

Mittelalter und Renaissance als Geistesepochen in der Sicht von Heinrich Barth

Autor(en): **Gauss, Julia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **28 (1968)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883281>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Mittelalter und Renaissance als Geistesepochen in der Sicht von Heinrich Barth

von *Julia Gauss*

Die Geschichte eines philosophischen Problems zu schreiben, ist ein Unternehmen, das zweierlei Ergebnisse bringen kann. Soweit die Darstellung einem echt systematischen Interesse entspringt, wird es für den Autor zur Pflicht, sein Problem in einen weltweiten Horizont hineinzustellen und darin vielfältig zu durchdenken. Kommt es ihm dagegen auf den historischen Aspekt an, so mag der Gang der Weltgeschichte, an einem philosophischen Sachverhalt orientiert, ein unkonventionelles Gepräge annehmen, mögen neuartige Linien und Periodisierungen hervortreten. Dies trifft beides in hohem Maße zu auf Heinrich Barths großangelegte «Philosophie der Erscheinung». Denn auf der einen Seite bildet dieses doppelbändige Werk mit seinen über 1000 Seiten eine einzigartige Vorstufe zum abschließenden systematischen Aufriß des Verfassers, der 1967 posthum erschienenen «Philosophie der Existenz». Auf der andern Seite bietet es ein Geschichtsbild voller Eigenart.

Hier sei versucht, etwas über die Bedeutung des Historikers H. Barth zu sagen. Wie wir glauben, ist es sein hohes Verdienst, zwei Zeitaltern der Geistesgeschichte mit neuem Auge erfaßt zu haben, in einer Art, daß sich ganz ungeahnte Zusammenhänge erschließen: so, vom Islam her, den Beginn der fröhscholastischen Periode und ebenso, von der Spätantike aus, das Zeitalter der Renaissance. Wir folgen, so weit es immer geht, nicht nur der gedanklichen Linie von Barth, sondern übernehmen auch gern seine tiefüberdachten Formulierungen.

Fürs Erste handelt es sich um den Einschnitt zwischen Antike und Mittelalter, philosophiehistorisch um den Weg von der antiken Gotteslehre zum mittelalterlich christlichen Gottesbegriff. Barth ist sich bewußt, wie sehr er von der üblichen Auffassung abweiche. «Wir möchten die kaum zu ermessende philosophiegeschichtliche Wandlung . . . in das rechte Licht setzen; denn es könnte sein, daß hier

Wesentliches mehr oder weniger übersehen worden ist» (Philosophie der Erscheinung I S. 359). Nach seiner Überzeugung ist nämlich die mittelalterliche Idee des göttlichen Schöpfers nicht zuerst systembildend in der christlichen Philosophie aufgekommen, sondern im monotheistischen Denken des Islam, haben nicht die metaphysischen Prinzipien von Plato und Aristoteles dabei den Ansatzpunkt abgegeben, vielmehr die schon dem Frühmittelalter sehr wohlbekannt aristotelische Logik, und hat sich schließlich die Gott- und Schöpferlehre nicht in der scholastischen Epoche formal ausgebildet, sondern vorher, um die Jahrtausendwende. Anders sieht also Barth den ursprünglichen Antrieb der Entwicklung, anders die antike Grundlage und auch den Zeitpunkt der Geisteswende. So beschreibt er denn in dem großen Kapitel «Das kontingente Sein» die originale Gedankenarbeit eines Alfarabi und Avicenna, östliche Fundamente für unser westliches Denken.

In subtiler Weise werden wir an die begriffliche Grundlage herangeführt, das der Abschnitt der aristotelischen Logik «Über die Auslegung» bietet. Wir treffen auf die drei Bezeichnungen für die verschiedenen Seinsweisen: möglich-wirklich-notwendig. Einfache Satzaussagen illustrieren deren Bedeutung im rein logischen Bereich. Möglich heißt demnach, was sein kann, aber auch nicht sein kann; sagt man es von einem Sachverhalt aus, so ist der entgegengesetzte Inhalt eingeschlossen und nicht ausgeschlossen. Auf das Notwendige bezogen, läßt sich das Mögliche definieren als etwas, das unmöglicher Weise nicht sein kann. Auf einmal aber füllen sich diese Modalitätsbegriffe, da sie vom islamischen Gläubigen auf Gott und die Schöpfung bezogen werden, mit ungeheurem metaphysischem Gehalt. Bei dieser Transposition, wie sie Alfarabi und Avicenna vornehmen, dient das Mögliche zum Ausdruck für die unerschaffene Welt, für alle kontingenten Dinge, die sein oder auch nicht sein können und erst durch den Schöpfer in die Wirklichkeit gerufen werden. Keines der kontingent möglichen Dinge vermag aus sich selbst zu bestimmen, daß es wirklich werde. Alle fordern darum ein Prinzip, das über ihr Sein oder Nichtsein entscheide. Am weltlosen Gehalt des bloß Möglichen abstrahieren also die muslimischen Philosophen eine letzte absolute Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Seiendes gebe – sie gelangen zu dem einen notwendigen Wesen, zum Prinzip dessen, was unmöglich nicht sein kann.

