

## Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten

VON WOLFGANG FRITZEN

Hape Kerkeling fragt in seinem Bestseller „Ich bin dann mal weg“, ob die Bibel und die anderen Heiligen Schriften vielleicht „komplizierte, schlecht ins Deutsche übersetzte Bedienungsanleitungen für einen hochwertigen japanischen DVD-Player“ seien, denn:

Es wird einem schon alles halbwegs richtig erklärt. Aber da ist was falsch übersetzt, dort ist was zu kompliziert, hier fehlt ein Wort, da gibt es Sinnverfälschungen, Widersprüche, Absurditäten und dann fehlt wieder ein Wort. Und am Ende sitzt man dann doch mit dem schweigenden DVD-Player allein da und muss so lange selbst herumexperimentieren, bis endlich Bild und Ton aus dem angeschlossenen TV-Gerät kommen.<sup>1</sup>

Der Vergleich bringt zunächst pointiert die weitverbreitete Distanz zum „Buch der Bücher“ auf den Punkt: Vielen gilt die Bibel als schwer verständliche Kost, die Geschichten enthält, die kaum glaubwürdig scheinen, und die Forderungen erhebt, die moralisch fragwürdig sind. Schwerer wiegt ein zweiter Aspekt des Vergleichs. Für die Bedienungsanleitung wie für die Bibel gilt offensichtlich, dass man im Zweifelsfall auch ganz gut ohne sie auskommt: Denn am Ende läuft der DVD-Player ja; ebenso „laufen“ gegenwärtige Sinnstiftung und Lebensführung auch in autonomer Gestaltung beziehungsweise im Rückgriff auf leichter handhabbare Modelle. Allerdings enthält der Vergleich noch einen dritten Aspekt, den man nicht überlesen sollte, da er ebenfalls bezeichnend sein dürfte für die spätmoderne Perspektive auf die Bibel: Zwar bekommt man den DVD-Player auch ohne Bedienungsanleitung irgendwie zum Laufen, aber gerade da es sich um ein „hochwertiges“ Gerät handelt, könnte man Bedienungsfehler vermeiden und dessen Möglichkeiten sicher besser nutzen, wenn man die Anleitung lesen und verstehen würde. Im Vergleich steckt also auch eine Ahnung dafür, dass die Bibel für das Verstehen meiner selbst, des Lebens und der Welt wertvoll sein könnte.

Aus theologischer Sicht wird man das Problem der Distanz gegenüber der Bibel natürlich noch einmal anders wahrnehmen als im saloppen Vergleich des pilgernden Entertainers: Die Bibel ist nicht eine letztlich entbehrliche Anleitung zum Leben, sondern unentbehrliche Grundlage christlichen Glaubens und Lebens. Dass die Bibel für die meisten Zeitgenossen so wenig (Positives) bedeutet, stellt nicht nur einen Sprachverlust, sondern damit zugleich einen Sachverlust dar; denn mit den alten Worten der Bibel entzieht sich nicht nur ein großes Traditionsgut, sondern Gott selbst.<sup>2</sup> Oder, mit dem

<sup>1</sup> H. Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006, 59 f.

<sup>2</sup> Mit U. H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 38 f.

bekanntem Wort des Hieronymus gesprochen: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.“<sup>3</sup>

Ich möchte daher nach einem heute hilfreichen Modell fragen, das Distanz und Kritik gegenüber der Bibel beziehungsweise ihren bisherigen Vermittlungsversuchen ernst nimmt, die angesprochene Ahnung ihrer Bedeutsamkeit aufgreift und ihrer theologischen Bedeutung gerecht wird und so zu einer neuen Begegnung mit biblischen Texten führen kann.

## 1. Ein narratives Modell von Sinnfindung und Identitätsbildung

Ein guter Ausgangspunkt dafür scheint mir die Bedeutung des Erzählens und der Geschichten für Leben und Identität des Menschen zu sein. Es lässt sich „ein grundsätzliches und allgemeines Bedürfnis, sich zu erzählen“, beobachten.<sup>4</sup> Lebensgeschichtliche Erzählungen in einem weiten Sinn sind allgegenwärtig: Sie reichen von kleinen alltäglichen Geschichten unter Freunden und Kollegen über Berichte vom Tag in der Familie oder im Blog im Internet und rückblickende Erzählungen im Bewerbungsschreiben, im Krankenbett, im Sprechzimmer des Therapeuten, im Beichtstuhl oder anlässlich eines Geburtstags oder Klassentreffens bis hin zur autobiographischen Lebensbilanz. Die Identitätsforschung betrachtet Selbstnarrationen als zentrales Medium und als Ergebnis gelingender Identitätsarbeit: Situative Selbstthematizierungen, Teilidentitäten sowie Identitätsentwürfe und -projekte werden über biographische Narrationen zu übergeordneten Identitätsformationen integriert.<sup>5</sup>

Erzählungen sind für Identität und Leben so wichtig, weil mit ihnen die notwendige Kohärenzbildung gelingt. Sie organisieren Handlungen, Ereignisse und Erfahrungen in einer zeitlichen Folge und bilden ein Grundschema von Anfang, Mitte und Ende aus; sie stellen thematische und kausale Verknüpfungen her und nehmen implizit oder explizit emotionale und evaluative Qualifizierungen der zur Sprache gebrachten Zustände, Ereignisse und Prozesse vor.<sup>6</sup> Die vielfältigen Fragmente der eigenen Erfahrungen wer-

<sup>3</sup> *Hieronymus*, *Commentariorum in Esaiam libri, Prologus*, CChr.SL 73 I 2, 1: „ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est“.

<sup>4</sup> *W. Drechsel*, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002, 340; *U. Beck*, *Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse*, in: *Ders./W. Vossenkuhl/U. E. Ziegler* (Hgg.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannteste Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995, 9–174, 45, spricht gar von einem „Erzählzwang“.

<sup>5</sup> Vgl. *F. Straus/R. Höfer*, *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*, in: *H. Keupp* (Hg.), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, Frankfurt am Main 1997, 270–307, hier 273–284.297 f.; *H. Keupp [u. a.]*, *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek b. Hamburg, 4. Auflage 2008, 207–217.

<sup>6</sup> Vgl. *J. Straub*, *Geschichten erzählen, Geschichten bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung*, in: *J. Straub* (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1998, 81–169, hier 110–114, im Anschluss an Ergebnisse einer Studie zum Erzählerwerb bei Kindern.

den im Zuge der Ausbildung von Narrationen gesichtet, geordnet und verbunden, sodass das zunächst zusammenhangslos Erscheinende durch den narrativen Kontext zu etwas Bestimmten und Bedeutungsvollen qualifiziert und integriert wird.<sup>7</sup>

Das Besondere des narrativen Modells hat vor allem Paul Ricœur präzise beschrieben: Es fasst die für Lebenssinn und Identität notwendige Kohärenz nicht als abstrakte Gleichheit und Unveränderlichkeit auf, sondern als eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die nicht unbedingt Unveränderlichkeit impliziert, sondern eher eine Verbindung von Permanenz und Veränderung darstellt. Identität wird als Selbstheit, nicht als Selbigkeit aufgefasst.<sup>8</sup> Denn die Erzählung schließt Veränderung und Kontingenz nicht aus, sondern ist zu ihrer Entwicklung auf sie angewiesen. Dadurch aber, dass Kontingenz zum Fortgang der Erzählung beiträgt, wird sie in das Ganze der Erzählung eingebettet. Das Besondere der narrativen Operation besteht also gerade darin, dass sie Kontingenz „in Ehren“ hält, zugleich aber „die irrationale Kontingenz in eine geregelte, bedeutsame, intelligible Kontingenz“<sup>9</sup> verwandelt. Ihre Leistung lässt sich daher treffend als „*Synthesis des Heterogenen*“<sup>10</sup> beschreiben.

Die narrative Strukturierung stiftet zwischen den Handlungen, Ereignissen und Geschehnissen also einen einsehbaren Zusammenhang, der diesen Bedeutung verleiht. Zu dieser Deutungsfunktion kommt die Orientierungsfunktion hinzu: „Ich kann die Frage ‚Was soll ich tun?‘ nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: ‚Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?‘“<sup>11</sup> Durch Erzählungen versuchen wir unsere Vergangenheit zu verstehen, uns in der Gegenwart zu orientieren und auf Zukunft hin zu entwerfen. Selbst und Leben des Menschen sind daher „als narrative Form zu denken“; der Mensch lässt sich als „ein Geschichten erzählendes Tier“<sup>12</sup> auffassen.

