzweideutig rückwärtsgewandte Berührungspunkte zur mittelalterlich-monastischen Philosophie, unbenommen der Tatsache, dass er von den klerikalen Deutungsinstanzen nichts hielt, sofern sie sich einbildeten, in das Herz eines Menschen schauen zu können. Denn das kann nur Gott und das Subjekt in seiner Beziehung zu ihm. Und genau das ist es, was es notwendig zu einem einsamen Subjekt macht – prinzipiell unvereinbar mit einem differenzierten Begriff von Gesellschaft und Vergesellschaftung. Heute genauso wie damals auch.

Den Dualismus hat es im Mittelalter durchgehend durch alle Schichten aus Herrschafts- und Machtinteressen heraus gegeben. Allein der Bauer im Mittelalter hatte andere Sorgen als sich darüber Gedanken zu machen, wie man sich eigener und göttlicher Existenz gedanklich korrekt – ohne Gott zu lästern – vergewissert.

Aber was war mit den mittelalterlichen Philosophien, für die die Existenz Gottes nur eine untergeordnete, wenn überhaupt eine Rolle spielte, weil sie sich schwerpunktmäßig für naturwissenschaftliche Fragen interessierten, bei denen der Mensch im Mittelpunkt stand. Sie gerieten schnell unter Verdacht. Vielleicht wäre ihnen der Dualismus äußerlich geblieben, wenn man sie nicht beständig unter Todesandrohungen daran erinnert hätte, dass es einen solchen geben müsse. Indessen ließen sich Naturwissenschaftler wie Leonardo da Vinci oder der italienische Politikwissenschaftler Machiavelli in ihrem Wissensdurst und Kulturverständnis von theologischen Fragestellungen nicht irritieren (vergl. FLK-PDM, S.627 bis 663) und handelten sich dadurch

Ärger ein. Noch nicht einmal innerhalb der monastischen Philosophie war man sich einig. Noch dort tobte der Streit in aller Schärfe. Dafür stand der Franziskaner Roger Bacon, der seine Klosterbrüder scharf kritisierte, weil diese die Wissenschaften radikal auf die Theologie reduziert sehen wollten. Roger Bacon geißelte ihre Unbildung, warf ihnen mangelnde Kenntnis fremder Sprachen vor, insbesondere Unkenntnis in Arabisch und Griechisch und erhielt für seine wissenschaftlichen Bemühungen Schreibverbot. Für seine kritische Haltung wurde er noch im hohen Alter eingekerkert. Nach zwölf Jahren Haft (1277 bis 1289) kam er frei und starb 1292 als Greis, ohne von seinen Überzeugungen abzulassen (vergl. FLK-PDM, S.401 bis 408).

Für viele seiner monastischen Glaubensbrüder war eine an Aristoteles angelehnte naturwissenschaftliche Forschung einfach nur Gotteslästerung. Auch theologische Fragestellungen im Verbund mit aristotelischer Logik wurden regelmäßig angefeindet. Schließlich und endlich fürchtete man alles selbständige Denken, das eigenwillig sich nicht anleiten ließ von einer dazu sich berufen fühlenden Geistlichkeit. Diese ahnte instinktsicher, dass ein unkontrollierter wissenschaftlich-logischer Diskurs um metaphysische Fragen, zum Beispiel die Frage nach der Existenz Gottes oder die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, das ganze Glaubenssystem gefährden könne. Denn wenn menschliche Vernunft notwendig begrenzt und notwendig hinter der Allwissenheit Gottes zurückstehe, dann sei jeder Diskurs, der sich um Heilsgewissheit, Gewissheit um die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele bemühe, dazu angetan, den Glauben auf eine schiefe Bahn zu bringen. Dabei wollten viele Theologen oder Philosophen, darunter auch Roger Bacon, ihrer Kirche vielleicht nur einen öffentlichkeitswirksamen Dienst erweisen, indem sie sich um göttliche Wahrheiten bemühten, bis hin zur logischen Notwendigkeit der Existenz Gottes. Doch die Eiferer ahnten instinktsicher, dass der Mensch dem Glauben an Gott einen Bärenienst erweisen würde, wenn er durch logisches Denken die Existenz Gottes zu beweisen suche. Denn was wäre,