Wie Barth hervorhebt, drängt sich dabei der Begriff der Existenz

mit aller Schärfe in den Mittelpunkt. Das Mögliche wird als mangelhaft, als defizient bezeichnet: ihm fehlt eben die Existenz. Die Gedankenfolge führt weiter bis zur fundamentalen Unterscheidung von möglichem Wesen und wirklichem Dasein, von Essenz und Existenz, einem Begriffspaar, das für Jahrhunderte zum Bestand der philosophischen Erkenntnis gehören sollte. Überall in der Welt findet sich kontingentes Wesen und hinzugefügtes Dasein getrennt. Gerade darum muß es letztlich dafür einen Ursprung außerhalb der Sphäre der schwebenden Möglichkeit geben. «Das absolute Sein, als Voraussetzung aller geschaffenen Dinge als nicht vorhanden zu setzen, wäre Absurdität. Es ist unmöglich, daß es nicht ist. Eben darin besteht seine Notwendigkeit.» Auf Grund dieser Argumentation erscheint Gott, wie Barth sagt, als die vollkommene Existenzbestätigung. In ihm fallen Essenz und Existenz zusammen. Dadurch stehen einander in voller Diskrepanz gegenüber: zeitliche Kontingenz und ewige Notwendigkeit.

Nun vergleicht Barth summarisch diese neue monotheistische Philosophie mit der antiken Metaphysik in ihrer klassischen und neuplatonischen Gestalt und fragt sich, wie weit die Anknüpfung gehe, wie weit der Widerspruch. Ein großer Gegensatz tritt zutage. Der Grieche denkt sich nämlich eine Weltordnung, die auf dem Kausalprinzip oder auf Emanation beruht. In beiden Fällen hält er die Ursache für wesensverwandt mit ihrer Wirkung, so wie zum Beispiel das Feuer mit dem vom Feuer erhitzten Eisen. Analog stellt er sich das ewige Prinzip des Göttlichen vor. Es wirkt nur auf Wesensverwandtes, also nicht auf die zufällige, vergängliche Erdenwelt, vielmehr auf die Gestirnwelt mit ihrer gesetzlich dauernden Bewegung, und erst die Sterne ihrerseits strahlen gebrochene Wirkungen aus auf das Irdische. Nach monotheistischer Auffassung dagegen fehlt jede Wesensverwandtschaft, jedes Mittelglied zwischen dem ewigen Gott und der zeitlich zufälligen Welt.

Schließlich gibt Barth einen weiten Ausblick auf die mittelalterliche Philosophie, besonders bei Duns Scotus, und untersucht dabei die spezifischen Beziehungen des Schöpfergottes zu den Inhalten der Welt. An die Stelle des Kausalverhältnisses oder der Emanation tritt der Bezug der Welt zu Gottes Intellekt und Gottes Willen. Denn so wie die Scholastiker urteilen, beruht der Schöpfungsakt zunächst auf einem «Ersinnen», einem Entwerfen der zu schaffenden Dinge, dann auf der freien Wahl oder Auswahl des göttlichen Willens. Dieser

