

JOACHIM RINGLEBEN
ANEIGNUNG
DIE SPEKULATIVE THEOLOGIE SØREN KIERKEGAARDS

ANEIGNUNG

DIE SPEKULATIVE THEOLOGIE

SØREN KIERKEGAARDS

VON

JOACHIM RINGLEBEN

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1983

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN
HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK
40. BAND

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Theologischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Ringleben, Joachim:

Aneignung : d. spekulative Theologie Søren Kierkegaards / von
Joachim Ringleben. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1983.

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 40)

ISBN 3-11-008878-9

NE: GT

© 1983 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30 (Printed in Germany)

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Ohne ausdrückliche
Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photo-
mechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz: Dörlemann-Satz, Lemförde · Druck: Union-Presse, Berlin · Einband: Fuhrmann, Berlin.

VORWORT

Diese Arbeit hat im Sommersemester 1981 der Kieler Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift für das Fachgebiet Systematische Theologie vorgelegen. Sie erscheint mit nur geringfügigen Veränderungen im Druck.

Der Freiraum dazu, mich meinen Kierkegaardstudien mit ungeteilter Aufmerksamkeit widmen zu können, war mir in großzügigster Weise durch eine Assistentenstelle bei Professor Dr. H.-J. Birkner gewährt. Ihm gilt unverändert meine Dankbarkeit.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft schulde ich großen Dank für die entscheidende finanzielle Unterstützung dieser Veröffentlichung.

Kiel, im April 1983

J. R.

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
Vergleichende Übersicht der Ausgaben	8
 I. Der Begriff „Erbaulich“	9
Einleitung	11
Erste Hälfte: Zugang	15
1. Grundzüge des Gottesverhältnisses	17
Zweite Hälfte: Das Erbauliche	25
2. Das Erbauliche als Bestimmung der Subjektivität	27
a) „Ein Einzelner werden“	27
b) Die Selbsttätigkeit	36
3. Das Erbauliche als Bestimmung des Gottesverhältnisses ...	46
a) Das unendliche Verhältnis	46
b) Die Funktion des Erbaulichen	59
c) Das Erbauliche als religiöse Erfahrung	74
4. Der Ernst und das Erbauliche	76
5. Das Problem des Paradox-Erbaulichen	85
 II. Der Begriff „Aneignung“	97
Erste Hälfte: Aneignen	99
Vorbegriff	99
1. Die Einheit von Empfangen und Hervorbringen	101
2. „Sich selbst erwerben“	108
3. Verwirklichung	119
4. Umgang mit religiöser Wahrheit	128
5. Christlicher Glaube	138
6. Aneignung als Kategorie religiöser Erfahrung	154

Zweite Hälfte: Erwerben und Zeitlichkeit	157
7. Erwerben und Arbeit	159
a) Erwerben und Spontaneität	159
b) Arbeit und Sich-Erwerben	163
c) Ableitungen ins Ergebnis	167
d) Glauben	169
e) Kampf und Sieg	174
8. Zeitlichkeit und Subjektivität	180
a) Zeit und Freiheit	180
b) Selbstsein und Zeitlichkeit	184
c) Sinn der Zeitlichkeit	189
III. Das Absolute	197
Erste Hälfte: Dialektik des Absoluten	201
Einleitung	201
1. Wahl des Absoluten (Gen. obj.) (1. Satz)	203
a) Absolute Wahl der Verzweiflung	203
Erstens: Absolute Wahl	203
Zweitens: Wahl der Verzweiflung	207
Drittens: Verzweiflung und Zweifel	210
b) Verzweifelte Wahl des Absoluten	213
Erstens: Ewige Gültigkeit des Selbst	214
Zweitens: Absolut wählen – das Absolute wählen	218
Drittens: Wahl des Absoluten und das Erbauliche	220
c) Absolut Sein	228
Erstens: Tun und Sein	229
Zweitens: Denken und Wählen	235
d) Selbst das Absolute setzen und sein	239
Erstens: Wählen als Setzen (Zusammenfassung)	240
Zweitens: Das gewählte Selbst	241
2. Wahl des Absoluten (Gen. subj.) (2. Satz)	255
a) Schlechthinnige Ergänzung	255
b) Das wählende und setzende Absolute selbst	256
Erstens: Absolute Umkehrung	256
Zweitens: Selbsterschließung des Absoluten	260

3. Wählen, Setzen und Sein (3. Satz)	269
a) Gesetzsein und c) Sein für die Wahl	270
b) Setzen und d) Werden durch die Wahl	272
4. Konkrete Identität (4. Satz)	277
a) Wahre Einheit	278
b) Dialektik der Einheit	280
Erstens: Einheit des Selbst	281
Zweitens: Absolute Identität	283
Zweite Hälfte: Das Absolute als Form seines Inhalts	285
Überblick	285
5. Die Form-Inhalt-Reduplikation	287
a) Dialektischer Formbegriff	287
b) Form im Religiösen	293
Erstens: Aneignung als Form	293
Zweitens: Form und das Erbauliche	296
6. Die Dialektik von Wie und Was	301
Einleitung: Wie und Freiheit	301
a) Die absolute Bedeutung des Wie	305
b) Das Wie und das Absolute	315
c) Das Gottesverhältnis	327
7. Der Weg als die Wahrheit	339
Einleitung	339
a) Weg und Subjektivität, Zeitlichkeit, Wahrheit	340
Erstens: Subjektivität	340
Zweitens: Zeitlichkeit	347
Drittens: Wahrheit	359
b) Christus – der Weg und Wahrheit	363
8. Die Verdoppelung des Absoluten	374
Einleitung	374
a) Absolute Verdoppelung	375
b) Verdoppelung als Konkretion	386
Erstens: Zwischenbestimmung	387
Zweitens: Konkretion	391
1. Konkretion der Wahrheit	392
2. Die Wahrheit sein	399
c) Verdoppelung und Freiheit	402

IV. Erbauung, Aneignung und das Absolute im Horizont eines Begriffs von religiöser Erfahrung	411
Einleitung	413
1. Erfahrung und religiöse Erfahrung bei Kierkegaard	415
Erstens: Die Struktur von Erfahrung	415
Zweitens: Wert und Grenzen von Erfahrung	421
Drittens: Erfahrung und Religion	424
Viertens: Religiöse Erfahrung	432
2. Erbauung und Aneignung als Kategorien religiöser Erfahrung und ihr Verhältnis zu Hegels Erfahrungsbegriff	438
Erstens: Zur Begrifflichkeit – Überblick	438
Zweitens: Aneignung und Erbauung als Erfahrung der Erfahrung	441
Drittens: Hegels Erfahrungsbegriff – ein Vergleich	450
1. Das Prinzip der Erfahrung	451
2. Spekulativer Begriff der Erfahrung	458
Exkurse	467
I. Das Erbauliche bei Hegel	467
II. Zur Kritik am „Einzelnen“	469
III. Der Glaube und das Absurde	472
IV. Kritik des Aneignungsbegriffs bei W. Anz	478
V. Zur Diskussion mit H. Fahrenbach	485
Literaturverzeichnis	489
I. Werkausgaben	489
II. Sekundärliteratur und allgemeine Literatur	489
Stellenregister	498
Namenregister	502
Begriffsregister	504

EINLEITUNG

Die überaus reiche Forschungsliteratur zu Werk und Person von Søren Kierkegaard läßt durchweg Übereinstimmung darin erkennen, daß die Begriffe „Aneignung“ und „das Erbauliche“ Grundanliegen des Dänen bezeichnen. Daß gleichwohl die Bedeutung dieser Themen kaum irgendwo genau untersucht, sondern in der Regel nur in Gestalt allgemeiner Hinweise konstatiert und behauptet worden ist, mutet um so merkwürdiger an.¹

Das vorliegende Buch kann sich also versprechen, mit der Thematisierung von Aneignung und Erbauung einen sinnvollen Beitrag zum Verständnis von Kierkegaards Theologie zu erbringen, der die Chance bietet, deren Anliegen von einer bisher eher unterbelichteten Seite zur Sprache zu bringen, ohne sogleich einem der vielfältigen kontroversen Interpretationstypen sich zuordnen zu müssen, die an plakativen Spitzenbegriffen wie „Existenz, Innerlichkeit, Paradoxalität“ u. ä. orientiert sind. Sie hat freilich ihre Eigenart in der sich einstellenden Erkenntnis, daß die Begriffe des Erbaulichen und der Aneignung bei Kierkegaard einbezogen sind in ein Konzept vom Absoluten als solchem und im spekulativen Sinne, das man kaum anders als metaphysisch (im neuzeitlichen Sinne) wird nennen können. Und erst im Horizont dieses spekulativen Ansatzes wird es dann möglich, eine Reihe von Termini angemessen zu verstehen, die dem Kierkegaard-Leser beinahe auf jeder Seite des schriftstellerischen und erbaulichen Werkes begegnen (wie z. B. Form, das Wie, Weg, Zwischenbestimmung, Verdoppelung).

¹ Einer der wenigen, der die Wichtigkeit gerade des Aneignungsbegriffes erkannt und ihm eine, freilich höchst problematische Kritik gewidmet hat, ist W. Anz gewesen; cf. u. Exkurs IV, S. 478 ff. Auch in dem letzten Buch von H. Gerdes (1982) wird verschiedentlich und mit Nachdruck auf die religiöse Bedeutung der Aneignung bei Kierkegaard aufmerksam gemacht; cf. a.a.O. S. 3 f., 21 f., 52 f., 82, 86 u. ö.

Was ich hier vorlege, läßt sich also zunächst auffassen als die Zusammenstellung von drei monographischen Begriffsuntersuchungen, die auch als einzelne einen Beitrag zur Kierkegaardforschung zu leisten hoffen und so auch für sich gelesen werden können. Gleichwohl liegt eine systematische Anlage zugrunde: Der Fortgang von einer unmittelbar-religiösen Kategorie (das Erbauliche) zu einer spezifisch theologischen (Aneignung) sowie der metaphysischen des Absoluten gehorcht einer Sachlogik, die sich auf das Grundlegend-Umfassende hin entwickelt. In das metaphysische Konzept des Teiles III erst lassen sich die Erkenntnisse aus den beiden ersten Teilen theoretisch integrieren bzw. durch Ausweitung des Denkhorizontes gelangt die Untersuchung der vorher behandelten Begriffe zu deren metaphysischem Grund. In der Abfolge der drei Teile dieser Arbeit spiegelt sich auch der subjektive Erkenntnisprozeß des Autors, in dem der zweite Teil eine Gelenkfunktion hat. Auch die rein sprachlichen Spuren dessen sind absichtlich nicht getilgt worden. Mein Eindruck, so Kierkegaards Denken fortschreitend immer tiefer verstanden zu haben, soll im Gang der Darstellung vom Erbaulichen über die Aneignung zur Dialektik des Absoluten durchaus präsent bleiben.

Die strukturelle Anlage dieser Arbeit läßt sich wohl am besten mit einem Gewebe vergleichen. Als durchgehende „Kette“ fungieren die großen Themen des Kierkegaardschen Denkens wie: Subjektivität, Wahrheit, Gott, der Einzelne, Christus, Paradox, Freiheit, Glaube, Liebe, Geist, Existenz, Ernst, Selbstsein u. a. Der einschlagende „Schuß“ ist jeweils durch die Kapitel- bzw. Teilüberschriften markiert: das Erbauliche, Aneignung, Erwerben, Zeitlichkeit, das Absolute, Form, das Wie, Weg und Verdoppelung. Jene sich kontinuierenden Motive werden also durchgehend unter immer neuen Aspekten erörtert und so in ihrem Verständnis sukzessive erhellt und angereichert. Nicht diesem Bilde einzuordnen sind dagegen andersartige Verschränkungen, wie daß das Erbauliche auf immer neuen Reflexionsstufen erörtert wird bzw. daß gerade auch der Aneignungsbegriff durch die ganze zweite Hälfte von Teil III zusätzliche Präzisierungen erfährt. Darin kommt eben die metaphysische Denkbewegung zum Zuge, die das in den ersten beiden Teilen gewonnene Verständnis unter den Bedingungen des Absoluten gleichsam „wiederholt“.

Der wissenschaftliche Ertrag davon mag – summarisch gesprochen – darin liegen, exemplarisch zu zeigen, in welche Fragedimensionen ein

sich durchgehend seinem Thema anmessendes Verständnis dieses Denkens bzw. der sich dessen immanenter Logik überlassende Versuch, spekulativ mitzudenken, notwendig hineinführt. Kierkegaards Werk ist stets in besonderem Maße und nicht zufällig Anlaß zu stark polarisierten Deutungen und parteilichen Vereinnahmungen wie zu Polemik gewesen. Ob es in solcher Situation einem Versuch wie diesem gelingen mag, durch intensive Textinterpretation zur Logik der Sache selbst vorzudringen – was nicht mit totaler Identifikation mit Kierkegaards Thesen zu verwechseln ist –, dies zu erproben, ließ das Unternehmen dieser Arbeit verlockend und ihre Eigentümlichkeit gerechtfertigt erscheinen.