Welche Geschichten ich wie von mir und meinem Leben erzähle, ist natürlich nicht einfach Ergebnis freier und autonomer Setzungen. Einerseits sind lebensgeschichtliche Erzählungen – zumindest wenn sie authentisch

<sup>7</sup> Vgl. *Straub* (siehe Anmerkung 6), 143–162; *Keupp u. a.*, Identitätskonstruktionen (siehe Anmerkung 5), 7–9; *D. Fulda*, Sinn und Erzählung – Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen, in: *F. Jaeger/B. Liebsch* (Hgg.), *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, 251–265, hier 253 f.

<sup>8</sup> Vgl. *P. Ricœur*, *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*, München 1991, 395 f.; *ders.*, *Narrative Identität*, in: *Ders.*, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 209–225, hier 209 f.; *ders.*, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 142–147.

<sup>9</sup> *P. Ricœur*, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 11.14; vgl. ebd. 12–20 sowie *ders.*, *Identität* (siehe Anmerkung 8), 213, und *ders.*, *Selbst* (siehe Anmerkung 8), 175 f.

<sup>10</sup> *P. Ricœur*, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 7 und 106; ähnlich spricht *Ricœur*, *Identität* (siehe Anmerkung 8), 215, von der „diskordanten Konkordanz der Geschichte“.

<sup>11</sup> *A. C. MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1987, 288.

<sup>12</sup> *MacIntyre* (siehe Anmerkung 11), 275.288.

bleiben – abhängig von der „Faktizität“ des jeweiligen Lebens, also von den jeweiligen Ereignissen, Handlungen, Entscheidungen und Erfahrungen. Denn sie sind deren „Nachahmung“ (Mimesis), wenn auch stets „von einer *schöpferischen* Nachahmung“<sup>13</sup> auszugehen ist. Andererseits ist lebensgeschichtliches Erzählen abhängig von den im sozialen und kulturellen Kontext vorhandenen Erzählmustern, Topoi und Idealen. Sie strukturieren die eigene Wahrnehmung, sie verleihen den eigenen Geschichten Sprache und ermöglichen deren soziale Verstehbarkeit und Anerkennung.<sup>14</sup> Von dieser doppelten Abhängigkeit des eigenen Erzählens her lässt sich Wilhelm Schapps bekanntes Wort verstehen: „Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt.“<sup>15</sup> Dabei sind mit „Geschichten“ bei Schapp vor allem „lebendige Geschichten“ gemeint, also Geschichten, in die wir selbst oder andere Menschen, die uns bekannt sind, als Hauptpersonen verstrickt sind, aber auch die zwischenmenschlich ausgetauschten Geschichten; gedruckte Narrationen und das in Film und Fernsehen, Liedtexten und Berichten Erzählte gehören natürlich dazu. „Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit einem Selbst in Berührung.“ Denn das Verstricktsein in Geschichten ist „der Kern des menschlichen Seins“ und „die Grundlage für jede Rede von Mensch oder Seele“.<sup>16</sup> Durch die Geschichten, in die wir verstrickt sind, sehen und verstehen wir uns selbst, unser Leben und unsere Welt und mit ihrer Hilfe können wir uns einander verständlich machen. Jeder Mensch lässt sich daher als „ein Ensemble seiner Geschichten“<sup>17</sup> verstehen.

## 2. Vom Ende der großen Erzählungen

Ohne deutende und orientierende Erzählungen kommt der Mensch also nicht aus. Die „Erzähllandschaft“ hat sich jedoch tiefgreifend gewandelt. Als heuristische Perspektive zu ihrer Erkundung bietet sich die prominente These Jean-François Lyotards vom Ende der großen Erzählungen an. Unter großen Erzählungen oder Metaerzählungen versteht Lyotard universalistische Diskurse, die Institutionen, soziale und politische Praktiken, Denkweisen und Weltansichten legitimieren. Ihre legitimierende Funktion nehmen

<sup>13</sup> Ricœur, Zeit I (siehe Anmerkung 10), 77, dort ohne Hervorhebung.

<sup>14</sup> Vgl. u. a. Chr. Roesler, Individuelle Identitätskonstitution und kollektive Sinnstiftungsmuster. Narrative Identitätskonstruktionen in den Lebensgeschichten chronisch Kranker und Behinderter und die Bedeutung kultureller Sinngebungsangebote, Freiburg i. Br. 2002, 2–25; W. Kraus, Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne, Herbolzheim, 2. Auflage 2000, 170–184; und Drechsel, Lebensgeschichte (siehe Anmerkung 4), 153–190.

<sup>15</sup> W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953, 1.

<sup>16</sup> Schapp (siehe Anmerkung 15) 105.12.160.

<sup>17</sup> O. Marquard, Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens, in: K.-H. Lembeck (Hg.), Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtensphänomenologie Wilhelm Schapps, Würzburg 2004, 45–56, hier 49.

sie durch die Erzählung einer bestimmten Geschichtsperspektive und Zukunftsverheißung wahr. Richtungsweisende Großerzählungen solcher Art waren die Erzählungen von Emanzipation durch Vernunft und Aufklärung, von Fortschritt und Wohlstand, von Revolution und Sozialismus sowie vom Heil der Seelen durch Bekehrung zur christlichen Liebesbotschaft. Der Niedergang dieser Metaerzählungen ist nach Lyotard Kennzeichen unserer Zeit.<sup>18</sup> Zustimmung behauptet Wolfgang Welsch, dass diese „keine Kräfte der Gegenwart mehr“ seien.

Denn schon seit langem glauben wir nicht mehr an die Möglichkeit von Gesamtdeutungen, welche die Vielfalt der Entwürfe und Praktiken noch einmal zu umfassen und auf ein gemeinsames Ziel zu verpflichten vermöchten.<sup>19</sup>

Das Ende der großen Erzählungen „hindert Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten nicht daran, weiterhin den Stoff des täglichen Lebens zu weben“.<sup>20</sup> Diese kleinen Geschichten seien aber „durch einen Abgrund voneinander geschieden“<sup>21</sup> und ließen sich daher nicht mehr zu einer einheitlichen Sicht von Leben und Welt zusammenführen und versöhnen. Grundlegendes Kennzeichen der Gesellschaften nach dem Ende der Metaerzählungen sei daher die Verfassung radikaler Pluralität und Heterogenität, die Lyotard mit dem Begriff des prinzipiell unentscheidbaren „Widerstreits“<sup>22</sup> kennzeichnet. Seine These will aber nicht nur deskriptiv verstanden sein; sie ist mit einer emphatischen Wertung verbunden: Jede Suche nach Einheit ver falle einer „transzendente[n] Illusion“, für die „der Preis des Terrors zu entrichten“ sei; daher ruft er zum „Krieg dem Ganzen“ auf: „aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens“.<sup>23</sup> Die Auflösung des Ganzen und die „Multiziplität“ sei also nicht nur „vorbehalt- und ressentimentlos anzuerkennen“, „sondern in ihrer Positivität und ihrem inneren Wert zu erkennen und zu begrüßen“.<sup>24</sup>

Zweifellos ist die Landschaft der identitäts- und sinnverbürgenden Erzählungen durch massive Tendenzen zur Auflösung von Einheit geprägt, die sich zu fünf Veränderungsströmen systematisieren lassen:

1. Die Geschichten verlieren an verbindlicher und verbindender Kraft, aber auch an restriktiver Macht. Die Dynamik der Individualisierung, zu deren unmittelbaren Voraussetzungen Entinstitutionalisierung und Enttra-

<sup>18</sup> Vgl. *J.-F. Lyotard*, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz, vollständig überarbeitete Fassung 1986, 12–14.96–119; *ders.*, *Randbemerkungen zu den Erzählungen* (1984), in: *Ders.*, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, Wien 1987, 32–37, hier 32–35.

<sup>19</sup> *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 3., durchgesehene Auflage 1991, 172 f.

<sup>20</sup> *Lyotard*, *Randbemerkungen* (siehe Anmerkung 18), 35.

<sup>21</sup> *J.-F. Lyotard*, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* (1982), in: *Ders.*, *Postmoderne* (siehe Anmerkung 18), 11–31, hier 30.

