
Zwischen Metaphysikkritik und Traditionsbewusstsein – Zum Umgang mit der Bibel in der (post-)modernen Gesellschaft

Patrick Becker

1. Einführung

Die Biblische Theologie ist als selbstverständlicher Teil des Fächerkanons theologischer Einrichtungen gesetzt. Man kann mit ihr wichtige Teile des Werdegangs des jüdisch-christlichen Glaubens verfolgen; man muss dort in Zeiten eines zunehmenden schriftbasierten Fundamentalismus über den Umgang mit religiösen Büchern sprechen; man wird mit ihr nicht zuletzt die spannende Geschichte eines kleinen, wenn auch politisch unbedeutenden Volkes kennenlernen, das immerhin in einem kulturgeschichtlichen Brennpunkt seiner Zeit steht. Doch besitzt die Bibel noch einen lebenspraktischen, religiösen Wert für den heutigen Leser und die heutige Leserin? Der Jubilar *Klaus Dorn*, dem dieser Artikel gewidmet ist, ist mit sprühender Lebendigkeit und ansteckendem Humor gesegnet, die es ihm leicht machen, alte Texte nahezubringen. Doch muss man die Bibel heute in der (Post-)Moderne nicht als alte Kamelle abtun, als Relikt der Vergangenheit, das den (jungen) Menschen von heute nichts mehr zu sagen hat?

Im Hintergrund einer derartigen Sicht steht die These vom (religiösen) Tradierungsabbruch. Diese kann mit dem immer wieder konstatierten geringen religiösen Wissen der jungen Generation und mit eben der geringen Leserate der

Bibel begründet werden. Soziologisch lässt sie sich durchaus erhärten. Allerdings ist der Befund nicht eindeutig, wie ich im ersten Punkt dieses Aufsatzes zeigen werde. Im zweiten Schritt vertiefe ich die Analyse, indem ich verschiedene soziologische Theorien für die heutige Zeit heranziehe. Ich komme zum Ergebnis, dass der Tradierungsabbruch seine Basis in der abnehmenden sozialen Dimension von Religiosität findet, dass aber zugleich sehr wohl weiterhin gesellschaftlich eine Sinnsuche auszumachen ist, die aber, wie ich im dritten Punkt ausführe, eher auf einer innerweltlichen Ebene bleibt. Ich versuche im vierten Schritt, die Hauptthese dieses Beitrags stark zu machen, dass Traditionen und ihre Institutionen in der heutigen (post-)modernen Zeit sehr wohl ihren Wert haben, wenn sie die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung ernst nehmen, die die (Post-)Moderne insgesamt wie auch die religiöse Situation kennzeichnen. Im letzten Punkt argumentiere ich, dass mit der Bibel genau an dieser Stelle angesetzt werden kann, da sie individuelle und vielfältige Erfahrungen beschreibt und somit als Angebot für die heutige Sinnsuche dienen kann. Demnach besitzt die Bibel gerade in der (Post-)Moderne einen Wert, insofern sie ein Grundbedürfnis der Menschen einerseits nach Verankerung in der Tradition und andererseits nach einer Zukunftsperspektive bedient.

2. Gibt es einen (religiösen) Tradierungsabbruch?

Mit dem Religionsmonitor existiert ein langfristig angelegtes Großprojekt, das die Religion und Religiosität in 21 über die Welt verstreuten Ländern in einer quantitativen Studie erfasst. Dort wird in den beiden bisher vorliegenden Durchgängen von 2007 und 2012 auch nach dem Al-

ter differenziert, so dass die Überzeugungen der Alterskohorten verglichen werden können. Indem *Hans-Georg Ziebertz* die Kohorte der jungen Erwachsenen zwischen 18 und 29 Jahren mit der ihrer Eltern- bzw. Großeltern vergleicht, verfolgt er die Frage, inwieweit ein religiöser Traditionsabbruch in Deutschland besteht. Dabei kommt er zu einem überraschend uneindeutigen Ergebnis.¹

	18–29 Jahre	30–39 Jahre	40–49 Jahre	50–59 Jahre	60 + Jahre
hohes (intellektuelles) Interesse an Religion	11 %	11 %	13 %	21 %	25 %
Glaube an Gott + Weiterleben nach dem Tod	41 %	29 %	33 %	36 %	34 %
oft religiöse Erfahrungen	10 %	9 %	13 %	15 %	15 %
hohe rituelle Praxis	14 %	12 %	11 %	13 %	26 %
hoher Einfluss auf Alltag	13 %	21 %	25 %	27 %	36 %

Dimensionen von Religiosität verschiedener Alterskohorten in Deutschland nach dem Religionsmonitor 2008

Die These vom (religiösen) Tradierungsabbruch wird in der ersten Dimension, dem Interesse an religiösen Fragen, bestätigt: Während bei den 50–59-Jährigen 21 % und bei den über 60-Jährigen 25 % der Befragten ein hohes Interesse zeigen, sind es bei den jungen Erwachsenen gerade einmal 11 %. Das ist ein signifikant niedrigerer Wert, der erklärungsbedürftig ist. Wer dazu von einem Tradierungsabbruch sprechen möchte, wird allerdings von der zweiten Dimension, der Glaubensintensität, überrascht: Einen

¹ Diese Ausführungen halten sich an Hans-Georg ZIEBERTZ: Gibt es einen Tradierungsbruch? : Befunde zur Religiosität der jungen Generation. In: *Religionsmonitor 2008*/BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.). Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, S. 44–53.

hohen Zuspruch findet der Glaube an Gott und an ein Weiterleben nach dem Tod bei 41 % der jungen Erwachsenen, die älteren Befragten zeigten eine deutlich geringere Zustimmung. Auch in den anderen Dimensionen zeigt sich kein eindeutiger Befund: Während die über 40-Jährigen in 14 % der Fälle angaben, oft religiöse Erfahrungen zu machen, waren dies bei den jungen Erwachsenen nur 10 %. Hier ist also wiederum ein Rückgang zu sehen. Dafür gaben mit 14 % mehr junge Erwachsene eine hohe rituelle Praxis an, ein Wert, der nur von den über 60-Jährigen übertroffen wird, und zwar mit signifikanten 26 %. Bei der letzten Dimension, die *Ziebertz* heranzieht, dem Einfluss der religiösen Überzeugung auf den Alltag, zeigt sich doch wieder eine Verteilung, die die These vom Traditionsabbruch stützt: Während diesen nur 13 % der jungen Erwachsenen als ziemlich oder sehr stark bezeichnen, steigt dieser Wert schon bei der nächsten Alterskohorte deutlich und erreicht bei den über 60-Jährigen 36 %. *Ziebertz* zieht daher das Fazit, dass die dargestellten Befunde „nicht zu dem Ergebnis [führen], das eindeutig für oder gegen die Vermutung eines Traditionsabbruchs interpretiert werden könnte“².