Diese hat ein Indiz u. a. daran, daß eine Fülle von Einzelstellen des Gesamtwerkes aus ihrem unmittelbaren Kontext gelöst und zur Interpretation herangezogen werden. Es ist grundsätzlich meine, hier mannigfach bewährte, Überzeugung, daß die signifikanten der hier erörterten Stellen einen konsistenten Gedankenzusammenhang spekulativer Art bilden, der vielleicht nicht immer im Oberflächenzusammenhang der jeweiligen Kontexte, sondern erst durch diese Synopse erkennbar wird. Ich meine, die vorliegenden Untersuchungen geben meiner Sicht recht, daß bei Kierkegaard ein festes Netz spekulativer Grundgedanken durch alle seine Schriften hindurch auszumachen ist und daß die systematische Zusammenschau dieser spekulativen Motive aus verschiedenen Zeiten und Erzeugnissen von Kierkegaards Autorenexistenz eine eigene Evidenz hat. Diese Arbeit möchte dem Leser mit Kierkegaards spekulativer Theologie ein untergründig dominierendes Element seines Denkens vor Augen führen. Daß dabei freilich Kierkegaard aus diesen Texten manchem mit anderer als der gewohnten Stimme vernehmlich wird, kann ich nur für einen Vorzug halten.

Diesen deutlichen, wenn auch nicht vordergründigen Denkbzusammenhang als eine „spekulative Theologie“ zu bezeichnen, scheint mir, ohne daß damit die Palette der Kierkegaard-Gesamtdeutungen um eine neue Variante bereichert werden müßte, historisch und systematisch als völlig sachgemäß. Es handelt sich um theologische Absolutheitsspekulation in Gestalt eines dialektischen Denkens. Dazu kommt ein ganz unmittelbares Motiv. Liest man einen Satz wie: „Gott selbst ist ja dieses: welcherart man sich mit ihm einläßt“ – und verwandte Sätze werden wir in Fülle zu bedenken haben –, so weiß ich in der Tat nicht, wie man die sprachliche und gedankliche Eigenart eines solchen Satzes besser charakterisieren sollte als mit dem Terminus „spekulativ“ (im Sinne der Philoso-

phie des deutschen Idealismus) – unerachtet, Kierkegaards ständiger Protest gegen ihm zeitgenössische Modelle von „Spekulation“ bzw. des „Spekulanten“ nicht vergessen wird.

Liegt hier aber tatsächlich eine durch alle Schriften weitverzweigte Schicht dialektischer Absolutheitsspekulation (eine „Metaphysik“) vor, deren auch unauffälligere und wenig verhandelte Textzeugnisse ich mit Fleiß aufzuspüren und präzise zu interpretieren wie auch an den bekannten Spitzensätzen Kierkegaards zu bewähren bemüht gewesen bin, so versteht sich methodisch, daß Interpretation hier nur heißen kann, sich auf den dialektischen Gedanken (im Detail) wirklich einzulassen und mit- bzw. nachvollziehend ihn selber zu denken. Alles Andere (wie bloßes Referat, Paraphrase, äußerliche Charakterisierung etc.) bliebe zwangsläufig an der Oberfläche dieser Sache und würde dem Anspruch solchen Denkens nicht gerecht. Spekulatives Denken läßt sich eingreifend auch nur spekulativ kritisieren.

Unter dem Aspekt des spekulativen Zugs der betrachteten Texte sehe ich mich auch von einer durchgängigen Einbeziehung der Pseudonymitätsproblematik entbunden, so sehr diese für konkretisierende Deutungen und rein historische Untersuchungen von Kierkegaards Schriftstellerei unumgänglich sein mag. Grundsätzlich nämlich muß es auch im Entwerfen von Pseudonymen – wo es wie bei Kierkegaard systematisch reflektiert geschieht – einen gedanklichen Einheitspunkt geben, ob er nun dem Entwerfenden als solcher vor Augen steht oder nicht. Spätestens der denkende Nachvollzug muß ihn aber anvisieren und vielleicht sogar ausmachen können. Aber von diesem Grundsätzlichen einmal abgesehen, in unserem Falle läßt sich sogar nachweisen, daß wir bei vielen wichtigen Texten von der diffizilen Pseudonymentheorie, d. h. von dem kompliziert abgestuften perspektivischen System, in das Kierkegaard seine Schriften einordnet, absehen können – und zwar gerade bei den sich als durchgehend erweisenden spekulativen Gedankenmotiven. Zum Beweis ein Beispiel: in einer unter eigenem Namen veröffentlichten Kampfschrift (XIV 122), in einer privaten Aufzeichnung des Tagebuchs (X² A 644) und in der pseudonymen „Nachschrift“ (VII 370) finden sich nur leicht variierende Fassungen ein und desselben spekulativen Grundgedankens². Aufgrund solcher zahlreich vorhandenen Beispiele verfährt unsere Arbeit. Überhaupt ist es auffällig, daß auch überzeu-

² Zur genauen Interpretation cf. u. S. 315 ff.

gende Kierkegaardinterpretation weithin ohne die ständige Berücksichtigung der Pseudonyme auskommt, an der Kierkegaard selber so viel lag.

Eine Besonderheit dieser Arbeit dürfte darin erblickt werden, daß sie – im Ausgang von Erbauung und Aneignung – Kierkegaards spekulative Theologie in eine systematische Konfiguration mit dem Thema religiöser Erfahrung bringt (Teil IV). Das wäre nicht zureichend aus dem gegenwärtig neuerwachten Interesse an diesem Thema motiviert³. Vielmehr hat es, wenn man noch absieht von den sachlichen Ergebnissen dieses systematischen Versuchs, eine zumindest äußere Parallele im Kierkegaard-Opus selber, insofern als seine philosophisch-theologischen Schriften stets begleitet wurden von „Erbaulichen Reden“, die einen integrierenden und quantitativ sehr erheblichen Teil des von ihm selbst Veröffentlichten ausmachen. Aus diesen erbaulichen Texten wird hier ausführlich zitiert und ebenso interpretiert. Dabei fällt auf, daß gerade auch höchst spekulative Sachverhalte von Kierkegaard in diesem Rahmen erörtert werden.⁴ Was in dieser Arbeit abschließend als Verhältnis von Spekulation und religiöser Erfahrung theoretisch bedacht wird, das ist bei Kierkegaard selber bereits in Gestalt von spekulativer Erbaulichkeit bzw. als erbaulicher Zuspruch des spekulativen Denkens schon vorgetragen und durchgeführt. Daß das Spekulative zum Erbaulichen, und d. h. zu religiöser Konkretion hin, geöffnet ist, ja darin sich als seinem eigentlichen Thema erfüllt, bzw. daß das Erbauliche seinen konkreten Anspruch gerade auf spekulative Sachverhalte gründet, das kennzeichnet Kierkegaards erbauliche Produktion in hohem Maße. Weil für Kierkegaard offensichtlich das Spekulative das eigentlich Erbauliche ist und das Erbauliche in seinem innersten Wesen spekulativ, darum mußte hier auf das Verhältnis von spekulativer Theologie und religiöser Erfahrung eingegangen werden.

Ist mit all dem auch das Interesse angesprochen, das systematisch-theologische Arbeit an diesen Kierkegaardstudien nehmen kann, so will ich das für die beiden Hauptbegriffe des Themas Aneignung und Erbauung noch eigens aussprechen.

Denn gerade „das Erbauliche“ liegt nicht nur völlig im Schattenreich des theologischen Bewußtseins, sondern scheint sogar als Thema hoffnungslos suspekt. Man wird denn auch der Diagnose von M. Doerne

³ Cf. dazu beispielsweise die Schrift von E. Herms, 1978.

⁴ Cf. z. B. u. S. 375 ff.

kaum widersprechen können: „Erbauung ist eine heillos verschlissene, dem Sprach- und Vorstellungsbereich der Christenheit fremde, ja ärgerliche oder lächerliche Vokabel geworden. Ihr ist schwerlich aufzuhelfen“.⁵ Es scheint das freilich nicht auf das gegenwärtige allgemeine Empfinden (innerhalb und außerhalb der Christenheit) beschränkt zu sein; vielmehr hat man den Eindruck, auch zu Kierkegaards Zeit sei der pejorative Sinn des Wortes durchaus geläufig gewesen. Jedenfalls hat Doerne darin unbedingt recht, wenn er als unaufgebbares theologisches Anliegen es doch festhält: „desto wichtiger ist, daß die Sache . . . in der Katastrophe der Vokabel nicht mit umkommt“.⁶ Und die in dieser Arbeit versuchte theologische Aufarbeitung des Begriffs im Horizont des Kierkegaardschen Denkens folgt denn auch einem Hinweis desselben Autors, der gerade von diesem sich verspricht, seine Einsichten könnten „dazu helfen, von dem abusus der Erbauung in jener abgetanen Erbaulichkeit die unaufgebbare Sache . . . redlicher zu unterscheiden“.⁷

Könnte der Erbauungsbegriff Kierkegaards somit dazu beitragen, das theologische Thema als solches zu profilieren und so sich ungeteiltes Interesse sichern, so liegt die Bedeutung der Kategorie „Aneignung“ vor allem in der exemplarischen Ausarbeitung christlichen Glaubens unter den Bedingungen neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins. In Kierkegaards Theologie erscheint der christliche Glaube als Inbegriff von religiösen Sachverhalten, die an sich selber und von sich aus einen spezifisch-adäquaten subjektiven Umgang mit ihnen erheischen. Das Christliche ist danach nie nur es selbst, sondern auch immer zugleich die Art und Weise seiner Aneignung.

Christliches Bewußtsein vergewissert sich also – und das wird theologisch ausgearbeitet – nicht allein im Blick auf seine gegenständlichen Themen, sondern von diesen her stets auch im Blick auf seine eigene Angemessenheit zu diesen Themen. Damit ist aber gesagt, daß in Kierkegaards spekulativer Theologie das christliche Bewußtsein in einem prinzipiellen Sinne als Selbstbewußtsein gedacht ist.

Und gerade von der so verstandenen Aneignungsthematik her (wie natürlich auch im Begriff des Erbaulichen wie der ständigen Berücksichtigung von Kierkegaards religiösen Reden) scheint mir eine mögliche

⁵ Cf. Artikel „Erbauung“, RGG² (1958), 2. Bd., Sp. 539.

⁶ Cf. ebend.

⁷ A.a.O., Sp. 540.

Relevanz dieser Arbeit für die Praktische Theologie sich anzudeuten. Dies gilt besonders im Blick auf die Praxis und Theorie der sogen. neueren Seelsorgebewegung, bei der sich dem unbefangenen Beobachter die Wahrnehmung ständig aufdrängt, daß sie sich – wie ungewußt bzw. unexpliziert auch immer und z.T. durch modischen Betrieb entstellt, was gewiß Kierkegaards Satire provoziert hätte – durchaus im Bereich der Aneignungsdialektik aufhält. Es hat eine eigene Stimmigkeit, daß eben in Formen moderner Spiritualität, wie sie in dem genannten Bereich erfahren und bedacht werden, gerade spekulative Sachverhalte konkret präsent sind.

Abschließend einige Hinweise zum Zitierverfahren. Ich zitiere Kierkegaard in der Regel nach der Übersetzung der Hirsch-Ausgabe, aber mit Band- und Seitenzahl der ersten dänischen Ausgabe der *Samlede Værker*, die bei Hirsch stets am Rande angegeben sind. Auf diese Weise ist jedes Zitat in beiden Ausgaben unschwer aufzufinden. Dies wird dann noch erleichtert durch den hier folgenden Vergleich beider Ausgaben, wo man auch die zugehörigen Titel von Kierkegaards Schriften schnell erkennen kann. Bei Tagebuchaufzeichnungen gebe ich, wo möglich, stets den Ort in den „Papirer“ und in der Gerdes-Übersetzung. Manchmal habe ich auch im Text Buchtitel Kierkegaards abgekürzt, aber deutlich identifizierbar beigelegt. Finden sich in einem Kierkegaard-Zitat eckige Klammern, schließen sie immer Zusätze von mir (Vf.) ein.

Auch der umgekehrte Weg ist dem Leser ermöglicht. Mit Hilfe des Stellenregisters am Ende des Buches, das alle von mir ausführlicher besprochenen Kierkegaardzitate verzeichnet, kann man mühelos zu einer Stelle bei Kierkegaard meine Interpretation aufsuchen. Dadurch wird das Buch auch nach Art eines Kommentars benutzbar.