Ansicht entspringt, sobald der Gedanke ins Extreme ausgespannt wird, das gewaltig umstrittene Problem von Gottes Allmacht. Entweder, so lautet die eine Meinung, kann Gott nur tun, was er wirklich tut, eben weil er so tun muß. Dann geht seine Allmacht völlig auf in der wirklichen Schöpfung. Oder aber – heißt die Gegenmeinung – Gott kann willkürlich schrankenlos schaffen, ohne jede Bindung an eine rationale Ordnung oder an irgend einen Sinn, nicht einmal gebunden an die Identität eines Geschaffenen. Er könnte also sogar bewirken, daß schon Geschaffenes nicht geschaffen sei, daß, nach dem vielzitierten Exempel, die Gründung Roms nicht geschehen wäre. In meisterlicher Knappheit läßt uns Barth erfahren, wie sich die mittelalterlichen Philosophen mitten durch diese Spannung hindurchschlagen. Und weiter zeigt er noch, wie sich eine zweite entscheidende Frage erhebt, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem göttlichen Vorauswissen des Künftigen und den mit eigenem Willen begabten Geschöpfen – also das umfassende ethische Anliegen der menschlichen Willensfreiheit. So erscheint im geschichtlichen Aufriß der «Philosophie der Erscheinung» eine ganze Reihe geistiger Ereignisse, die vom Jahr 1000 bis 1300 eine Geistesepoche konstituieren und in denen sich die philosophiegeschichtliche Tragweite des monotheistischen Glaubens, der jüdisch-christlichen wie der islamischen Religion, entfaltet.

Ebenso groß und großartig begegnet Barth (im 1. Kapitel des zweiten Bandes) der Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Renaissance. Wie er erkennt, wird man dem Umbruch, den sie darstellt, in seiner eigentlichen Tiefe nicht gerecht, wenn man sie einfach als Rückfall aus dem transzendenten mittelalterlichen Denken auffaßt – mit anderen Worten als eine Zuwendung zur «Faktizität eines Diesseits, in dem nun endlich der gesunde Verstand und der sachlich wissenschaftliche Wahrheitssinn seine Genugtuung finden durften». Nach Barth gilt es, von «solcher Vereinfachung einer kurzzeitig aufgeklärten Geschichtsschreibung Abstand zu nehmen». Ihm steht fest, daß sich die Renaissance keineswegs aus dem Horizont, in dem sich die Philosophie im Mittelalter bewegte, entfernt habe. Er führt ihre Wurzeln auf eine Kontinuität von säkularem Ausmaß zurück, auf die tiefen und verborgenen Anschauungen einer Philosophie des Lichts. Diese Vorstufe schildert er in prägnanten Zügen: wie die Idee des Geisteslichts vom Neuplatonismus ausgegangen sei und sich durch alle mittelalterlichen Perioden hindurch ziehe, wie sie vor allem

in der platonisch-augustinischen Geisteswelt hervortrete, besonders etwa bei Bonaventura und später in der Mystik Meister Eckhardts. Licht heißt in dieser Sicht ursprüngliche allererste Erscheinung, approbiert durch das Offenbarungswort in der Genesis: Es werde Licht. Zugleich bedeutet es aber ein geistiges Prinzip, als Erleuchtung des Erkenntnisvermögens, durch die sich Sichtbares wie Unsichtbares fassen läßt. Welt und Seele stehen miteinander in Wechselbeziehung. Wenn jene, in ihrem sublimeren Aspekt, die ewige Ordnung des Geistes und die Verborgtheit Gottes ankündet, so soll ihrerseits die Seele zu einer Lichtsphäre, einem geistigen Himmel werden, soll damit wieder in den Kreislauf ihres Urquells eintreten und von hier niederfließen bis in die untersten Kräfte. Demnach formuliert Barth: «In der Erkenntnis des Himmels als eines gottähnlichen Seins und als eines Trägers von gottähnlichen Eigenschaften begegnet uns der geschichtliche Quellpunkt des neuzeitlichen Weltbewußtseins». Und er erklärt, es wäre «allzu anspruchslos» anzunehmen, die irdische Erscheinungswelt mit ihrer Verhüllung des wahren Seins durch den Trug der Phänomene hätte die Geister zu einer neuen Erkenntnis des Kosmos antreiben können. Ohne Zweifel, schreibt er, «bedurfte es einer erweckenden Kraft von tiefstem Sinngehalt». «Wenn sich von der himmlischen Lichtregion über alles Weltsein ein verklärender Schimmer ausbreitete» – wenn es für den Mystiker eine *contemplatio Dei per creaturas in speculo* gab – «mußte dann nicht für die begrenzten . . . kosmischen Erscheinungen . . . eine nie zuvor erlebte Aufgeschlossenheit rege werden?» Das Urteil lautet abschließend: «So wie das Licht zwischen der geistigen und körperlichen Welt vermittelt, so bedeutet diese Philosophie des Lichts» – als Motiv von entscheidender geschichtlicher Bedeutung – «eine Art von Vermittlung zwischen dem das Mittelalter beherrschenden klassisch antiken Weltbegriff und der Welterfahrung der Neuzeit».