wenn der menschliche Verstand sich irrte und Beweise sich als Trugschlüsse erwiesen? Hatte man nicht schon zu oft erfahren müssen, dass Menschen sich irrten? Zurück bliebe das Bedürfnis nach beweiskräftigen Gewissheiten, das sich möglicherweise nicht mehr ausrotten ließe, wenn es durch zu viel Wissen angestachelt würde. Ja, Glauben und seine Verankerung im Leben dürfe nicht von Logik und angeblich beweiskräftig logischen Gewissheiten abhängig gemacht werden. Gewissheiten um die Existenz Gottes ließen sich nur intuitiv-meditativ durch eine dafür ausgebildete klerikale Elite gewinnen, auf keinen Fall mit Hilfe menschlicher Verstandeskraft. Ein Wissen um Gott, das sich auf den menschlichen Verstand verlasse – und ein anderes Wissen, welches nicht auf Gott verweise, ließ sich kaum denken – müsse man im Keime ersticken, im Interesse des Heils, im Zweifel eliminieren durch Feuer, Schwert, Folter und Scheiterhaufen. Auf diese Weise gerieten Denken und Reflektieren zu einer gefährlichen Angelegenheit. Im Hintergrund stand immer der Gedanke: was sei der an die Erde gekoppelte, endliche Körper wert, wenn die von ihm abgetrennte, unsterbliche Seele einer universal-göttlichen Erlösung nicht teilhaftig werde. All solche Erwägungen lagen in der Luft und gaben die gedankliche Basis für Ketzerverfolgungen ab. Vor allem die monastische Philosophie, ein Kind der Armutsbewegung, einer Protesthaltung gegen soziales Unrecht, trug diesen Dualismus hinein in die mittelalterliche Gesellschaft, an den mittelalterlichen Menschen heran.

Kierkegaard deutete die sündige Existenz noch nicht einmal wirklich um für einen Zeitgeist, in den Vernunft, Denken und Wissenschaft schon lange in Gestalt der Aufklärung Einzug gehalten, dem Reflektieren ganz und gar nicht Sünde sein wollte. Diesem rationalisierenden Optimismus der Aufklärung wollte er nur etwas entgegensetzen – mit den Waffen eines durch Aufklärung geschulten, verstandesmäßigen Denkens, eine Absurdität, hieße das doch: den Teufel mit dem Beelzebub austreiben. Aber Kierkegaard hielt seine Leser gern mit Absurditäten und Paradoxien in Atem. Das, was Geist, Denken, Bewusstsein des Men-

schen bestimmt, konnte ihm gemäß als Widerpart der Unsterblichkeit, bzw. der menschlichen Seele, im Inneren der menschlichen Natur als sündhaftes Kontinuum verborgen liegen, zumindest als “Möglichkeit des Ärgernisses”, ähnlich wie man das im Mittelalter auch annahm. Auch dass der Geist diesen Gegensatz in eine Synthese zusammenbringen könne, war dem mittelalterlichen Denken nicht fremd. Geist und Mensch waren der mittelalterlichen Vorstellung gemäß ja gottebenbildlich, der menschliche im Gegensatz zum göttlichen Geist nur deshalb begrenzt, weil er an die Endlichkeit der körperlichen Existenz gebunden sei. Einem solchen Weltverständnis stand Kierkegaard durchaus nahe: Der Endlichkeit weltlicher Existenz könne man nur durch den Glauben widerstehen. Glaube hieß, die Endlichkeit menschlicher Existenz durchziehen mit einem Hauch Ewigkeit; dies zu verstehen als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, durch den Glauben auf den Begriff gebracht. Das heißt: durch Glauben der Ewigkeit sich gewiss werden: dem ewigen Leben, der Auferstehung.

