

Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift aus patristischer Sicht

Rik Van Nieuwenhove¹

Die christliche Bibel ist bestimmt von einer Dialektik aus Einheit und Vielfalt. Die Sammlung, die wir *Neues Testament* nennen, besteht ja aus recht unterschiedlichen Dokumenten: aus den Evangelien (mit vielfach divergierenden Berichten über die gleichen Ereignisse), einer historischen Erzählung (die Apostelgeschichte), Briefen (von Paulus und anderen Verfassern) und einem apokalyptischen Werk (die Offenbarung des Johannes). Die Bildung eines Kanons, der genau diese Dokumente beinhaltet, war das Ergebnis von bestimmten geschichtlichen Prozessen, wobei ein anderer Inhalt durchaus denkbar gewesen wäre. Das Christentum war von seinen Wurzeln her eine durch und durch jüdische Religion, die die hebräischen Schriften vom Anfang an als autoritativ ansah. Als aber infolge der Verbreitung des Christentums unter den Heiden in der griechisch-römischen Welt der Status der jüdischen Schriften zu einer umstrittenen Frage wurde, wurden diese aus einer spezifisch christlichen Perspektive gedeutet, um so die pluralistische Einheit der christlichen Bibel zu gewährleisten. Die wachsende Attraktivität einer neuen, zutiefst *jüdischen* Religion bei den *Heiden* führte zu einer Spannung, die sich in der Dialektik von Einheit und Vielfalt widerspiegelt. Genau diese Dialektik wird uns begleiten, wenn in diesem Aufsatz die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons sowie die unterschiedlichen Deutungsstrategien bei der Lektüre des Alten Testaments diskutiert werden.

I. Die Bildung des neutestamentlichen Kanons

In Anbetracht der ursprünglichen Beheimatung des Christentums in einem jüdischen Zusammenhang ist es kaum verwunderlich, dass dessen erste autoritative Schriften jene Texte waren, die wir das *Alte Testament* nennen. Im Lauf der Zeit bekamen aber auch weitere, spezifisch christliche Dokumente den Status von heiligen Schriften. In den letzten Jahren haben viele Forscher die Faktoren, die bei der Bildung des Kanons mitwirkten, untersucht.² Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf die Frage nach der Aufnahme der vier Evangelien in den Kanon.

Neuere Entdeckungen von außerkanonischen Evangelien haben uns daran erinnert, dass die ersten Christen eine Vielzahl von Evangelien besaßen. Eine andere

Auswahl wäre also durchaus möglich gewesen. Warum wurde dann gerade jenes vierfache Evangelium als kanonisch angesehen? Im Folgenden werde ich einige dieser Optionen kurz ansprechen und die Argumente untersuchen, die „rechtgläubige“ Theologen wie Irenäus († ca. 200) zugunsten der komplexen Einheit des vierfachen Evangeliums vorbrachten.

Zuerst war da die Bedrohung durch „neue“ Evangelien, einige mit gnostischer Herkunft. Der Name „Gnostizismus“ bezeichnet eine Gruppe von religiösen Bewegungen, die die Schöpfung der Welt und der Existenz des Bösen anhand von aufwändigen esoterischen Mythologien erklärten und einen Pfad der Erkenntnis (*gnosis*) anboten, um ihre Mitglieder zur Erleuchtung und Befreiung zu führen. Einen deutlichen gnostischen Einfluss spürt man in einigen der Evangelien aus dem 2. Jahrhundert und aus späteren Perioden, z.B. im *Thomasevangelium* (einer Sammlung von Jesus-Logien, die dem Stoff in den synoptischen Evangelien teilweise ähneln), im *Philippusevangelium* (wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert, vom Gnostizismus des Valentinus beeinflusst) und im *Evangelium der Wahrheit* (einer Homilie über die Evangelien).

Es gab aber auch diejenigen, die das vierfache Evangelium zu einem einzigen reduzierten, indem sie es zu einem zusammenhängenden, geglätteten Bericht umredigierten. In seinem *Diatessaron* entfernte Tatian (ca. 175) auf diese Weise die Divergenzen zwischen den Evangelien; offensichtlich störte ihn die fehlende Harmonie unter den kanonischen Texten. In der syrischen Kirche erfreute sich das *Diatessaron* großer Beliebtheit und behauptete sich gegen die vier Evangelien bis ins 5. Jahrhundert.

