

Ästhetische Existenz und christliche Identität

Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft

Michael Bongardt

Sören Kierkegaard hätte sich nicht zweimal bitten lassen, seine Gedanken zum gestellten Thema niederzuschreiben: Er, der mit so hohem Ernst in seiner Zeit und gegen die Kirche seiner Zeit um die angemessene Gestalt christlicher Identität rang, hätte sicher gern ein weiteres Mal seine Wertung der ästhetischen Existenz zu Gehör gebracht (vorausgesetzt, er hätte sein tiefsitzendes Unbehagen gegenüber „der Presse“ überwinden können). Doch dabei wäre es ihm nicht, wie mir in den folgenden Überlegungen, um eine positive Verhältnisbestimmung beider gegangen. Vielmehr hätte er uns erneut zu überzeugen gesucht, daß der Ernst des Christentums eine entschiedene Abkehr von jener Lebensweise fordert, die Kierkegaard als „ästhetisch“ qualifiziert.¹

Gerade weil sie dem hier verfolgten Anliegen so vehement entgegenzustehen scheinen, sollen im folgenden zunächst Kierkegaards Thesen zum Verhältnis von Ästhetik und Christentum Beachtung finden. Sie werden den kritischen Hintergrund bilden, vor dem sich die weiteren Überlegungen zu verantworten haben. Ist er ausreichend erhellt, wird sich der Blick auf die heutigen Wohlstandsgesellschaften richten, in denen – so die zu erläuternde Analyse von Gerhard Schulze – die Erlebnisorientierung von hoher Bedeutung ist. Christinnen und Christen, die nach einer angemessenen Lebensgestalt suchen, können und müssen sich dieser ästhetischen Prägung der Gesellschaft nicht entziehen. Vielmehr, so die Zielthese der folgenden Argumentationen, besteht die Möglichkeit, die postmoderne Erlebnisgesellschaft in kritischer Anerkennung als Chance zu begreifen, zu einer wahrnehmbaren christlichen Identität zu finden.

Don Juan auf der ständigen Suche nach dem nächsten erotischen Abenteuer; der auf seine Ruhe bedachte Spießbürger; der nach Macht und Reichtum gierende Potentat; der in seine Schwermut verliebte Skeptiker: Diese auf den ersten Blick so verschiedenen Menschen sind, so Kierkegaard, durch ihr gemeinsames Ziel vereint. Sie alle suchen den Genuß.² Und um fündig zu werden, wenden sie sich den nicht selten obskuren Objekten ihrer Begierde zu. Mögen diese – wie die Geliebten des Don Juan, wie das Geld, das es zu scheffeln gilt – in der äußeren Welt liegen oder – wie die eitel gepflegte Schönheit, wie die hochmütig zur Schau gestellte Begabung – zu den Eigenschaften der Suchenden selbst zu rechnen sein: Stets richtet sich das Begehren auf höchst gefährdete Gegenstände, die im nächsten Augenblick für immer verloren sein können. Doch nicht in der

beängstigenden Flüchtigkeit ihrer Objekte liegt für Kierkegaard das eigentliche Problem der ästhetischen Existenz. Weit schwerer wiegt der Umstand, daß die Menschen sich in ihrem Genußstreben verlieren, daß sie sich von ihren ersehnten und stets nur vorübergehend erlangten Wunschzielen bestimmen lassen. Denn sie gehen davon aus, daß durch den Genuß ihr Leben Gestalt und Inhalt gewinnen kann. Wer aber so seine Identität zu finden hofft, ist nicht nur dauernd von der Verzweiflung des Verlusts bedroht, sondern lebt immer schon – wenn auch unbewußt – verzweifelt. Als verzweifelt muß nämlich bezeichnet werden, wer hinter den Möglichkeiten menschlicher Existenz zurückbleibt, wer aus Angst oder mangelndem Ernst der zu sein verweigert, der er sein könnte.³ Und so sind die von Kierkegaard uns vor Augen geführten Personen eben nicht nur in ihrem Streben nach Genuß vereint, sondern auch im Grundcharakter ihrer Existenz. Sie sind nicht sie selbst, nicht selbständig, sondern von ihren Wünschen und damit von den fragilen Zielen ihres Begehrens abhängig. Kurz: Sie sind Verzweifelte.