Zur eigentlichen Entfaltung kommt nun die Lichtidee im sogenannten «magischen Weltbewußtsein» der Renaissance. Als dessen repräsentative Gestalt stellt uns Barth Paracelsus dar. Er entwirft eine hochbedeutsame Studie voll liebevoll ausgewählter Zitate, wohl im Bewußtsein, wie sehr es erwünscht sei, aus dem enormen Schriftenkorpus fundamentale Aussagen zu entnehmen und zusammenhängend vorzulegen. Diesen Pionier der Neuzeit zeichnet er in einem gewaltigen Format.

Was dem neuen magischen Bewußtsein die Grundlage gab, war

ein Durchschauen der Wirklichkeit. Nur ging es bei solcher Schau nicht in platonischem Sinne um eine Realität des ideellen Seins, sondern es handelte sich um eine qualitativ eminente Weltwirklichkeit, um die Region des Makrokosmos mit allen seinen wesenhaften Kräften, Agentien und Arcana. Anders gesagt: die sinnenhafte Wirklichkeit sollte befreit werden zu dem, was sie wesentlich ist. Der große Arzt und Naturforscher Paracelsus zeichnete sich darin aus, daß sich die Spannung von makrokosmischer und irdischer Welterfahrung in ihm zu einer Einheit zusammenschloß, ihm aber zugleich eine praktische Verpflichtung auferlegte. Er wußte sich eben als Alchemist dazu berufen, in den Naturvorgängen bestimmte Grundtendenzen aufzudecken, um diese dann, zur Gesundung der Menschen, kraft ihrer verborgenen, doch gottgewollten und natürlichen Intention in die volle sinnliche Erscheinung emporzuheben. So lautete ein paracelsischer Ausspruch: «Dan Mysterium naturae in den corporibus ist gleich wie ein Feuer in ein Holz, das naß ist und gerne brinnen wolt». Es schien ihm deshalb die Aufgabe des Magikers, diese potentiellen Realitäten, die Arcana, freizusetzen, ihnen zur Aktualisierung ihrer voll erfüllten Wirkungskraft Beistand zu leisten, sie gleichsam zu erlösen. Dabei sollte der unsichtbare Gehalt des Wirklichen also nach seiner Vollendung in der Sichtbarkeit streben, die *materia prima* in der *materia ultima*.

Barth geht im weiteren auch mit eindringlichem Interesse auf die stofflichen Grundprinzipien der paracelsischen Naturlehre ein, bezeichnet durch die drei Namen Sulphur, Mercurius, Sal. Schwefel entspricht dabei der Verbrennung, Quecksilber der Verflüssigung, Salz der Veraschung, und so machen sie zusammen die funktionalen Elemente des natürlichen Lebens aus. Barth findet in diesen Anschauungen den unverfälschten Mikrokosmosgedanken, wie er seit dem wegweisenden Wort des Aristoteles: «Die Seele ist irgendwie das Seiende in seiner Gesamtheit», sich durch die Jahrhunderte weiter erhalten hatte. Allerdings, meint er, gehe Paracelsus einen entschiedenen Schritt über die überlieferte Relation der großen und der kleinen Welt hinaus. Bei ihm stehe der Mensch in der Mitte der Welt, in der Weise, daß er sein eigenes Dasein nicht ohne Bezug auf die makrokosmische Weltferne zu erschließen vermöge. Auch bestehe die kleine Welt, die er selber sei, nicht nur aus einem zusammenströmenden Konzentrat materieller Elemente, vielmehr spiegle er den Aufbau der ganzen *Monarchia mundi*. Aus dem mikrokosmischen Bezug des

Menschen aber ergebe sich unvermittelt die Bestimmung seines Daseins: es ist dies der Auftrag der hellen Magie. Ihr gemäß gelte es zu forschen, nämlich sich an die Erfahrung zu halten bis man das Unsichtbare wisse. Hierzu vermerkt Barth mit aller Deutlichkeit: Gerade mit dem Begriff eines Unsichtbaren, das sich wissen läßt, scheidet sich Paracelsus vom modern wissenschaftlichen Empirismus, der vermeine, es sei im Phänomen eine eindeutige Gegebenheit zu erkennen.