Weit gefährlicher war das Argument des Markion († ca. 154), es gebe einen radikalen Gegensatz zwischen jüdischem Gesetz und christlichem Evangelium. Während einige Gnostiker das Alte Testament vorwiegend allegorisch verstanden hatten, lehnte es Markion wegen dieser radikalen Unvereinbarkeit gänzlich ab. Er behauptete sogar, das Christentum samt seinen wichtigsten Schriften sei von den „Judaisierern“ verdorben worden; nur Paulus habe die Botschaft Jesu richtig begriffen. Aus diesem Grund anerkannte Markion lediglich zehn paulinische Briefe und eine stark gekürzte Version des Lukasevangeliums als autoritativ. Seine Ideen wurden heftig bekämpft, er selber wurde schließlich exkommuniziert. Trotzdem verbreitete sich seine Sichtweise im römischen Reich und stellte gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine beträchtliche Bedrohung der Großkirche dar.

Diese Herausforderung durch Markion und die Gnostiker trug wesentlich zur Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften der christlichen Religion bei, da die Kirche sich nunmehr gezwungen sah, das Verzeichnis ihrer autoritativen Schriften klar festzulegen. Es ist aufschlussreich, wie der erste große Theologe der Kirche, Irenäus von Lyon, mit diesen Fragen umging. Irenäus' Kanon beinhaltete die jüdischen heiligen Schriften, die vier Evangelien, die Briefe des Paulus, die Offenbarung des Johannes, den ersten Petrusbrief und die ersten zwei Johannesbriefe; als erster nannte er diese Sammlung christlicher Texte das *Neue Testament*. Im dritten Buch seines wichtigsten Werkes *Adversus haereses* erörtert er die Frage, warum es nur vier Evangelien – weder mehr noch weniger – gebe.

Irenäus weist darauf hin, dass seine Gegner zur Unterstützung ihrer Lehren jeweils nur ein einziges Evangelium zitierten. Die frühe jüdisch-christliche Sekte der Ebioniten zum Beispiel benutzte nur das Matthäusevangelium, um ihre strenge Befolgung des jüdischen Gesetzes, einschließlich der Beschneidung, zu legitimieren, während Markion seine antijudaistische Position im Lukasevangelium bekräftigt fand und die Valentinianischen Gnostiker zur Unterstützung ihrer weltfremden und esoterischen Lehren sich sehr häufig auf das Johannesevangelium beriefen. Irenäus bemerkt (*Adv. Haer.* III 11,7), dass seine Gegner die Legitimität jenes Evangeliums anerkennen, welches sie als Quelle ihrer Lehre angeben. Da sie aber die drei anderen Evangelien ignorieren, vereinfachen sie auf ungebührliche Weise die komplexe Einheit der Frohen Botschaft, wie sie im vierfachen Evangelium bezeugt wird.

Irenäus' Vergleich der vier Evangelien mit den vier großen Winden (*katholika pneumata*) unterstreicht ihre „Katholizität“ (bzw. Universalität). Indem sie diesem vierfachen Evangelium die Treue bewahre, erlange die Kirche ihre eigene Einheit, obwohl sie überall in der Welt zerstreut lebe. Nach Irenäus ergänzt jedes der vier Evangelien die anderen: Während Johannes die Gottheit des Sohnes offenbart, betont Lukas die priesterliche Würde des Christus; Matthäus betont sein Menschsein, und Markus weist auf prophetische Rolle hin. Irenäus weiß also, dass jedes Evangelium seinen eigenen Charakter hat. Nichtsdestoweniger glaubt er, dass das *gemeinsame* Zeugnis aller vier Evangelien das Geheimnis des Wortes besser ausdrücke als nur ein einziges Evangelium. *Ein* Evangelium auszuwählen auf Kosten der anderen drei, wie Markion es getan hatte, bedeutete deshalb für Irenäus eine unannehmbare Verarmung.

Gegen die Gnostiker und andere, die den von Irenäus und seiner Kirche akzeptierten Evangelien *zusätzliche* neue Evangelien hinzufügten, entwickelt er eine andere, eher „historische“ Argumentation: Die gnostischen Schriften seien neueren Datums und unvereinbar mit dem Evangelium, das die Apostel selber tradiert hätten (*Adv. Haer.* III 11,9). Dank der angeblich ununterbrochenen Nachfolge der Bischöfe, d.h. durch die apostolische Sukzession, sei vom Anfang an die Wahrheit auf eine öffentliche und offene Weise in der Kirche bewahrt worden; diese Wahrheit werde in einer Glaubensregel (*regula fidei*, z.B. im Glaubensbekenntnis) weiter gereicht (*traditio*); die Glaubensregel schenke dem Christen den hermeneutischen Schlüssel zum einzig wahren Sinn der Heiligen Schrift.