Aus solcher Verzweiflung der ästhetischen, genußorientierten Existenz führt, so Kierkegaard, nur ein Weg hinaus: Der Entschluß des Einzelnen, er selbst zu sein. In der entschiedenen Übernahme der eigenen Freiheit überwinde ich meine Abhängigkeit von den flüchtigen Gegenständen meines Genusses. Erst in dieser Wahl wird verständlich, was außerhalb ihrer nur als Paradox erscheint: Indem ich akzeptiere, daß ich ein Verzweifelter bin, überwinde ich meine Verzweiflung. Denn nun beherrscht sie mich nicht mehr, kann ich mich doch, statt ihnen zu erliegen, zu meinen Wünschen noch einmal verhalten – ganz gleich, ob sie in Erfüllung gehen oder nicht. Meine Identität gewinne ich nicht in der Phantasiwelt unbegrenzten Genießens, sondern allein in der Anerkennung der Möglichkeiten, Vorgaben und Grenzen, innerhalb derer mein Leben zu gestalten meine Chance und meine Pflicht ist.⁴

Kierkegaard weiß, welch großes Wagnis die von ihm geforderte Selbstwahl darstellt. Daß sie zu einem wirklich humanen Leben notwendig ist, kann in der scheinbaren Sicherheit des ästhetischen Lebens dauerhaft verborgen bleiben; sie kann aus Angst vor der Weite, in die sie führt, verweigert werden; sie kann vor allem, wenn sie gewagt wurde, im Schmerz über die eigene Vergangenheit versinken, die nun als schuldhaftes Zurückbleiben hinter den eigenen Möglichkeiten erkannt wird. Je deutlicher Kierkegaard diese Gefährdung wahrnimmt, desto mehr wächst seine Überzeugung, daß die Selbstwahl nur als religiöser, ja nur als christlicher Akt gelingen kann: Nur im Vertrauen darauf, daß seine Schuld bereits vergeben, daß er mit seinen Grenzen angenommen ist, vermag der Mensch sich selbst zu wählen als der, der er ist.⁵ Nur so kann er in die Freiheit finden, zu der er gerufen ist. Aber selbst diese zum gelingenden Schritt in die Freiheit notwendige Zusage begegnet uns in paradoxer, Ärgernis erregender Gestalt. Verlangt doch die in Christus, der Gestalt des Gottmenschen uns begegnende Zusage der Vergebung die Anerkennung, als Sünder dieses Geschenks zu bedürfen.⁶

Den zu diesem Schritt notwendigen Ernst zu verschleiern, wirft Kierkegaard der Kirche seiner Zeit vor. In einer Gesellschaft und Kirche, die ihr spießbürgerliches Genießerleben mit unhinterfragter Selbstverständlichkeit für christlich hält, ist

um des Evangeliums und um des Menschen willen Widerspruch nötig. Diesen Protest zu Gehör zu bringen und so das Christentum wieder in die sogenannte Christenheit einzuführen, sah Kierkegaard sich berufen. Teil dieser Berufung war für ihn die Absage an die vielfältigen Formen der ästhetischen Existenz, die in diametralem Gegensatz zu einem Leben als Christ, als Christin steht. In ihr verweigert der Mensch die ihn in die Freiheit führende Selbstwahl.

Zu Recht wird Kierkegaard immer wieder vorgeworfen, seinen unbestrittenen analytischen Scharfblick zu eng auf die Phänomene einer bürgerlichen Gesellschaft und Kirche gerichtet zu haben.⁷ In der Tat finden sich in seinem schriftstellerischen Werk keine Reflexionen auf die bemerkenswerte Tatsache, daß sich all die von ihm kritisierten Gestalten – wie er selbst – nie Gedanken über ihren materiellen Lebensunterhalt machen mußten; daß ihnen wie selbstverständlich eine Fülle von Genußmöglichkeiten offensteht. Es ist kein Zufall, daß er Nero zum Prototyp der ästhetischen Existenz stilisiert. Denn dieser römische Kaiser verfügte über nahezu unbeschränkte Reichtümer und Macht.⁸ Und auch in Kierkegaards Predigten und Kirchenkampf-Schriften, denen es an scharfen Zurechtweisungen wahrhaftig nicht mangelt, sucht man weitgehend vergeblich nach einer Anklage sozialer Mißstände, nach einem Blick auf die himmelschreiende Not außerhalb bürgerlicher Sicherheiten. Gegenüber der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit blieb jener Kämpfer für das Christentum merkwürdig distanziert.⁹