<sup>22</sup> So der Titel seines sprachphilosophischen Hauptwerkes; vgl. dazu auch *W. Reese-Schäfer*, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg, 2., erweiterte Auflage 1989, 60–67.88; und *Welsch*, *Moderne* (siehe Anmerkung 19), XV.5 f.82.320.

<sup>23</sup> *Lyotard*, *Beantwortung* (siehe Anmerkung 21), 30 f.

<sup>24</sup> *Welsch*, *Moderne* (siehe Anmerkung 19), 33.

ditionalisierung gehören, macht die Konstruktion von Sinn und Identität zur Aufgabe des Einzelnen. Vereinheitlichende Vorgaben und Vorstellungen scheinen das Leben immer weniger zu prägen, die „Normalbiographie“ wird zunehmend sowohl zur „Wahlbiographie“ (Katrin Ley) wie zur „Risikobiographie“ (Ulrich Beck).

2. Die Geschichten übergreifen nicht mehr ohne Weiteres alle Lebensbereiche. Die funktionale Differenzierung führt zu einem Nebeneinander von ungleichartigen, aber prinzipiell gleichrangigen gesellschaftlichen Teilsystemen (Niklas Luhmann). Deren Spezialisierung und Verselbständigung ist die Voraussetzung für ihre enorme Leistungsfähigkeit. Da kein Teilsystem ganz auf die Person zugreifen kann und im Regelfall auch gar nicht will, gewinnt der Einzelne Freiheitsräume, steht aber auch einer Tendenz zur Partikularisierung von Identität und Leben gegenüber.
3. Die Geschichten müssen keine einheitliche Quelle haben, sondern speisen sich aus pluralen, mitunter spannungsreichen Traditionen und Angeboten. Der durch Globalisierungsprozesse verschärfte Pluralismus führt zu einer großen Menge und Vielfalt von Orientierungen in einer Gesellschaft und einer intensiven Durchdringung der Handlungs- und Lebensbereiche verschiedener Gruppen. Im Supermarkt wie im Bereich der Sinnstiftung sieht sich der Einzelne in einer „Multioptiongesellschaft“ (Peter Gross).
4. Die Geschichten umgreifen tendenziell nicht mehr das ganze Leben als Einheit, sondern beschränken sich zunehmend auf Lebensphasen oder -situationen. Die zunehmende Beschleunigung des technischen und sozialen Wandels sowie des Lebenstempos (Hartmut Rosa) erschwert langfristige Entwicklungsperspektiven und begünstigt kurzfristigere Projekte und Veränderungen. Identität wird weniger als stabile denn als fluide oder gar situative Größe aufgefasst.
5. Die Geschichten zielen im Regelfall nicht auf die Ewigkeit – auch nicht auf ein generationenübergreifendes Projekt –, sondern sind für hier und jetzt. Im Zuge einer Immanentsierung des Bewusstseins kommt es zu einer Verlagerung von den großen, jenseitigen „Transzendenzen“ zu den mittleren und zunehmend zu den kleinen „Transzendenzen“, wie sie sich im Wunsch nach Selbstverwirklichung oder unmittelbarer Erlebnisorientierung ausdrücken (Thomas Luckmann).

Eine Tendenz von den großen zu den kleinen Erzählungen lässt sich also in mehreren Perspektiven feststellen. Insofern ist Lyotards These zunächst zutreffend und in ihrer Zuspitzung anregend. Auch Lyotards positive Wertung der faktischen Pluralisierungsvorgänge ist angesichts der fatalen Folgen des Einheitsstrebens vieler Großerzählungen plausibel – man denke nur an die tödliche Brutalität des Nationalsozialismus, an die Entwicklung des real existierenden Sozialismus und an die verheerenden Folgen eines blinden Fortschrittsoptimismus und Kapitalismus, aber auch an die Schattenseiten kirchlicher Machtausübung. Der Bezug auf nur eine Geschichte ist

damit zu Recht diskreditiert. Nur eine Geschichte gelten zu lassen, ist gefährlich; wer dagegen in viele Geschichten verstrickt ist, „hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Inferenzen vielfach überkreuz“. Solche „polymythische Geschichtenvielfalt“ bedeutet „Gewaltenteilung“.<sup>25</sup> Wie bei der politischen Gewaltenteilung kommt es auch bei der polymythischen Gewaltenteilung zur gegenseitigen Kontrolle und heilsamen Begrenzung, die Freiheit ermöglicht. Außerdem kann Polymythie zur Bereicherung durch Vielfalt und zur belebenden Konkurrenz führen, die die Deutungs- und Orientierungskraft von Erzählungen durch Abgrenzung von anderen und durch Ergänzung durch andere erhöhen kann.

### 3. Große Erzählungen nach ihrem Ende

Allerdings kann es als fraglich gelten, ob die Entwicklung so einlinig ist, wie hier bisher suggeriert, und ob sie so uneingeschränkt begrüßenswert ist, wie Lyotard unterstellt. Die Anfrage richtet sich also sowohl auf die deskriptive wie die normative Ausrichtung der Annahme eines Endes der Metaerzählungen.

Gibt es nicht auch Hinweise auf die Persistenz alter und die Macht neuer Metaerzählungen? Lyotard selbst weist auf eine Metaerzählung hin, die keineswegs am Ende ist, sondern sehr erfolgreich wirkt: Es finde eine „Ausdehnung des ökonomischen Diskurses auf Sätze, die nicht der Tauschregel unterliegen“, statt, sodass der ökonomische Diskurs „ein universales Idiom“ werde.<sup>26</sup> Die Diskussion um die „Ökonomisierung“ der Gesellschaft, die seit Anfang der 1990er-Jahre im Gang ist, lässt sich entsprechend als Beleg für die vereinheitlichende Macht der ökonomischen Metaerzählung gerade in der Spätmoderne lesen.<sup>27</sup> Viele traditionsreiche Metaerzählungen haben sicher an Einfluss verloren, Identitätsforscher betonen aber heute, dass „der Einfluß der neuen Metaerzählungen nicht unterschätzt werden darf“. Denn der Erzählstoff für unsere scheinbar so individuellen Narrationen wird weiterhin „kulturell angeliefert“, wobei vor allem die multimediale Kulturindustrie eine große Rolle spielt. Selbstnarrationen stehen weiterhin unter

<sup>25</sup> O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie (1978), in: *Ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, 46–71, hier 53; sein Vorwurf ebd. 55, dass mit dem Ende des Polytheismus auch das Ende der Polymythie gekommen sei und der biblische Monotheismus die vielen Geschichten liquidiert habe, halte ich aber für unzutreffend. Diese pauschale Folgerung und sein „Lob des Polytheismus“ unterbietet das Niveau der treffenden, im Folgenden herangezogenen Bemerkung, dass man sehr wohl „polymythisch“ und „monogam“ denken und leben kann.

<sup>26</sup> J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 2., korrigierte Auflage 1989, 288.292; vgl. auch Welsch (siehe Anmerkung 19), 241: „Die ökonomische Diskursart ist auf dem Weg zur absoluten Hegemonie. Uniformierung geschieht seit langem durch Monopolisierung dieser Diskursart.“

<sup>27</sup> Vgl. den knappen und hilfreichen Überblick bei U. Schimank/U. Volkmann, Ökonomisierung der Gesellschaft, in: A. Maurer (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden 2008, 382–393.

„dem sozialisatorischen Effekt, der formierenden, identitätsstiftenden Kraft von Metaerzählungen“.<sup>28</sup> Heiner Keupp listet gar zehn neue Metaerzählungen auf: Neben den Erzählungen von der stets fitten und allseits flexiblen Person und vom allseits konsumierenden, Optionen nutzenden Menschen, die dem bereits erwähnten ökonomischen Diskurs zuzurechnen sind, nennt er zum Beispiel die Erzählung vom „psychologisch befreiten Menschen“, die das Subjekt zu Selbstfindung und Selbstvertrauen ermutigt, wobei „Echtheit“ und „Authentizität“ als Kompass dienen. Andere Metaerzählungen haben eine fundamentalistische Ausrichtung und wollen durch den Rückzug auf ethnisch-nationale oder konfessionell-fundamentalistische Identitätskonstruktionen Orientierung bieten. Keupp selbst favorisiert schließlich Metanarrationen, die die Geschichte von der Herausbildung eines „reflexiv-kommunitären Selbst“ erzählen, welche eine gelungene Balance Autonomie und solidarischer Bezogenheit verheißt.<sup>29</sup>

Diesen knappen Hinweisen auf neue und nicht ganz so neue Metaerzählungen entsprechen Gegenbewegungen zu den oben festgehaltenen Veränderungsströmen, die einer einlinigen Interpretation des Entwicklungsprozesses widersprechen.