Wo es nötig erschien, habe ich auf den dänischen Originalwortlaut hingewiesen, um die Eigentümlichkeit der deutschen Übersetzung zu kennzeichnen.

Samlede Værker		Ges. Werke (Hirsch)	Titel
I		1. Abt.	Entw.-Oder I
II		2. Abt.	Entw.-Oder II
III	1– 52	3. Abt.	2 Erbaul. Rdn. 1843
	53–168	4. Abt.	Furcht u. Zittern
	169–264	5. Abt.	Wiederholung
	265 ff.	6. Abt.	3 Erb. Rdn. 1843
IV	1–170	7./8./9. Abt.	Erb. Rdn. 1843/44
	171–272	10. Abt.	Philos. Brocken
	273 ff.	11. Abt.	Begriff Angst
V	1– 72	12. Abt.	Vorworte
	73–168	13. Abt.	Erb. Rdn. 1844
	169 ff.	14. Abt.	Rdn. b. gedacht. Gelegenh.
VI		15. Abt.	Stadien
VII		16. Abt. (I + II)	Abschl. Unw. Nachschr.
VIII	1–106	17. Abt.	Literar. Anzeige
	107 ff.	18. Abt.	Erb. Rdn. i. versch. Geist (1847)
IX		19. Abt.	Der Liebe Tun
X	1–318	20. Abt.	Christl. Rdn. 1848
	319 ff.	21. Abt.	Krise
XI	5– 58	22. Abt.	Lilien a. d. Felde
	59–128	23. Abt.	2 Kl. eth.-rel. Abhdl.
	129–272	24. Abt.	Krankh. z. Tode
	273 ff.	25. Abt.	Hohepriester-Zöllner- Sünderin
XII	1–240	26. Abt.	Einübung
	241–260	27. Abt.	Erb. Rdn. 1850
	261–290	28. Abt.	Rdn. b. Altargang (1851)
	291–370	29. Abt.	Z. Selbstprüfung/ Urteilt selbst
XIII	371 ff.		
	1– 92	30. Abt.	Erstlingsschriften
	93–394	31. Abt.	Begriff Ironie
	395–486	32. Abt.	Corsarenstreit
XIV	487 ff.	33. Abt.	Schriften üb. sich selbst (Verfasser- wirksamkeit)
		34. Abt.	Augenblick
		35. Abt.	Briefe
		36. Abt.	Buch Adler

TEIL I
DER BEGRIFF „ERBAULICH“

Kierkegaard verwendet die Wortgruppe: erbauen, Erbauung, erbaulich (dän.: opbygge, Opbyggelse, opbyggelig) nicht selten in einem umgangssprachlich-abgeflachten Sinne, der gelegentlich einen satirischen Beiklang hat. In diesem nicht-terminologischen Gebrauch wird damit so etwas wie irgendeine innere Erhebung oder Seelenstärkung, eine unbestimmt tröstliche Affirmation benannt. Beispiele hierfür zu geben, die sich z. B. in Entweder – Oder I durchweg finden, erscheint mir uninteressant.

Daneben findet sich aber eine, wie im folgenden gezeigt werden soll, streng begriffliche Verwendung dieser Wörter, nach der sie terminologischen Rang haben. Mit ihrer Untersuchung möchte ich einsetzen. Methodisch ist sie dadurch gesichert, daß Kierkegaard selber eine Fülle von Hinweisen zur Klärung des Begriffs gibt – überwiegend in seinen „Erbaulichen Reden“ selbst¹ –, sowie durch die Möglichkeit, aus dem unmittel-

¹ Mit dem Prädikat „erbaulich“ werden die Reden streng auf die grundlegende Struktur des Gottesverhältnisses bezogen. Dessen Momente und die dialektischen Beziehungen zwischen ihnen bilden – in immer neuen Abwandlungen religiös schier unerschöpflich konkretisiert – die theologischen Grundmuster dieser Reden. Jenes Prädikat ist also keine bloß äußerlich-zufällige Charakterisierung (etwa einer die Reden begleitenden oder von ihnen erzeugten Stimmung o. ä.), sondern vielmehr genau und folgerichtig aus dem Begriff der Sache selbst gewonnen und die spezifische Natur des Themas der Reden ausdrückend.

Kierkegaard selbst macht freilich einen Unterschied zwischen „erbaulich“ und „zur Erbauung“ (cf. X¹ A 510, Tgb. II, S. 256 und dazu Malantschuk, Die Begriffe Immanenz und Transzendenz . . ., in „Materialien . . .“, a.a.O., S. 490). Allgemeine rhetorische Merkmale der erbaulichen Rede Kierkegaards, insofern sie „der Entwicklung von Subjektivität dienen soll“, zählt Anderson auf: Kierkegaards Theorie der Mitteilung, in „Materialien . . .“, a.a.O., S. 449–453. Sieht man von den am Verkündigungsproblem als solchem orientierten Arbeiten von Løgstrup, Metzger, van Randenborgh, Schröer und Schuepp ab, so ist

telbaren Kontext ihrer Verwendung die begriffliche Struktur dieser Wörter aufzuhellen.

Das früheste – soweit ich sehe – Zeugnis für Kierkegaards Begriff des Erbaulichen findet sich in einer aufschlußreichen Tagebucheintragung aus der Zeit noch vor Erscheinen der Magister-Dissertation:

„Es ist merkwürdig mit dem Haß, den Hegel auf das Erbauliche hat, der überall hervorsticht; aber das Erbauliche ist kein Betäubungsmittel, welches einschläfert, es ist das Amen des endlichen Geistes und ist eine Seite der Erkenntnis, die nicht übersehen werden darf. – Den 10. Juli 1840“ (III A 6, Tgb I, S. 229f.).

Diese Zeilen bekunden die Entdeckung einer Kategorie, und für die eindrucksvolle Metapher „das Amen des endlichen Geistes“ wird gleichwohl reklamiert, eine ernsthafte Erkenntnisaufgabe zu bezeichnen. Unverkennbar ist dabei die Intention mitbestimmend, sich von Hegels Verkennten des Begriffs dadurch abzusetzen, daß er auf seinem eigenen Felde gleichsam überboten wird.²

Kierkegaards Versuch, das von ihm vermerkte Erkenntnisdesiderat durch eine theologische Konstruktion des Erbaulichen zu erfüllen, soll im folgenden ausführlich dargestellt werden. Vorwegnehmend läßt sich im Anschluß an die zitierte Notiz vielleicht doch schon eine abstrakte Skizzierung unternehmen.³

eine ausführliche theologische Untersuchung der erbaulichen und christlichen Reden Kierkegaards als solcher immer noch ein Desiderat der Forschung, und das, obwohl sie einen integrierenden Bestandteil seines Werkes ausmachen (cf. die partiellen Bezugnahmen der Titel von Deuser (1974), Haecker, Hamann und Sløk im Lit.-Verzeichnis). Die Ankündigung eines geplanten großen Buches über Kierkegaards Reden von Th. W. Bätcher (in: Hohlenberg, a.a.O., S. 453, Anm. 213) ist leider bis heute unerfüllt geblieben. Auch das neue Buch von A. Paulsen vermag diese Lücke nicht zu schließen, da es nur beiläufig auf die Reden eingeht.

² Cf. Exkurs I, u. S. 467 f.

³ Cf. die kurzen Andeutungen bei A. Paulsen, a.a.O. S. 59 f. Zutreffend daran ist die Verneinung einer herkömmlich-pietistischen oder bloß unbestimmtheitsmäßigen Bedeutung für Kierkegaard. Für eine genauere Begriffsbestimmung des Erbaulichen bei Kierkegaard, als „den ganzen Ernst der Lebensentscheidung für Gott“ betreffend (ebd.), reicht freilich der formelle Hinweis auf A. Schlatters neutestamentliche Definition schwerlich aus. Erbauung als,

Der Begriff des Erbaulichen bezeichnet die spezifische Qualität des menschlichen Gottesverhältnisses. Und er bezeichnet diese Qualität zugleich als eine spezifisch menschliche, insofern als auch die Funktion dieses Verhältnisses für das darin lebende Subjekt gerade gemeint ist. Wobei ausdrücklich mitgedacht wird, daß das religiöse Gottesverhältnis von dieser seiner Funktion bzw. subjektiven Bedeutung nicht ablösbar ist, vielmehr darin sich erst erfüllt.

Es gilt also, die Grundzüge von Kierkegaards Verständnis des menschlichen Gottesverhältnisses kurz zu skizzieren (Kap. 1), um dann ausführlich darzulegen, wie der Begriff des Erbaulichen dazu konform gefaßt wird und aus dieser Konformität seine eigentümlichen Merkmale verständlich werden (Kap. 2 ff.).

nach Kierkegaard, „ein uns allen gemeinsames menschliches Anliegen“ (zit. a.a.O.) verlangt eigene begriffliche Aufklärung. Ein skizzenhafter Überblick findet sich bei Vetter, a.a.O. S. 23–29.

ERSTE HÄLFTE

ZUGANG

KAPITEL 1

GRUNDZÜGE DES GOTTESVERHÄLTNISSES

Sich zu Gott zu verhalten, ist das Verhältnis zu etwas, wozu man sich direkt nicht verhalten kann. Aber sich „direkt“ zu etwas verhalten, ist identisch damit, sich zu etwas zu verhalten. Zu Gott sich zu verhalten, wenn es überhaupt möglich sein soll, kann also nur bedeuten, sich zu sich selbst verhalten. Denn dies ist ein direktes Verhältnis, also überhaupt Verhältnis, aber nicht zu einem „Etwas“. Problematisch ist nur, inwiefern ein Verhältnis zu sich zugleich ein (eo ipso) indirektes Verhältnis zu Gott sein kann.

Bewußtes Verhältnis zu etwas ist immer Verhältnis zu etwas Bestimmtem, Einzelem. Das aber ist Gott auf keinen Fall, was auch immer er sonst sein mag. Mit „Gott“ ist gemeint, was jede einzelne Bestimmtheit unendlich übersteigt: nichts Endliches, sondern Unendliches, nichts Einzelnes, sondern schlechthin Alles.

Verhalte ich mich zu mir, so verhalte ich mich nun aber auch zu einem einzelnen endlich bestimmten Menschen. Ein Verhältnis zu mir als mögliches Verhältnis zu Gott müßte also sein: negatives Verhältnis zu meiner Endlichkeit. Sich direkt als Einzelnes negieren, heißt, sich indirekt auf Unendliches beziehen.

Ein Verhältnis zu Gott als Gott ist also denkbar nur indirekt: indem ich mich selbst negiere, räume ich dem, was nicht endlich ist, eine Präsenz ein. Negatives Selbstverhältnis ist so die Gestalt einer positiven, aber indirekten Gottesbeziehung. Gott ist zugänglich nur mittelbar – durch Zurücknehmen der eigenen Unmittelbarkeit. Als Gottesverhältnis will also ein Verhältnis gedacht werden, das nie als direktes Verhältnis zweier gleichrangiger und äußerlich unterscheidbarer Größen gedacht werden kann. Hält das Subjekt sich als solches fest, zu Gott ins Verhältnis tretend als eo ipso einem Objekt (Etwas) – hat es zwar ein direktes Verhältnis, aber nicht zu Gott als Gott.

Nur wo das Subjekt sich in bezug auf Gott aufhebt, kann Gott als Gott für es dasein. „Für es“ heißt, in seinem Gott-Raum-Geben ist es selbst die Präsenz Gottes. Der Akt, Gott sein zu lassen und der Akt, sich

vor ihm aufzuheben sind identisch; Gott ist nur in der Weise „für“ das Subjekt, daß dieses sich negiert: indirekt. Gott ist in der Weise, wie er als Gott respektiert wird. Die Unendlichkeit Gottes erscheint in der tendenziell unendlichen Selbstaufhebung des Subjektes.

Diese Überlegungen dienen der Exposition zweier Thesen, die für Kierkegaards Deutung des menschlichen Gottesverhältnisses konstitutiv sind. Sie lassen sich so formulieren:

1. Gottes Positivität ist als unendliche nur exklusiv, d. h. negativ gegen jede endliche Positivität zur Darstellung zu bringen.
2. Ein Gottesverhältnis ist nicht ohne Selbstverhältnis möglich.

Aus der ersten These folgt ohne weiteres, daß ein Verhältnis als solches (als direktes) Gott bereits unangemessen ist. Ist jede Relation zu definieren als Beziehung zweier a) von einander unabhängiger, d. h. selbständiger und gleichberechtigter, b) zugleich als außereinander seiend voneinander abgrenzbarer und c) doch für einander seiender Terme, so kann es keine echte Relation zu Gott geben, weil a) neben Gott nichts von ihm Unabhängiges gedacht werden kann, b) ein Für-ein-anderes-Sein Gottes im strengen Sinne notwendig eine Begrenzung seiner bedeuten müßte und c) Gott als eins der Relate selber relativ wäre.