Einhundertfünfzig Jahre nach seinem Tod hat sich diese Wirklichkeit in den hochindustrialisierten Ländern Westeuropas und Nordamerikas signifikant verändert. Seiner vielbeachteten Analyse der westdeutschen Gesellschaft am Ende der achtziger Jahre gab der Kultursoziologe Gerhard Schulze den bezeichnenden Titel „Die Erlebnisgesellschaft“.¹⁰ Nach zehn Jahren, die von einschneidenden politischen wie sozialen Umwälzungen geprägt waren, bedürften Schulzes Untersuchungsergebnisse zweifellos der modifizierenden Überprüfung. Doch ungeachtet dessen haben seine Einsichten auch für die Gegenwart ihren erhellenden Charakter noch nicht verloren. Einig ist sich Schulze mit den meisten vergleichbaren Untersuchungen darin, daß die am Einkommen orientierte Aufteilung der Gesellschaft in verschiedene soziale Schichten zwar nicht schlechthin aufgehoben ist, aber erheblich an Bedeutung verloren hat. Auch seine Beobachtung, daß sozial und weltanschaulich

Der Autor

Michael Bongardt, geb. 1959 in Bonn, Studium in Bonn und München; 1985 Priesterweihe, anschließend Gemeindegarbeit in Köln; 1989–1998 Mitarbeiter am Institut für Dogmatik und theologische Hermeneutik der Universität Münster; Promotion 1994, Habilitation 1998. Seit Juli 1998 Studiendekan des Theologischen Studienjahres an der Dormition Abbey, Jerusalem. Veröffentlichungen u.a.: *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt a.M. 1995; *Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft: StZ 214 (1996) 818–830; Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 243–260; *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (Habilitationsschrift, in Druckvorbereitung)*. Anschrift: Theologisches Studienjahr, Dormition Abbey, P.O.B. 22, Jerusalem 91000, Israel.

geschlossene und sich abschließende Milieus zunehmend ihre Konturen verlieren und sich auflösen, kann keine besondere Originalität für sich beanspruchen.¹¹ Bemerkenswert an Schulzes Analyse ist vielmehr die These, daß nach dem Zerfall dieser für die europäische Moderne prägenden Strukturen die Gesellschaft sich nicht als amorphe Masse zeigt. Statt dessen ist die Entstehung neuer Milieus zu erkennen. Diese Milieus unterscheiden sich nicht mehr - wie die klassischen sozialen Schichten - durch das Maß der in ihnen möglichen Bedürfnisbefriedigung. Was der einzelne „sich leisten kann“, ist für seine Milieuzugehörigkeit nur noch begrenzt von Belang. Ebenso stößt seine weltanschauliche Position allenfalls auf untergeordnetes Interesse. Entscheidend ist dagegen die Qualität der Erlebnisse, die in den einzelnen Milieus gesucht und angeboten werden.¹² Sehnt sich der eine nach dem Nervenkitzel des Bungee-Springens, ziehen andere die Ruhe der Kaffeetafel im Schrebergarten vor. Füllen nie gekannte Scharen die neuerbauten Museen, sitzen andere lieber vor dem Fernseher, wenn sie nicht gerade die neueste Achterbahn auf dem Jahrmarkt ausprobieren. Und in dieser Suche nach spezifischen Erlebnisqualitäten sind die einzelnen gerade nicht, wie es zunächst scheinen mag, auf sich allein gestellt. Denn längst haben sich Gruppen - Milieus - gebildet, in denen nicht nur gemeinsam bestimmte Erlebnisse gesucht werden, sondern von denen auch die einzelnen in ihrer je eigenen Auswahl der „events“ anerkannt bzw. abgelehnt werden. Das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Verortung und Orientierung wird so nach dem Ende der früheren Strukturen nicht frustriert, sondern findet neue Befriedigung. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu wird für die einzelnen zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal und entlastet sie von dem Druck, in Einsamkeit ihr Leben zu gestalten. Erkennbar wird die je spezifische Milieuzugehörigkeit mittels eines von allen verstandenen und anerkannten Code-Systems. Kleine Variationen der Kleidung, die Wahl der Verkehrsmittel, beiläufig verwendete Sprachfloskeln lassen ohne große Mühe erkennen, welchem der von Schulze eruierten fünf Erlebnismilieus die einzelnen sich zuordnen, zu welchem sie gerechnet werden möchten.¹³ Wer dem „Niveaumilieu“ angehören will, wird ausführlich von seinem letzten Besuch einer Vernissage berichten, aber verschweigen, daß er am Vorabend eine Soap-Opera im Fernsehen mit Vergnügen anschaut. Und keiner, der auf Anerkennung durch die Mitglieder des Unterhaltungsmilieus hofft, wird sich mit einem philosophischen Buch statt dem neuesten Comic zeigen.

