

1. Einleitung

In vorliegender Arbeit geht es um einen bestimmten Blick auf die Entstehungs- und frühe Entwicklungsgeschichte der ersten europäischen Universitäten; genauer gesagt auf die Institution Universität als solche. Die spezielle Perspektive der Betrachtung ergibt sich aus der Zusammenschau von Genese der Universität und Befestigung des Rationalitäts-Paradigmas. Europa ist ja die Wiege einer Rationalitätskultur, die heute in vielfacher Gestalt die Welt beherrscht. Insofern ist Rationalität hier auch als spezielle Form einer Machtpaxis ganz bestimmter Akteure zu verstehen, die einen eigenen Herrschaftsraum definiert.¹ Das gilt im Rahmen der europäischen Expansionsbewegung durchaus auch territorial. Die dezidiert bürgerliche Rationalität wird dabei selbst zur ökonomischen Produktivkraft und wirkt als effizientes militärisches oder politisches Instrument.

These der Arbeit ist, dass genau diese europäische Spielart von wesentlich bürgerlicher Vernunft unabdingbare Voraussetzung für ein permanentes Fortschreiten von okzidentaler Expansion und Kolonialismus war – und dies noch immer ist. Es handelt sich dabei um eine Bewegung, in der die Rationalität selbst – sozusagen – breit ausfloss und die Welt in Form einer allgemein gültigen Prämisse überflutete. Es soll aber auch gezeigt werden, dass die europäische Universität genau jener Rahmen war, in dem die Vernunft gemäß den gesellschaftlichen Erfordernissen, passend modelliert wurde – und dass die Durchsetzung des Rationalitäts-Paradigmas nicht zufällig gleichzeitig mit der Genese von Universität erfolgte.

Freilich geht es an dieser Stelle in erster Linie um die wissenschaftliche Rationalität, die nur Bestandteil einer umfassenden ist. Man findet sie genauso in vielen anderen Bereichen wie der Technik, der materiellen Produktion, dem Recht, der Lebensführung oder Religion. Ihre wahre Bedeutung erlan-

1 Vgl.: Silvio Vietta, *Rationalität – Eine Weltgeschichte*, München 2012, 39.

gen diese Elemente aber erst im Zusammenwirken mit den anderen, woraus sich in Europa ein rationaler Prozess der Totalität bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse ergibt. Wir können daher vom Etablieren einer speziell bürgerlichen Rationalität sprechen. Sie ist nur eine von verschiedenen möglichen, die allesamt ihre Basis in einer universalen Vernunft – oder besser Vernunftfähigkeit – haben. Es handelt sich um ein gattungsspezifisches Fundament, das nicht mit begrifflichem Denken oder dem Typ der europäischen wissenschaftlichen Rationalität identisch ist.²

In diesem »rational-bürgerlichen« Zusammenhang werden Wirkung, Funktion und gesellschaftliche Einbettung der frühen Hohen Schulen – und zwar vor allem insoweit sie in die Zukunft weisen – Gegenstand der Betrachtung sein. Diesbezüglich liegt der Untersuchung teilweise auch eine meiner früheren Arbeiten, nämlich *Die Genese der europäischen Universität in der Zweiten Feudalzeit*, zugrunde. Das Ziel der gegenständlichen Analyse ist allerdings nicht nur im universitären Bereich wesentlich breiter gesteckt: Es umfasst die erweiterte Herausbildung und Diskussion von Thesen, durch die so signifikante Entwicklungen wie die frühe europäische Universität gerade in Verbindung mit dem Etablieren der »ratio« erklärt werden können; und zwar gegen den Widerstand einer bis dahin ästhetischen und spirituell dominierten Lebensführung. Den Ausgangspunkt fixiert die Überzeugung, dass es unmöglich ist, eine Institution bzw. ein Phänomen zu begreifen, ohne auch den historischen Prozess, der sie hervorgebracht hat, bzw. dessen Haupttriebkkräfte zu verstehen. Die Genese sowohl der Universität wie auch die Wieder- und Neuentdeckung einer begrifflichen Rationalität verlaufen zeitlich synchron. Es ist dies ein Prozess, der Ende des 11. Jahrhunderts beginnt, vor allem aber im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert stattfindet.