Ziebertz verdeutlicht dies an einigen weiteren Daten. Die jungen Erwachsenen befürworteten zu 28 % die Aussage, dass Gott nur eine menschliche Idee sei, und liegen damit nicht weit entfernt vom Wert in den höheren Alterskohorten. 51 % der jungen Erwachsenen stimmten einem abstrakten Gottesbild stark oder sehr stark zu, das ist der niedrigste Wert im Vergleich zu den anderen Alterskohorten, deren Werte sich zwischen 53 % und 62 % bewegen. An einen persönlichen Gott glauben mit 34 % bei den jungen Erwachsenen ungefähr genauso viele Befragte wie bei

2 Ebd., S. 47.

den Älteren. Hohe Zustimmung erhielt bei allen Alterskohorten die Frage, ob das Leben durch die Naturgesetze bestimmt wird. Mit 68 % ist der Wert bei den jungen Erwachsenen allerdings niedriger als bei den anderen Alterskohorten, die 30–39-Jährigen bejahten zu 75 %, höhere Alterskohorten noch deutlicher.

Alle diese Daten taugen nicht, um einen Tradierungsabbruch in der heutigen Gesellschaft zu belegen, dokumentieren aber eine Grundstimmung in Deutschland, die als Herausforderung für den Umgang mit der Bibel gleichwohl anzunehmen ist: Zum einen fallen die absoluten Werte niedrig aus. Wenn von keinem Traditionsabbruch die Rede sein kann, dann weniger, weil die Jungen genauso intensiv glauben würden wie die alten, sondern umgekehrt, weil das Niveau in allen Alterskohorten eher niedrig ist. Die rituelle Praxis, die Alltagsrelevanz der Religiosität, die Menge an religiöser Erfahrung und das Interesse an Religion sind niedrig. Überraschen muss zum anderen die recht hohe Zustimmung, die der Glaube an Gott selbst erhält. Man interessiert sich also nicht wirklich für Religion, nimmt an keinen Riten teil und hat deshalb keine einschneidenden religiösen Erfahrungen, glaubt aber dann doch irgendwie. So kommt auch der „Atlas of European Values“ zu genau diesem Ergebnis für Europa insgesamt, dass der Bedarf an Religiosität nicht verschwunden ist, wohl aber das Interesse an institutionalisierten Formen.³ Dieser erste vorsichtige Befund lässt sich durch religionssoziologische Theorien schärfen.

3 Vgl. Loek HALMAN ; Inge SIEBEN ; Marga VAN ZUNDERT (Hrsg.): *Atlas of European Values : Trends and Traditions at the Turn of the Century*. Leiden : Brill, 2011, S. 71–72.

3. Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung als Kennzeichen der (Post-)Moderne

Die These vom Traditionsabbruch findet vor allem im zunehmenden Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen in Deutschland seine Grundlage. In dieser Hinsicht bieten die genannten Zahlen sehr wohl eine Fundierung: Ebenen, die primär einen gemeinschaftlich-institutionellen Charakter besitzen, zeigten eine klar geringere Zustimmung in der jüngeren Generation. Dazu zählt nicht nur die rituelle Praxis, deren Rückgang anhand der Kirchgangszahlen an vielen Stellen bestätigt wird, sondern es darf auch die erste, intellektuelle Ebene eingebunden werden. Sie lebt auch davon, dass man im gemeinschaftlichen Diskurs steht und daran interessiert ist, sich einem solchen mit einem gewissen Objektivitäts- und Verallgemeinerungsanspruch zu unterwerfen. Aus genau diesem Anspruch speist sich auch die letzte Ebene, bei der der Einfluss der religiösen Überzeugung im Alltag gemessen wird. Solange man seine Religiosität nicht als gesellschaftlich wirksame Größe sieht, wird man hier bei sich selbst nur geringe Werte angeben. Wer zwischen seinen eigenen Überzeugungen und der öffentlichen Religion/Religiosität unterscheidet, wird den Einfluss der Religion gering werten.

Wir erreichen so die beiden soziologischen Theorien, die die typisch westliche und damit auch die deutsche Situation erklären sollen: Mittels der *Säkularisierungsthese* wird der Rückgang des Einflusses von institutionalisierter Religion sowie von Religion insgesamt in den modernen Gesellschaften beschrieben.⁴ Anhand eines Überblicks

4 Vgl. Detlef POLLACK: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? : Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.

über verschiedene soziologische Erhebungen, die in ihren Ergebnissen mit den genannten des Religionsmonitors weitestgehend übereinstimmen, belegt *Gert Pickel* entsprechend einen Bedeutungsverlust von Religion „von Generation zu nachfolgender Generation“.⁵ Er sieht daher sehr wohl einen „kontinuierlichen Traditionsabbruch des Christentums“, der sich in einer „steigenden Distanz der Menschen zur Institution Kirche“ zeigt. Dieser ergibt sich, weil sich die abnehmende institutionelle Anbindung auf den persönlichen Glauben auswirke, der an Kontur verliere und unsicherer werde: „Insgesamt wird Religion für immer mehr Menschen ein nachrangiger Aspekt ihres Lebensalltags,“ schließt er. Seine Vermutung, dass „die größte Konkurrenz des Religiösen [...] in säkularen Optionen zu liegen“ scheine,⁶ wird von den genannten Zahlen des Religionsmonitors durch die hohe Zustimmung zur naturwissenschaftlichen Sichtweise gestützt.

Zugleich wird die *Individualisierungsthese* ins Feld geführt, um das Phänomen erklären zu können, dass der oder die Einzelne sehr wohl noch klassisch religiösen Aussagen wie die der Existenz Gottes oder eines Lebens nach dem Tod zustimmt. Diese Zustimmung, das zeigt der Religionsmonitor genauso wie einige weitere Studien, wird von weniger als der Hälfte der Deutschen geteilt. Daher kann sie nicht gegen die Säkularisierungsthese angeführt werden. Aber sie belegt, dass der religiöse Glaube mitnichten verschwunden ist. Die verschwommene Lage, die die Daten des Religionsmonitors offen legt, wird deutlich kla-

5 Gert PICKEL: Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen. In: Katja THÖRNER ; Martin THURNER (Hrsg.): *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*. Freiburg i. Br. : Herder, 2016, S. 179–223, hier S. 200.