Notwendige Voraussetzung für diese bemerkenswerte Veränderung sozialer Strukturen ist eine ökonomische Verschiebung: Die Erlebnisgesellschaft verdankt sich dem Übergang von der Knappheits- zur Wohlstandsgesellschaft.¹⁴ Wo dieser Wandel vollzogen ist, läßt sich - so Schulze - ein bezeichnender Wechsel der Verkaufs- und Werbestrategien beobachten. Solange das Geld knapp ist, legen die Kunden Wert auf möglichst funktionale und haltbare Produkte. Ist dieser Grundmangel überwunden, werden andere Faktoren zu Kriterien der Kaufentscheidung. Nun werden Zigaretten angeboten, die Freiheit versprechen, Seifen, die der Haut schmeicheln, und Autos, mit denen man die Schwerkraft

überwinden können soll. Produkte, die sich in ihrer Brauchbarkeit und Materialqualität nicht mehr unterscheiden, werden in einer unüberschaubaren Vielfalt angeboten: von der Werbung konnotiert mit stark differierenden Erlebnisqualitäten.¹⁵ Was früher in einer Ecke des Gemischtwarenladens Platz hatte – das Toilettenpapier, die Schokolade, die Sonnenbrille –, füllt heute ganze Kaufhausabteilungen, wenn nicht gar spezialisierte Supermärkte. Hoffnungslos überfordert wären die Kunden von dieser erdrückenden Vielfalt – hülfe nicht auch hier die Milieus zur Orientierung. Sie geben vor, welche Brotsorte und welcher Urlaubsort zu mir paßt, welches käuflich zu erwerbende Erlebnis ich mir leisten soll.

Fast vollständig ausgeblendet wird in der so strukturierten Gesellschaft die Tatsache, daß der von ihr vorausgesetzte Wohlstand keineswegs so selbstverständlich und universal ist, wie er sich gern gibt, sondern nur einer Minderheit zur Verfügung steht.¹⁶ Die Zahl derer, denen nichts bleibt, als den täglichen, oft vergeblichen Kampf um ihr Überleben zu führen, wächst weiterhin – und das nicht nur außerhalb der Staaten, die sich als Wohlstandsgesellschaften definieren. Kierkegaards Verständnis der ästhetischen und dann auch der christlichen Existenz mußte sich, wie gezeigt, die Anklage gefallen lassen, zu sehr auf den damals schmalen Sektor des wohlhabenden Bürgertums fokussiert zu sein. Will sich der im folgenden zu erarbeitende Entwurf einer Verhältnisbestimmung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und christlicher Identität nicht dem gleichen Vorwurf aussetzen, wird er darauf bedacht sein müssen, diese skandalöse Ungerechtigkeit nicht aus den Augen zu verlieren.

Doch zunächst gilt es, die Analyse der „Erlebnisgesellschaft“ zu Ende zu führen. Funktionsfähig ist diese nur unter einer Bedingung: Alle in ihr Lebenden müssen sich den Imperativ zu eigen gemacht haben, der dieser neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur zugrunde liegt. Ihm zufolge besteht der anzustrebende Sinn des Lebens im gelungenen Erlebnis: „Erlebe etwas! Erlebe dich selbst!“¹⁷ Wer immer dieser Forderung zu folgen bereit ist, wird den Versprechungen eines erlebnisorientierten Marktes gerne glauben, sich von ihnen die Richtung weisen lassen. Und wenn der Schein nicht trügt, ist diese Bereitschaft in der bundesrepublikanischen und anderen westlichen Gesellschaften weit verbreitet. Deshalb kann ein geschicktes Marketing den einzelnen leicht die Entscheidung abnehmen, welches Erlebnis wie und wann zu suchen ist. In immer schnellerer Folge wechseln die Produkte und die Qualitäten der Erlebnisse, die sie verheißen.