1. So bedeutet die Individualisierungsdynamik zwar eine Befreiung von traditionellen Vorgaben, nicht aber automatisch einen Gewinn an Autonomie. Paradoxerweise bewirkt sie sogar Standardisierungen. Denn an die Stelle der traditionellen Beziehungen und Bindungen treten neue, unter denen der Arbeitsmarkt, die Medienlandschaft, die Konsumangebote, sozialrechtliche Regelungen und Strukturen des Bildungssystems besonders wirkmächtig sind.
2. Gegen die Tendenz zur Partikularisierung von Identität und Leben steht besonders der nicht nur anhaltende, sondern sogar zunehmend starke Wunsch nach stabiler Partnerschaft und Familie als verlässlicher Ort der Gemeinschaft. Zwar gehen hier Wunsch und Wirklichkeit oft auseinander, doch ist die Sehnsucht nach einem sozialen Ort, an dem ich nicht nur in meiner Rolle als Funktionsträger, sondern als ganze Person gemeint bin, unübersehbar.
3. Die kulturelle Pluralisierung wird zu Recht von den meisten Menschen als Bereicherung wahrgenommen. Ihre fortschreitende Durchsetzung lässt aber zunehmend deutlich werden, dass sensible, aber engagierte Debatten um Integration, verbindende Werte und eine Kultur des Miteinanders unerlässlich sind beziehungsweise wären.
4. Die Fluidität und Veränderlichkeit kann als Chance, aber auch als Last empfunden werden: Während Herbert Grönemeyer durchaus „mehr Schiffsverkehr“ will und sich freut, „endlich auf hoher See“ und auf der

<sup>28</sup> Keupp [u. a.], Identitätskonstruktionen (siehe Anmerkung 5), 187 f. 59.289.

<sup>29</sup> Vgl. H. Keupp, Wer erzählt mir, wer ich bin? Identitätsofferten auf dem Markt der Narrationen, in: Psychologie und Gesellschaftskritik 20 (1996), 39–64.

„Überholspur“ zu sein (Titel song des Nummer1-Albums „Schiffsverkehr“), würde die Band Silbermond ein „kleines bisschen Sicherheit“ bevorzugen und wünscht sich „irgendwas, das bleibt“ (Nummer1-Hit „Irgendwas bleibt“ von 2009).

5. Dem Trend zur Immanentisierung der Deutungen von Welt und Leben steht m. E. keine ebenbürtige „Rückkehr der Religion“ gegenüber. Dennoch sind mindestens ein verstärktes „postsäkulares“ Interesse an Religion und eine verbreitete Sehnsucht nach einer Spiritualität wahrzunehmen, die hinter einer vordergründigen Vielheit einen Zusammenhang erschließt.

Zu diesen Tendenzen seien noch zwei Beobachtungen zu wichtigen Phänomenen der Gegenwartskultur hinzugefügt: „Die Chroniken von Narnia“ (1950–56) von Clive S. Lewis und „Der Herr der Ringe“ (1954/55) von John R. R. Tolkien, Joanne K. Rowlings „Harry Potter“ (1997–2007) und Cornelia Funke „Tintenherz“-Trilogie (2003–2007) fanden in den letzten Jahren ungeahnt viele Leser und Zuschauer; offensichtlich üben die einheitlich konzipierten Fantasie-Welten, die jeweils in vielbändigen Erzählungen beziehungsweise mehrteiligen Filmreihen entfaltet werden, gerade in überdeutlichen Zeiten eine besondere Faszination aus. Auffällig ist außerdem der Boom autobiographischer Erzählgattungen:<sup>30</sup> Literarische Autobiographien und Memoiren bekannter Persönlichkeiten finden zahlreiche Leser, und die vielfältigen Formen der Selbstdarstellungen im Internet, besonders in Blogs und sozialen Netzwerken, sind überaus populär. Hier äußert sich besonders deutlich ein Bedürfnis nach Zusammenhang und Bedeutung, Sinn und Identität.

Solche Tendenzen und Beobachtungen kehren die zuvor geschilderten Veränderungsströme nicht um; sie verbieten aber eindimensionale Beschreibungen und Wertungen. Denn man macht es sich zu einfach, wenn man diese und andere Tendenzen der Suche nach Einheit, Kohärenz oder Konsistenz pauschal als regressive Tendenzen deutet – auch wenn sie das im Einzelfall sicher immer wieder sind –, denn zum einen gibt es genügend der Regression unverdächtige Beispiele, und zum anderen wird man durchgängig ernstzunehmende Anliegen und Sehnsüchte hinter den Tendenzen sehen müssen.

Der Verabschiedung der großen Erzählungen wird man also nicht ganz so vollmundig zustimmen können. Als pointierter Hinweis auf die angesprochenen Veränderungen der gesellschaftlichen „Erzähllage“ hat sie analytischen Wert, und als Mahnung vor den Gefahren überzogener Einheitsvorstellungen hat sie normative Dignität. Eine pauschale Rede vom Ende der großen Erzählungen dürfte aber weder als deskriptive Aussage zutreffen

---

<sup>30</sup> Vgl. W. Fritzen, Autobiographik und Religion. Grundüberlegungen und Beispiele zu einem Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie, in: M. Delgado/H. Waldenfels (Hgg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche, Fribourg/Stuttgart 2010, 378–396, hier 378–380.

noch als normative Aussage zustimmungsfähig sein. Denn auch in der pluralisierten Gesellschaft wirken weiterhin große Erzählungen, auch wenn sie zum einen nicht unbefragt und unkritisiert und zum anderen nicht für alle Menschen gelten. Wir wünschen und brauchen große Erzählungen – aber nur solche, die erstens pluralitätsfähig sind, also der faktischen und grundsätzlich begrüßenswerten Pluralität gerecht werden, und die zweitens humanisierende und befreiende Kraft haben.

Das eingangs skizzierte narrative Modell von Lebenssinn und Identität bewährt sich angesichts dieser Situation. Denn das seit den 1980er-Jahren entwickelte Modell ist einerseits bereits Ausdruck all der genannten Veränderungsströme: Vielfalt und Reichtum der Geschichten werden betont und gewürdigt, Identität wird nicht als stabile Vorgabe, sondern als Ergebnis narrativer Gestaltung und damit „diskonkordanter Konkordanz“ gedeutet, die Einheit des Lebens als „die Einheit einer narrativen Suche“<sup>31</sup> verstanden. Andererseits bedroht die Radikalisierung dieser Entwicklungen auch die Durchführung dieses Modells: Denn Narrativität lebt von einem Mindestmaß an Kohärenz und Konsistenz. Wo sich die Entwicklung von den großen zu den kleinen Erzählungen radikalisiert und der Bruch mit der Einheit radikal vollzogen wird, kann eine narrative Fassung von Identität und Lebenssinn kaum mehr gelingen. Geschichten und Geschichtchen könnten dann zwar noch erzählt werden, aber keine mehr, die persönliche Identität und Sinn lebenslang tragen könnten. Doch das Bedürfnis nach Zusammenhang und Bedeutung, Sinn und Identität ist auch im digitalen Zeitalter und bei einem der Rückwärtsgewandtheit wohl unverdächtigen Menschen wie dem Autor, Regisseur und Aktionskünstler Christoph Schlingensief (1960–2010) lebendig. In seinem „Tagebuch einer Krebserkrankung“ schreibt er, dass er sich sehr danach sehnt, „dass meine Internetseite mehr Struktur bekommt, damit man sehen kann, was in den 47 Jahren alles passiert ist, was der Typ in seinem Leben so gemacht hat“ und dass er seine Arbeiten geordnet zu sehen wünscht, denn er will „sehen können, dass die Ereignisse meines Lebens zusammenhängen“.<sup>32</sup>

#### 4. Zur Größe der biblischen Erzählung(en)

Wie passt nun die Bibel in die so vermessene „Erzähllandschaft“ zwischen dem Ende der Metaerzählungen und der Sehnsucht nach kohärenzstiftenden Geschichten hinein? Ist sie nicht selbst eine große Erzählung und damit von Lyotards Verdikt betroffen? Tatsächlich lässt sich die biblische Gottes-

<sup>31</sup> *MacIntyre* (siehe Anmerkung 11), 292.