Solche Argumente zeigen, dass bei der Auswahl von Dokumenten für den neutestamentlichen Kanon folgende Faktoren eine wichtige Rolle spielten: die Apostolizität (d.h. die Annahme, die Evangelien seien von den Aposteln bzw. von deren

Der Autor

Dr. Rik Van Nieuwenhove ist Dozent für Hebräisch, Exegese und Theologie am Trinity College in Dublin. Sein Hauptinteresse als Forscher gilt der mittelalterlichen Theologie (bes. Bonaventura, Thomas von Aquin und den wichtigsten Vertretern der Tradition der mystischen Theologie, z.B. Meister Eckhart und Jan van Ruysbroek) und der Soteriologie. Herausgeber (zusammen mit Joseph Wawrykow) von *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame 1996). E-Mail: vannierj@tcd.ie.

nahen Mitarbeitern verfasst worden), das Alter, der Gebrauch in der Kirche und die Rechtgläubigkeit. Es ist möglich, dass auch der Frage der Inspiration eine gewisse Bedeutung zukam. Hier dürfen wir aber nicht vergessen, dass in den Augen der ersten Christen die neutestamentlichen Schriften deshalb als „inspiriert“ galten, weil sie rechtgläubig waren (und nicht umgekehrt). Das ist deshalb bedeutsam, weil es die unkritische Berufung auf die Autorität der Heiligen Schrift aufgrund von deren Inspiriertheit in Frage stellt.

Einen entscheidenden Einfluss auf die Kanonbildung übte, wie wir gesehen haben, Markion aus, als er den jüdischen Charakter des Urchristentums kritisierte und den Kanon auf zehn paulinische Briefe sowie eine „gereinigte“ Version des Lukasevangeliums einschränkte. Gegen diese Position plädierte Irenäus für die Beibehaltung des vierfachen Evangeliums, d.h. für eine pluralistische Einheit.

Im folgenden Abschnitt geht es um die unterschiedlichen Lesarten der Heiligen Schrift, die die Kirchenväter entwickelten. Ihre Absicht, den kirchlichen Gebrauch der jüdischen Schriften aufrechtzuerhalten, ohne dabei die Neuheit der christlichen Botschaft zu kompromittieren, zeigt uns ein weiteres Beispiel für die Dynamik zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen Altem und Neuem Testament.

II. Eine Lektüre der Heiligen Schrift aus einer neuen Perspektive

Unter den ersten Christen gab es keine einheitliche Bewertung des Alten Testaments. In seinem *Brief an die Korinther* zitiert Klemens von Rom das Alte Testament oft, wenn auch auf eine unkritische und moralisierende Weise. Ignatius von Antiochien († ca. 110) dagegen, in dessen Schriften man gewisse Vorbehalte gegenüber dem jüdischen Erbe beobachten kann, zitiert das Alte Testament in seinem *Brief an die Philadelphier* viel seltener. Die Quelle der Autorität für Ignatius ist nicht das Alte Testament, sondern Christus: sein Kreuz, sein Tod und seine Auferstehung, sowie der Glaube, der durch ihn geschenkt wird.

Der Verfasser des *Barnabasbriefes*, wahrscheinlich ein hellenisierte(r) Judenchrist in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, bezieht eine noch radikalere Stellung, wenn er behauptet, die Juden hätten ihre eigenen Schriften nie richtig verstanden. Ohne Bezug auf Christus bleibe die eigentliche Bedeutung des Alten Testaments dunkel. Seine Lektüre ist allegorisch, seine Exegese folgt der Methode der Midraschim, wenn er zum Beispiel das Verbot des Essens von Schweinefleisch deutet als ein Verbot gegen den Umgang mit Menschen, die sich wie Schweine verhalten. Diese Strategie schrieb den Texten zwar einen Sinn zu, der den ursprünglichen Verfassern völlig fremd war. Trotzdem bleibt es das historische Verdienst gerade dieser Lesart, die Beibehaltung des Alten Testaments im Kanon der christlichen Bibel zu ermöglichen.