Ein Brückenschlag bietet sich an, drängt sich auf: Kierkegaards Kritik ästhetischer Existenz scheint prädestiniert, der von Schulze analysierten Gesellschaft protestierend entgegenzutreten. Denn was, wenn nicht das ästhetische Genußstreben jener von Kierkegaard beschriebenen Wohlstandsbürger, begegnet uns in dem nun erheblich erweiterten Kreis der Wohlhabenden, die sich der Erlebnissuche verschrieben haben? Und verlieren die im Erlebnismarkt Mitbietenden nicht in der Tat neben ihrem Geld auch noch das Bewußtsein ihrer Freiheit, ihr Selbst, das es zu wählen gälte? Zwar bietet der Markt täglich neu eine Fülle von Produkten, zwischen denen der Kunde die „freie Wahl“ hat. Doch wohlweislich

unterbleibt in der Regel der Hinweis auf eine ganz andere Möglichkeit: Könnte sich der Einzelne doch auch die Freiheit nehmen, sich zumindest partiell der Erlebnisjagd zu entziehen, sich zu der Dynamik, die ihn beherrschen will, noch einmal frei zu verhalten.

So fehlt es denn auch nicht an mahnenden Stimmen aus christlichen, kirchlichen Kreisen an der neu entstandenen Gesellschaftsform. Beklagt und angeklagt werden das abnehmende Interesse an Kirche und Gemeindegarbeit, die rapide sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucherinnen, die angeblich abnehmende Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und Bindungen einzugehen. All diese Phänomene glaubt man als Beleg für die These anführen zu können, daß sich christliche Identität mit einer Anerkennung der postmodernen Gesellschaft prinzipiell nicht vereinbaren läßt, daß die Erlebnisgesellschaft zur Auflösung des Christentums, das ihr entgegensteht, führt.

Ist es angesichts dieser scheinbar einhelligen Kritik an der von Kierkegaard als ästhetisch qualifizierten, heute erheblich weiter als damals verbreiteten Lebensweise nicht müßig, ja vermessen, nach einer positiven Verhältnisbestimmung von ästhetischer Existenz und christlicher Identität zu fragen?

Immerhin zeigt sich dem näheren Hinsehen auf die beiden vermeintlich einstimmigen Klagen Kierkegaards und heutiger Kirchenvertreter, daß sie einander in Wirklichkeit diametral entgegengesetzt sind. Verbirgt sich doch hinter der aktuellen kirchlichen Gegenwartskritik nicht selten die Klage über das Auseinanderbrechen der konfessionellen Milieus, jener gesellschaftlichen Residuen, in denen die bürgerliche Existenz und eine fraglose Kirchlichkeit zur angeblich christlichen Identität zusammengewachsen waren; die Klage also über den Verlust genau jenes kirchlichen Erscheinungsbildes, das Kierkegaard so entschieden ablehnte. Und im Blick auf die biblisch erhobene, von der kirchlichen Tradition immer wieder betonte Aufforderung zur in Ernst und Freiheit getroffenen Glaubensentscheidung wird man Kierkegaards Einspruch schwerlich zurückweisen können. Mehr noch: Die gesellschaftlichen, auch für die Kirche folgenreichen Veränderungen tragen, so läßt sich aus dieser Perspektive erkennen, wesentlich zur Überwindung einer fragwürdig gewordenen kirchlichen Sozialisationsform bei.¹⁸ Damit ist selbstverständlich noch nicht gesagt, daß sie zur Ausbildung einer christlichen Identität auch konstruktiv wirksam wären. Dem steht nicht zuletzt Kierkegaards Ablehnung ästhetischer Existenzformen entgegen.