Das dieser Arbeit zugrunde liegende wissenschaftliche Interesse wurde recht lakonisch in einer Bemerkung von Joachim Ehlers formuliert: Er meinte in Bezug auf die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, dass wir zwar eine Reihe von Arbeiten zur Individualität einzelner Schulen besäßen, aber keine befriedigend angelegte Synthese, die von übergeordneten Gesichtspunkten ausginge.³ Nun, welche übergeordneten Gesichtspunkte könn-

- 2 Vgl.: Thomas Metscher, *Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie gesellschaftlichen Bewusstseins*, Frankfurt am Main 2010, 126–130.
- 3 Vgl.: Joachim Ehlers, Die hohen Schulen, in: Peter Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich u. München 1981, 57–86.

ten dies sein? Vor allem, wie ich meine, die Einordnung dieser Renaissance des 12. und 13. Jahrhunderts, zu der auch das Aufkommen der Universitäten zählt, in eine gesamtgesellschaftliche Totalität. Es ist dies eine Ganzheitlichkeit, die von Stadtentwicklung und frühbürgerlichen Wirtschaftsformen samt einer damit verbundenen Rationalisierung des Lebensprozesses entscheidend mitgeprägt wird. Voraussetzung dieser Subsumtion ist allerdings die eingehende Analyse einer »beschränkten« Totalität besonderer Qualität: der geistigen Entwicklung, die das lateinische Christentum zu dieser Zeit durchlief und als deren Symbol unzweifelhaft die Universität figuriert.

So wie aber die Rationalität ein allgemeines Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, so bezeichnet der Kampf um ebendiese Rationalität auch das Voranschreiten des städtischen Bürgertums. Vorhaben des Textes ist es daher: Den (möglichen) Zusammenhang einer sich verändernden gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit mit jenem Vorgang zu untersuchen, den wir als geistigen Aufschwung bzw. Rationalisierung der Welt begreifen. Damit ist auch schon die Forschungsfrage skizziert, die eng mit der Klärung dieses Renaissance-Phänomens verbunden scheint und lautet: Warum erfolgten die gegenständlichen Prozesse, will heißen, warum geschah die Entstehung der Universitäten und die Verwissenschaftlichung des Denkens gerade zu der Zeit und genau an diesen Orten? Das impliziert allerdings bereits auch ein tätiges Moment: Die Notwendigkeit, Universität nicht unbedingt dinglich, sondern als einen Raum menschlichen Agierens zu sehen. Sie wird von konkreten Akteuren zu einem dynamischen Handlungsspeicher modelliert. Einem, in dem Wissen, Sinn und Bedeutung paradigmatische, unter raumzeitlichen Bedingungen jeweils veränderliche Gestalt annehmen.

Der vorliegende Text soll nun vor allem den Versuch darstellen, einen Beitrag in Richtung der von Ehlers geforderten Synthese bzw. struktur- und geistesgeschichtlichen Einordnung zu leisten. Wobei natürlich bemerkt werden muss, dass in jenen Jahrzehnten, die seit Ehlers Anmahnung vergangen sind, diesbezüglich schon viel, wenn auch eben noch keineswegs genug erreicht wurde. In Zusammenhang mit diesem Vorhaben ist es auch bedeutend, dass bisherige Universitätsgeschichte beinahe ausschließlich auf materielle Institutionsgeschichte fokussiert blieb. Weniger Beachtung fand hingegen die Frage, welche geistigen und gesellschaftlichen Bewegungen bzw. welche Inhalte zu dieser Organisationsform drängten. Das impliziert auch den Hauptgrund dafür, weshalb der Zusammenhang zwischen Rationalität und Universität –

als dem Raum, in dem erstere theoretisch etabliert wird – noch ungenügend beleuchtet wurde.