<sup>32</sup> *Chr. Schlingensief*, So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung, Köln 2009, 31 f. Wer es repräsentativer mag: Nur 1 % der Befragten in einer Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie sehen „keinen Sinn“ im Leben (*Institut für Demoskopie*, Spaß muss sein, Allensbach 2002, 7 [Befragung im Februar 2002, über 2.000 Befragte]).

geschichte als große Erzählung verstehen – entwirft sie doch eine Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Ende der Welt, ist Grundlage christlichen Glaubens und legitimiert die Hoffnung auf Erlösung und Heil. Außerdem berief und beruft sich eine über Jahrhunderte äußerst machtvolle Institution auf sie. Diese Einschätzung der Bibel als „große Erzählung“ ist jedoch in dreifacher Hinsicht zu relativieren.

Zum ersten hat die historisch-kritische Erforschung der Bibel das Bewusstsein dafür geschärft, dass die Bibel nicht ein monolithischer Block ist, sondern eine Pluralität von Texten und Textschichten, von Entstehungskontexten und Autoren versammelt sowie divergierende und spannungsreiche theologischen Themen und Sichtweisen bietet. Sie ist keine einsinnige Geschichte und Weisung, sondern ein vielfältiges Angebot an Geschichten und Weisungen. So erweist sich die Bibel schon in ihrer Grundstruktur als „Lernschule der Pluralität“<sup>33</sup> und als „ein großartiges Dokument innerer Pluralitätsfähigkeit und Pluralitätsfreude“<sup>34</sup>. Historisch-kritisch gesehen stellt sich die Bibel so eher als Bibliothek denn als Buch dar. So berechtigt und anregend diese Betrachtungsweise ist, so hat der „canonical approach“, wie er in den 1970er-Jahren von Brevard S. Childs entwickelt wurde und seit den 1990er-Jahren auch in der deutschsprachigen Exegese viele Befürworter gefunden hat, doch mit Recht darauf verwiesen, dass sie einseitig ist und zur Vernachlässigung des Kanons, der Einheit der Schrift führt. Den vielfältigen Ansätzen, die sich im Anschluss an den „canonical approach“ entwickelt haben, ist gemeinsam, dass sie den kanonischen Endtext auslegen wollen und dass dabei der biblische Kanon als erster und privilegierter Kontext gilt. Die kanonische Exegese steht nun allerdings ihrerseits unter dem Verdacht einer harmonistischen und ungeschichtlichen, mithin ideologischen Lektüre. Die lebendige Diskussion um den kanonischen Zugang<sup>35</sup> hat deutlich gemacht, dass auch ein solcher historisch und kritisch sein muss<sup>36</sup> und dass die Relativität der biblischen Kanongestalten zu berücksichtigen ist<sup>37</sup>; vor allem aber darf er nicht zu einer Harmonisierung und Verflachung der verschiedenen theologischen

<sup>33</sup> O. Fuchs, Die Bibel als Lernschule der Pluralität (1989), in: *Ders.*, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 182–189.

<sup>34</sup> J. Kügler, Ferne Zeichen lesen lernen. Wie mit der Bibel umgehen?, in: R. Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 203–219, hier 215.

<sup>35</sup> Gute Überblicke über die Debatte bieten zum Beispiel G. Steins, Kanonisch lesen, in: H. Utzschneider/E. Blum (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 45–64; und J. Barthel, Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen, in: B. Janowski (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–26.

<sup>36</sup> Zum Verständnis einer historischen und kritischen Exegese, die keine historisch-kritische sein muss, vgl. W. Fritzen, Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen, Stuttgart 2008, 51 f.

<sup>37</sup> Vgl. P. Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, Berlin 2001; A. Budde, Der Abschluss des alttestamentlichen Kanons und seine Bedeutung für die kanonische Schriftauslegung, in: BN 87 (1997), 39–55.

Stimmen im Kanon führen, sondern muss sie – im Gegenteil – sichtbar machen. Die Bibel sollte daher nicht voreilig als *ein* Text und *ein* in sich geschlossenes Buch verstanden werden. Hilfreicher sind die im Kontext der kanonischen Debatte entstandenen Bilder des Kanons als „Arena“ oder „Forum“, „Netzwerk“ oder „Gespräch“. Sie versuchen deutlich zu machen, dass der Kanon „Grenze und Spielraum zugleich“<sup>38</sup> ist. Die einzigartige Vermittlung der Bibel von Kohärenz und Pluralität bringt auch ihr traditioneller Ehrentitel „Buch der Bücher“ vorzüglich auf den Punkt: Sie ist *das* Buch zwischen den vielen Büchern, und sie ist ein Buch aus Büchern. Ebenso bezeugt das Wort „Bibel“ diese Vielfalt und Einheit, da es sich sowohl auf den griechischen Plural *tà biblía* als auch auf den lateinischen Singular *biblia* rückbezieht.

Diese Vielfalt ist kein Zufall oder gar Unfall, sondern hat theologische Gründe, die als zweiter und dritter Aspekt der Relativierung einer Einstufung der Bibel als Groß Erzählung im Sinne Lyotards geltend zu machen sind. Gott und sein Wort können als einheitsstiftender Grund erfahren werden. Doch dieser Gott gibt sich nach dem Zeugnis der Bibel selbst ganz in die Partikularität und konkrete Vielfalt der menschlichen Lebensgeschichten hinein, in ultimativer Weise in die Lebensgeschichte Jesu. Die narrative Grundstruktur der Bibel macht deutlich, dass Gott sich nicht durch Definitionen eindeutig festlegen lässt, sondern in der Vielfalt konkreter Geschichten und Begegnungen erfahrbar wird. Der Gott der Bibel ist „kein an sich seiender Gott der Herrschaft, der Allmacht, sondern ein Gott der Geschichte als der Lebensgeschichte“<sup>39</sup>.

Damit hängt ein dritter Aspekt zusammen. Schaut man sich die Geschichte der Begegnungen an, dann ist sie keine Geschichte der Sieger, keine Geschichte, die die bestehenden Verhältnisse einfach legitimiert, sondern es ist die Geschichte Gottes mit den Menschen, eines Gottes, der immer wieder überraschend erfahren wird, der Menschen herausfordert und hinterfragt. Bei aller Vielfalt und allen Überraschungen bleibt Gott sich in mindestens einem treu: Er steht an der Seite derer, die benachteiligt und ausgegrenzt werden. In seinem Auftrag haben die Propheten daher immer wieder Einspruch erhoben gegen die bestehenden Verhältnisse und haben Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angemahnt. In besonderer Deutlichkeit kommt dieser Aspekt in Jesu Gerichtsrede (Mt 25,31–46) zum Ausdruck, die nicht zufällig zu einem Schlüsseltext der Theologie der Befreiung geworden ist: Jesus ist den Hungrigen, Durstigen und Fremden, den Nackten, Kranken und Gefangenen so nah, dass jede Zuwendung zu ihnen als Zuwendung zu Christus selbst gelten kann. Daher darf sie nicht als Metaerzählung im pejorativen Sinn des Wortes gelesen werden, denn sie ist „nicht die

<sup>38</sup> Steins (siehe Anmerkung 35), 53.

<sup>39</sup> Drechsel (siehe Anmerkung 4), 256 f.; vgl. auch ähnlich O. Fuchs, Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln (1988), in: *Ders.*, Hermeneutik (siehe Anmerkung 33), 155–181, hier 157 f. 169.

Rechtfertigungsgeschichte einer machtvollen (oder machtvoll gewesenen) Organisation von Wahrheitsbesitzern und Rechthabern“, sondern eine „Zukunft für die Gescheiterten einklagende Gegengeschichte gegen die Rechtfertigungs- und Siegeregeschichten“<sup>40</sup>.

Zu diesen Merkmalen in Struktur und Inhalt der Bibel selbst kommt die Pluralisierung durch die Auslegung der Bibel hinzu. Diese Seite der Pluralisierung wird durch den Trend in den Literaturwissenschaften und der Exegese zu rezeptionsästhetischen Auslegungsmodellen offengelegt und gefördert: Solche Modelle betonen den Einfluss der Mitarbeit der Leserinnen und Leser an Sinn und Bedeutung des Werkes. Auch hier wird man die Pluralisierung nicht so weit treiben, dass man die Bedeutung eines Textes völliger Beliebigkeit anheimgibt und so die Mühe der Auslegung überflüssig macht. Vielmehr wird man sich an das präzise Bild vom Text als einer „Partitur“<sup>41</sup> halten können: Es sind einerseits sehr vielfältige Aufführungsweisen vorstellbar und werden oft auch tatsächlich umgesetzt, aber sie können nur so lange als Aufführungen ebendieses Stückes gelten, als der Bezug auf diese Partitur hinreichend deutlich erkennbar ist. Insofern gibt es gegen beliebige Auslegungen eine Widerständigkeit der Partitur wie des (biblischen) Textes, die es zu berücksichtigen gilt.