6 Alle Zitate ebd., S. 202.

rer, wenn man zwischen der abnehmenden sozialen Relevanz der Glaubensinstitutionen und der dennoch vorhandenen persönlichen religiösen Überzeugungen unterscheidet. Es gibt einen religiösen Bedarf und daher auch so etwas wie eine religiöse Marktsituation, die zunehmend bunt wird, wie *Paul Zulehner* herausstellt.⁷

Rainer Bucher fasst die Situation daher in der *Markthese* zusammen. Er kombiniert so die Säkularisierungsthese, nach der Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben, mit der Individualisierungsthese, nach der Religion ein individuelles und lebensbezogen variables Projekt geworden sei.⁸ Religion funktioniere demnach in der (post-)modernen Gesellschaft nach den Mustern und Regeln des Marktes. Die „Säkularisierung“ bringe die Freiheit des einzelnen gegenüber dem Markt zum Ausdruck und „Individualisierung“ beschreibe die Freiheit im Markt. Beides zusammen ergebe aber nur Sinn, wenn es den religiösen Markt überhaupt gibt, daher verweist *Bucher* auf die These der *Postsäkularität*, die prominent von *Jürgen Habermas* aufgeworfen wurde.⁹ Religion stelle demnach eine einzigartige Ressource dar, weshalb es den religiösen Markt unbestreitbar noch gibt und wohl auch in Zukunft noch geben wird.

7 Paul M. ZULEHNER: *Verbuntung : Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus*. Ostfildern : Schwabenverlag, 2011.

8 Vgl. Rainer BUCHER: *...wenn nichts bleibt, wie es war : Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*. Würzburg : Echter, 2012, insbesondere S. 29–33.

9 Vgl. Jürgen HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion : Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2005.

4. Gottlosigkeit in Deutschland?

Bucher legt die optimistische Prognose nahe, dass der religiöse Markt vorhanden sei und auch nicht verschwinden werde. Diese wird allerdings durch die dargestellten Ergebnisse von *Pickel* getrübt. Sie lassen nämlich vermuten, dass die Säkularisierung im Sinne eines abnehmenden Gemeinschaftsaspekts von Religion langfristig eben doch zum Rückgang des ganzen Marktes führen werde, weil er keine Orte mehr hat. Wenn sich Religion in den privaten Bereich verschiebt, dann führt das letztlich zu ihrem Verschwinden. Auch die Individualisierungsthese beinhaltet demnach nicht ein Blühen von Religion im privaten Rahmen, sondern ein langsames, generationenübergreifendes Absterben.

Pickel sieht hierfür schon deutliche Anzeichen. „Fast alle Deutschen sehen den Sinn des Lebens innerweltlich begründet,“¹⁰ stellt er fest und gibt als Gründe die zunehmende Rationalisierung und eben den Sozialisationsabbruch an. Unter ‚Rationalisierung‘ kann das seit der Neuzeit wirkmächtige Projekt gesehen werden, die Welt mittels des naturwissenschaftlichen Fortschritts und der damit erreichten technologischen Möglichkeiten zu gestalten. Die Menschen von heute, kann man unterstellen, haben einen Verweis – gar: Vertröstung – auf das Jenseits nicht mehr nötig, weil sie innerweltlich auf ihre Kosten kommen. Das Glück wird innerhalb der Welt gesucht und nicht außerhalb, anstelle göttlicher Gnade wird menschliche Gerechtigkeit angestrebt.¹¹

10 PICKEL: Religion (wie Anm. 5), S. 207.

11 Diese Gedanken verfolge ich an mehreren Stellen, so etwa in Patrick BECKER: Christliche Jenseitsbotschaft in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft. In: DERS. ; Ursula DIEWALD (Hrsg.): *Die Zu-*

Man kann die Frage nach der Innerweltlichkeit bzw. umgekehrt Gottlosigkeit der deutschen Gesellschaft dadurch empirisch zu fassen versuchen, dass man die Relevanz des Jenseitsglaubens bzw. allgemeiner von Transzendenz für den Einzelnen eruiert. Hier sind die Zahlen nicht eindeutig. *Paul Zulehner* zeigt für Österreich auf, dass die Jenseitshoffnung weder bei kirchlich geprägten noch bei sich säkular verstehenden Menschen ganz verschwunden ist: Selbst bei Säkularen werde sie bei 29 % der Befragten bejaht, bei Religiösen sogar von 77 %. Diese Zahlen werden an anderen Stellen für Deutschland nach unten revidiert: Im Religionsmonitor war nur im ersten Umfragedurchgang 2008 die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod aufgenommen; die Art des Weiterlebens wurde dabei offengelassen. Die Umfrage ergab, dass daran in Deutschland 32 % gar nicht, 16 % wenig, 17 % mittel, 11 % ziemlich und 22 % sehr stark glauben.

Eine etwas differenziertere Sicht auf die Situation in Deutschland, die den Grundzug des Religionsmonitors stützt, bietet eine von Chrismon im Jahre 2012 in Auftrag gegebene Studie des Emnid-Instituts, wonach knapp die Hälfte der Befragten angab, nach dem Tod nichts mehr zu erwarten. Diese Befragten gehen davon aus, dass mit dem Tod alles vorbei ist. Auf der anderen Seite stehen immerhin 46 % der Befragten, die angaben, dass die Seele in irgendeiner Form weiterlebt. Längst nicht alle glauben jedoch an die Auferstehung. Sie findet nur bei knapp 31 % der Befragten Zustimmung, die Wiedergeburt – und da-

kunft von Religion und Kirche in Deutschland : Perspektiven und Prognosen. Freiburg i. Br. : Herder, 2014, S. 169–178; DERS.: Paradigma unserer Zeit : Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben. In: *Streitfall Gott : Zugänge und Perspektiven* (HerKorr Spezial ; 2). Freiburg i. Br. : Herder, 2011, S. 15–19.

mit ein innerweltliches Verständnis von Weiterleben – bei immerhin 25 %, diese ist also fast so weit verbreitet wie das klassische christliche Konzept. An die Hölle als Ort der Bestrafung schlechter Menschen glauben 12 %, die Alten dabei weniger als die Jungen.

Diese Zahlen belegen, dass der Glaube an eine jenseitige (Weiter-)Existenz nur noch von einer Minderheiten der Deutschen angenommen und entsprechend wenig Relevanz für das diesseitige Leben haben kann. Wie diese Relevanz aussieht bzw. aussehen kann, ist damit nicht geklärt. Ein grundlegender Prozess der ‚Verinnerweltlichung‘ der Gesellschaft lässt sich auf jeden Fall nicht bestreiten.

Gleichwohl halten einige Religionssoziologen daran fest, dass der Mensch in der heutigen Gesellschaft auf Sinnsuche ist und dazu nach Transzendenz strebt. Mit *Thomas Luckmann* wird immer wieder auf einen Begriff von Transzendenz zur Bestimmung von Religiosität rekurriert, der nicht an ein Jenseits gekoppelt sein müsse. *Luckmann* denkt Transzendenz auf der Basis eines funktionalen Religionsbegriffs nicht vom Jenseits, sondern von der zugehörigen innerweltlichen Erfahrung her.¹² Er unterscheidet daher zwischen großer Transzendenz, die sich auf eine außeralltägliche Erfahrung bezieht, mittlerer Transzendenz, die sich auf Erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen beziehen, und kleiner Transzendenz, in denen „der Einzelne an räumliche und zeitliche Grenzen seines Hier-Jetzt-Seins stößt“.¹³

12 Zu Luckmanns Religions- und Transzendenzbegriff vgl. Hubert KNOBLAUCH: *Populäre Religion : Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M. : Campus, 2009, S. 56–69.