Für Zeitgenosse Marx, fünf Jahre jünger als Kierkegaard, hatte im sozialwissenschaftlichen Diskurs das alles keinen Platz. Für ihn war es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, was Bewusstsein und Denken bestimmt, also gerade nicht etwas, was unabhängig vom menschlichen Zutun im Inneren eines Menschen angesiedelt ist, vielmehr das, was Ergebnis menschlichen Tuns und Machens: das ökonomische und soziale System als Grundlage menschlicher Reproduktion, wobei Geist und menschlicher Mut zum Widerstand Teil dieser grundlegenden Verhältnisse. Auch für Kierkegaard war die menschliche Autonomie begrenzt in dem Sinne, dass der Mensch der fürsorglichen Hilfe durch “den ganz Anderen” bedürfe. Anders Marx: Der Mensch produziert sein Leben in vorgefundenen sozialen Strukturen, auf der Grundlage vorgefundener Verhältnisse, die Menschen jeden Tag aufs Neue produzieren, und die sie sich durch viel Aufwand bewahren müssen, die gleichwohl nicht nur deswegen begrenzt sind, weil historisch entstanden, infolgedessen

diskutierbar, und die deshalb ganz und gar nicht als gottgegeben in alle Ewigkeiten gelten müssen, sondern die auch deshalb begrenzt sind, weil sie unter den neuen Bedingungen kapitalistischer Verhältnisse unentwegt zerstört werden und verdampfen, um dann anderen und neuen Strukturen Platz zu machen durch soziale Bewegungen, die sich eigensinnig und nicht selten mühsam gegen überkommene Bindungen, bzw. gegen im Mittelalter wurzelnden traditionellen Werthaltungen durchsetzen müssen. In der heutigen Disposition unserer Gesellschaft werden soziale Beziehungen unentwegt, immer kurzatmiger zerstört; gleichzeitig wird dem Bürger der Erwerb, bzw. die Ausbildung sozialer Kompetenzen zur Erneuerung und Bewahrung sozialer Strukturen und Beziehungen zunehmend verweigert. Denn es müssen immer mehr Mittel freigemacht werden zur Bewirtschaftung eines immer globaler agierenden und beweglicheren Kapitals, das sich auf stets steigender Stufenleiter gefräßiger gebärdet, weil es im Zuge von Globalisierung und zunehmender Abhängigkeiten die Standorte stets brutaler gegeneinander ausspielen kann. Um diese zwanghafte Gefräßigkeit im Interesse menschlicher Daseinsvorsorge zu kompensieren, werden Strategien nicht weiterhelfen, die das einzelwirtschaftliche in eins setzen mit dem gesamtwirtschaftlichen Interesse, ja, bisweilen das öffentliche unter das private (Eigentums)Interesse stellen. Genauso ist immer größer werdender Druck gegenüber Menschen (ohne Arbeit) kontraproduktiv, ja gemeingefährlich, denn sie sind lediglich Opfer und nicht Verursacher eines in der Tendenz deflationären Prozesses. Vor allem braucht es menschenwürdige und produktive Möglichkeiten, Druck auszuweichen. Gibt es diese Möglichkeiten nur unzureichend, fühlen Menschen sich in die Enge getrieben und suchen sich Auswege, die für alle nicht zuträglich sind, und die dann polizeilich, ggf. militärisch entsorgt werden.

Zurück zu den religiösen Schrullen: auf Endlichkeit zielendes Denken und Reflektieren schienen Marx keinen Mangel in der menschlichen Existenz, also Sünde anzuzeigen; sie waren ihm Bedingung für Transparenz in sozialer und ökonomischer Wissen-