Um hier zu einem ausreichend differenzierten Urteil zu finden, ist ein Blick auf die Grundeinsichten der neuzeitlichen philosophischen Ästhetik unverzichtbar. Denn er kann helfen, Kierkegaards Engführungen in der Darstellung der ästhetischen Existenz aufzudecken und zu überwinden. Auf diesem Weg kann auch Kierkegaards selbstgestecktes, aber nie erreichtes Ziel ansichtig werden: die ästhetische Qualität einer christlichen Existenz.¹⁹

Die philosophische Ästhetik versteht sich als umfassende Lehre von der Wahrnehmung.²⁰ Und ihre entscheidende neuzeitliche Einsicht lautet: Menschliche Wahrnehmung ist nie ein rein rezeptiver Akt, sondern immer wesentlich aktive Deutung und Formung.²¹ Die Sinneseindrücke führen nicht zu einem getreuen

Abbild der äußeren Welt im Bewußtsein des Menschen. Vielmehr formt der Mensch die sinnlichen Eindrücke zu dem Bild, das er sich von ihnen macht. Eine solche Formung vollzieht sich vor dem Horizont vorgegebener, individuell wie kollektiv gewachsener Verstehensmuster und Zielsetzungen. Und gleiches gilt für jeden Versuch des Menschen, sich auszudrücken. Um zu zeigen, was er denkt, fühlt und intendiert, steht ihm eine Vielfalt möglicher Zeichen zur Verfügung, zwischen denen er zu wählen hat. Das aber heißt: Jede Weise, in der der Mensch sich zu sich selbst und zu seiner Umwelt verhält, hat bereits seine Freiheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit. All seine Wahrnehmungen, all seine Äußerungen gründen in der Freiheit, in denen er ihnen ihre Form gibt. Deshalb greift Kierkegaards Begriff der ästhetischen Existenz zu kurz: Er beschreibt allein den Menschen, der sich dieser all seiner Identitätssuche bereits zugrundeliegenden Freiheit noch nicht bewußt ist. Infolge dieser Engführung blendet Kierkegaard dann einen wesentlichen Aspekt menschlicher Freiheit aus: Der Mensch bleibt bei der lebenslangen Aufgabe, seine Freiheit zu verwirklichen - er selbst zu werden -, auf sinnliche, wahrnehmbare Vermittlung angewiesen. Nur über solche symbolische Vermittlung ist der Mensch für seine Umwelt und Mitwelt erreichbar und kann er sie seinerseits erreichen.²² Deshalb bleibt die menschliche Existenz wesentlich ästhetisch geprägt. Es kann nicht darum gehen, diese Prägung hinter sich zu lassen. Es gilt, sie zu einer angemessenen Verwirklichung in Freiheit gründender Identität zu nutzen.

Weil und insofern christlicher Glaube den Menschen dazu gerufen weiß, in Freiheit auf die Zuwendung Gottes zu antworten und sein Leben zu gestalten,²³ haben diese Einsichten der Ästhetik für die Suche nach einer angemessenen Gestalt christlicher Existenz weitreichende Bedeutung.

Diese Bedeutsamkeit wird bereits im Gegenüber zu dem von der Kirche als Offenbarung Gottes verkündeten Geschehen ansichtig.²⁴ Gott gab, so die Überzeugung der Bibel, seiner Zuwendung zum Menschen eine Vielzahl wahrnehmbarer Gestalten. Unter ihnen kommt nach dem christlichen Bekenntnis dem Leben und Geschick Jesu einzigartige, unüberbietbare Bedeutung zu (Hebr 1,1f). Doch so überzeugend Jesu unbedingter Einsatz für das von ihm verkündete Reich Gottes auch war, so überwältigend die Zeuginnen und Zeugen das Ostergeschehen erlebt haben: Auch diese Ereignisse sind - wie jeder andere Gegenstand der Wahrnehmung - nicht von sich aus eindeutig. Erst im Akt freier, glaubender Zustimmung werden sie als angemessene, einzigartige Gestalt der sich zeigenden Liebe Gottes wahrgenommen. Gleiches gilt für die vom Evangelium geforderte Beachtung der „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,3): Auch sie verlangen nach einer Deutung, ohne die sie vieldeutig und damit nichtssagend blieben.