13 Robert GUGUTZER: Die Sakralisierung des Profanen : Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen. In: DERS. ; Moritz BÖTTCHER (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion : Zur Soziologie re-*

Nach dieser Logik liege bereits beim heutigen Körperkult von der Tätowierung über die Askese bis hin zur Wellnesskultur zumindest eine „kleine Transzendenz“ und damit Religiosität vor. Man kann ihn sogar als paradigmatisch für den Prozess der religiösen Individualisierung sehen, da darin „das Individuum selbst zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung geworden ist“.¹⁴ „Der Körperkult,“ erklärt *Robert Gugutzer*, „stellt eine individualisierte Sozialform des Religiösen dar, die Sinn stiftet und Identitätsstiftung ermöglicht.“¹⁵ Die Transformation der modernen Gesellschaft bestehe daher nicht in einer Abnahme von Religiosität, sondern in einer Verschiebung von der großen zur kleinen Transzendenz. Aus der Sinnuche ergebe sich also nicht mehr zwangsläufig eine Gottessehnsucht.

Hubert Knoblauch weitet daher den Begriff der Religiosität aus und integriert neben dem Körperkult auch den Fußball, die Zen-Meditation oder Horoskope. Damit markiert er eine Transformation von Religion, die – gemäß der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie – das persönliche Erleben als Basis nimmt. Er sieht daher Religion durch Spiritualität ersetzt; das impliziert den Wertverlust der Institutionen bei gleichzeitiger Hochschätzung der subjektiven Erfahrung von Transzendenz.¹⁶

Festzuhalten bleibt, dass nicht die Sinnsuche des Menschen zurückgegangen ist, sondern die Antworten in neuen Formen und auf anderen Ebenen gefunden werden. Religion ist, wie Knoblauch ausführt, popularisiert: „Religion

ligiöser Verkörperungen. Wiesbaden : Springer, 2012, S. 285–308, hier S. 291.

14 Ebd., S. 288.

15 Ebd., S. 286.

16 KNOBLAUCH: *Populäre Religion* (wie Anm. 12), S. 41.

beschränkt sich heute keineswegs mehr auf einen ausgegrenzten Ausschnitt der Kultur, der in den Kirchen beheimatet ist und nur dort seinen Ort findet, [...] sondern nimmt selbst höchst sichtbare Formen der Kultur an.“¹⁷ Er verdeutlicht dies am Beispiel des Todes, der immer weniger von den Kirchen gedeutet und ausgestaltet werde, während sich zugleich eine umfang- und facettenreiche Kultur des Todes entwickelt habe. Dieser Prozess wäre theologisch sicherlich weiter zu reflektieren und muss das Handeln der etablierten Religionsgemeinschaften anfragen. Er darf aber nicht mit einem Desinteresse an Tradition(en) verwechselt werden. Daher impliziert der Prozess der Popularisierung des Religiösen nicht zwangsläufig ein Desinteresse an traditionellen Sinnangeboten, die im Rahmen der Kirche und der Bibel vorgelegt werden könn(t)en. Auch wenn die religiösen Institutionen selbst an Wertschätzung verloren haben, bedeutet dies nicht automatisch, dass ihre Angebote abgelehnt werden. Dies soll im vorletzten Abschnitt dieses Beitrags anhand philosophischer Überlegungen zur heutigen Situation der (Post-)Moderne verdeutlicht werden.

5. Von der Metaphysikkritik zum Traditionsbewusstsein

Die Verinnerweltlichung der Gesellschaft findet einen wirkmächtigen Vordenker in *Friedrich Nietzsche* und seinem „Gott ist tot“-Diktum. Schon als 17-Jähriger sah er, dass „... große Umwälzungen bevor[stehen], wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründet; die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration und anderes werden im-

¹⁷ Ebd., S. 265.

mer Probleme bleiben.“¹⁸ Er gab mit diesem Zitat nicht nur eine Prognose ab, die sich als richtig erweisen sollte, sondern nannte auch das Kernmotiv der Veränderungsprozesse: Mit der Ablösung der im Mittelalter vorherrschenden Eindeutigkeit, mit der das Christentum die selbstverständliche Religion war, wurden auch neue Argumentationsmuster nötig. Die Berufung auf feste und allgemeinverbindliche Grundüberzeugungen wurde unmöglich. Sie wurde als schlechte Metaphysik bezeichnet, da sie ohne weitere Begründungen auszukommen schien.

Nietzsche verfolgte mit seiner „Gott ist tot“-Losung die völlige Loskopplung von Wahrheitsaussagen und metaphysischer Begründung. Damit markiert er einen Extrempunkt in der Debatte. Weitgehende Anerkennung findet in der (post-)modernen Philosophie die abgeschwächte Fassung, nach der auch metaphysische Aussagen einer Begründung bedürfen, die innerweltlich verankert sein muss.¹⁹ Der Rekurs auf letzte Prinzipien, auf ontologische Letztbegründungen oder eine absolute Idee wurde in der (post-)modernen Philosophie zunehmend fragwürdig.

Nietzsche setzte auch das neue Leitmotiv: Ein Genie, so erklärte *Friedrich Nietzsche* in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ von 1874, zeichne sich aus durch „freie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelehrte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brod-Erwerben, keine Beziehung

18 Zitiert nach Josef M. WERLE: *Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, S. 59.

19 Ich führe dies aus in Patrick BECKER: *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit : Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in (post-)moderner Zeit*, voraussichtlich Freiburg i. Br. : Herder, 2017, 4. Kapitel.

zum Staate – kurz Freiheit und immer wieder Freiheit“.²⁰ Man mag kritisieren, welches Bild eines freien Menschen Nietzsche hier skizziert; man muss kritisieren, dass Nietzsche eine Drei-Klassen-Gesellschaft entwarf, wo nur die Genies diesem Freiheitsbild entsprechen und der größte Teil der Menschen als wertlos abqualifiziert wird. Nicht zu bestreiten ist jedoch, dass er mit der Hinwendung zum freien Subjekt einen Wesenszug späterer Gesellschaften bis in unsere heutige Zeit benannte. Nicht umsonst zieht *Knoblauch* den Subjekt-Gedanken explizit als Basis für sein Konzept von heutiger Spiritualität heran.²¹

Entsprechend kritisiert *Nietzsche* Moral, wenn sie dem Menschen von außen aufoktroziert wird. Genau diesen Vorgang sah er in der Religion: „Das Christentum setzt voraus, dass der Mensch nicht wisse, nicht wissen könne, was für ihn gut, was böse ist: er glaubt an Gott, der allein es weiss. Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transcendent; sie ist jenseits aller Kritik [...]; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist.“²² Moral müsse von innen heraus kommen, lautet dagegen Nietzsches Forderung.