Damit aber ist gesagt, daß ein „Gottesverhältnis“ nur sein kann als permanente Unterscheidung seiner selbst von jedem möglichen Verhältnis zu etwas – eine Unterscheidung, die nur als in Kraft des Begriffs von Gottes Gottsein bewußt vollzogene wirksam sein kann. Als Instanz, die diese Unterscheidung vollzieht, indem sie sich „verhält“ und zugleich zu diesem Verhältnis (selbstkritisch) sich verhält, also davon auch selbst wieder unterscheidet – kann nur ein Selbst infrage kommen. D. h. daß ein Gottesverhältnis wirklich ein Verhältnis zu Gott wird bzw. bleibt, macht ein Selbstverhältnis (als seinen anderen Pol) prinzipiell notwendig. Es kann – aufgrund seiner besonderen Qualität – kein Gottesverhältnis geben ohne Selbstverhältnis (These 2). Ein Gottesverhältnis ist nur als selbstbewußtes möglich.

Was am Gottesverhältnis, insofern es ein Verhältnis ist, Gott unangemessen ist, dessen Exklusivität verdeckt, kann das Selbst aber nur so zurücknehmen, daß es sich gegen sich selbst wendet. Das Selbst, als positiver Term, der die Relation als solche festlegt, kann nur so zur Geltung bringen, daß hier mehr und anderes ist als bloße „Relation“, indem es seine eigene Positivität aufhebt. Negative Wendung gegen sich macht ausdrücklich, daß ein Verhältnis des Selbst zu Gott nur wahr sein kann als Verhältnis Gottes zum Selbst, d. h. als dessen Negation.

Eben diese Umkehrung des Verhältnisses als Wendung gegen das Selbst macht es allererst religiös. Daß die eigene Negation des Selbst in Kraft unendlicher Positivität geschieht, daß Selbstaufhebung als Ausdruck göttlicher Gegenwart erfahrbar ist – eben dies meint der Begriff des Erbaulichen.

Ein erbauliches Gottesverhältnis ist das wahrhaft religiöse, d.h. es bringt die Gottheit Gottes an sich selbst zur Geltung, verhält sich so zu Gott, daß es darin dies Verhältnis von Gott her denkt und bestimmt sein läßt, d.h. also gegen sich kehrt. Erbaulich ist, was im direkt Negativen indirekt unendlich Positives zugänglich macht.

Ein unmittelbares Verhältnis zu etwas setzt die wesentliche Gleichheit der sich Verhaltenden voraus. In diesem Sinne kann es aber kein unmittelbares Verhältnis zu Gott geben, der so nie dem sich zu ihm Verhaltenden gleich ist, sondern es gilt, das Gottesverhältnis gerade als Umkehrung jedes Verhältnisses zu . . . zu begreifen. Derart heißt es von der Gleichheit des Menschen mit Gott bei Kierkegaard:

„sie ist in Wahrheit nur innerhalb der unendlichen Verschiedenheit, und deshalb ist das Anbeten die Gleichheit mit Gott, wie es der Vorzug vor allen Geschöpfen ist. Der Mensch und Gott gleichen einander nicht unmittelbar, sondern umgekehrt: Erst wenn Gott unendlich der Anbetung ewiger und allgegenwärtiger Gegenstand geworden ist und der Mensch ständig ein Anbetender ist, erst dann gleichen sie einander. Will der Mensch Gott gleichen, indem er herrscht, so hat er Gott vergessen . . .“ (VIII 279).

Gleichheit innerhalb unendlicher Verschiedenheit, Übereinstimmung im reziproken Verhältnis – das sind die abstraktesten Formeln für ein religiöses Gottesverhältnis. Darin nimmt der Mensch sich gleichsam ganz zurück (unendliche Anbetung), um Gott ganz Gott, absolut Herrscher sein zu lassen. Jede direkte Gleichheit wäre faktisch „Herrschaft“ des Menschen über Gott (anstelle Gottes). Im Sinne solcher unmittelbaren Gleichheit hat das „Heidentum“ Gott aufgefaßt und verkannt (cf. ebd.). Wohingegen das wahre, nämlich umgekehrte, Gleichheitsverhältnis allein der Unsichtbarkeit Gottes gerecht wird, die das Maß ihrer Erscheinung gerade am Zurücknehmen sichtbarer Unmittelbarkeit hat (cf. aaO. 278). Andererseits ist, so die unsichtbare Herrlichkeit Gottes durch Anbetung auszudrücken, das Herrlichste, was der Mensch als Mensch vor aller Natur allein kann: daß er, der durch aufrechten Gang Ausgezeichnete, sich gleichwohl vor etwas Unsichtbarem niederwerfen kann. So ist, worauf die ganze Schöpfung gleichsam wartet, „am herrlichsten, nichts

zu sein, indem man anbetet“ (VIII 279). Hier kündigt sich ein unten wieder aufzunehmender Gedanke an: das Sich-zurücknehmen des Menschen im Gottesverhältnis ist die höchste Möglichkeit, geradezu die Vollendung seines Seins. Sich unendlich zu überschreiten, in Richtung auf seinen absoluten Grund, das begründet – als unmittelbare Selbstaufgabe – gerade erst wahrhaft den Menschen.

Das durch ein unmittelbares Verständnis von Gleichheit bestimmte, heidnisch genannte, Gottes Herrschaft faktisch antastende Gottesverhältnis rückt sonst auch bei Kierkegaard unter die existenz-systematische Kategorie des Ästhetischen:

„... daß ein direktes Gottesverhältnis Ästhetik ist und eigentlich kein Gottesverhältnis, so wenig wie ein direktes Verhältnis zum Absoluten ein absolutes Verhältnis ist, da die Aussonderung des Absoluten nicht eingetreten ist. In der religiösen Sphäre ist das Positive am Negativen kenntlich. Das höchste Wohlbefinden einer glücklichen Unmittelbarkeit, das Freude über Gott und das ganze Dasein hinausjubelt, ist sehr liebenswert, aber nicht erbaulich und wesentlich kein Gottesverhältnis“ (VII 489 Fn.*).

Dieses Zitat ist in mancher Hinsicht aufschlußreich und zeigt in nuce alle wichtigen Gedanken der folgenden Darstellung.⁴ Malt der letzte Satz die „ästhetisch“ verflachte Religiosität konkreter aus, in der Gott letztlich „vergessen“ ist (s.o.), so wird dies verständlicher, wenn man hinzunimmt, daß Kierkegaard als Instanz für ein wahrhaft „erbauliches“ Gottesverhältnis unmittelbar vorher vom „Schuldbewußtsein“ spricht. Dies ist es offenbar, was jede unbefangene Unmittelbarkeit Gott gegenüber verhindert und ein direktes Gottesverhältnis zerbricht. Gottesverhältnis ohne Schuldbewußtsein wäre demnach wesentlich keines. Derart ist die „Kenntlichkeit“ des Göttlichen eine durchaus indirekte: die Positivität Gottes manifestiert sich gerade nicht unmittelbar – dann wäre sie von der des Menschen ununterscheidbar, also mindestens nicht mehr die Gottes allein, und Gott ist gerade allein „alles, und ist unendlich alles“ (cf. VII 489) –, sondern allein mittelbar in der Negativität des Schuldbewußtseins, in dem das Subjekt einer Wahrheit über sich Raum gibt, die

⁴ Auf die systematische Funktion des Begriffs des Erbaulichen als notwendiges Bindeglied zwischen ästhetisch-ethischer und ethisch-religiöser Schriftstellerei bei Kierkegaard sowie als zentrales Lösungspotential ihrer dialektischen Schwierigkeiten weist Sløk in seiner Untersuchung zu den „Zwei erbaulichen Reden“ (1843) abschließend hin, cf. in „Materialien . . .“, a.a.O., S. 260 f.

nur als gegen es bleibt, was sie ist. Für den Begriff erbaulich mag bereits hier aus der Formel: „das Positive am Negativen kenntlich“ abgelesen werden, daß alles das erbaulich ist, was Positivität dem Menschen so zugänglich macht, daß sie zugleich seiner Verfügung entzogen bleibt. Im Interesse des Menschen das kenntlich zu machen, was ihm gerade darin hilft, daß er sich darin einbezogen findet, ohne es von sich aus affirmieren zu können – wäre erbaulich. Hinzu gehört, daß das Erbauliche stets die Überführung davon für ihn bei sich führt, daß der sich erbaut Findende es nötig hat, ohne es sich selbst geben zu können, ja, seiner nur so bedarf, daß er von der eigenen grundsätzlichen Unfähigkeit weiß, es sich aus sich selbst zu verschaffen. Erbaut kann nur werden, wer zugleich weiß, daß er erbaut werden muß. Und das Erbauliche vermittelt stets mit sich dies Wissen um das Daraufangewiesensein.

In dem angeführten Zitat ist sodann für Kierkegaards Deutung des Gottesverhältnisses und weiter seinen Begriff des Erbaulichen wichtig die zweite Hälfte des ersten Satzes: „sowenig wie ein direktes Verhältnis zum Absoluten ein absolutes Verhältnis ist, da die Aussonderung des Absoluten nicht eingetreten ist“ (ebd.). Meines Erachtens spricht der Satz nicht eine Parallele oder Analogie aus, sondern die innere, gedankliche Struktur des Gottesverhältnisses selbst – und zwar in einer Terminologie, die dafür besonders geeignet ist. Daß ein wahres „Verhältnis zum Absoluten ein absolutes Verhältnis“ nur als indirektes ist, – mit dieser Formulierung wird schon sprachlich auf die Eigenart des Gedankens des Absoluten hingewiesen, auch das noch zu bestimmen, was es nicht ist: auch das Verhältnis zum Absoluten steht unter dessen Bedingungen; anders wäre jenes nicht das Absolute. Das Absolute ist nur es selbst, wenn es auch absolut ist, d. h. in dem sich wiederfindet, was es unmittelbar nicht ist. Es ist zugleich es selbst und das Verhältnis zu ihm. Es gibt kein mögliches Außerhalb, von woher – als solchem – ein Verhältnis zu ihm möglich wäre. Denn dann wäre ihm auch dieses Verhältnis äußerlich. Es ist vielmehr absolut nur, wenn und weil es auch die Bedingungen setzt, unter denen es für eine andere Instanz das Absolute ist. D. h. auf den kürzest möglichen Ausdruck gebracht, das Absolute ist nicht nur Gegenstand, sondern zugleich immer auch Möglichkeitsbedingung dieser seiner Gegenständlichkeit, es ist als Inhalt notwendig auch dessen Form.

Das heißt, in dem indirekten, also wahrhaften Verhältnis zum Absoluten ist dessen Anspruch auf Absolutheit auch auf die Form, in der es „da“ ist, bezogen. Ein „direktes“ Verhältnis trägt dem nicht Rechnung,

daß das Absolute der Inhalt ist, der die ihm angemessene Form selber setzt. In einem „indirekten“ Verhältnis zum Absoluten wird dagegen dieser Inhalt-Form-Dialektik gerade Ausdruck verliehen. Sich im Gottesverhältnis zurückzunehmen, heißt wahrmachen, daß Gott alles sein will, bzw. wahrhaft Gott nur ist, wenn er auch das Verhältnis zu ihm noch ermöglicht und bestimmt. Daß das Positive religiös nur am Negativen kenntlich ist, ist Ausdruck der absoluten Form-Inhalt-Identität, als die das Absolute gedacht werden muß. Kierkegaards Begriff des Erbaulichen gründet in der Dialektik des Gottesgedankens, die absolute Einheit von Form und Inhalt zu sein.⁵

Daß das Absolute das ist, was auch jedes mögliche Verhältnis zu ihm noch bestimmt (so daß der andere Pol ihm nicht wirklich gleichrangig ist), sagt hier im behandelten Zitat deutlich die Wendung von der „Aussonderung des Absoluten“ als Bedingung dafür, daß das Verhältnis wirklich absolut, d. h. seinem Gegenstand angemessen sei. Diese Wendung muß als Gen. subj. gelesen werden.⁶ Hier bringt Kierkegaard zur Sprache, was wir oben die „Exklusivität“ des Gottesgedankens genannt haben (These 1). Wer sich zu Gott verhält, bleibt nicht, was er unmittelbar ist; er wird unter Bedingungen gestellt, die allein von dem, wozu er sich verhält, geprägt werden wollen – läßt er sich andererseits darauf ein, für sich wahrzunehmen, daß es Gott ist, zu dem er sich verhält. Zu Gott sich zu verhalten ist streng identisch damit, sich von ihm bestimmen lassen zu wollen. Ein Gottesverhältnis wird wirklich als Bestreben, Gott sein zu lassen, was er ist. Im Gottesverhältnis reduziert sich das Subjekt darauf, Gott handeln zu lassen; es selbst ist nur, was Gott will, Positivität kommt in es auf dem Wege der Negation seiner selbst. Es wird also, was es religiös ist, allererst durch Gott. Diese mit der Aufgabe der eigenen Unmittelbarkeit verbundene Bestimmtheit durch Gott konstituiert es gleichsam neu als Selbst, das von Gott her ist. Als solches ist es aus allen unmittelbaren Bezügen, in denen es vorher es selbst war, ausgesondert. Der Begriff „der Einzelne“ erhält bei Kierkegaard in diesem Zusammenhang sein Gewicht.⁷ Der Einzelne ist der vor Gott Existierende, d. h. Vereinzelte, bzw. umgekehrt, vor Gott kann man nur als Ausgesonderter, d. h.