schaft, kurz: moralisch geboten, Bedingung für substantielle Interaktivität. Eine zeitlose Philosophie, die sprachlich und sachlich um ewige Wahrheiten: kulturanthropologische Invarianzen herum konstruiert wird, ist eine Philosophie des Dünkels, eine Philosophie des einsamen Subjekts, die den Diskurs fürchtet, eine der organisierten Verantwortungslosigkeit, eine der systematischen Orientierungslosigkeit, der kommunikativen Verweigerung, die – wenn in die Enge getrieben – mit dem Rücken zur Wand das einsame Subjekt und sein Einzelinteresse in eins setzt mit der Gesamtgesellschaft, beides universal kurzschließt und gleichschaltet – eine Philosophie, die gern vom einsamen Subjekt auf das Ganze der Gesellschaft schließt, dies ein Subjekt, das gesellschaftlich vermittelte Wahrheiten aus sich selbst heraus entwickelt. Derart gab es für Kierkegaard nur einen amorphen Gesellschaftsbegriff, eine Gesellschaft, die sich nicht diskutieren ließ. Wenn er von Gesellschaft sprach, so sprach er von "Zeit", vom "Geschlecht" oder von (aufeinander folgenden) "Generationen", bzw. einem Außen, das getrennt gedacht werden müsse vom Subjekt - entweder im schlechten Sinne, d.i. spekulative Idealität, oder im guten Sinne, d.i. göttliche Idealität. Hier wurde der Subjekt-Objekt-Dualismus naiv gerettet, eine verwesende Leiche naiv von Mund zu Mund beatmet. Im Mittelalter maßte man sich wenigstens noch ein Wissen an, wenn auch universal gestrickt.

Gesellschaftlich-Analytisches zu ignorieren ging bei Kierkegaard Hand in Hand mit der Ablehnung eines Denkens, das Gott und Glauben reflektiert unter Bezugnahme historischer Folgen, eines Denkens, welches das wirkliche Leben von Jesus auf seine Folgen hin bewertet. Solch ein bewertendes Denken war für Kierkegaard "ein Nichts". Überhaupt jede historische Betrachtungsweise war nichts gegenüber dem ganz und gar Anderen, Gott, der für ihn das Zeitlose, das ganz und gar Unhistorische war, das sich nicht im Hinblick auf Zukunft oder Vergangenheit, nicht im Hinblick auf Folgen, vielmehr lediglich im Sinne von Gleichzeitigkeit betrachten ließ. Alle Generationen stünden zum

wirklichen Leben von Jesus in einem Verhältnis zur Gleichzeitigkeit. Eine Betrachtung von Jesus im Hinblick auf seine historische Folgen (weltweiter Erfolg des Christentums) sei Gotteslästererei, welche den Gott-Menschen gemein mache mit der Endlichkeit menschlicher Existenz. Jesus als geschichtliche Person war für Kierkegaard eine Absurdität. Auch historische Forschungen über sein Leben waren ihm Gotteslästerung, geboren aus Ärger (Unglauben), hieß: Gott mit dem normalen Menschen in eins setzen. Dann begreife man nicht, aus einem mangelnden Vertrauen zu Gott, dass man dort begreifen will, wo man nichts begreift: Reflektieren und Denken über die Grenzen des einsamen Subjekts hinaus würden immer die Gefahr in sich bergen, das Subjekt in einem spekulativen System zum Verschwinden zu bringen. Spekulatives Denken will Gott begreiflich machen. Unmöglich. Auf einem menschlichen Leben, welches das Leben Jesus begreifen wolle, laste gotteslästerlicher Fluch, mit dem Kierkegaard sein eigenes Leben belastet sah, überhaupt er alles Leben belastet sah, das sich anmaße, "wahres" Christentum begreiflich machen zu wollen. Das war ihm die Krankheit seiner Zeit.