Daher lehnt *Nietzsche* alle Begründungsmuster ab, die auf ein außerweltliches Jenseits rekurrieren. In jungen Jahren sah er in diesem seinen Anliegen sehr wohl eine Logik, die im Einklang mit christlichen Aussagen steht: „Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, dass der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn

20 Friedrich Wilhelm NIETZSCHE: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* / Giorgio COLLI ;azzino MONTINARI (Hrsg.). Bd. 1. München : dtv, 1980, S. 411.

21 KNOBLAUCH: Populäre Religion (wie Anm. 12), 270.

22 NIETZSCHE: *Sämtliche Werke* (wie Anm. 20), Bd. 6, S. 114.

einer überirdischen Welt hat die Menschengesichter in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Erzeugniß einer Kindheit der Völker,“ schrieb er 1862.²³

Dieser Gedanke wird auch von heutigen postmodernen Philosophen verfolgt. *Gianni Vattimo* berief sich zwar lange Zeit auf *Nietzsches* „nihilistische Schlußfolgerung“²⁴ der späteren Jahre, um postmoderne Philosophie zu begründen: „Die Aufgabe des Denkens besteht nicht mehr [...] darin, zum Grund zurückzugehen,“²⁵ führte er entsprechend aus. Zwischenzeitlich hat *Vattimo* die nihilistische Stoßrichtung zurückgenommen, insbesondere durch Schriften, in denen er nicht nur explizit die Vereinbarkeit postmoderner Einstellungen mit Religion zugeht, sondern auch die Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Postmoderne herausarbeitet. Im postmodernen Wahrheitsverständnis sieht er die zentrale Botschaft des Christentums, dass Gott Mensch geworden ist, philosophisch umgesetzt. Mit dieser Kernthese, dass das postmoderne, metaphysikkritische Wahrheitsverständnis dem Christentum gerecht wird, greift er die zitierten Gedanken des jungen Nietzsche auf.

Es geht *Vattimo* nämlich nicht darum, Metaphysik abzuschaffen, sondern auf eine neue Basis zu stellen. Er sieht das Grundanliegen der Postmoderne zuallererst in der Wertschätzung des Einzelnen und Konkreten. Deshalb plädiert er dafür, für unsere Aussagen eine schwächere Form von Begründung zu benutzen, die nicht auf eine letzte überzeitliche Wahrheit rekurriert, sondern die in-

23 Friedrich Wilhelm NIETZSCHE: *Jugendschriften 1854–1869* / Hans Joachim METTE (Hrsg.). Bd. 2. München : Beck, 1933–1940, S. 63.

24 Gianni VATTIMO: *Das Ende der Moderne* / Rafael CAPURRO (Übers.). Stuttgart : Reclam, 1990, S. 182.

25 Ebd., S. 183.

nerweltlich begrenzt bleibe. Anstelle der einen letzten Wahrheit stünde also eine geschichtlich gefasste Auffassung von Wahrheit. *Vattimo* fordert dazu ein „schwaches Denken“, das seine Begründung nicht aus obersten evidenten Gründen, sondern hermeneutisch erfahre. Allgemein-gültige Argumente gebe es nicht, an deren Stelle trete das kontextbezogene – und damit automatisch auch traditionsbewusste – Abwägen von Plausibilitäten.

Diese „schwache“ Fassung von Argumenten, von Behauptungen und Denken insgesamt sieht *Vattimo* im Christentum aufgegriffen. Dazu beruft er sich auf die Kenosis-Theologie, die die Menschwerdung Gottes und damit sein Eintreten in die Geschichtlichkeit, in das Subjektive, Unzulängliche und Konkrete betont. Er greift eine Passage aus dem Philipper-Hymnus auf, der die Herabkunft Gottes in die Menschlichkeit als Schwächung beschreibt und so der Kenosis-Theologie den Namen gegeben hat: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte (ἐκένωσεν) sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ (Phil 2,6–7) Entsprechend betont die Kenosis-Theologie die Menschlichkeit und die Schwäche Jesu gegen das Majestätsdenken der Göttlichkeit.

Diesen Vorgang der Menschwerdung interpretiert *Vattimo* analog zu seinem philosophischen Anliegen als Einschränkung der obersten metaphysischen Prinzipien: „Die Menschwerdung, d. h. die Erniedrigung Gottes auf die Ebene des Menschen [...], muss als Zeichen dafür verstanden werden, dass der Hauptzug des nicht gewalttätigen und nicht absoluten Gottes der post-metaphysischen Epoche in eben dieser Tendenz zur Abschwächung liegt.“²⁶ „In

26 Gianni VATTIMO: *Glauben – Philosophieren* / Christiane SCHULTZ (Übers.). Stuttgart : Reclam, 1997, S. 34; die Übersetzung ist überarbeitet.

the kenosis,“ führt *Thomas Guarino* aus, „God has renounced power and authority – just as contemporary philosophy has renounced its claims to finality and truth.“²⁷

Vattimo wirft damit nichts weniger als die These in die Debatte, dass das von ihm geforderte schwache Denken als Einlösung des Christentums zu verstehen sei. Er plausibilisiert dies, indem er die (Zeichen-)Handlungen Jesu aufgreift, in denen sich Jesus gegen verkrustete starke Strukturen, gegen die Vorschriften der Hierarchie und Engführungen der institutionalisierten Religion wandte. Wenn Jesus in der Christentumsgeschichte auf die absolute, göttlich-metaphysische Seite gestellt wurde, sei dies nicht im Sinne des Inkarnationsgedankens.

Dadurch dass *Vattimo* von einer Ethik und einer Botschaft Jesu spricht, wird deutlich, dass er unter dem schwachen Denken keine Beliebigkeit versteht. „Es gibt also sehr wohl noch einen ‚Maßstab‘, an dem sich die Wahrheit einer Aussage, Wahrnehmung etc. ‚messen‘ lässt; nur ist dieser ‚Maßstab‘ nicht mehr das statische überzeitliche *ontos* an sich bestehender Wesenheiten, sondern die je wirkungsgeschichtlich vermittelte ‚Wirklichkeit‘ meiner Lebenswelt,“²⁸ führt *Martin Weiß* aus.