Die Größe der biblischen Erzählung(en) besteht also gerade darin, dass sie eine große Erzählung bietet beziehungsweise bieten, ohne die negativen Seiten dieser Kategorie zu teilen. Die Bibel weist Kohärenz auf und kann sie stiften, repräsentiert aber eine bereichernde Vielfalt, die in der Vielfalt der Gottesbegegnungen ihren theologischen Grund hat und die nicht für die Sieger, sondern für die Benachteiligten optiert. Diese Größe muss sich dann aber auch in Theologie und Verkündigung, Pastoral und christlichem Leben abbilden.

Dazu brauchen sie eine Hermeneutik, die nicht singularisierend „die eine einzige richtige und sozusagen heilsabsolute Lesung der Bibel festzulegen“<sup>42</sup> versucht, sondern eine literarische Hermeneutik, die pluralitätsoffen die Vielfalt der Stimmen im Kanon wahrnimmt und lebendig hält und die zu einer Vielfalt von Lesarten ermuntert. Folgen wir hier also Lyotards Weisung und „aktivieren wir die Differenzen“, um einseitige und vereinfachende Annahmen, was „die“ Bibel zu sagen habe, zu vermeiden. Die Pluralität des Kanons kann so „als Ausdruck von Lebendigkeit und als heilsame Nötigung zur Dauerreflexion“<sup>43</sup> kennengelernt werden. Bei der Wahrneh-

<sup>40</sup> J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 331 f.

<sup>41</sup> Dieses Bild findet sich in zwei Schlüsseltexten der Rezeptionsästhetik: W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage 1984, 177; und H. R. Jauf, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975, 126–162, hier 129.

<sup>42</sup> O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist* (1979), in: *Ders., Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 72–101, hier 83.

<sup>43</sup> Chr. Dobmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg i. Br. 1992, 108.

mung der Differenzen können wir jedoch nicht stehen bleiben. Wer die Bibel ihrer Intention gemäß als Wort Gottes versteht, hört und liest „alle Einzelreden auf einen Namen bezogen“. Wer daher das Wort Gottes verstehen will, muss nach den Worten Ricœurs „dem Richtungspeil seines Sinnes“ folgen, der auf einen verbindenden und verbindlichen Horizont verweist.<sup>44</sup> Die Bibel erweist sich so als vielfältiger Erzählkosmos unterschiedlicher Begegnungen mit dem einen Gott, der in diesem seinen einheitlichen Erzählhorizont hat. Eine der Bibel und dem skizzierten Diskussionsstand angemessene Hermeneutik kann weder bei der verwirrenden Vielfalt der Menschenworte stehen bleiben noch sich den Einheitsblickwinkel Gottes anmaßen. Sie wird vielmehr in einer ständigen Doppelbewegung singularisierender und pluralisierender Hermeneutik zugleich den Reiz und Reichtum biblischer Vielfalt zu erhalten suchen, als auch die Kohärenz des Gotteswortes in ihrer tröstenden, orientierenden und herausfordernden Wirkung zu Gehör bringen. Die Bibel führt vor, wie man gleichzeitig „polymythisch“ und „monogam“ leben kann.<sup>45</sup>

### 5. Biblische Tradition in posttraditionaler Gesellschaft

Unabhängig von solchen Überlegungen scheint die Bibel allein dadurch ins Abseits zu geraten, dass ihr der scharfe Wind der Enttraditionalisierung ins Gesicht weht. Für das moderne Bewusstsein sind Zukunftsorientierung und Fortschrittsglaube prägend, Bestände der Tradition gelten daher *per se* als „unmodern“; Obligationen und Grenzen sollen der Optionensteigerung weichen.<sup>46</sup> Die Verdächtigungsregel der Moderne lässt sich so formulieren: „in dubio contra traditionem (sive conventionem)“.<sup>47</sup> Zwar lassen sich Ansätze eines Antitraditionalismus bis ins hohe Mittelalter zurückverfolgen und werden in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts dann Programm, doch war noch die moderne Industriegesellschaft ein „Amalgam von Tradition und Modernität“. Erst in den 1960er- und 1970er-Jahren setzt sich die enttraditionalisierte Gesellschaft durch: Der traditionell geprägte bäuerlich-handwerkliche Sektor verschwindet, die Großgruppenmilieus lösen sich auf, und die traditionellen Vorgaben für Familie und Frauenrolle werden aufgegeben.<sup>48</sup> Unter dem Einfluss der Globalisierung kommt der Prozess der

<sup>44</sup> P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: *Ders./E. Jünger* (Hgg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier 43.42; vgl. daran anschließend auch U. H. J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 148; sowie Fuchs, Narrativität (siehe Anmerkung 39), 157 f.169.

<sup>45</sup> Dieses Begriffspaar ist einer treffenden Bemerkung bei Marquard, *Geschichten* (siehe Anmerkung 17), 50, entnommen, die dort allerdings nicht auf die Bibel bezogen ist.

<sup>46</sup> Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche und Religion in moderner Gesellschaft, in: *Ders.*, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 14–31, hier 19–28; P. Gross, *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt am Main 1995, 16.71–92.

<sup>47</sup> O. Marquard, Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen (1984), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 146–168, hier 151.

<sup>48</sup> Vgl. K. Gabriel, Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: *D. Wieder-*

Enttraditionalisierung dann zum Abschluss; er bezieht neben den Institutionen der westlichen Gesellschaften nun erstens auch das Alltagsleben ein und erfasst zudem zweitens die nicht-westlichen Länder. Die globalisierte Gesellschaft ist endgültig eine „posttraditionale Gesellschaft“.<sup>49</sup> In ihr wird die Tradition zum knappen Gut, verschwindet aber nicht einfach. Doch die Tradition verliert in posttraditionalen Gesellschaften ihre selbstverständliche Gültigkeit und wird immer seltener auf herkömmliche Weise bewahrt, also aufgrund des ihr inhärenten Wahrheitsanspruches und mit Hilfe der ihr zugehörigen Institutionen, Rituale und Symbole. Vielmehr wird sie Gegenstand der kritischen Reflexion und muss sich im Hinblick auf Erkenntnisse diskursiv rechtfertigen, die ihrerseits nicht dieser Tradition entnommen sind.<sup>50</sup>

Im Zuge des Schwindens der Tradition tritt in der späten Moderne eine Reflexivisierung und Relativierung des die Moderne so prägenden Prozesses der Enttraditionalisierung ein: Es wird öffentlich darüber nachgedacht, ob die Verabschiedung der Tradition nicht einen erheblichen Verlust bedeutet; und wo die Tradition nicht mehr als mächtig und bedrängend empfunden wird, sondern eher als vom Aussterben bedroht erscheint, ist sie wieder willkommen – zumindest als Gast und im Zitat. So boomt die Wallfahrt nach Santiago, die regionale Küche mit ihren Traditionen ist gefragt, an traditionelle asiatische Heilpraktiken wird vielerorts angeknüpft, traditionelle Werte und Tugenden werden beschworen. Und so kann sich auch Ben Becker auf die Bühne des ausverkauften Berliner Tempodroms stellen und den rund 3.000 Zuhörern die Bibel vorlesen – von der Schöpfung bis zur Apokalypse in einem breiten Best-of. Natürlich ist das Publikum auch wegen Orchester und Band, Multimedia-Show und Prominenten-Status gekommen, hat aber offensichtlich nichts daran auszusetzen, dabei die biblische Tradition vorgesetzt zu bekommen. Es zeigt sich im Gegenteil begeistert und feiert den Bibelleser mit *standing ovations*. Auch bei den alljährlichen Aufführungen von Bachs Passionsmusiken und seines Weihnachtsoratoriums begegnet die biblische Tradition in vielen Kirchen einem großen Publikum. „Einer Gemeinde aus gläubigen und ungläubigen Hörern wird ein Geschehen vorgeführt, dessen entscheidende Voraussetzungen kaum noch die ihren sind – und das sie sich trotzdem gefallen lässt.“ Der ästhetische Zugang scheint „eine Atmosphäre der Leichtigkeit“ zu erzeugen, „in der erstarrte Traditionen wieder verflüssigt werden können“.<sup>51</sup>

---

*kehr/K. Gabriel* (Hgg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Freiburg i. Br. 1991, 69–88, hier 75–81.