Und dann mutierte er – scharfsichtiger Zeitdiagnostiker, der er war – in der essayistischen Abhandlung "Eine literarische Anzeige" (KIS-ELA) doch zum Historiker. Dort interpretierte er einen Zeitgeistroman, der zwei Zeitalter – die Französische Revolution und die Biedermeierzeit – gegeneinander stellte, mit dem Ziel: etwas von der Krankheit seiner eigenen Zeit freizulegen. Diese sah er vor allem geprägt durch einen Mangel an Leidenschaft. In einer Zeit ohne Leidenschaft passiere buchstäblich nichts, weil sie bestimmt sei von entscheidungs- und handlungsschwachen Menschen, die sich in das jeweils Bestehende gut einfügten und es durch zu viel Bewegung nicht gefährden wollten. Hier ist die menschliche Masse wiederum ausgemacht als das Böse schlechthin. Auch hier: Nivellierung durch Vermassung als der zentrale, negativ besetzte Kampfbegriff. In der Menge verschwinde die einzelne Existenz in einem Meer von Gleichförmigkeit und Konformismus. Vor allem Denken und Reflektieren,

alles zu begreifen, vor allem die einzelne Existenz begreifen wollen, hielte den einzelnen gefangen in einem Gefängnis nivellierender Gleichförmigkeit, aus dem nur die "Wesentlichkeit der Religiosität im einzelnen Individuum" befreien könne. Es ständen sich zwei Prinzipien feindlich gegenüber: religiöse Innerlichkeit als wahrhaft humane Bestimmung gegen ein alles nivellierendes, abstraktes Vermassungsprinzip, in dem der Einzelne verschwinde, sich gar aktiv verberge, um sein Heil dort gotteslästerlich zu suchen, aber tatsächlich nur untergehe, bzw. als einzelne Existenz aufgehoben werde. In der Masse könne das Subjekt seiner religiösen Bestimmung nicht gerecht werden. Die Masse erstickte alles, was den Menschen zum Menschen macht. Dann verlieren diese ihren Blick für sich selbst, zu ihrem Innenleben und Leidenschaftslosigkeit im Verbund mit zunehmendem spekulativen Denken ist das Ergebnis, unterbrochen, aber nicht aufzuhalten durch die eine oder andere leidenschaftlichere Zeit, zum Beispiel die kurze Zeit der Französischen Revolution. Dieser Prozess der Nivellierung ist substanziell nur aufzuhalten, indem der einzelne sich durch ein leidenschaftliches Verhältnis zu Gott von seiner Gesellschaft, sprich: der Masse, isoliert. Im Verhältnis zur Masse sei der Einzelne ohne Verhältnis zu sich selbst als Voraussetzung eines Verhältnisses zu Gott und umgekehrt. Das heißt, er ist buchstäblich verdammt zur Oberflächlichkeit. Nur im Glauben zu Gott entginge der Mensch der Nivellierung. Doch scheint Leidenschaft für Kierkegaard durchaus kein Wert für sich selbst zu sein. Er sieht sie im Kontext einer allerhöchsten Idealität angesiedelt, die er wie ein von jeglicher Spekulation freies, konkretes Faktum behandelte. Leidenschaft im Kontext der Revolution beschreibt Kierkegaard wie folgt:

"Die Revolutionszeit ist wesentlich leidenschaftlich und daher ist ihr Unmittelbarkeit eigen, jedoch ist ihre Unmittelbarkeit keine erste Unmittelbarkeit, ... sie ist eine Unmittelbarkeit der Reaktion und insofern ist sie vorläufig ... In der höchsten Idee allein, d.h. in der religiösen, vermag ein Mensch endgültig Ruhe zu finden. ... Die Unmittelbarkeit der Revolutionszeit ist eine Wieder-

einsetzung der Naturverhältnisse im Gegensatz zu einem versteinertem Formalismus, ..." (KIS-ELA, S.68).