Auf Religion übertragen bedeutet dies, dass der Maßstab für religiöse Überzeugungen innerweltlich gebildet werde und sich innerweltlich bewähren müsse, dazu müssten innerhalb der eigenen Geschichtlichkeit bzw. Tradition innerweltliche Plausibilitäten entwickelt und vorgelegt werden: „Das Kriterium für die ‚Gültigkeit‘ einer epistemologischen Hypothese ist ihre Angemessenheit an die je-

27 Thomas G. GUARINO: *Vattimo and Theology*. London : T&T Clark, 2009, S. 18–19.

28 Martin G. WEISS: *Gianni Vattimo : Einführung*. Wien : Passagen, 2003, S. 79.

weilige geschichtliche Lebenswelt.“²⁹ Im Lichte des schwachen Denkens sei Offenbarung „als eine Geschichte zu denken, die weitergeht, eine Geschichte, in die wir einbezogen sind und die sich somit nicht als ‚Wiederentdeckung‘ eines Kerns von Lehren darbietet, der ein für allemal und immer gleich gegeben (und damit in der Lehre einer priesterlichen Hierarchie, die zu seiner Wahrung ermächtigt ist, verfügbar) ist“,³⁰ erklärt *Vattimo* seine Vorstellung des Christentums.

Auf der einen Seite wird *Vattimo* von christlicher Seite viel Zustimmung erhalten, wenn er Offenbarung in der Geschichte situiert oder wenn er die Reduzierung von Glauben auf Lehrsätze oder Disziplin ablehnt. Auf der anderen Seite muss eingewandt werden, dass *Vattimo* die christliche Botschaft – bewusst – verkürzt. *Vattimo* zitiert aus dem ersten Brief des Paulus an die Korinther, dass von den drei zentralen christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung die Liebe die entscheidende und bleibende sei (1 Kor 13,13). Das interpretiert *Vattimo* zunächst zeitlich: Während der christliche Glaube (nämlich an die dogmatischen Aussagen der Kirchen) und die christliche Hoffnung (nämlich auf ein Jenseits) in unserer säkularen Gesellschaft verloren gegangen seien, habe die Liebe als höchster Wert nach wie vor Bestand. Dies sei aber – und damit kommt eine normative Interpretation hinzu – so auch genau im Sinne des Paulus. Der Botschaft des Paulus entspreche es nämlich, wenn wir uns heute weniger auf Wesensaussagen über Gott bzw. die Welt und auch weniger auf das Jenseits konzentrieren, sondern dafür auf die Umsetzung der Liebe im Diesseits.

29 Ebd., S. 112.

30 VATTIMO: Glauben – Philosophieren (wie Anm. 26), S. 47.

Daher betont *Vattimo* nicht die überzeitlich-transzendente Seite des christlichen Wahrheitsbegriffs, sondern seine innerweltliche Realisierung als die Liebe, die sich in der Welt erweisen müsse: „Denn die Wahrheit, die uns Jesu zufolge frei machen wird, ist nicht die objektive Wahrheit der Wissenschaften, auch nicht die Wahrheit der Theologie. [...] Die Offenbarung der Schrift ist nicht dazu da, uns darüber zu informieren, wie wir beschaffen sind, wie Gott beschaffen ist, worin die ‚Wesenheiten‘ der Dinge oder die Gesetze der Geometrie bestehen – um uns auf diese Weise durch die ‚Erkenntnis‘ der Wahrheit zu erlösen [...]. Vielmehr besteht die einzige Wahrheit, die uns die Schrift offenbart, in der Wahrheit der Liebe und der *caritas*.“³¹

Auch mit dieser Aussage wird *Vattimo* zunächst viel Sympathie ernten. Dagegen weist Richard Schröder darauf hin, dass die Liebe selbst ein metaphysisch aufgeladener Begriff sei, den der christliche Glaube mit Gott identifiziere.³² Schröder zeigt damit, dass *Vattimo* philosophisch (zu) kurz springt und dabei die christliche Botschaft um wesentliche Teile beschneidet. In der Tat lässt sich die paulinische Trias Glaube – Liebe – Hoffnung nicht verlustlos kürzen. Der christliche Liebesbegriff bezieht seinen Gehalt aus dem transzendenten Gott und lässt sich wohl auch kaum ohne Hoffnung auf ein Jenseits denken. Dafür müsste *Vattimo* einen Ersatz anbieten, der dann aber innerweltlich und daher vermutlich kaum christlich ausfallen könnte.

31 Gianni VATTIMO: Christentum im Zeitalter der Interpretation / Martin G. WEISS (Übers.). In: Gianni VATTIMO ; Richard SCHRÖDER ; Ulrich ENGEL (Hrsg.): *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Wien : Passagen, 2004, S. 17–32, hier S. 26.

32 Richard SCHRÖDER: Dankbarkeit ist nicht nihilistisch. In: VATTIMO ; SCHRÖDER ; ENGEL: Christentum (wie Anm. 31), S. 33–39, hier S. 39.

Ulrich Engel argumentiert für *Vattimo*, dass die Abschaffung des transzendenten Gottes nicht dessen Anliegen sei. *Vattimo* wolle nicht „das Kind – Gott – mit dem Bade – dem starken Prinzip der Metaphysik – aus[schütten]“³³ und trenne daher sehr wohl zwischen der philosophischen Metaphysik und dem Gott der Bibel. Der entscheidende Punkt sei daher nach Engel nicht, dass *Vattimo* die Transzendenz ablehne, sondern dass er die innerweltliche *caritas* als Kriterium für unsere Rede von Gott verstehe.

Engels Einwand hilft sicherlich, das Anliegen *Vattimos* nachzuvollziehen. Er unterstreicht, dass postmodernes Denken in aller Regel nicht transzendente Wahrheit ablehnt, sondern nur auf der Innerweltlichkeit unserer Interpretation pocht. Es lässt sich auch kaum bestreiten, dass *Vattimo* ehrlich mit der in diesem Artikel dargestellten religiösen Situation in Europa umgeht, nach der die Akzeptanz christlicher Dogmen und der Jenseitsbezug in der Gesellschaft rapide abgenommen haben.

Seine These, dass die Säkularisierung im Christentum angelegt und daher von diesem angestrebt sei, beinhaltet aber nicht nur den Rückzug der Kirche aus dem politischen Machtgefüge, sondern auch eine Beschränkung auf die innerweltlich realisierte Liebe. *Vattimo* reduziert die Reich-Gottes-Botschaft um ihre eschatologische Perspektive, indem er behauptet, dass wir in der heutigen säkularisierten Gesellschaft auf das Diesseits verwiesen seien und daher das christliche Liebesgebot innerweltlich umsetzen müssten. *Branko Klun* sieht daher in *Vattimos* Liebesbe-

33 Ulrich ENGEL: Philosophie (im Licht) der Inkarnation : Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation. In: VATTIMO ; SCHRÖDER ; ENGEL: Christentum (wie Anm. 31), S. 41–78, hier S. 63.

griff „eine Säkularisierung des christlichen Eschatons“ und „eine Aufhebung der Transzendenz“³⁴.