Dies Unterfangen soll an dieser Stelle nun Erweiterung erfahren. Wenn man so will, steht also die »Software« der frühen Universitäten und nicht mehr so sehr die »Hardware« im Blickpunkt. Um es mit anderen Worten auszudrücken:

»Unter philosophischem Gesichtspunkt genügt es indes nicht, lediglich die bei der Universitätsentstehung faktisch ins Spiel kommenden Umstände darzustellen und zu analysieren; vielmehr lautet die Frage dahingehend, inwieweit dieser prinzipiell auch bloß vordergründig beobachtbare Vorgang als Ausdruck einer geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung gedeutet werden muss, deren Genese nicht aus der konkreten Geschichte der Universität als Institution heraus zu beantworten ist, sondern diese im Gegenteil erst möglich macht.«⁴

Untersucht werden soll die Frage nach der Entstehung, also die Gewordenheit des neuen Wissens, seine Relevanz und seine gesellschaftlichen Legitimierung – in Verbindung mit der Lebenswelt natürlich, die es hervorbringt. Um an Karl Mannheim anzuknüpfen: Im Blickpunkt steht die Seinsverbundenheit eines neuen Wissens, das die Renaissance des 12. und 13. Jahrhunderts zugleich mit den neuen Universitäten hervorbringt. Über weite Strecken geht es dabei um eine Verbindung von Wissen und Macht, um Strukturänderungen der Gesellschaft und die Entwicklung einer dazugehörigen, vor allem ideologiegeladenen Semantik.

Den Ansatzpunkt bildet die These, dass es in erster Linie bestimmte, in der Praxis ablaufende Prozesse waren, die an einigen Orten, vornehmlich den ökonomisch am weitesten entwickelten, hin zu einem neuen Schultyp führten. Also: Die Lebenswelt prägte primär die Universität in bestimmter Weise – und nicht umgekehrt. Allerdings darf dies nicht als eine Einbahnstraße gedacht werden. Vielmehr handelt es sich um ein komplexes Beziehungsgeflecht, für das aber praktische Interessen den Anstoß gaben. Zusätzlich wirkte auch ein gewisser Drang zu alternativen Formen der Organisation bisherigen und auch

4 Martina Roesner, *Amor scientiae und studium generale. Die Geburt der Idee der Universität im 12./13. Jahrhundert*, in: Ludger Honnefelder, *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin 2011, 51–76, hier: 52.

neu gewonnenen Wissens förderlich. Es ging eben auch um die geeignete Strukturierung frisch gewonnener Erkenntnisse in rationalem Rahmen.

Im Gegensatz zu anderen Autoren⁵ sehe ich aber nicht die Manifestation einer gesellschaftlich herausgebildeten »Idee« von Universität als treibende Kraft, sondern die basale sozio-ökonomisch Entwicklung im lateinischen Westen. Nach Martina Roesner etwa schuf sich die »transzendente Genese« des »wissenschaftlichen Bewusstseins« – in gewisser Weise eine *creatio ex nihilo!* – in der Universität die angemessene institutionelle Ausdrucksform.⁶ Ich meine, es waren vor allem praktische Bedürfnisse, die nach einer genormten und standardisierten Ausbildung riefen: So z. B. der wachsende Bedarf an gebildeten Verwaltungsbeamten, an im Vertragsrecht geschulten Juristen im Zuge eines wieder erstarkenden Handelslebens oder etwa an »verwissenschaftlichter« Theologie als Instrument der katholischen Orthodoxie gegen wild wuchernde »Häresien« – um hier nur einige Faktoren zu nennen.