Doch nicht nur die Weise, in der Gott sich dem Menschen zeigt, trägt symbolischen, die Freiheit achtenden Charakter. Die Glaubenden stehen auch vor der Aufgabe, ihrem Glauben eine wahrnehmbare Gestalt zu geben - eine Gestalt, in der sie ihre Identität formen und finden. Es geht also, wenn nach der ästhetischen Gestalt christlicher Existenz gefragt wird, um weit mehr als eine „ansprechende“ Gestaltung eines Kirchenraums, einer liturgischen Feier oder auch nur eines

Gemeindebriefs – so wichtig diese Weisen einer wahrnehmbaren Vermittlung von Inhalten sind. Zuerst und vor allem gilt es, der geglaubten Zuwendung Gottes zu den Menschen ein Gesicht zu geben, sie wahrnehmbar zu machen. Wesentlicher Bestandteil dieses Mühens wird es bleiben, die Not, die nach Hilfe und nach Veränderung politischer und wirtschaftlicher Strukturen schreit, denen vor Augen und Ohren zu führen, die in Gefahr stehen, sich im Genuß ihres Wohlstands einzuschließen.

Wer sich dieser Herausforderung bewußt ist, wird den beschriebenen gesellschaftlichen Wandel nicht länger pauschal verurteilen. Die Möglichkeit einer solchen Abwehr bleibt ohnehin fraglich: Eignete doch auch dem vermeintlichen Ausstieg aus der Erlebnisgesellschaft eine eigene Erlebnisqualität. Hellsichtig überführte Kierkegaard auch den schwermütigen Skeptiker des Genusses, den er in seiner einsamen Attitüde sucht.

Die Alternative zu einem solch uneingestanden ambivalenten Verhältnis zu den nicht beliebig veränderbaren Rahmenbedingungen eines Lebens in der postmodernen Wohlstandsgesellschaft ist die kritische Anerkennung ihrer Grenzen und Möglichkeiten. So unbestritten es ist, daß der „Erlebnismarkt“ eine Dynamik entwickeln kann, die in die besinnungslose Abenteuerjagd eines Don Juan führt; so sehr die Entstehung neuer, erstaunlich geschlossener Milieus neue Verständigungsschwierigkeiten heraufführt; so fraglos die Gefahr besteht, daß sich die Wohlstandsgesellschaft zynisch abschottet gegen die Not derer, auf deren Kosten sie lebt; so hilflos sich die Erlebnisgesellschaft angesichts von Krankheit und Tod in der Regel zeigt:²⁵ Die so veränderte Gesellschaft stellt auch eine ungeahnte Vielfalt ästhetischer Gestalten, von Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten bereit. Diese Vielfalt reicht von den immensen technischen Möglichkeiten, die Not anderer bekannt zu machen und zu lindern, über die unzähligen Gelegenheiten zum interkulturellen Austausch bis hin zur Eröffnung von Freiräumen, in denen Menschen neue Formen verbindlichen und liebenden Zusammenlebens erproben können. Diese neu eröffneten Möglichkeiten sind von hoher Bedeutung für eine menschenwürdige und damit auch für eine christliche Existenz. Denn dies wurde ja bereits bei der Analyse der Erlebnisgesellschaft sichtbar: In der Suche und Wahl spezifischer Erlebnisse findet vorrangig das Bedürfnis jedes Menschen seinen Ausdruck, gesehen und geachtet zu werden, Anerkennung zu schenken und zu finden. Sich der nicht zuletzt aus diesem Bedürfnis gewachsenen Vielfalt ästhetischer Möglichkeiten zu verschließen wäre genauso unangemessen, wie die kritiklose Affirmation des sozialen und gesellschaftlichen Status quo, der allzuoft von Blindheit und Mißachtung geprägt ist. Vielmehr besteht die Chance, sich des neu gewachsenen Wahrnehmungs- und Ausdrucks-Spektrums zu bedienen, um mit seiner Hilfe Menschen zum Bewußtsein ihrer Freiheit zu führen. Wo dieses Bewußtsein erwacht ist, Menschen sich zur Übernahme der Verantwortung füreinander entschieden haben, werden sie der Herrschaft eines profitorientierten Erlebnismarktes – aber auch überkommenen, vom bürgerlich-konfessionellen Milieu geformten kirchlichen Verhaltenserwartungen – entgegenreten können. Sie werden entsprechend unabhängig die angemessenen Sym-

bole liebender Zuwendung suchen und wählen - nicht zuletzt, um auch die, die zu den Opfern dieser Gesellschaft gehören, Achtung und Würde erfahren zu lassen. In einer solchen entschiedenen wie besonnenen Anerkennung heutiger Lebensformen kann christliche Existenz eine ästhetische Gestalt gewinnen, die wahrnehmbar ist; und die vor die Entscheidung stellt, das Glaubenszeugnis der Christen in Freiheit abzulehnen oder anzunehmen.