Die allegorische Exegese, die wir im *Barnabasbrief* und später in voller Blüte bei Origenes finden, war weder die einzige noch die wichtigste Deutungsstrategie der Kirchenväter. In den ersten zwei Jahrhunderten war vor allem das Prophetie-

Argument sehr beliebt. Die neutestamentlichen Verfasser und die Kirchenväter sahen die Prophetie als Hauptanliegen einiger jüdischer Schriften an (z.B. 1 Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel) und behaupteten, Jesus Christus sei die Erfüllung der messianischen Erwartungen Israels. Nicht weniger als neunmal schreibt der Evangelist Matthäus: „Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat ...“; viele Stellen in seinem Bericht benutzen die Psalmen und andere Bücher im Alten Testament als „Prophezeiungen“, die Jesus als (leidenden) Messias ausweisen sollen.

Eine andere Strategie, die jüdischen Schriften einem christlichen Publikum nahe zu bringen und die Einheit von Altem und Neuem Testament zu bewahren, war deren Gebrauch im Sinne einer typologischen Vorausdeutung. Ein Beispiel dafür ist das 10. Kapitel des 1. Korintherbriefs, wo Paulus das Manna und das aus dem Felsen hervorströmende Wasser (Ex 17,6) als Vorausdeutungen der Eucharistie auslegt und die christliche Taufe mit dem Durchqueren des Roten Meeres vergleicht.³ Die typologische Exegese im Neuen Testament geht davon aus, dass das alte Gesetz auf das Christusergebnis hinziele und dass die wahre Bedeutung des Gesetzes nur im Licht des christlichen Glaubens sichtbar werde. Die Neuheit eines leidenden und gekreuzigten Messias führte dazu, dass die Christen eine Reihe von alttestamentlichen Texten einer prophetischen und christologischen Deutung unterzogen, die im Judentum anders gedeutet wurden; Beispiele sind Ps 118,22-23 und die Lieder des leidenden Gottesknechtes in Deuterjesaja (vgl. Apg. 8,20).⁴ Diese Strategien, ursprünglich in einem jüdischen Zusammenhang konzipiert, waren auch in der Begegnung mit heidnischen Lesern nützlich. Gelang es nämlich zu beweisen, dass das Christentum die Erfüllung der Hoffnungen des Judentums bedeutete, dann käme auch diesem neuen Glauben das Prestige einer alten Religion zu. In der römischen Welt war ein solches Argument gewichtig.

Die typologische Exegese dominierte bis zur Zeit des Origenes; wir finden viele Beispiele bei Justin und Irenäus. Sie versteht gewisse Ereignisse bzw. Dinge als Vorankündigungen Christi bzw. seiner Kirche: Die Sintflut deute auf die Taufe, Eva sei der Antitypus von Maria, Adam der Antitypus von Christus usw. In seinem *Dialogus cum Tryphone* (114,1) fasst Justin die wichtigsten Deutungsstrategien der Urkirche folgendermaßen zusammen: „Manchmal handelte der Heilige Geist so, dass das Ereignis ein deutlicher Typus zukünftiger Ereignisse würde; manchmal sprach er prophetische Worte (*logous*), die spätere Ereignisse betreffen.“⁵ Er behauptet, die wahre Bedeutung des Alten Testaments sei erst durch die Menschwerdung offenbar geworden; die Juden seien blind für den typologischen und prophetischen Charakter der Ereignisse, die in ihren heiligen Schriften erzählt werden, da dieser Sinn nur aus einer christozentrischen Perspektive verständlich sei.⁶ Die typologische Interpretation erlaubte es Irenäus, in seiner Debatte mit den Gnostikern die Kontinuität zwischen den Testamenten glaubwürdig zu behaupten; und gerade diese Betonung der Kontinuität und Einheit erinnert uns an den Unterschied zwischen Typologie (bzw. Prophetie) und Allegorie. Während die Typologie vor allem eine „horizontale“ heilsgeschichtliche

Dimension meint, wo das eine Ereignis das andere, spätere Ereignis vorausdeutet, hat die Allegorie eher eine „vertikale“ Dimension, wo die Ereignisse bzw. Sachen eine geistliche, übergeschichtliche Bedeutung annehmen. Origenes von Alexandrien († 251) erfand diese exegetische Methode zwar nicht, gilt aber zu Recht als deren Hauptvertreter.