Insgesamt stand hinter der Herausbildung von Universität in Europa sicher ein Konglomerat von Ursachen, die aber eingebettet in eine allgemeine Bewegung waren. Diese führte etwa ab der Jahrtausendwende vom flachen Land in Richtung Städte, vom Monopol des Grundeigentums zu Kaufmannskapital und handwerklicher Produktion, von personalen zu dinglichen Beziehungen bzw. Abhängigkeiten. Ja sogar das Grundeigentum selbst bringt differenzierende Wirkungen hervor: Es entwickeln sich Pachtsystem und partielle Lohnarbeit die – vor allem in England – eine Schicht wohlhabender Bauern hervorbringen. Kurz gesagt: Ein Prozess, in dem die alles beherrschenden feudalen Verhältnissen allmählich durch frühbürgerliche und präkapitalistische ergänzt wurden. Wir sprechen tatsächlich von partiellem Ergänzen und nicht Ersetzen, denn vor dem 18. Jahrhundert kann von Kapitalismus als herrschender Produktionsweise nicht ansatzweise die Rede sein. Handel und Handelskapital gibt es allerdings bedeutend länger als diese. Das sich im Hochmittelalter herausbildende Handelskapital selbst kann aber seinerseits wiederum als die »historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals«⁷ betrachtet werden.

Meine Untersuchung folgt also dem Ansatz, dass die Geburt der europäi-

5 Vgl.: Ebd. bzw.: Ludger Honnefelder, *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*.

6 Ebd., 53.

7 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, Wien 1983, 337.

schen Universität eingebettet ist in einen gesamtgesellschaftlichen Prozess. Als Triebkraft der Entwicklung fungiert dabei ein frühes an rationalen Abläufen interessiertes Bürgertum, das sich ab dem 11. Jahrhundert in den wiederbelebten Städten herausbildete. Der Zusammenhang zwischen Genese des Bürgertums, jener der Universität und Befestigung der Rationalität wird vor allem auch anhand der Inhalte zu zeigen sein, die in der universitären Embryonalphase den Betrieb dominierten. Den Hintergrund dieses speziellen Szenarios bildete eine Ära des Wandels, der sowohl die materiell-ökonomische Ebene wie die der geistigen Reflexion erfasste. Inwieweit beide miteinander interagierten und dadurch eine widersprüchliche gesellschaftliche Totalität bildeten, ist ebenfalls wichtiger Gegenstand der Analyse. Dieser Aspekt zieht sich durch die gesamte vorliegende Arbeit, wird aber im fünften und siebenten Teil wohl am dichtesten behandelt.

Mein Ansatz impliziert verständlicherweise eine Auseinandersetzung mit der »amor scientiae«-These, die Herbert Grundmann⁸ dereinst etabliert hat. Dass sie auch in jüngerer Zeit durchaus noch vertreten wird, beweisen solch renommierte Repräsentanten der historischen Zunft wie Egon Boshof⁹. Die Beschäftigung mit diesem Themenkomplex erfolgt hauptsächlich im sechsten Kapitel gegenständlicher Arbeit. Zentral ist auch die inhaltliche Auseinandersetzung traditionalistischer Kräfte mit der aristotelischen Wende. Sie wird im zweiten Abschnitt vor allem an Hand des Pariser Mendikantenstreits behandelt. In Gestalt des Thomismus ist die konstruktive Reaktion der alten Eliten auf das »Neue Denken« an den Universitäten aber praktisch über den gesamten Text der gegenständlichen Arbeit präsent. Insgesamt, meine ich, stehen wir diesbezüglich vor einem hochinteressanten dialektischen Prozess des Bewahrens und Überwindens angestammter Denkformen. Es handelt sich bei dieser Bewegung um Aufhebung in Form ihrer dreifachen, von Hegel so spitzfindig herausgearbeiteten Wortbedeutung. Traditionelles Denken wird dabei gleichzeitig überwunden, aber in seinen wertvollen Bestandteilen auch bewahrt und dadurch in bestimmten Bereichen aufgewertet, auf eine höhere Stufe »gehoben«.