⁵ Darüber ist noch ausführlich zu handeln, cf. u. S. 287 ff.

⁶ So auch H. M. Junghans, cf. „Nachschrift“, Bd. II, S. 401, Anm. 716

⁷ Cf. Exkurs II, u. S. 469 ff.

als einzelnes religiöses Selbst, existieren. Dies spielt wiederum in den Begriff des Erbaulichen stark hinein.⁸

Eine Näherbestimmung des unmittelbar-ästhetischen Gottesverhältnisses mag diese Darlegung abrunden.

„Das Ästhetische liegt immer darin, daß das Individuum sich einbildet, daß es eifrig damit zu tun hat, nach Gott zu greifen und seiner habhaft zu werden, also in der Einbildung, daß das undialektische Individuum geschickt genug sei, wenn es nur Gottes habhaft werden könne als eines Etwas außerhalb“ (VII 489 Fn**, Sperrung vom Vf.).

Dieser für sich genommen unangemessene Status Gottes als nur eines „Etwas außerhalb“ ist aber notwendig dann gegeben, wenn das Verhältnis zu ihm eine Relation im strengen Sinne ist.⁹ Die Pointe dieses äußerlichen Verhältnisses zu Gott ist nun gerade, daß das Individuum, das Gott derart außerhalb seiner hält, um sich zu ihm „verhalten zu können“, eben damit sich selber außerhalb Gottes hält und d.h. sich Gott gegenüber einfach affirmiert. Das ist das verborgene Herrschaftsmotiv im direkten Gottesverhältnis.¹⁰ Gehört aber zu Gott jene unbedingte Exklusivität, ist er wirklich Gott nur, wenn er

„weder ein Etwas, sondern alles, und . . . unendlich alles, noch außerhalb des Individuums“ ist (VII 489),

so gilt, daß „es nämlich das Individuum selbst ist, das ein Hindernis bildet“ (ebd.). Und eben durch „die Vernichtung, in welcher das Individuum sich selbst beiseiteschafft, um Gott zu finden“, kann es Gott als Gott wahrnehmen und nicht als Etwas außerhalb, sondern als die unendlich positive Macht, die sich in der eigenen Selbstnegation ausdrückt. Ästhetische Religiosität steht sich eigentümlich im Wege, indem sie Gott zu suchen prätendiert, ihn aber als äußerliches Etwas nicht in Wahrheit finden kann, weil das Subjekt so gerade sich selbst heimlich Gott entzieht.

„Ästhetisch ist die heilige Ruhestätte der Erbauung außerhalb des Individuums, es sucht die Stätte“ (ebd.),

⁸ s. u. S. 27 ff.

⁹ s. o. S. 18: Merkmal b.

¹⁰ Cf. o. zu VIII 279

3 Ringleben: Aneignung. TBT 40

aber – so ist zu verstehen – so, daß dies Suchen sein Ziel verfehlen muß, eben weil es nicht außerhalb sein kann; auch schützt sich dies Suchen durch seine Richtung nach außen gerade vor dem, wonach es sucht. Dagegen ist

„in der ethisch-religiösen Sphäre . . . das Individuum selbst die Stätte, wenn das Individuum sich selbst vernichtet hat“ (ebd.),

– wobei zu bedenken ist, daß diese Stätte nicht das Subjekt in seiner festgehaltenen Unmittelbarkeit, sondern allein in dessen sich permanent vollbringender Selbstaufhebung ist. Das Subjekt kann „Stätte“ nur im prohibitiven Sinne sein, durch Fernhalten alles dessen, was die Möglichkeit der Präsenz Gottes ausschließt, d. h. im Grunde: seiner selbst. Es ist also so „Stätte“, daß gleichsam nicht es selbst sie ist – es negiert sich ja gerade – und ist Stätte allein in seinem Verschwinden vor Gott.

„Das Erbauliche ist hier also ganz richtig kenntlich am Negativen, an der Selbstvernichtung, die in sich das Gottesverhältnis findet, die [es] durchleidend im Gottesverhältnis sinkt, darin gründet, weil Gott in dem Grunde ist, wenn nur alles das, was im Wege ist, weggeräumt worden ist, jede Endlichkeit und vor allem das Individuum selbst in seiner Endlichkeit, in seiner Rechthaberei gegen Gott“ (ebd.).¹¹

¹¹ Zur genaueren Interpretation dieser Stelle cf. u. S. 64 f.

ZWEITE HÄLFTE
DAS ERBAULICHE

KAPITEL 2

DAS ERBAULICHE ALS BESTIMMUNG DER SUBJEKTIVITÄT

a) „Ein Einzelner werden“

Ist, wie oben skizziert, für das menschliche Gottesverhältnis als solches ein bewußtes Verhältnis zu sich selber unabdingbar¹², so muß sich diese Verschränkung im Begriff des Erbaulichen wiederfinden lassen, ja, sie muß in diesem Begriff noch deutlicher zutage treten, wenn anders das Erbauliche eben dasjenige bezeichnet, was das Gottesverhältnis als ein menschliches, d.h. subjektiv angeeignetes qualifiziert. Und so notiert Kierkegaard auch ausdrücklich, daß Erbauung nur als Sich-Erbauen möglich ist, weil es ein Sich-Verstehen wesentlich einschließt. Das Erbauliche selber, d.h. das was erbaut, ist nur zu verstehen, wenn man sich selbst in dies Verständnis einbezieht, das bedeutet aber: sich selbst darin versteht.¹³ Was oben hinsichtlich des Gottesverhältnisses die „Aussonderung des Absoluten“ hieß¹⁴, das erscheint hier als die für das Erbauliche konstitutive Vereinzeln: nur als Einzelner, als sich in ihrer konkreten Existenz verstehende und sie einbeziehende Subjektivität, kann ich erbaut werden. So ist Kierkegaards Appell streng aus dem Begriff gedacht:

„... aber jeder Mensch ist doch wohl ein einzelner Mensch! Jeder Ernsthafte, ... er sei sonst wer er wolle, ... der jemals sich erbaut und Gott ihm nahe gefühlt, wird mir unbedingt Recht damit geben, daß es unmöglich ist, en masse zu erbauen oder erbaut zu werden, ... Erbauung verhält sich noch bestimmter als Lieben zum Einzelnen. Der Einzelne ... in dem Sinne, in welchem jeder Mensch, schlechthin jeder Mensch es sein kann und sein soll, er soll seine Ehre darein setzen, wird aber wahrlich auch seine Seligkeit darin finden, der Einzelne zu sein“ (XIII 603).

Daß hierbei auf den Begriff des Einzelnen (aus der Schrift dieses Titels stammt das letzte Zitat) so großes Gewicht fällt, ist nicht aus seiner gewissermaßen faktischen Unreduzierbarkeit o.ä. zu verstehen; vielmehr

¹² Cf. These 2 mit Erläuterung

¹³ Cf. X 101 f.

¹⁴ Cf. o. S. 21 f. Den geschichtsphilosophischen Aspekt dieses Begriffs beschreibt Anz, 1954, a.a.O., S. 211 f.; cf. auch Ders., a.a.O., S. 76

ist es gerade so, daß der Einzelne als solcher erst durch das Erbauliche zu sich kommt, sich neu und entschieden als er selber identifiziert. Das Erbauliche ist als das Medium gedacht, darin der Einzelne wesentlich er selbst wird, das einzelne Subjekt sich in seiner konkreten Subjektivität ergreift.¹⁵ Diese Konstitution des religiösen Selbstbewußtseins im Zuge seiner erbaulichen Vereinzelung erklärt sich aus der erbaulich intendierten bzw. im Erbaulichen liegenden Forderung, es streng und konkret auf sich selbst, den jeweils davon Angesprochenen in seiner Einmaligkeit, zu beziehen:

„. . . denn man wird nie im Allgemeinen erbaut, ebensowenig wie ein Haus im Allgemeinen erbaut wird. Erst wenn das Wort gesagt wird von dem Rechten, unter den rechten Umständen, auf die rechte Art, erst dann hat die Aussage alles, was sie vermag, getan, den Einzelnen anzuleiten, daß er aufrichtig tue, was man sonst schnell genug ist zu tun: daß er alles auf sich beziehe“ (IV 158).

Nun ist aber aufgrund der Exklusivität des Gottesgedankens¹⁶ diese Selbstbezüglichkeit in der Erbauung zunächst Negativität: das Subjekt wendet sich erbaulich gegen sich selbst, bzw. das Erbauliche ist das, was das Subjekt im Namen Gottes gegen sich selbst wendet. Diese religiöse negative Selbstbeziehung vereinzelt das Subjekt erst endgültig; hier ist es unausweichlich und mit letztgültiger Eindeutigkeit gemeint und betroffen:

„Darum nimm dich in Acht, wenn du hinauf gehst zum Hause des Herrn; denn dort bekommst du die Wahrheit zu hören – zur Erbauung, ja, das ist freilich wahr, doch nimm dich in Acht vor dem Erbaulichen, es ist nichts so milde wie das Erbauliche, indes es ist auch nichts so herrschsüchtig; das Erbauliche ist weniger denn alles sonst ein unverbindliches Gerede, es gibt nichts, das dermaßen bindet. Und in Gottes Haus bekommst du die Wahrheit zu wissen – nicht vom Pastor, dessen Einfluß du dich leicht entziehen

¹⁵ Auch H. Deuser betont zu Recht den polemischen Richtungssinn des Begriffs „der Einzelne“ als dem Bestehenden jeweils erst noch entgegen zu setzende Instanz, cf. 1980, a.a.O., S. 112 u. 139. Nach Anderson, Kierkegaards Theorie der Mitteilung, ist es geradezu die Aufgabe von Erbauung, „Subjektivität hervorbringen“, cf. in „Materialien . . .“, a.a.O., S. 441, 449; über die rhetorischen Eigentümlichkeiten der Gattung erbaulicher Rede, die daraus folgen, cf. ebd. S. 449–453.

¹⁶ s.o. S. 18

kannst und in gewissem Sinne auch entziehen sollst, sondern von Gott oder vor Gott. Eben dies ist der Wahrheit Ernst, ist die Wahrheit, daß du vor Gott sie zu wissen bekommst; das worauf es vor allem ankommt, ist dies ‚vor Gott‘“ (X 174)¹⁷.

Hier wird eindrücklich deutlich, wie durch die erbaulich entscheidende Bestimmung „vor Gott“ letzter Ernst und d. h. persönliche Unvertretbarkeit und individuelles Betroffensein in das Selbstverhältnis kommt, so daß der Gottesgedanke das Selbst letztgültig und für es unüberholbar mit sich selbst konfrontiert. Eben das heißt, daß Ein-Einzeln-Werden ein Gewissensverhältnis ist bzw. umgekehrt, daß erst im (eo ipso religiösen) Gewissensverhältnis der Einzelne sich wirklich wird:

„Es ist in Gottes Haus Einer zur Stelle, der es mit dir weiß: du, eben du, hast die Wahrheit zu wissen bekommen. Nimm dich in Acht vor diesem Mitwissen; von diesem Mitwissen kommst du nie los und zurück in die Unwissenheit, das will heißen, du kommst nicht ohne Schuld davon los, und du entschlüpfst auch nicht dem Bewußtsein von dieser Schuld“ (ebd.)

und:

„... es wäre umsonst, wenn du etwa sagtest, daß es dich nichts angehe, es wäre umsonst, wenn du wieder gehen wolltest: es ist dir gesagt worden, und Gott weiß es mit dir, daß es dir gesagt worden ist, daß du es gehört hast!“ (a. a. O. 176).¹⁸

Diese Stellen aus den „Christlichen Reden 1848“ führen den Begriff des Erbaulichen auf selber erbauliche Weise ein: sie sagen nur aus, was sie faktisch tun: den Zuhörer als Einzelnen vor sich zu bringen in unbedingtem Ernst, d. h. erbaulich.