<sup>49</sup> Vgl. *A. Giddens*, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt am Main 2001, 51–67.

<sup>50</sup> Vgl. *A. Giddens*, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1997, 54; *ders.*, *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, in: *U. Beck/A. Giddens/S. Lasb* (Hgg.): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996, 113–194, hier 190–193; *Gabriel* (siehe Anmerkung 48), 81–85.

<sup>51</sup> *Th. Erne*, *Die theologische Großzügigkeit der Musik. Hans Blumenbergs Matthäuspassion*, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 10 (2010), o. S.

Aber auch im philosophischen Kontext geschieht eine Öffnung für die Potenziale der Tradition: Bei der durch Jürgen Habermas populär gewordenen Perspektive der postsäkularen Gesellschaft geht es um eine Zuwendung zur Religion in „dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“. <sup>52</sup> Dabei kann Habermas zugestehen, dass

in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrhunderte hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden

sind. <sup>53</sup> Auch Anthony Giddens versteht seine Rede von der „posttraditionalen Gesellschaft“ keineswegs traditionsfeindlich, sondern betont vielmehr, dass Gesellschaften auch heute der Tradition bedürfen: „Traditionen sind notwendig und werden ewig überdauern, weil sie dem Leben Kontinuität und Form verleihen.“ <sup>54</sup> Auch das postmoderne Denken entdeckt erneut den Wert der Traditionen: So stuft der Postmoderne-Theoretiker Wolfgang Welsch „Elemente von Tradition“ als „sehr wichtig für diese Postmoderne“ ein; sie „bereichert die Moderne – ohne deren Niveau zu unterschreiten, wohl aber ihren Horizont erweiternd – um Elemente der Tradition“. <sup>55</sup>

Ganz nüchtern und unemphatisch hat Odo Marquard ein lebenszeitökonomisches Argument für die Tradition eingebracht: Zwar wünsche sich der Mensch Individualität, doch durch das Dasein des Menschen zum Tode

ist das Leben des Menschen stets zu kurz, um sich von dem, was er schon ist, in beliebigem Umfang durch Ändern zu lösen: er hat schlichtweg keine Zeit dazu. Darum muß er stets überwiegend das bleiben, was er geschichtlich schon war: er muß ‚anknüpfen‘. ... Darum muß man, wenn man – unter den Zeitnotbedingungen unserer *vita brevis* – überhaupt begründen will, nicht die Nichtwahl begründen, sondern die Wahl (die Veränderung): die Beweislast hat der Veränderer. <sup>56</sup>

Daher gilt: „Wir Menschen sind stets mehr unsere Traditionen als unsere Experimente.“ <sup>57</sup> Es überrascht daher auch nicht, dass im Gegenzug zur Veränderung und Beschleunigung des Lebens eine Pflege der Langsamkeit und eine Bewahrungskultur erwachse:

Das Zeitalter der Entsorgungsdeponien ist auch das Zeitalter der Verehrungsdeponien, der Museen, der Naturschutzgebiete und Kulturschutzmaßnahmen: der Denkmal-

<sup>52</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 29.

<sup>53</sup> J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 106–118, hier 115.

<sup>54</sup> Giddens, *Welt* (siehe Anmerkung 49), 60; vgl. ebd. 190–193.

<sup>55</sup> Welsch (siehe Anmerkung 19), 104 f.

<sup>56</sup> O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Auch eine autobiographische Einleitung (1981), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 11–29, hier 23.

<sup>57</sup> O. Marquard, *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften* (1985), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 169–187, hier 174.

pflege, der Hermeneutik als Altbausanierung im Reiche des Geistes, der Ökologie, der erinnernden Geisteswissenschaften.<sup>58</sup>

Und bei anderer Gelegenheit fügt Odo Marquard, der sich als „halbgekippter Heide“ bezeichnet, hinzu, dass er sich auch auf die biblische Tradition „gern einlassen“ würde, wenn sie denn nicht singularisierend ausgelegt würde.<sup>59</sup>

Ebenso wie die großen Erzählungen auch nach der Proklamation von deren Ende nicht einfach verschwinden, lebt also auch die Tradition in post-traditionaler Gesellschaft weiter. Aber sie gilt nicht mehr als selbstverständlich und lässt sich auch nicht mehr machtförmig durchsetzen. Der antitraditionale Impetus der Moderne verliert spätmodern deshalb aber an Bedeutung und ungeteilter Zustimmung, weil Tradition kaum noch auf traditionelle Weise bewahrt wird und der Wert der Tradition angesichts ihrer Schwächung neu wahrgenommen und geschätzt werden kann. Daher stößt sie, wo sie ohne Hang zum Zwang und ästhetisch ansprechend vorgetragen wird, zunehmend auf offene Ohren.

## 6. Die vielen Stimmen im Parlament der Geschichten

Wo der Einzelne nicht mehr wie selbstverständlich durch eine Tradition geprägt ist und sich nicht mehr an einer großen Erzählung orientieren kann und muss, sondern einer bereichernden wie verwirrenden Vielzahl von Stimmen und Einflüssen gegenübersteht, hat dies erhebliche Konsequenzen für seine Selbstkonstitution und Lebensführung. Das Selbst lässt sich dann nicht mehr als „unteilbare psychische Monade verstehen und beschreiben“, sondern als komplexes Beziehungsgeflecht aus verschiedenen Anteilen der Persönlichkeit, die sich zueinander sowohl kooperativ als auch antagonistisch verhalten können. Entsprechend hat Helm Stierlin von der systemischen Therapie herkommend das Bild „eines innerpsychischen Regierungssystems oder Parlaments“ vorgeschlagen.<sup>60</sup> Das Bild eignet sich hervorragend, um wichtige Aspekte der bisherigen Überlegungen zur gesellschaftlichen „Erzählage“ anschaulich zusammenzufassen und sie mit der psychologisch-anthropologischen Ebene zu verbinden.

– Denn das Bild beschreibt erstens die Auswirkungen der pluralisierten Situation auf Selbst und Gesellschaft: Es kommen viele verschiedene Stimmen und Einflüsse zusammen, die sich zu wechselnden Mehrheiten und Abstimmungslagen zusammenfinden. Tradition kann in solcher

<sup>58</sup> O. Marquard, *Zeit und Endlichkeit* (1991), in: *Ders., Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 220–233, hier 228; vgl. ebd. 225–230.

<sup>59</sup> So Odo Marquard auf einer Veranstaltung der Evangelischen Paulusgemeinde Gießen am 8. Juli 2004; zitiert nach: <http://www.bibelwelt.de/html/gottesvielfalt.html> (Abruf: 09.11.2011).

<sup>60</sup> So H. Stierlin, *Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft*, Stuttgart 1994, 105–108, der dieses Bild von seinem Freund und Mitarbeiter Gunther Schmidt übernommen hat.

„parlamentarischen Diskussion“ nur im Modus der Argumentation und Verhandlung eingebracht werden. Im posttraditionalen Kontext muss daher derjenige, der der Tradition einen hohen Stellenwert einräumen will, ihr Funktionieren und ihre Bedeutung verstehen lernen und zumindest rudimentär darlegen können. Das stellt natürlich eine anspruchsvolle Herausforderung dar. Eine wichtige Aufgabe heutiger Pastoral ist es daher, Christinnen und Christen die Kompetenz zu vermitteln, sich nicht zu fürchten und stets bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 4,15). Darin liegen dann auch die Chance und Einladung, neu zu entdecken, was die biblische Tradition für heutiges Glauben und Leben bedeuten kann.