Als führender Exeget seiner Zeit, versuchte Origenes in den sechs parallelen Spalten seiner *Hexapla* durch den Vergleich unterschiedlicher griechischer Übersetzungen sowie einer griechischen Transliteration des Hebräischen einen kritischen Text der Heiligen Schrift herzustellen. Die allegorische Methode erlaubte es Origenes, den herkömmlichen apologetischen Hinweis auf die Erfüllung der Prophetie zu kritisieren (es sei z.B. fraglich, ob der Bericht von Jesu Einzug in Jerusalem im Matthäusevangelium die Erfüllung einer Prophetie darstelle, ja ob dieser Bericht überhaupt ein historisches Ereignis erzählen wolle) und zugleich die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament aufrechtzuerhalten und die unterschiedlichen Berichte in den vier Evangelien zu „harmonisieren“. Da werden zum Beispiel die Eselin und ihr Fohlen, auf denen Jesus beim Einzug in Jerusalem ritt, als symbolische Hinweise auf das Alte und das Neue Testament gedeutet: Auf diesen beiden reite das Wort auf seinem Weg nach Jerusalem, d.h. in die Seele hinein. Origenes vergleicht die Buchstaben der Heiligen Schrift mit der menschlichen Natur Christi und die geistliche Lesart mit dem göttlichen Logos. Trotz dieser interessanten Parallele zur Menschwerdung neigt seine Exegese dazu, die horizontale Heilsgeschichte, die in der typologischen Deutung bewahrt wurde, in eine vertikale, platonische Sicht aufzulösen, wonach die gegenwärtige Wirklichkeit lediglich eine Widerspiegelung geistlicher Dinge darstelle.

Diese allegorische Methode, ein Produkt des intellektuellen Milieus in Alexandrien, wurde äußerst einflussreich. Über Ambrosius beeinflusste Origenes auch Augustinus, dem die allegorische Methode eine echte Befreiung von seinen Schwierigkeiten in der Begegnung mit dem Alten Testament bedeutete. Dies ist bedeutsam, erschloss die Methode doch den gläubigen Christinnen und Christen eine christozentrische Einheit inmitten der Vielfalt der Heiligen Schrift, die das Festhalten an der ganzen Bibel ermöglichte – freilich mit dem Nachteil einer radikalen Enthistorisierung des Textes. Allerdings rief sie auch scharfe Proteste der so genannten Antiochener Schule hervor. Man sollte zwar das traditionelle Bild vom Unterschied zwischen den Schulen von Alexandrien und Antiochien nicht unkritisch akzeptieren; es war nämlich keineswegs so, dass die Antiochener jede nicht-buchstäbliche Deutung der Schrift ablehnten.⁷ Trotzdem finden wir bei Diodor von Tarsus († ca. 390) und seinen Schülern Theodor von Mopsuestia († 428) und Johannes Chrysostomos († 407) einen deutlichen Widerstand gegen die geschichtslose, allegorische Deutung sowie eine neue Begeisterung für eine mehr historisch gebundene und buchstabentreue Exegese.

Diese kurzen Hinweise müssen im Rahmen dieses Artikels genügen, um die Vielfalt der patristischen Exegese in der Begegnung mit der Vielfalt der überkommenen heiligen Schriften zu zeigen.

Abschließende Beobachtungen

Die Geschichte der Kanonbildung zeigt die historische Kontingenz unserer Sammlung von neutestamentlichen Schriften: Sie ist das Ergebnis eines langen Prozesses. Obwohl andere Optionen möglich gewesen wären (vgl. Markion, Tatian, die Gnostiker ...), beweist das Beispiel des Irenäus, dass eine reduktionistische Einheit keine Akzeptanz fand. Um mit den Spannungen zwischen Altem und Neuem Testament umzugehen, wurden einige Deutungsstrategien entwickelt, die sowohl dem jüdischen Charakter als auch der Neuheit des Christentums gerecht werden sollten. Das typologische Argument bei den frühesten christlichen Schriftstellern berief sich auf die Prophetie, um die Einheit zwischen den Testamenten zu bewahren. Diese Exegese wirkt manchmal ziemlich gezwungen, wo sie den buchstäblichen Sinn des Textes ignoriert; erst recht gilt dies aber von der allegorischen Exegese eines Origenes. Trotzdem werden die Typologie und die Allegorie niemals völlig willkürlich, da sie immer christozentrisch bleiben.