In dieser Tendenz, den Einzelnen als Einzelnen anzusprechen, d. h. ihn sich finden zu lassen, ist das Erbauliche schlechthin allgemein. Als Identitätsangebot knüpft es da an, worin ausnahmslos jeder Mensch sich

¹⁷ Zum Motiv des „vor Gott“ Seins, s. u. S. 78 f., 313 u. 379 f.

¹⁸ Dasselbe in der aus der Mystik kommenden Blick-Metapher (cf. auch das Motto dieser Arbeit sowie XI 180, zit. S. 79):

„Im Gewissen hat Gott sein Auge auf mich gerichtet, und nun ist es mir unmöglich gemacht zu vergessen, daß dieses Auge auf mich sieht. Daß Gott auf mich sah, das machte, daß ich auf Gott sehen mußte und muß“ (VIII A 158, Tgb. II, S. 142).

Cf. auch III A 196, Tgb. I, S. 275 (Fragen-Hören). Es handelt sich hierbei um ein eminent spekulatives Motiv.

vorfindet: ein Verhältnis zu sich selber zu haben. Daß formelles Selbstbewußtsein sich vertiefe zum religiösen Bewußtsein der Einmaligkeit des je einzelnen und je eigenen Daseins als Gewissen vor Gott – das ist die Identifikationshilfe, die in der Erbauung liegt. So verstanden, geht sie den Menschen als Menschen an, d. h. jeden:

„... so ist diese Rede eben darum erbaulich, weil sie sich an einen jeden Menschen wendet ...“ (IV 129)¹⁹.

Diese menschliche Universalität des Erbaulichen hat einen doppelten Aspekt; sie bezieht sich einmal auf eine letzte Gleichheit aller Menschen, und darin macht sie andererseits eine letzte Solidarität möglich. Beides ist kurz zu verdeutlichen. Kierkegaard macht das Erste an dem wesentlichen Entschluß klar, als Einzelner vor Gott das Gute zu wollen, worin die Erbauung münden kann:

„Nun ist es freilich an dem, daß das Gute, das in Wahrheit Große und Edle für jeden wieder etwas anderes ist, aber der Entschluß ... ist dennoch der gleiche. Dies ist ein recht erbaulicher Gedanke ... jedoch welche Gleichheit im Augenblick des Entschlusses ... Der gute Entschluß, welcher der Erkenntnis des Guten gemäß ist, ist ja, alles tun zu wollen, was in eines Macht steht ... Alles tun, was einer vermag, welche selige Gleichheit; denn das vermag ja ein jeder Mensch“ (V 136).

Diese letzte Gleichheit relativiert unendlich alle irdisch-gegebenen Verschiedenheiten. Hier wird eine wesentliche Funktion des Erbaulichen erkennbar:

„Im vergänglichen Augenblick muß ich so gut sein, die Unterscheidung zu respektieren und mich ihr zu fügen; es ist mir jedoch erlaubt, mich religiös zu erbauen an der Gewißheit, daß in der Ewigkeit die Unterscheidungen schwinden, sowohl die, welche mich auszeichnet, als auch die, welche mich niederdrückt. Als Untertan muß ich dem König Ehre und Gehorsam erweisen mit ungeteilter Seele, es ist mir jedoch erlaubt, mich religiös zu erbauen an dem Gedanken, daß ich, aufs Wesentliche gesehen, Bürger im Himmel bin“ (XI 101).

¹⁹ Cf. auch das o. S. 27 angeführte Zitat aus XIII 603 sowie XIII 601. An der Stelle IX 340 heißt es:

„Eben deshalb ist es erbaulich, über die Liebe zu sprechen, weil man beständig bedenken und zu sich selbst sagen muß: Das kann jeder, oder das sollte jeder können ...“

Sich erbaulich auf Gott beziehen, heißt also nicht nur, sich als endliches Selbst zu überschreiten, sondern Endlichkeit überhaupt zu transzendieren in Richtung auf schlechthinnige Allgemeinheit, in der alle bestimmten Differenzen aufgehoben sind. Als Einzelner zu existieren, heißt offenbar, allen Unterschieden im Irdischen mit der Freiheit dessen gegenüber zu stehen, der einer ewigen Gleichheit vergewissert ist. Das Erbauliche ist, durch Negation eigener Endlichkeit hindurch Freiheit in Gott zu finden. Deswegen ist Angst vor diesem unendlichen Schritt der Erbauung Sünde gegen letzte religiöse Freiheit:

„Es ist Befleckung, wenn der Geringe derart vor seinem Elend erschrickt, daß er nicht den Mut hat, sich durch das Christentum erbauen zu lassen; aber es ist auch Befleckung, wenn der Vornehme sich derart in seine Vornehmheit einhüllt, daß er davor erschrickt, durch das Christentum erbaut zu werden; und auch das ist Befleckung, wenn jemand, dessen Verschiedenheit darin besteht, daß er so ist wie die Leute meist, niemals in christlicher Erhebung aus dieser Verschiedenheit herauskommt“ (IX 75).

Die religiöse Gleichheit aller vor Gott kommt dialektisch gerade zustande durch die Gleichheit darin, in der Erbauung ein Einzelner zu werden. Das Erbauliche ist die Allgemeinheit des Persönlichen. Als solches stellt es jede erbauliche Rede vor die Aufgabe, alle auffälligen Unterschiede aufhebende Gleichheit und individuelle Selbstkonkretion zu vermitteln:

„Denn daß die Rede deutlich ist, was heißt dies andres, als daß sie doch jemand angeht, daß sie doch irgend einem Menschen zur Erbauung redet. Nun verhält es sich freilich so, daß die besorgte Wahrheit der Vermahnung sich eben an den Einzelnen in einer besonderen Lebenslage wendet; die Rede aber muß sich doch wohl hüten, die Erbauung durch das Zufällige bedingt sein zu lassen, wohl davor hüten durch Eifer für das Zufällige in Streit und Widerspruch zu geraten mit dem, was ansonst erbaulich ist; denn alsdann ist die Erbauung unwahr und lediglich eine ungesunde Vergnügung vermöge eines Vorzugs oder eines mißverstandenen Wunsches, der töricht danach begehrt“ (IV 128 f.).²⁰

Ewige Gleichheit vor Gott erfahrbar zu machen, das ist eine Funktion des Erbaulichen, und dies geschieht gerade durch existentielle Vereinzelung:

²⁰ Im Kontext am Verhältnis zu Jugend und Alter verdeutlicht.

„... findet jede erbauliche Betrachtung des Lebens erst ihre Ruhestatt oder wird erst erbaulich mit und in der göttlichen Gleichheit, welche die Seele für das Vollkommene erschließt und das sinnliche Auge für die Verschiedenheit blind macht ...

... in einer jeden erbaulichen Betrachtung des Lebens erhebt sich in der Seele eines Menschen der Gedanke, der ihm hilft den guten Kampf zu kämpfen mit Fleisch und Blut, ... und in diesem Kampf sich selbst frei zu machen zur Gleichheit vor Gott, ... Allein dann ist die Gleichheit das göttliche Gesetz, ... der Kampf Wahrheit, ... hat der Sieg Gültigkeit, wenn der Einzelne kämpft für sich selbst mit sich selbst in sich selbst, und nicht unzeitig sich vermischt der ganzen Welt zur Gleichheit im Äußerlichen verhelfen zu wollen ...“ (IV 40).

In diesen Sätzen ist der im Begriff des Erbaulichen liegende Zusammenhang von Negativität (Kampf), Selbstbezüglichkeit (für sich selbst mit sich selbst in sich selbst), ein Einzelner sein, Freiheit und Gleichheit vor Gott komprimiert dargestellt.

Eben in Kraft dieser wesentlichen Gleichheit ist – das ist das zweite hier Festzuhaltende – eine Solidarität im Erbaulichen möglich, die auch die Einsamkeit eines tief Leidenden noch umgreift:

„O, ohne Vertraulichkeit bist du doch nicht, falls du das nicht selbst verschulden willst; sie wird dir geboten, die höchste Vertraulichkeit und die des Höchsten. Und du bist auch nicht ohne die Teilnahme des Menschen. Es gibt ein gemeinsames menschliches Anliegen, welches Erbauung heißt, es ist nicht dergestalt gemeinsam wie die Vorhaben, bei denen die Menge tost und lärmt, denn jeder Teilnehmer ist wesentlich mit sich selbst allein, dennoch ist es im höchsten und umfassendsten Sinne ein gemeinsames menschliches Anliegen. Die erbauliche Betrachtung findet nicht Ruhe, ehe sie dich verstanden hat“ (VIII 202).

Von dieser wahren Allgemeinheit des Erbaulichen, die streng auf Existenzverinnerlichung bezogen bleibt und nicht Gleichheit im Äußerlichen sucht (cf. IV 40, o. zitiert), ist polemisch zu unterscheiden eine schlechte erbauliche Allgemeinheit, die es ins Objektiv-Gültige und Unpersönliche verkehrt:

„... und er will daher getröstet werden durch einen Sinnentzug, dadurch, daß viele derselben Meinung sind, ... und dadurch erbaut werden, daß er das Welthistorische seinem bißchen Wirklichkeit hinzufügt ...“ (VII 455).

Als witzige Satire auf eine derart falsch-allgemeine „Erbaulichkeit“ in existentieller Selbstvergessenheit gibt Kierkegaard im sechsten seiner

„Vorworte“ das ironische Programm einer solchen „Erbauungsschrift für Gebildete“ mit „systematischer Tendenz“. Aus der Karikatur lassen sich alle wichtigen Begriffsbestimmungen für das wahre Erbauliche e contrario ablesen:

„Dem Gebildeten hingegen ist es wahrlich zu wenig, mit einem einzelnen Menschen zu tun zu haben, selbst dann, wenn dieser Mensch er selber wäre. Er will nicht gestört werden, wenn er sich erbauen soll, nicht erinnert werden an all das Kleinliche, die einzelnen Menschen, sich selbst; denn all das vergessen ist gerade die Erbauung. In gegenwärtiger Schrift ist Gegenstand der Betrachtung das Leben der Gemeinde, die großartige Bestimmung des Systems, das reine Menschliche, welches alles den Menschen nicht verführt, an sich selbst zu denken, oder irgendetwas zu vollbringen, sondern lediglich ihn erbaut, indem er es nachdenkt. Es ist hier wiederum das Ganze, zu dem sie hinstrebt“ (V 37).

Der hier in ironischer Polemik enthaltene Vorwurf Kierkegaards ist vor allem der der Entwirklichung. Wahre Erbauung darf die Wirklichkeit, und d. h. der konkreten Existenz je meiner selbst als eines Einzelnen vor Gott, der sein Leben selbst zu verantworten und auch „etwas zu vollbringen“ hat, nicht überspringen. Sondern die erbauliche Wahrheit, die den Menschen freilich von allem „Kleinlichen“ weg und auf das Wesentliche und Göttliche, auf seine ewige Bedeutung hinleiten will, hat das Maß ihrer Vollmacht darin, wie weit sie gerade den Einzelnen in seiner individuellen Situation mit dem Ewigen zu vermitteln weiß. Die wahrhafte Allgemeinheit des Göttlichen erweist sich eben daran, daß sie den Einzelnen als solchen ernst zu nehmen gestattet und fordert. Nicht ein Von-sich-nicht-lassen-Können, das sich auch religiös nur in seiner zufälligen Subjektivität bebrütet, sondern der Wirklichkeitsernst, sich selbst vom Ewigen betreffen zu lassen, das ist wahre Erbauung. Im Zusammenhang des zitierten Textes werden als Merkmale echt erbaulicher Darstellung im Kontrast zu jener Satire erwähnt: die Erweckung einer „ernstlicheren Selbstprüfung“ des Einzelnen und einer „tieferen Sorge um sich selbst und für sich selbst“, also das Ernstnehmen dessen, daß dies ihn selber angeht.²¹

Auf die kürzeste Formel gebracht: das Gegenteil schlechter, weil am einzelnen Selbst unernst vorbei auf leere Allgemeinheiten gehender Erbaulichkeit ist die Aneignung.²²

²¹ Cf. a.a.O., 36 f.

²² Zu diesem zentral wichtigen Begriff s. den Teil II, u. S. 99 ff.

Die Kritik an schlechter Allgemeinheit im Erbaulichen macht noch einmal auf die Bedingung seiner wahren Aufmerksamkeit, auf die unerläßliche Vollzugsbestimmung: für dich. Bereits die erste veröffentlichte Predigt Kierkegaards am Schluß von „Entweder-Oder“²³, die sogleich das Erbauliche thematisiert²⁴, schließt mit dem gewichtigen Satz:

„denn allein die Wahrheit, die da erbaut, ist für dich Wahrheit“ (II 318).