- Zweitens werden in einem Parlament zwar die Sitze verschieden und immer wieder neu besetzt, bleiben aber nicht auf Dauer leer. Daher kann Selbstbestimmung nicht gegen den Einfluss der Tradition geltend gemacht werden; Selbstbestimmung und Tradition sind keine realistischen Alternativen. Wer den Einfluss (biblischer) Tradition ablehnt, wird von anderen Stimmen beeinflusst und bestimmt. Die Frage kann nicht sein, ob Menschen von gesellschaftlich relevanten Erzählungen bestimmt werden, sondern nur, von welchen und in welcher Weise. Daher müssen sich Individuum wie Gesellschaft fragen, welchen Geschichten es beziehungsweise sie Raum geben möchten.
- Drittens sind in Parlament und Regierung effektive Arbeit und effektive Außenvertretung nur möglich, wenn Spannungen zwar wahrgenommen und ausgehalten werden, letztlich aber Kompromisse zustande kommen. Bei der Suche nach Kompromissen und Entscheidungen zeigen sich dann die wahren Machtverhältnisse und schließlich möglicherweise auch die Durchsetzungsfähigkeit manch großer Erzählung.

Die Texte der biblischen Tradition sehen sich im inneren wie im gesellschaftlichen Parlament heute wohl eher in der Minderheit und umgeben von einer Vielzahl ganz anders gelagerter Geschichten und Traditionen. Doch ihre Stimmen können durchaus gehört werden und Einfluss haben. Voraussetzung dafür ist zum einen, dass sie sich im posttraditionalen Parlament der Geschichten den demokratischen Spielregeln unterwerfen, sich also als Teil des vielstimmigen Parlaments verstehen und mit den anderen Teilen im Gespräch bleiben. Zum anderen müssen sie sich geschickt zu artikulieren verstehen und zeigen können, dass sie etwas Hilfreiches und Wichtiges beizutragen haben. Vielleicht finden sich für biblische Positionen dann auch Mehrheiten; zumindest aber können biblische Geschichten so gute Oppositionsarbeit leisten: Kritik und Kontrolle ausüben, Kultur bereichern und Alternativen aufzeigen. Das ist in der Parteien- wie in der Geschichtenlandschaft auch schon eine ehrenwerte und wichtige Aufgabe.

## 7. In biblische Geschichten verstricken

Die biblische Tradition scheint sich auf den ersten Blick in einer denkbar ungünstigen Lage zu befinden. Angesichts des proklamierten Endes der großen Erzählungen und des machtvollen Prozesses der Enttraditionalisierung sehen viele sie auf verlorenem Posten stehen. Zum einen aber zeigt sich, dass zu beiden gesellschaftsanalytischen Annahmen, die zweifellos Richtiges aussagen, deutliche Gegentendenzen beobachtbar sind: Die großen Erzählungen sind keineswegs völlig am Ende, und es zeigen sich Anzeichen einer neuen Wertschätzung der Tradition. Zum anderen lässt sich die Bibel nicht ohne Weiteres als große Erzählung einstufen, sondern erweist ihre Größe gerade in einer Spannung von Kohärenz und Vielfalt. Die Modelle der narrativen Identität, der Geschichtenverstrickung und des inneren Parlaments zeigen zudem, dass Geschichten und ihr Einfluss notwendig und gefragt sind. Diese Überlegungen bedeuten für sich genommen keinerlei automatischen Bedeutungsgewinn für die Bibel; sie geben aber das Modell vor, das plausibel machen kann, dass und wie die biblischen Erzählungen gehört, verstanden und wirksam werden können.

Im Parlament der Geschichten sind immer Sitze frei und durchaus auch biblische Kandidaten erwünscht. Sie haben aber nur Chancen auf Sitze und Einfluss, wenn sie sich auf die pluralistische Situation des Parlaments einlassen und wenn sie zeigen können, dass sie etwas zu sagen haben. Dann aber ist die Hoffnung begründet, dass biblische Geschichten Einfluss gewinnen – wie angemerkt allerdings vermutlich eher in der Opposition. Diese Modellvorstellung ist m. E. geeignet, einen Umgang mit der Bibel grundzulegen, der zwei entgegengesetzte, aber gleichermaßen inadäquate und schädliche Wege zu vermeiden hilft, die gegenwärtig immer wieder zu beobachten sind: Der eine Weg wäre der Versuch, umfassende Kenntnis und Normativität der biblischen Aussagen zu postulieren und die Bibel gegen die Spätmoderne in Stellung zu bringen. Der andere Weg ist wesentlich verbreiteter und geht davon aus, dass die Bibel kaum noch zu vermitteln ist – oder allenfalls in „homöopathischen Dosen“ und mit gebührender Vorsicht. Entsprechend werden dann Schülerinnen und Schüler zumindest der höheren Jahrgangsstufen möglichst wenig mit biblischen Texten behelligt, im Sonntagsgottesdienst kommen aus angeblich pastoralen Rücksichten statt der (mit dem Antwortpsalm) vier biblischen Texte meist nur zwei zu Gehör, und in Seelsorge, Katechese und Erwachsenenbildung spielt die Bibel oft eine ganz untergeordnete Rolle.

Der beschriebenen Situation wie dem kirchlichen Grundauftrag, die biblische Botschaft zur Seele des Lebens werden zu lassen, ist es wesentlich angemessener, die Bibel als Teil eines vielfältigen Parlaments der Geschichten zu betrachten, in dem sie längst nicht allein ist, das ohne sie aber eine wichtige Stimme und Kraft verlieren würde. Theologie und Kirche dürfen daher ihre Kräfte weder in verbissener Gegenwehr noch ängstlichem Rück-

zug verpuffen lassen, sondern können sich zuversichtlich und im Selbstbewusstsein, einen wertvollen Schatz zu tradieren, an die Aufgabe machen, sich selbst und andere Menschen in biblische Geschichten zu verstricken. Dazu gilt es, unaufdringlich, aber einladend biblische Geschichten so zu erzählen und zu erschließen, dass Menschen der Spätmoderne sie als lebendigen Teil ihres Lebensgewebes beziehungsweise Lebenstextes einflechten können und wollen.

Vor allem wird man niederschwellige, pluralitätsfähige und ästhetisch ansprechende Begegnungen mit biblischen Texten zu ermöglichen suchen. Dazu ist nach wie vor der Wortgottesdienst ein vorzüglicher, privilegierter Ort, der dann aber auch genutzt werden muss: Die Lesungen werden vollständig und ansprechend vorgetragen; es wird kurz zu ihnen hingeführt, und sie werden hilfreich ausgelegt. Daneben sind andere Orte des Hörens auf biblische Texte wünschenswert, wo größere Textzusammenhänge zu Gehör gebracht werden.<sup>61</sup> Außerdem sind alle Bemühungen zu begrüßen und zu fördern, gute Medien für das Lesen und Hören biblischer Texte zur Verfügung zu stellen. Beim Hören und Lesen biblischer Texte muss nicht umgehend auf Antwort und Entscheidung gedrängt werden. Zunächst kann es genügen, den Text zur Entfaltung zu bringen, in seine Welt einzutauchen und zur Besinnung zu kommen<sup>62</sup> und so eine Verstrickung in biblische Geschichten anzuregen – im Vertrauen darauf, dass sie im Leben der Hörerinnen und Hörer ihre kritische und befreiende, tröstende und heilsame Wirkung entfaltet.<sup>63</sup>

Neben dem Lesen und Hören wird man auch zum vertieften Verstehen der Bibel anleiten und zur kritischen Auseinandersetzung mit ihr einladen. Dabei kann die Bibel in ihrer Fremdheit und in ihrer kanonischen Dialogizität, aber auch in ihrer einheitsstiftenden Perspektive einer Geschichte vor und mit Gott erschlossen werden. So kann sie für Christen zum Modell werden, wie man heute „polymythisch“ und „monogam“ leben und glauben kann.

---

<sup>61</sup> Vgl. das entsprechende Plädoyer und die Beispiele bei *L. Schenke*, Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext, in: *BiKi* 62 (2007), 175–179.

<sup>62</sup> Mit *Körtner*, Hermeneutik (siehe Anmerkung 44), 146.

<sup>63</sup> Über die unmittelbare Begegnung mit den Texten der Bibel hinaus kann und soll ihre Botschaft in Seelsorge und Katechese wie im Zeugnis des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens von Christen implizit und explizit zum Ausdruck kommen. Auch in der Begegnung mit Menschen können so die biblischen Texte zu einem neuen Verstehen von Selbst, Leben und Welt führen und ihre heilsame und befreiende Kraft entfalten. Dazu aber müssen Christen, vor allem haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der Pastoral, die Bibel in ihrer Vielfalt kennen, verstehen und lieben, intensiv in biblische Geschichten verstrickt sein. Eine wichtige Frage für die Zukunft christlichen Glaubens und Lebens ist es daher, inwiefern sie dazu angeleitet und darin unterstützt werden.