„After the incarnation, there is no longer a transcendent god,“³⁵ pflichtet *Frederiek Depoortere* bei. Dabei verkürze *Vattimo* auch die Christologie, wie sie klassisch und auch im von ihm zitierten Hymnus aus dem Philipper-Brief formuliert ist: „Vattimo’s version of kenosis is a very poor one. He only reads half of the Christological hymn found in Philippians 2 and simply skips the part in which the exaltation of Christ is mentioned,“³⁶ erklärt *Depoortere* weiter. Nach *Vattimos* Logik müsste sich Gott mit seiner Menschwerdung um seine Göttlichkeit gebracht und damit letztlich abgeschafft haben, doch das stelle gerade nicht die christliche Botschaft dar und werde daher dem Inkarnationskonzept nicht gerecht.

Auch wenn daher die Theologie mit *Vattimos* Gesamtkonzept kritisch umgehen muss, wird sie eine Reihe seiner Gedanken positiv aufgreifen können. Sie wird die Geschichtlichkeit von Offenbarung, die Liebe als letztes Prinzip und Kriterium und die innerweltliche Relevanz des religiösen Glaubens positiv rezipieren können. Sie wird dann weiterfragen können und müssen, ob *Vattimos* Zurückweisen des Jenseits nicht eben doch einen Verlust darstellt und ob etwa die innerweltlichen Erfahrungen der Begrenzung und des Angewiesenseins auf andere nicht doch Einfallstore für den religiösen Glauben an die (große) Transzendenz darstellen.

34 Beide Zitate Branko KLUN: Der schwache Gott : Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums. In: *ZKTh* 129 (2007), S. 167–182, hier S. 177.

35 Frederiek DEPOORTERE: *Christ in Postmodern Philosophy : Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*. London : T&T Clark, 2008, S. 24.

36 Ebd., 21.

In diesem Sinne argumentiert der postmoderne Theologe *Lieven Boeve*: „In the postmodern context of plurality, transcendence rather is conceived in accord with the interrupting event of heterogeneity which confronts us with the particularity and contingency of our own (Christian) engagement with reality.“³⁷ Gerade darin liege nach Boeve die Stärke des Gottesglaubens: „Transcendence, as event, interrupts and disturbs the on-going particular narrative, challenging this narrative to open itself to the heterogeneity which breaks through that event.“³⁸ *Gregor Maria Hoff* denkt in eine ähnliche Richtung, wenn er in der Differenzerfahrung des (ganz) Anderen den „Aufweis einer Angewiesenheit“³⁹ sieht. Postmoderne Philosophie zeigt sich an dieser Stelle als völlig anschlussfähig an die Theologie. *Vattimos* Rückzug aus dem Jenseits ist also gerade keine logisch zwingende, vielleicht nicht einmal eine naheliegende Folge aus seinem philosophischen (Wahrheits-)Konzept.

Für diesen Beitrag ist noch ein anderer Aspekt von Bedeutung, nämlich dass *Vattimo* die Notwendigkeit und den Wert von Tradition betont – und damit auch ihrer Institutionen: Es sei ihre Aufgabe, einen Interpretationskontext zu schaffen, der es dem Subjekt ermöglicht, eigene Erfahrungen zu sortieren, zu interpretieren und so zu verstehen. *Peter L. Berger* schuf dafür den Begriff der Plausibilitätsstruktur, die Institutionen bilden könnten

37 LIEVEN BOEVE: *Method in Postmodern Theology : A Case Study*. In: DERS. ; JOHN C. RIES (Hrsg.): *The Presence of Transcendence : Thinking „Sacrament“ in a Postmodern Age*. Leuven : Peeters, 2001, S. 19–39, hier S. 25.

38 Ebd 26.

39 GREGOR MARIA HOFF: *Die prekäre Identität des Christlichen : Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn : Schöningh, 2001, S. 523.

und müssten. Er benennt damit einen genuinen Auftrag, dem sich insbesondere die Kirchen in der Postmoderne stellen müssten. Gerade wenn Strukturen, Denkparadigmen und konkrete Entscheidungen nicht von außen abgenommen werden – das ist die Pointe Nietzsches wie *Vat-timos* –, muss der Einzelne befähigt werden, selbst zu interpretieren und bewerten. Das muss er oder sie innerhalb des eigenen Deutehorizonts tun, der sich wiederum aus der Tradition ergibt, in der er oder sie steht. Hilfe können Institutionen als Plausibilitätsstrukturen dann bieten, wenn ihre Erklärungen zu den gemachten Erfahrungen passen und sich in die vorhandenen Traditionen eingliedern.

6. Die Bibel als „Schlüssel heutiger Sinnsuche“ (Stefan Knobloch)

Nach den bisherigen Ausführungen lässt sich festhalten, dass in der heutigen (post-)modernen Zeit Institutionen im Allgemeinen wie institutionalisierte Religion im Speziellen kritisch gesehen werden. Daher haben Religionsgemeinschaften, die das Institutionelle – Strukturen, die Hierarchie oder Glaubensformeln – betonen, einen schweren Stand. Gleichwohl erweist die philosophische Reflexion den Wert von Tradition und damit auch von Institutionen, insofern sie Tradition erfahrbar machen und dem Individuum als Interpretationshilfe anbieten. Institutionen bewähren sich dann als Plausibilitätsstruktur, die den Einzelnen stützen, der sich in der (Post-)Moderne mit einer zunehmenden Pluralität und damit einem zunehmenden Entscheidungsdruck ausgesetzt sieht.

Daher können Religionsgemeinschaften auch in der (Post-)Moderne eine zentrale Rolle für das Individuum und die Gesellschaft einnehmen. So attestiert *Hartmut*

Rosa unserer Zeit eine „kulturelle Krisenerfahrung“, die „in dem gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“ liegt.⁴⁰ Gerade hier kann eine religiöse Botschaft ansetzen, die in ihrer eschatologischen Dimension eine Sinnperspektive bietet und mit ihrer Begründung in der Tradition dem Einzelnen eine kulturgeschichtliche Verortung ermöglicht.