Keine Frage, welche Zeit für Kierkegaard sympathischer war. Er besaß einen durchaus leidenschaftlichen Hass auf den versteinerten Formalismus seiner eigenen Zeit. Nur vermochte er in der leidenschaftlichen Revolutionszeit keinen wirklichen Fortschritt auf dem Weg zu mehr Humanität zu erkennen. Denn sein Gesellschaftsbegriff war wesentlich indifferent. Gesellschaft war ihm nichts anderes als eine Ansammlung von Individuen. Deren Beziehungen interessierten, sofern sie sich an der Beziehung zu Gott orientierten. Natürlich, die Masse als christliches Heidentum ist der leidenschaftlichen Lebendigkeit des Einzelnen prinzipiell feindlich gesonnen. Revolutionäre Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, leidenschaftlich vertreten, vermögen die Menschen denn auch nur zu vereinigen "in ideeller Fernheit":

"Das Verhältnis ist individuell besondernd (ein jeder besitzt sich selbst für sich selbst) und ideell vereinigend ... Die Harmonie der Sphären ist die Einheit davon, dass jeder Stern sich zu sich selbst und zum Ganzen verhält (KIS-ELA, S.65f)." Es gibt keine Verbindung zwischen den Menschen, sozusagen Quasi-Objektives, auf das sich Interaktionsteilnehmer strukturbildend für ihre Beziehungen beziehen können. Beziehungen existieren unproblematisch oder sie existieren gar nicht, bestenfalls gotteslästerlich. Das Interaktive ist eingelassen in die Innerlichkeit des einsamen Subjekts und existiert außerhalb des Subjekts nicht als etwas Objektives, das sich bearbeiten ließe. Das ist genau das, was Michael Theunissen Jürgen Habermas schon 1969 in einem Aufsatz vorwirft. Er wirft ihm und der "Kritischen Theorie" um Horkheimer und Adorno eine "enorme Überschätzung des Wahrheitswertes Intersubjektivität" vor. "Man wird diese Überschätzung mit dem Hinweis auf die Binsenweisheit korrigieren müssen, dass die Intersubjektivität ... nur erweiterte Subjektivität ist" (THM-GUG, S.31). Eine unverständliche Versimplifizierung, die auch nicht dadurch gerechtfertigt ist, dass Theunissen Habermas Un-

gereimtheiten in seinem Verständnis von Subjektivität nicht ganz unberechtigt vorhält (THM-GUG, S.25). Dabei möchte Theunissen mit Hilfe eines ausgedünnten Begriffs von Intersubjektivität der Philosophie von Kierkegaard nur ganz ungeniert die Tür öffnen zur Konstruktion eines amorphen Gesellschaftsbegriff (vergl. THM-NTZ), in dem es keinen Platz gibt für Menschen, die ihre Beziehungen selbstbewusst bearbeiten wollen deswegen, weil sie es müssen, weil sie wissen, dass ihnen dabei kein Gott mehr hilft oder sonst irgend eine merkwürdige Instanz oder überlebte paternalistische Sozialstrukturen mit einem (Familien)Oberhaupt, das die Richtung weist. Wenn man schon Subjektivität und Intersubjektivität weltfremd in eins setzen muss, dann müsste man eher umgekehrt Subjektivität als ausgedünnte Intersubjektivität fassen, in der der Mensch monologisierend sich mit Menschen auseinandersetzt, einsam und imaginär, weil ihm Gott als höchste Idealität Gesprächspartner genug und alles andere ohnehin viel zu wahrscheinlich vom Teufel besessen ist.

Für Kierkegaard wie für jede Philosophie, die sich heute auf ihn beruft, gilt: Die Konstruktion einer im sozialen Kontext zu rechnungsfähigen Moral findet nicht statt oder ist von sekundärer Natur. Denn Objektives existiert nur als solches oder gar nicht, das heißt: es existiert nicht als durch soziale Strukturen, Beziehungen und Akte Zusammengesetztes, auf das sich Menschen beziehen könnten. Sie mögen in ideologisierender Verblendung und wirklichkeitsfremd versuchen, sich auf Menschliches als etwas Objektives oder Abstrakt-Spekulatives zu beziehen, aber sie verfehlen dadurch ihren Weg zum Glauben. Und damit den Weg zu ihren eigenen Beziehungen, die ohne Glauben, ohne Gott zur Pathologie verurteilt sind. Kierkegaard sieht den Einzelnen, sofern dieser das Ganze ideologisch, d.h. soziale Wirklichkeit als spekulative Abstraktion in den Blick nimmt, nur verschwinden in eben solchen ideellen Abstraktionen, und diese Reduktion hebt das Verhältnis des Einzelnen zur höchsten Idealität "Gott" als einzig mögliche, wahre und legitime, weil zugleich konkrete Abstraktion notwendig auf (vergl. KIS-KZT, S.138f). Und damit