Hier wird offenbar behauptet, daß Wahrheit nur dann Wahrheit ist, wenn sie persönliche Bedeutung für einen hat: was nicht „für dich“ Wahrheit sein kann, wäre gleichgültig. Wahrheit ist, was als solche nach dem Subjekt greift, für das sie ist. Und eben diese Aneignung der Wahrheit als persönlich bedeutsam vermittelt das Erbauliche. Wahrheit, die erbaut – das ist Wahrheit in ihrer wesentlichen Funktion: den je Einzelnen als solchen zu betreffen. Wo Wahrheit erbaulich ist, da vollendet sie sich, wird Wahrheit „für dich“.²⁵ „Erbauen“ hat hier zunächst – d. h. abgesehen vom konkreten Zusammenhang der Predigt – die nur formale Bedeutung: subjektiv verändernd zu wirken (wie die Predigt ausführt: durch Selbstkritik hin zu Selbstfindung in Gott, dazu s. u.), in Richtung auf wesentliches Selbstsein. Nur an ihrem wirklichen Sichdurchsetzen bei dem Subjekt, dem sie gilt bzw. an dessen Sich-ihr-Hingeben, d. h. Verändertwerden, bemißt sich die erbauliche Macht der Wahrheit und zugleich an dem Ernst ihrer subjektiven Bedeutsamkeit (des „für dich“) die Wesentlichkeit dieser Subjektivität: Wahrheit ist sie selber erst als subjektiv ergriffen, und Subjektivität kommt wesentlich zu sich im Sich-Betreffenlassen (Erbautwerden) von Wahrheit.²⁶ In diesem Sinne kommentiert die „Abschl. Unw. Nachschr.“ den eben zitierten Satz:

²³ II 306 ff.

²⁴ Zu ihr u. S. 46 ff. Näheres.

²⁵ Im Jahre 1847 erkennt Kierkegaard überrascht sein wesentliches Anliegen bei Luther wieder:

„Seltsam. Die Kategorie ‚für dich‘ (die Subjektivität, die Innerlichkeit), womit ‚Entweder/Oder‘ schloß (‚nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich‘), ist gerade die Luthers. Ich habe eigentlich niemals etwas von Luther gelesen. Aber wo ich jetzt seine Postille aufschlage – gleich im Evangelium am 1. Sonntag im Advent sagt er ‚für dich‘, das sei es, worauf es ankommt . . .“ (VIII A 465, Tgb. II, S. 190).

Über Kierkegaards Verhältnis zu Luther cf. auch Teil II Anm. 59 (zu S. 131) und 128 (zu S. 167).

²⁶ Im Ernst des selbsttätigen Aufsichbeziehens erst kommt das „für dich“ bzw. das persönlich treffende „Du“ zur Geltung, cf. VIII 216.

„Dies ist eine wesentliche nähere Bestimmung der Wahrheit als Innerlichkeit, durch die deren entscheidende Bestimmung als erbaulich „für dich“, d. h. für das Subjekt, deren wesentlicher Unterschied von allem objektiven Wissen ist, indem die Subjektivität selbst das Kennzeichen der Wahrheit wird“ (VII 213).

Was wesentliche Wahrheit von allem bloß objektiven, d. h. gegen subjektive Aneignung gleichgültigen Wissen unterscheidet, ist eben die Bestimmung: „erbaulich für dich“, was eigentlich ein Hendiadyoin ist. Denn Sich-Erbauen heißt eben, ernstlich „für mich“ gelten zu lassen, und das „für mich“ ist wirksam nur, wo es erbaulich-verändernd eingreift. Das Zitat steht im Zusammenhang der These der „Nachschrift“: die Subjektivität ist die Wahrheit.²⁷ Die Wendung hier: „Wahrheit als Innerlichkeit“ besagt dabei, daß Wahrheit wirkliche Wahrheit nur ist als innerlich angeeignete, d. h. da, wo sie in den eigenen Existenzvollzug relevant eingreift. Subjektivität ist „das Kennzeichen der Wahrheit“, insofern sie wirkliche, subjektiv wirksam sich zu eigen gemachte Wahrheit ist, die existenzbestimmend wird. Der Kommentar der Nachschrift verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel des Ethikers B im zweiten Teil von „Entweder-Oder“, um zu zeigen, wie in dieser Subjektivität der Wahrheit allererst die Wahrheit der Subjektivität hervortritt: B hat verzweifelt und sich selbst gewählt, er wird sich selbst offenbar und gewinnt die Möglichkeit einer persönlichen Geschichte:

„Statt einer Welt von Möglichkeit . . . ist ein Individuum geworden – und nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich, d. h. die Wahrheit ist die Innerlichkeit, wohlgemerkt Existenzinnerlichkeit, hier in ethischer Bestimmung“ (VII 214).

Aneignung erbauender Wahrheit bringt einen ganz einzelnen Menschen hervor, der kraft des Ethischen existiert (cf. ebd.)²⁸

²⁷ Cf. VII 157 ff. und in dieser Arbeit u. S. 131 f., 312 ff. u. 328 ff.

²⁸ Das Notabene „Existenzinnerlichkeit“ verwahrt sich gegen ein abstrakt-gefühliges Mißverständnis; die Betonung des hier (nur) ethischen Charakters weist indirekt auf spezifisch religiöse Existenzweisen hin. Die Struktur des Erbaulichen bleibt davon grundsätzlich unberührt; cf. dazu u. Kap. 5, S. 85 ff.

b) Die Selbsttätigkeit

In der bisherigen Darstellung ist indirekt immer schon von einem Wesensmerkmal des Begriffs „erbaulich“ die Rede gewesen, das es nun ausdrücklich zu betrachten gilt: daß Erbauung bedingt ist durch die Selbsttätigkeit des sich erbauen lassenden Subjekts.

„... wie es eine Macht der Rede geben soll, die nahezu Wunder zu tun vermag, so gibt es auch eine Macht des Zuhörers, die Wunder zu tun vermag, falls er so will. Solch ein Zuhörer ist der ernste; er sagt „ich will mich erbauen“, und siehe, er wird erbaut. Aber der Ernst liegt in einem Entschluß“ (V 220).

Über die wichtige prinzipielle Bedeutung dieser Konstruktivität für Kierkegaards Verständnis des religiösen Aktes überhaupt wird unten zum Begriff „Aneignung“ ausführlicher zu reden sein.²⁹ Hier gilt es allein zu sehen, wie religiöse Konstruktivität den Begriff des Erbaulichen mitbestimmt. Mitgemeint war sie bereits in der Darstellung des Gottesverhältnisses: das zur Geltung Bringen der göttlichen Positivität durch Selbstnegation ist ihr zuzurechnen. Daß das Subjekt gleichsam gegen sich „arbeitet“, um Gott sein zu „lassen“, das kann es nur sich selbst zuschreiben, zumindest als tatsächlichen Vollzug. Insofern ist subjektive Konstruktivität konstitutiv für Erbauung. Eben dergestalt kann sie allein wirklich, d.h. Selbsterbauung sein.³⁰ Auch die von uns oben hervorgehobene und dort zunächst auf das Negationsmoment im Erbaulichen zurückgeführte wesentliche Vereinzelung durch das Erbauliche läßt sich im Zusammenhang dieser Selbsttätigkeit erst ganz verstehen. Daß Subjektivität konstitutiv für das Erbauliche ist, bringt sich entscheidend darin zur Wirklichkeit, daß sie dabei konstruktiv ist. Offenbar kann Subjektivität sich ganz erst als selbsttätig identifizieren. Erbaut werden kann nur der Einzelne, weil eben dieser als Subjekt seiner Tätigkeit unvertretbar er

²⁹ s. u. S. 102 ff. Den Begriff „Selbstwirksamkeit“ oder Selbsttätigkeit hat Kierkegaard nach A. Paulsens allgemeinem Hinweis von seinem verehrten Lehrer P. M. Møller übernommen (cf. a.a.O., S. 54). Gleichwohl ist sein historischer und systematischer Ursprung in der deutschen idealistischen Philosophie unverkennbar, cf. u. S. 102 und Anm. 3. Der Sache nach ist schon 1837 vom pädagogischen Erwecken zur Selbsttätigkeit die Rede in Papirer II A 12, a.a.O., S. 9–19, bes. 12 u. 14.

³⁰ s. o. S. 27 f.

selbst ist. Sich selbst zu erbauen – das kann tatsächlich nur so gelingen, daß dieses Selbst auch die Bedingungen (mit) setzt, die garantieren, daß die Erbauung seine eigene wird.

Auf diese konstitutive Bedingung für Erbauung, die eigene Aktivität des betroffenen Subjektes, lassen sich eine Reihe von Merkmalen zurückführen, die Kierkegaard für das Erbauliche in Anspruch nimmt. Zunächst einmal liegt in dieser wesentlichen „Macht des Zuhörers“ doch eine Selbstbegrenzung aller erbauenden Aktivität, die auf einen Andern geht, z. B. der religiösen Rede.³¹ Ihre Intention kann niemals werden, die eigentliche Entscheidung über sich dem Zuhörer abzunehmen. Nur wenn sie wesentlich fragend und mahnend bleibt, respektiert sie dessen Eigensein, d. h. Selbsttätigkeit:

„Die Rede fragt dich dann, oder du fragst dich selbst durch die Rede, ob du nun derart lebst . . . Die Rede ist nicht so vermessen, richten zu wollen. O, weit entfernt: sie richtet niemanden; . . . ziemt es sich wohl für eine erbauliche Rede, sich nur in Ehrerbietung an den Leidenden zu wenden . . .“ (VIII 235).³²

Jedoch ist diese Beschränkung der erbaulichen Rede auf die Frage an den Zuhörer keine Abschwächung ihrer eigentlichen Macht, sondern deren stärkste Ausübung, sofern sie diesen nämlich als den Verantwortlichen anspricht und ihn auf diese Verantwortung für sich vor Gott festlegt:

„Denn menschliche Teilnahme, ob sie dich auch noch so fleißig fragte, kann die Unverändertheit des Leidens durch die Frage nicht verändern; wofern du jedoch die Frage der Ewigkeit in Wahrheit dir selbst vor Gott stellst, so enthält die Frage schon die Möglichkeit der Veränderung. Doch ich spreche ja beinahe wie zur Erbauung, die Rede nimmt gleichsam ehrerbietig Anstand, die Frage geltend zu machen; aber du weißt selbst am besten: falls du die Frage stellst, ist es die der Rechenschaft: ob du nun dergestalt lebst?“ (VIII 237).

Denkt man diese Aussagen mit den oben angeführten über das Mitwissen Gottes zusammen³³, so wird noch einmal deutlich, wie unauflöslich bindend der Anspruch des Erbaulichen gerade darin ist, daß er sich „fra-

³¹ Über erbauliche Redeform in Abgrenzung zu informativer, argumentierender oder persuasiver Rede cf. Andersons rhetorische Untersuchung: Kierkegaards Theorie der Mitteilung, in „Materialien . . .“, a.a.O., S. 437 ff., bes. 441–444.

³² Cf. a.a.O. 206

³³ Cf. o. S. 28 f.

gend“ an die Selbstverantwortlichkeit des einzelnen Subjektes wendet.³⁴

Fällt ein solches Gewicht auf dessen eigene aktive Beteiligung, so wird auch verständlich, daß der Anlaß zur Erbauung relativ gleichgültig ist. Wem es ernst damit ist, d. h. wer sich selbst richtig darin versteht, daß es um ihn selber geht und daher auf ihn selber wesentlich ankommt, der kann sich letztlich an allem erbauen – sogar an einer schlechten Predigt. Von ihr heißt es, sie sei

„... nur dienlich als ein Fegefeuer, wo das Individuum sich selbst dazu erzieht, sich im Hause Gottes an allem erbauen zu können“ (VII 378 Fn.).³⁵

Ja, es ist Bedingung jeder wahren Erbauung, daß das Subjekt zwischen deren Anlaß bzw. Vermittler – z. B. dem Prediger – und der darin sich ihm anbietenden Wahrheit selbst zu unterscheiden wagt. Denn nur durch solche Unterscheidung ist ewige Wahrheit irgend für ihn und kann er sich in letzter Betroffenheit vor Gott finden. Insofern ist der Vollzug dieser Unterscheidung geradezu religiöse Pflicht.³⁶ Und letztlich ist es auch Pflicht, sich durch nichts von der Erbauung abhalten zu lassen, da sie eben in das eigene Können gestellt ist:

„Wenn man einen ästhetisierenden religiösen Vortrag in einer Kirche hört, hat man natürlich die Pflicht, erbaut zu werden, ob Se. Hochwürden auch noch so verrücktes Zeug quatscht“ (VII 424 Fn.).