Auf derselben Ebene steht die Astrallehre, so etwa mit der Aussage: Greifbar ist der Leib, unsichtbar ist das Gestirn – und doch ist eben dieses Gestirn der Quellpunkt unserer natürlich geistigen Erleuchtung. Damit gibt sich zuletzt die paracelsische Philosophie, wie Barth konstatiert, auch ihrerseits als eine Lehre vom Licht. Sie spricht von einem *lumen naturae*, einem Erkenntnisprinzip, durch das sich die verborgene Weisheit der Natur dem menschlichen Geist erhellt, denn es bewirke eine völlige Koinzidenz von Subjekt und Gegenstand, von Sinn und Sinnlichkeit. Damit erweist sich die Weltauffassung des Paracelsus für unseren Autor als ein denkwürdiger, ja einzigartiger Höhepunkt in der säkularen Auseinandersetzung mit dem Problem der Erscheinung. Hier erschließen sich auf einen Schlag zwei Horizonte, derjenige der Welt und der des Menschen: mit dem Offenbarwerden des verborgenen Naturgehalts wird nämlich auch der Sinn menschlichen Daseins offenbar. Es wird dem Menschen aufgetragen, den als Schöpfung angelegten Kosmos schöpferisch weiterzuführen, und so eröffnet sich ein Ausblick auf Werke menschlicher Technik und Erfindungskunst, im Sinne neuzeitlichen Forschungsdranges und Entdeckungslust.

Doch bei aller Weltbezogenheit hat nach Barths Urteil die Einstellung des Paracelsus nichts gemein mit heidnischer Diesseitigkeit oder faustischer Hybris. Denn das Licht der Natur, das ihn leiten soll, bedeutet keine Erleuchtung übermenschlichen Ursprungs, steht doch das Licht der göttlichen Offenbarung, nach paracelsischer Ansicht, unvergleichlich hoch darüber. Es ist das Bild eines gläubigen, demütig und kühn forschenden Geistes, das uns am Eingang der Neuzeit entgegentritt.

Was Heinrich Barth für die allgemeine geschichtliche Einsicht geleistet hat damit, daß er die beiden Zeitalter, Mittelalter und Renaissance in ein neues Licht rückte, läßt sich nicht rasch beurteilen. Jeden-

falls scheint es gewiß, daß unsere Mittelalterforschung sich nie genug darum bemühen kann, die Kultur- und Geisteswelt des Orients einzu- beziehen. Dazu hat Barth einen bisher unbegangenen Weg freigelegt. Und über die Renaissance-Auffassungen sind manche Stimmen laut geworden, nicht selten kritisch gegen die Burckhardt'schen Signaturen, die zum Teil von Michelet stammen, «Von der Geburt des Individuums» oder der «Entdeckung der Welt und des Menschen». So hat etwa schon älteren Datums Konrad Burdach eine Korrektur versucht von der religiösen Entwicklung her, vom Wiedergeburtsgedanken der augustinischen Tradition, den Adams-Spekulationen oder der Renovatio-Idee aus den Tagen des Cola di Rienzo. Seine Untersuchungen können jedoch höchstens das religiöse Bewußtsein von Renaissance-Persönlichkeiten tiefer begründen, nicht aber den zeitgemäßen Willen, sich die Welt zu erschließen. Vom wissenschaftsgeschichtlichen Standpunkt aus ist vor Jahren Joachim Fleckenstein vorgestoßen, mit seiner überaus dichtgeschriebenen, scharfen Studie: Scholastik, Barock, exakte Naturwissenschaften. Er bringt viel Neues, ja viel Ungeahntes vor über den Wandel der Denkmethode, den Umschwung von einem mittelalterlichen Denken, das noch immer den substantiellen Formen des Aristoteles verhaftet blieb, zur ersten Vorwegnahme des modernen funktionellen Denkens im Spätmittelalter in den graphischen Lösungen etwa eines Nikolaus von Oresme bis zum offenen Kampf um dieses funktionelle Denken, das dann in der Infinitesimalrechnung sein adäquates Instrument finden wird und dem die ganze Zukunft der europäischen Wissenschaftsentwicklung gehören soll.

Doch nach diesen und vielen anderen Versuchen dürfen uns Barths Gedankengänge wohl Grund zu besonderem Nachsinnen geben.