¹ Vgl. S. Kierkegaard, Schriften über sich selbst (SV XIII, 529-533; bei den Werken Kierkegaards wird im folgenden stets auf die maßgebliche dänische Gesamtausgabe verwiesen: Samlede Vaerker, Kopenhagen 1900ff. In den gängigen Übersetzungen, so auch in der deutschen Ausgabe von E. Hirsch und H. Gerdes, ist diese Paginierung des dänischen Originaltextes zu finden).

² Vgl. Kierkegaard, Entweder/Oder II (SV II, 163).

³ Vgl. Kierkegaard, Entweder/Oder II (SV II, 173f).

⁴ Vgl. Kierkegaard, Entweder/Oder II (SV II, 187-195).

⁵ So das Ergebnis der Diskussion über die Hindernisse der gelingenden Selbstwahl, die Kierkegaard in seinen pseudonymen Werken führt. Es findet sich erstmals ausführlich dargestellt bei Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift II (SV VII, 507-511), dann komprimiert in ders., Die Krankheit zum Tode (SV XI, 127f).

⁶ Vgl. vor allem Kierkegaard, Einübung im Christentum (SV XII, 54-58).

⁷ Am eindringlichsten erhebt diesen Vorwurf Theodor W. Adorno, Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt a.M. 1974.

⁸ Vgl. Kierkegaard, Entweder/Oder (SV II, 168-170).

⁹ Der häufig gegen Kierkegaard gerichtete Vorwurf eines solipsistischen Menschenbildes ist nur begrenzt berechtigt. Vielmehr finden sich bei ihm wichtige, wenngleich nie ausreichend ausgeführte Ansätze, die dialogische und soziale Verfaßtheit menschlicher Existenz zu bedenken. Vgl. dazu M. Bongardt, Der Widerstand der Freiheit, Frankfurt a.M. 1995, bes. 74-90. 190-207. 297-315.

¹⁰ G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1992.

¹¹ Zur Verortung seines Ansatzes in der soziologischen Diskussion vgl. Schulze, aaO. 78-91.

¹² Zu seiner Grundthese vgl. Schulze, aaO. 34-78.

¹³ Zu Evidenz und Signifikanz der orientierenden Zeichen vgl. Schulze, aaO. 184-186. Zur Charakterisierung der fünf erhobenen Erlebnismilieus vgl. aaO. 277-333.

¹⁴ Vgl. Schulze, aaO. 34f.

¹⁵ Vgl. Schulze, aaO. 427-431.

¹⁶ Zur Marginalisierung von Problemen durch die Erlebnisgesellschaft - Schulze nennt neben der Armut die Umweltzerstörung - vgl. aaO. 67-71.

¹⁷ „Erlebe Dein Leben!“ ist der kategorische Imperativ unserer Zeit.“ Schulze, aaO. 59.

¹⁸ Vgl. zur positiven Bewertung dieser Umbruchphänomene K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg i.Br. 1992, 163-202; M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Freiburg i.Br. 1996, bes. 39-48.

¹⁹ Vgl. Kierkegaard, Entweder/Oder II (SV II, 161).

²⁰ Zum folgenden vgl. B. Scheer, Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 1997, 53ff.

²¹ Den hier und im folgenden verwendeten Begriff der „Formung“ hat Ernst Cassirer in die

philosophische Erkenntnistheorie eingeführt. Auf diesem Wege gelang ihm die Ausweitung der klassischen Transzendentalphilosophie zu einer umfassenden Theorie menschlichen Weltverstehens. Vgl. E. Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Darmstadt 1953, 3-52.

²² Zur notwendig symbolischen Vermittlung menschlicher Freiheit vgl. Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ²1988, 188-190; dann auch Bongardt, aaO. 104-106.

²³ Vgl. zur freiheitsphilosophischen Deutung wie Verantwortung des Christentums Pröpfer, aaO.

²⁴ Vor allem Hans Urs von Balthasar hat immer wieder auf die Bedeutung der Ästhetik für die Wahrnehmung der Gestalt Jesu hingewiesen. Vgl. H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 30.

²⁵ Zur letztgenannten Gefahr vgl. A. Nassehi/G. Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989.