Und eben weil dies religiöse Pflicht ist, reicht die „Macht des Zuhörens“ auch dort noch hin, wo an sich das Gegenteil des Erbaulichen ist: in die Sphäre objektiven Wissens.

„Und doch kann ja auch das Wissen und die Mitteilung des Wissens erbaulich sein; ist es das aber, dann deshalb, weil Liebe zugegen ist“ (IX 206).

Was hier mit „Liebe“ bezeichnet ist, nimmt das Vorwort der „Krankheit zum Tode“ mit dem Ausdruck des „Besorgtseins“ wieder auf. Kierkegaard betont, daß sich seiner Meinung nach streng wissenschaftliche Erörterung und Erbaulichkeit nicht grundsätzlich ausschließen müssen (cf. XI 117). Dann heißt es:

³⁴ Auch in einer der „Christlichen Reden“ von 1848 ist hervorgehoben, daß sie – sogar in Abwandlung des Skopus ihres Bibeltextes – „alle Gedanken auf die Selbsttätigkeit“ sammeln wolle, cf. X 220.

³⁵ Cf. auch V 220, zit. o. S. 36.

³⁶ Cf. X 174, zit. o. S. 28 f.

„Christlich müssen nämlich alle, alle Dinge zur Erbauung dienen. Die Art von Wissenschaftlichkeit, die nicht letztlich erbaulich ist, ist eben damit unchristlich. Alles Christliche muß in der Darstellung Ähnlichkeit haben mit dem Vortrag eines Arztes am Krankenbett . . . Diese Beziehung des Christlichen zum Leben . . . oder diese ethische Seite des Christlichen ist eben das Erbauliche“ (ebd.).

Eben damit ist der Unterschied zu einer menschlich-gleichgültigen Wissenschaftlichkeit angesprochen:

„Alles christliche Erkennen, wie streng seine Form im übrigen auch sei, muß besorgt sein; diese Besorgnis aber ist eben das Erbauliche. Die Besorgnis ist die Beziehung zum Leben, zur Wirklichkeit des Persönlichen und somit, christlich: der Ernst; . . . Aber der Ernst ist wiederum das Erbauliche“ (ebd.).

Gehen diese Äußerungen mehr auf die erbauliche Form in der „Mitteilung des Wissens“, die liebevoll besorgt sein muß in nüchternem Existenzernst, um als christlich gelten zu können, so dürften sie wohl ebenso sehr auf die rechte Aneignung des Wissens übertragen werden können. Diese wäre erbaulich, Wissen würde erbaulich, ließe es nicht die Besorgnis des Einzelnen um sich selbst in seinem Sein vor Gott außer Acht. In religiösem Ernst sich zu eigen gemachtes Wissen verlöre seine unmenschliche Gleichgültigkeit und vermöchte als streng-objektives gleichwohl erbaulich zu sein.

Bereits das vorletzte Zitat enthielt Kierkegaards umfassendsten und konkretesten Ausdruck für die Selbsttätigkeit, die subjektive *conditio sine qua non* des Erbaulichen ist. Diese Konstruktivität ist wesentlich Liebe.³⁷ Ist das Gottesverhältnis aber als Liebe bestimmt, so zeigt sich, daß die erbauliche Konstruktivität nicht völlig freies Ausschieraussetzen ins Leere hinein ist, sondern eher so etwas wie ein Entsprechen, Antworten, Reagieren. Liebe ist freies Einstimmen in ein Sich-Ziehen-Lassen zum Geliebten bzw. vom Geliebten, ist freies Sichhingeben an das Geliebte, dessen Wert als die Liebe auslösend, freisetzend gilt. D. h. die hier gemeinte Selbsttätigkeit ist liebendes Begehren, Wünschen, Verlangen – Aktivitäten, die von dem her sich bestimmt erfahren, darauf sie sich richten. Damit ist aber zugleich gesagt, daß Liebe nicht ohne den Wunsch gedacht werden kann, das Geliebte als liebenswert bzw. als immer lie-

³⁷ Cf. über die Konstruktivität der Liebe die Tagebuchnotiz IX A 438, zit. u. S. 111.

4 Ringleben: Aneignung. TBT 40

benswerter zu wissen. Je größer die Liebe, desto größeren Wert hat für sie das Geliebte. Ihr Verlangen nach dem Geliebten schließt in sich das Verlangen, es das Liebenswerteste sein zu lassen. Und dieser Wunsch sieht sich gestillt in dem Maße, wie der Liebende seinen Wertabstand zum Geliebten erfährt. Das belege hier eine späte Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards (1850) unter der Überschrift: „Das Ideal“:

„Jeder Fortschritt auf das Ideal hin ist ein Rückschritt; denn der Fortschritt besteht ja eben darin, daß ich eindringlicher die Vollkommenheit des Ideals entdecke – und also ist mein Abstand von ihm größer. – Selbstisch kann man das Ideal nicht lieben; denn dann würde der Fortschritt mich nur freuen, falls ich dem Ideal unmittelbar näherkäme, ja in gewissem Sinne müßte ich dann ja wünschen, daß das Ideal nicht allzu vollkommen wäre, oder daß ich nicht zu viel von seiner Vollkommenheit erführe – damit ich es dann besser erreichen könnte. – Das Ideal in Wahrheit lieben (so daß also der Fortschritt Rückschritt ist, oder daß jeder Fortschritt einen Rückschritt aus Ehrfurcht bedeutet, weil ich die Erhabenheit des Ideals noch vollkommener sehe), heißt deshalb gleichsam, sich selber hassen“ (X³ A 509, Tgb. IV, S. 237).³⁸

Bekanntlich meint der späte Kierkegaard mit dem „Ideal“ das des Glaubens: Christus. Je liebenswerter er das Geliebte, desto unwürdiger erlebt er sich selbst:

„... der erste Ausdruck einer wahren und tiefen Verliebtheit [ist] das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit...“ (VIII A 675, Tgb. II, S. 243).

So wird der Wunsch, selber sich als des Geliebten unwürdig zu erfahren, Ausdruck des Wunsches, das Geliebte als höchstes Gut dieser Liebe zu sehen. Die liebende Selbsttätigkeit, die das Geliebte steigert, richtet sich notwendig zugleich gegen sich, um das wirklich zu können.

„Höchster Ausdruck der Verliebtheit ist, daß der Liebende sich als ein Nichts empfindet der Geliebten gegenüber, und umgekehrt ebenso, denn sich als etwas fühlen, streitet wider die Verliebtheit“ (VI 110).

Dies wird ihr legitime Erfahrung der Stärke in ihrer Liebe, diese Selbstnegation das Maß von deren Positivität:

„Warum hattest du den Wunsch, Unrecht zu haben gegen einen Menschen? weil du liebst; warum fandest du es erbaulich? weil du liebst“ (II 314).³⁹

³⁸ Cf. X³ A 525, Tgb. IV, S. 238 f.

³⁹ Cf. a.a.O. 313

Die grundlegende Predigt über das Erbauliche aus „Entweder-Oder II“, aus der diese Worte stammen, betont in diesem Sinne immer wieder, daß der Wunsch, gegen das Geliebte Unrecht zu haben, daß die sich gegen sich richtende Selbsttätigkeit Ausdruck wahrer Liebe sei, und zwar zu einem Menschen und zu Gott.

„Ist es für einen Sohn entsetzlich, recht zu haben gegen seinen Vater, ist es ein erbaulicher Gedanke, daß ein Sohn immer unrecht hat gegen seinen Vater: o, dann ist es auch selig, daß es unmöglich gemacht ist, daran zu zweifeln, daß Gott Liebe ist“ (VIII 357).

Dies ist die Freiheit in der Liebe, das Geliebte ihr alles sein zu lassen und sich selbst ganz zurückzunehmen. Und das Maß der Freiwilligkeit dabei ist das Maß für die Unbedingtheit dieser Liebe. Wer erst durch Gründe bezwungen, Gott gegen sich Recht geben muß, der liebt ihn nicht. Die Liebe würde solcher zwingenden Überführung immer schon zuvorkommen, und das ist die Selbsttätigkeit, in der sie ihrer selbst gewiß ist:

„... du warst nicht gezwungen, denn wo du in Liebe bist, da bist du in Freiheit... vielmehr von dem einzigen und höchsten Wunsch der Liebe her, daß du allezeit Unrecht haben mögest, bist du gelangt zu der Erkenntnis, daß Gott allezeit Recht hat. Dieser Wunsch aber ist der Liebe und somit der Freiheit Sache...“ (II 314).

Und nur so kann es erbaulich sein: als zustande gekommen durch das eigene liebende Wollen:

„... wir haben ja gesagt, der Grund, weshalb... es sich... erweisen könne... als erbaulich, sei der, daß man... begehre zu erkennen...“ (II 314).

Und gleichwohl erfährt sich diese Konstruktivität nicht als selbstherrlich, sondern gerade von ihrem Ziel her bestimmt. Die Freiheit der Liebe hat ihren (inneren, d. h. in Freiheit ergriffenen) Halt darin, daß sie nicht anders kann, als das Geliebte zu lieben und lieben zu wollen. Ihr eigenes Tun ruht darin auf, daß es sich ganz vom Geliebten her versteht:

„... das ist das Sehnen, mit dem er Gott sucht, das ist die Liebe, in der er Gott findet“ (cf. II 317).

Das Suchen erfährt sich selbst vom Gesuchten her, das lieben Wollen als lieben Müssen, das freie Tun als wirkliches Finden. Dies gilt in eminentem Sinne vom Gottesverhältnis, insofern es erbaulich ist. Gerade die

subjektive Freiheit im Sich-Aneignen überwindet die Distanz zu Gott⁴⁰, und gerade im eigenen Wunsch, ihm sein unendliches Recht gegen einen einzuräumen, erfüllt sich die Liebe zu ihm:

„denn du kannst freilich gezwungen werden zu erkennen, daß Gott allezeit Recht hat; dazu jedoch, daß du die Anwendung auf dich selber machst, daß du diese Erkenntnis in dein ganzes Wesen aufnimmst, dazu . . . nicht . . . Es liegt nichts Erbauliches darin zu erkennen, daß Gott allezeit Recht hat . . . Wenn du [dies] erkennst . . . stehst du außerhalb Gottes, und ebenso denn auch, wenn du als eine Folge hiervon erkennst, daß du allezeit Unrecht hast. Dahingegen, wenn du, ohne daß eine vorhergehende Erkenntnis dich dazu bestimmt, es verlangst und dessen gewiß bist, daß du allezeit Unrecht hast, so bist du in Gott geborgen. Dies ist deine Anbetung, deine Andacht, deine Gottesfurcht“ (II 315).

Es ist das Geheimnis des Erbaulichen, daß die es ermöglichende Konstruktivität gleichwohl außer sich zur Ruhe kommt. Diese Konstruktivität ist – religiös – Liebe, indem das Subjekt sich gegen sich wendet, um Gott alles sein zu lassen – auch bei sich. Dieser Zusammenhang potenziert sich, wo der Glaube an Gottes Gegenliebe in ihn eintritt. Erst dann – christlich – steigert sich die erbauliche Wendung gegen sich dazu, ihn den sein zu lassen, der mich unendlich viel mehr liebt als ich ihn und dem gegenüber mein Lieben nur im Anerkennen des ihn nicht genug lieben Könnens sowie im mich ganz von ihm lieben Lassen sich ausdrücken kann. Die eben schon angeführte Tagebuchstelle gibt dem eine gesammelte Formulierung:

„Wie der erste Ausdruck einer wahren und tiefen Verliebtheit das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit ist, ebenso ist das Verlangen nach der Vergeltung der Sünden das Kennzeichen dafür, daß man Gott liebt . . . Die Innerlichkeit des Sündenbewußtseins ist eben die Leidenschaft der Liebe. Denn das Gesetz macht einen zwar zum Sünder – aber die [geoffenbarte göttliche] Liebe macht einen zum weit größeren Sünder; zwar kann einer, welcher Gott fürchtet und zittert, sich als Sünder fühlen, aber einer, der in Wahrheit liebt, fühlt sich als noch größerer Sünder“ (VIII A 675).

Dies ist das christlich potenzierte Erbauliche: sich als Sünder zu fühlen, weil im Unrecht nicht bloß gegen Gott überhaupt, sondern gegen seine Liebe. Zugleich ist dies Bewußtsein – erbaulicher – Ausdruck der christlichen Liebe zu Gott und eigentümlich geborgen in dieser Verschärfung:

⁴⁰ Das „Außerhalb“, s. o. S. 23 f.