Eine solche christozentrische Perspektive, die die Einheit der beiden Testamente sichert, mag heute noch immer bei denen einleuchtend sein, die die Bibel nicht bloß als historischen Bericht, sondern auch als Zeugnis der Großtaten Gottes mit seinem Volk und als Nahrung für die christliche Gemeinde ansehen. Problematisch aber wirkt die ungeschichtliche Tendenz einer solchen Deutung, besonders wenn diese mit einer starken Betonung der „Inspiration“ der heiligen Schrift einher geht. Der alte Christozentrismus wurde inzwischen von einem tieferen geschichtlichen Bewusstsein überholt; es wird erkannt, dass jedes Dokument für eine bestimmte Gemeinde und im Hinblick auf bestimmte Anliegen geschrieben wurde. Die unterschiedlichen Deutungsstrategien der Kirchenväter waren Versuche, mit der angetroffenen Vielfalt (von Altem und Neuem Testament wie auch innerhalb der neutestamentlichen Schriften) umzugehen. Auch wenn wir die patristischen Lösungen nicht ohne Weiteres übernehmen können, stehen wir immer noch vor demselben Problem: Wie wird man der tatsächlichen Vielfalt im Neuen Testament gerecht, ohne dass man dabei den Sinn für dessen Einheit verliert? Und wie kann man das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament so definieren, dass man der radikalen Neuheit des Christentums gerecht wird, ohne aber dessen jüdische Wurzeln zu übergehen?

¹ Ich möchte Prof. Seán Freyne für seine freundliche Kritik des ersten Entwurfs dieses Aufsatzes danken.

² Vgl. bes. H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, 39), Gütersloh 1982; K. Froelich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia 1984; J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; B. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987; M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Interpretation to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994; L. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody 1995; F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997; S. E. Gillingham, *One Bible, Many Voices. Different Approaches to Biblical Studies*, London 1998.

³ S. E. Gillingham, *One Bible*, aaO. 40ff.

⁴ M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, aaO. 9-10.

⁵ Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 114,1, zit. bei M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, aaO. 20.

⁶ Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 100; 112; 114; vgl. dazu die Bemerkungen M. Simonettis, *Biblical Interpretation*, aaO. 19ff.

⁷ K. Froelich, *Biblical Interpretation*, aaO. 22.

Aus dem Englischen übersetzt von Brian McNeil

Den Sinn der Schrift festlegen

Die Bibel der Renaissance und die Ursprünge der Moderne

Peter Harrison

„Ich glaube, dass das geistige Leben der gesamten westlichen Gesellschaft zunehmend in zwei gegensätzliche Teile zerfällt ... Auf der einen Seite haben wir die literarisch Gebildeten, auf der anderen die Naturwissenschaftler.“ Diese Beobachtung, die C. P. Snow vor mehr als vierzig Jahren in seinem Buch „The Two Cultures and the Scientific Revolution“ (1959) gemacht hat, verweist in treffenden Worten auf die grundlegende Kluft in der modernen westlichen Kultur zwischen den Geisteswissenschaftlern, die mit Worten, und den Naturwissenschaftlern, die mit Gegenständen der Natur umgehen können. Die Folgen dieser tiefen Kluft waren fatal. Einerseits stürzten im Zuge der Postmoderne viele Humanwissenschaften in ihre nahezu endgültige Krise. Für immer mehr Menschen haben die Humanwissenschaften ihre traditionelle Rolle eingebüßt, in Fragen nach Sinn und Werten kulturelle Orientierung zu bieten, und sind in einen relativistischen Obskurantismus versunken. Auf der anderen Seite haben die Naturwissenschaften einen bemerkenswerten technischen Fortschritt bewirkt und erfreuen sich seither einer kulturellen Autorität ohnegleichen. Die Naturwissenschaftler tendierten seither entweder dazu, Fragen nach Sinn und Werten unter Verweis auf die gebotene Objektivität zu ignorieren, oder sie versuchten, die Lücke, die die zurückhaltenden „artes liberales“ hinterließen, dadurch zu füllen, dass sie ein reduktionistisches Verständnis der menschlichen Person und der - nichtssagenden oder unsinnigen - Werte feilboten.

In diesem kleinen Beitrag werde ich kein Allheilmittel zur Überwindung dieser fatalen Kluft anbieten. Ich hoffe aber, ein wenig Licht auf die Ursprünge dieser