Bucher argumentiert in diesem Sinn, wenn er die Kirche vor der Aufgabe sieht, die Gegenwart lebenswert zu machen. Dies sei in der heutigen Zeit ein drängendes Problem, da die Menschheit beständig von der Entwicklung überrascht werde. In der Postmoderne werde die Zeit nicht mehr als gerichtet und damit kontrollierbar erfahren, daher erweise sich weniger die Gestaltung der Zukunft als Aufgabe sondern vielmehr die „Entdeckung der Gegenwart“.⁴¹ Hier sieht er daher den Gestaltungsort für die Kirche, die dazu „neugierig, aufmerksam und sensibel“ sein müsse.⁴²

Als Medium für einen derart sensiblen Umgang mit der Gegenwart und der in ihr stattfindenden Sinnsuche des Einzelnen bietet sich die Bibel an, führt *Stefan Knobloch* aus: Er beschreibt in ihr gefasste Glaubenserfahrungen, die dem heutigen Menschen als „Schlüssel heutiger Sinnsuche“ dienen können.⁴³ *Knobloch* sieht gerade in der Bibel die Chance, die Sinnsuche des Individuums ernst zu nehmen „nicht von einer formalen äußeren Autorität, son-

40 Beide Zitate Hartmut ROSA: *Beschleunigung : Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2005, S. 424.

41 BUCHER: ...wenn nichts bleibt (wie Anm. 8), S. 26.

42 Ebd., S. 28.

43 Stefan KNOBLOCH: *Überschreitungen : Biblische Glaubenserfahrungen als Schlüssel heutiger Sinnsuche*. Ostfildern. Matthias Grünewald, 2016.

dern von den Umständen des Lebens selbst her, die der Einzelne zu verarbeiten hat“. Knobloch fasst viele in diesem Beitrag ausgeführten philosophischen Gedanken zusammen, wenn er in der Bibel die Möglichkeit sieht zur „Achtsamkeit für den ‚Geschmack für das Andere‘ (*Luce Giard*), das heißt, für einen anderen, das Bisherige erweiternden Lebenshorizont, unter dem das Leben neue Aspekte gewinnt“.⁴⁴ Die Bibel mit ihren Erfahrungen, so führt Knobloch aus, kann dazu dienen, unsere Selbstverständlichkeiten zu durchbrechen und so die Frage nach meiner Kraftquelle, nach meinem Ziel, meiner Herkunft zu stellen. Sie kann helfen, Verknäulungen zu lösen und dazu die Komplexität der Erlebnisse zu sortieren. Sie lässt Bedeutung entdecken, an besonderen Orten wie auch in den unscheinbaren oder sogar den unangenehmen Geschehnissen. Sie hilft im Umgang mit Schuld, Versagen und Angst, sie relativiert und gibt dem Übermütigen zu denken.

Diese Effekte treten ein, weil die Bibel ein Gesprächsangebot darstellt, das den Einzelnen in seiner oder ihrer individuellen Lebenserfahrung und -situation anspricht, indem sie eine Vielfalt an Geschichten und Interpretationen beinhaltet. Jede dieser Geschichten kann auf das eigene Leben übertragen werden und hält daher ein Potenzial für die eigene Sinnsuche bereit. Wenn Sie so Anwendung findet, nicht als festes Lehrgebäude in einem fixen Glauben, sondern als Angebot für die spezifische Lebenssituation, dann kann sie beides eröffnen: Die Integration in eine bestehende Tradition und die Eröffnung einer (Sinn-)Perspektive.

44 Beide Zitate ebd., S. 87.

Literatur

- BECKER, Patrick: Christliche Jenseitsbotschaft in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft. In: DERS. ; Ursula DIEWALD (Hrsg.): *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland : Perspektiven und Prognosen*. Freiburg i. Br. : Herder, 2014, S. 169–178
- : *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit : Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in (post-)moderner Zeit*. Freiburg i.Br.: Herder, voraussichtlich 2017
- : Paradigma unserer Zeit : Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben. In: DERS.: *Streitfall Gott : Zugänge und Perspektiven* (HerKorr Spezial; 2). Freiburg i.Br. : Herder, 2011, S. 15–19
- BOEVE, Lieven: Method in Postmodern Theology : A Case Study. In: DERS. ; John C. RIES (Hrsg.): *The Presence of Transcendence : Thinking „Sacrament“ in a Post-modern Age*. Leuven : Peeters, 2001, S. 19–39
- BUCHER, Rainer: *...wenn nichts bleibt, wie es war : Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*. Würzburg : Echter, 2012
- DEPOORTERE, Frederiek: *Christ in Postmodern Philosophy : Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, London : T&T Clark, 2008
- ENGEL, Ulrich: Philosophie (im Licht) der Inkarnation : Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation. In: Gianni VATTIMO ; Richard SHRÖDER ; DERS.: *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Wien : Passagen, 2004, S. 41–78
- GUARINO, Thomas G.: *Vattimo and Theology*. London : T&T Clark, 2009
- GUGUTZER, Robert: Die Sakralisierung des Profanen : Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiös-

- sen. In: DERS. ; Moritz BÖTTCHER (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion : Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden : Springer, 2012, S. 285–308
- HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion : Philosophische Aufsätze*. Frankfurt : Suhrkamp, 2005
- HALMAN, Loek ; SIEBEN, Inge ; VAN ZUNDERT, Marga (Hrsg.): *Atlas of European Values : Trends and Traditions at the Turn of the Century*. Leiden : Brill, 2011
- HOFF, Gregor Maria: *Die prekäre Identität des Christlichen : Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn : Schöningh, 2001
- KLUN, Branko: Der schwache Gott : Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums. In: *ZKTh* 129 (2007), S. 167–182
- KNOBLAUCH, Hubert: *Populäre Religion : Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M. : Campus, 2009
- KNOBLOCH, Stefan: *Überschreitungen : Biblische Glaubenserfahrungen als Schlüssel heutiger Sinnsuche*. Ostfildern : Matthias Grünewald, 2016
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *Jugendschriften 1854–1869* / Hans Joachim METTE (Hrsg.). Bd. 2. München : Beck, 1933–1940
- : *Sämtliche Werke : Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* / Giorgio COLLI ; Mazzino MONTINARI (Hrsg.). München : dtv, 1980
- PICKEL, Gert: Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen. In: Katja THÖRNER ; Martin THURNER (Hrsg.): *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*. Freiburg i. Br. : Herder, 2016, S. 179–223

- POLLACK, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? : Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2003
- ROSA, Hartmut: *Beschleunigung : Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2005
- SCHRÖDER, Richard: Dankbarkeit ist nicht nihilistisch. In: Gianni VATTIMO ; DERS. ; Ulrich ENGEL: *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Wien : Passagen, 2004, S. 33–39
- VATTIMO, Gianni: Christentum im Zeitalter der Interpretation / Martin G. WEISS (Übers.). In: DERS. ; Richard SCHRÖDER ; Ulrich ENGEL (Hrsg.): *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Wien : Passagen, 2004, S. 17–32
- : *Das Ende der Moderne* / Rafael CAPURRO (Übers.). Stuttgart : Reclam, 1990
- : *Glauben – Philosophieren* / Christiane SCHULTZ (Übers.). Stuttgart : Reclam, 1997
- WEISS, Martin G.: *Gianni Vattimo : Einführung*. Wien : Passagen, 2003
- WERLE, Josef M.: *Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: Gibt es einen Tradierungsbruch? : Befunde zur Religiosität der jungen Generation. In: *Religionsmonitor 2008*/BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.). Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, S. 44–53
- ZULEHNER, Paul M.: *Verbuntung : Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus*. Ostfildern : Schwabenverlag, 2011