auch jegliche Moral als Lehre vom richtigen Handeln, denn eine solche gibt es substanziell nur vor Gott. Dieser ist in der Person Jesus höchste Idealität und unmittelbar präsent zugleich. Konkret und abstrakt in einem: Gott-Mensch. Hier berühren sich endlicher Augenblick (Mensch) und Ewigkeit (Gott) in der Synthese des Glaubens. Das ist wie der ewigkeitsgewährende Augenblick in Goethes "Faust". Konkrete Gesellschaftlichkeit im Sinne eines analysierbaren sozialen Aktes ist dem Denken Kierkegaards fremd; sie gibt es nur gotteslästerlich als hegelsche Spekulation, als spekulatives System, das sich gemein macht mit dem Bestehenden, ja dieses vergöttlicht. Dies ist Kierkegaards Art, Hegel zu kritisieren - noch 1850 bis 1855. Zu dieser Zeit war Marx schon bekannt wie ein bunter Hund. Kierkegaard wusste wahrscheinlich gar nicht, dass es ihn gab.

Auf die Disposition zur Leidenschaft bezogen heißt das: eine auf ideelle Abstraktionen nach menschlichem Maß zielende Leidenschaftlichkeit gibt es nur als Verblendungszusammenhang – eine beliebte Vokabel aller Vulgärmarxisten – als scheinhafte Bewegung; sie kommt, blitzt auf und, ehe man sich versieht, verschwindet dann wieder in nivellierender Vermassung. Allenfalls steht sie Modell für wahre Leidenschaftlichkeit zu Gott, ist aber ansonsten gotteslästerlich. Soweit sie ohne Gott in der Revolutionszeit diagnostizierbar, so scheinen Menschen dort füreinander nur Lückenbüßer zu sein für etwas, das auf "Höheres" verweist: auf Gott als höchste Idealität, die Ewigkeit und Ruhe verheißt, wobei "Ruhe" hier verwendet wird in einem gespenstisch anmutenden, Friedhofsruhe suggerierenden Kontrast zu wirklicher Leidenschaft im Glauben an Gott im Sinne einer Idealität, die mit menschlichen Ganzheitskonstruktionen nichts im Sinn haben darf. Irdisch induzierte Leidenschaftlichkeit mutet hier sozusagen an wie eine Vorstufe zu einer seelischen Disponiertheit, in der jegliche, auch die selbstische Dialektik schließlich und endlich zum Erliegen kommt. Hier kann Kierkegaard doch wohl nur ein Leben nach dem Tode meinen. Dass es in einem Leben nach dem Tode Leidenschaft nicht gibt, sondern

nur ewigen Seelenfrieden, etwas, wonach er sich in seinem wirklichen Leben sehnte, das war für ihn eine ganz und gar ausgemachte Sache. Wenn da nur nicht Geist und Denken – oh Hosianna, zu Lebzeiten noch – gleich mit zur Ruhe gebettet werden. Oder kann, was in einem Leben nach dem Tod so wunderschön, im wirklichen Leben ganz und gar verkehrt sein? Natürlich, denn das hieße Gott lästerlich machen, würde Kierkegaard einwenden. Und, so sollte Michael Theunissen ihn unter dem Beifall von Jürgen Habermas (HAJ-KFN) einmal kongenial ergänzen, weil Gott der oder das “ganz und gar Andere unserer Zeit” ist (THM-NTZ). Und in unserer Zeit lässt es sich ja weiß Gott nicht gut leben. Hunger und sonstige Katastrophen im Fernsehen, ohne Unterlass. Da passt doch einmal mehr das politische Konzept unseres stets weisen Bob: “The Times, They Are A-Changing”.