Die neue Wissenschaft entwickelt sich im 12. und 13. Jahrhundert vor allem auf dem Boden vorwissenschaftlicher, sinnlich-praktischer Erkenntnisse

8 Herbert Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berlin 1957.

9 Egon Boshof, *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*, Stuttgart 2007, besonders 230.

und Erfahrungen. Sie erst ermöglichen die geistige Auseinandersetzung mit wiederentdecktem Gut. Die wirkt dann freilich auf diese – auf die »anschauliche Welt« oder »Lebenswelt«, wie sie Edmund Husserl einst nannte – zurück und bezieht aus letzterer und auf letztere den Zweck und Sinn, dem sie dient.¹⁰ Es handelte sich, so die These, an der Wende von der ersten zur zweiten Feudalzeit also in erster Linie um ein neu entstandenes, gesellschaftliches Bedürfnis nach Vernunft.¹¹ Voraussetzung dafür war allerdings, dass jene Akteure, die zu Scholaren wurden, erst einmal aus dem produktiven Bereich, dem Agrarsektor sohin, durch Intensivierung der Ökonomie freigesetzt wurden. Diese aus dem materiellen Leben hervorgehenden Stränge der Entwicklung näher zu betrachten wird Gegenstand weiter Teile des vorliegenden Textes sein. Dabei wirkt sich aber, was die soziale Herkunft der universitären Akteure betrifft, die knappe Quellenlage hinderlich aus. Dennoch muss eine Auseinandersetzung mit diesbezüglichen Aspekten erfolgen, was im vierten Kapitel geschieht.

Bevor allerdings die Genese der Universität im lateinischen Mittelalter diskutiert werden kann, ist es unerlässlich, eines zu klären: Die Frage, in welcher Verfassung sich das damalige Geistes- bzw. Wissenschaftsleben befand, ehe es dazu kam. Nun, alles theoretische und wissenschaftliche Denken geschah im lateinischen Mittelalter ursprünglich im Rahmen des Christentums und der Kirche. Und hier wiederum lassen sich zwei Grundmuster feststellen. Einerseits die Überzeugung, dass das Christentum mit der »natürlichen« philosophischen Vernunft vereinbar sei. Andererseits hingegen das diametrale Gegenteil davon: Den Glauben, die Offenbarung, als gewollte »Provokation der Vernunft« zu fassen.¹² Repräsentativ für das Extreme dieser zweiten Haltung, die der Entwicklung institutionalisierter Wissenschaftlichkeit im modernen Sinn äußerst hinderlich war, sind folgende Worte des Apostels Paulus († um 65):

10 Vgl.: Edmund Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, Philosophia, Belgrad, 1936, 125. <http://wwww.uni-klu.ac.at/ifeb/eb/wissensgesellschaft.pdf>

11 Die Begriffe Vernunft und Rationalität werden in diesem Text synonym verwendet. Das Konzept der Rationalität muss auf ein bloß technisches Verständnis verkürzt werden, um gegen das Vernünftige gesetzt werden zu können. Rationalität im Sinne von Vernunft geht keinen Schritt gemeinsamen Weges mit bloßer Rationalisierung in einem technizistisch-ökonomistischen Sinne.

12 Vgl.: Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken*, München 1998 74.

»Vernichten will ich die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen verwerfen (Jes 29,14). [...] Denn das Törichte bei Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache bei Gott stärker als die Menschen.«¹³

Diese Einstellung widerspiegelt sich ebenfalls in Augustinus (354–430) Worten »credo, ut intelligas« (glaube, damit du erkennst), in dem der Glaube – und nicht die Vernunft – die Voraussetzung der Erkenntnis darstellt. Das bedeutet: »Ich glaube, und weil ich glaube, wird mir die korrelative Einsicht zuteil, deren Inhalte durch den Glauben präformiert sind. So steht es für achthundert Jahre fest.«¹⁴ Konsequenterweise erscheint, dass Augustin schließlich in seiner Schrift *De magistro* überhaupt die Unmöglichkeit des Lehrens behauptet und die Idee des selbständigen – durch göttliche Erleuchtung ermöglichten – Lernens postuliert.¹⁵ Es ist dies eine Prämisse unter der institutioneller Lehrbetrieb, wie ihn die Universität betreibt, gänzlich sinnlos erscheint. Petrus Abaelardus (1079–1142) sollte dann freilich um einiges später, als einer der Begründer moderner Wissenschaftlichkeit, »Credo ut intellegas« geradezu in sein Gegenteil wenden:

»Es geschah mir nun also, dass ich mich zuerst daran machte, das Fundament selbst unseres Glaubens mit Hilfe der menschlichen Vernunft zu erklären. Zu diesem Zweck schrieb ich eine theologische Abhandlung ›über die göttliche Einheit und Dreiheit‹ für den Gebrauch meiner Schüler, die nach menschlichen und philosophischen Gründen verlangten, und nicht bloß Worte hören, sondern sich auch etwas dabei denken wollten. Sie meinten, es sei vergeblich, viele Worte zu machen, bei denen sich nichts denken lasse; man könne doch nichts glauben, was man nicht vorher [mit dem Verstand] begriffen habe; es sei lächerlich, wenn einer etwas predigen wolle, was weder er selbst noch seine Zuhörer mit dem Verstand fassen könnten; das seien die ›blinden Blindenleiter‹, von denen der Herr spreche.«¹⁶

13 1. Korinther 1,19 bzw. 1,25. Zitiert nach: Helferich, *Geschichte der Philosophie*, 74.

14 Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart II*, Darmstadt 2011, 353.

15 Auch in den *Confessiones* findet sich bei Augustin schon ein Verweis auf das gottgegebene selbständige Lernen: »Das Sprechen lehrten mich nämlich nicht die Erwachsenen [...], sondern ich lehrte es mich selbst mit dem Verstand, den du, mein Gott, mir gegeben hast«. Aurelius Augustinus, *Dreizehn Bücher Bekenntnisse*, übertragen v. Carl Johann Perl, Deutsche Augustinusausgabe, Paderborn, 1964, I, 8. Vgl. auch: Johannes Giesinger, *Die Unmöglichkeit des Lehrens – Augustin und Wittgenstein*, (8.82016): http://www.erziehungsphilosophie.ch/publikationen/Giesinger_Unmoeglichkeit_Preprint.pdf

16 »Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae tractatum De Unitate

Aber solch eine Haltung wird sich eben erst ab dem 12. Jahrhundert zaghaft durchsetzen, davor herrschte ein anderer Geist. Nur kurz vor Abaelard hatte noch Petrus Damiani (Petrus de Honestis, 1007–1072), Bischof und Kardinal von Ostia, einer der einflussreichsten Geistlichen seiner Zeit, ein Werk mit bezeichnendem Titel verfasst: *Über den Vorrang der heiligen Einfalt vor der aufblühenden Wissenschaft*. Neben dem desiderium oculorum, der wissbegierigen Augenlust, greift er darin vor allem den wissenschaftlich-instrumentellen Gebrauch des Triviums (Grammatik, Rhetorik und Dialektik) an.¹⁷ Es handelt sich dabei um jenen Bereich, der vor allem in Textanalysen Anwendung findet. Das ist ein früher Angriff gegen ein subjektives Erfassen des Objektiven mithilfe der rationalen Wissenschaften (Grammatik, Rhetorik und Logik). Aus Petrus Damianis Warte ist dieser Vorstoß durchaus verständlich, denn gerade in gewissenhafter Textanalyse wurzelt die – einem Absolutheitsanspruch der Autoritäten so gefährliche – Interpretation. Abaelards »Sic et non« ist wohl das beste Beispiel dafür.

Petrus Damiani startet aber in seinem Werk einen fundamentalen Angriff auf die Grundlage des menschlichen Wissenstriebes überhaupt. Er bestreitet nämlich, dass dieser einen realen Gegenstand besitzt. Das mittels Sinnen und Vernunft fassbare Wesen der Dinge – so Damiani – sei nichts letztgültiges, sondern dem Willen Gottes als Gesetzgeber bzw. Urheber unterworfen, der es jederzeit zu ändern vermag – eine Haltung, an die später dann William von Ockham anknüpfen wird. Die Frage nach dem irdischen Wesen der Dinge wird unter diesen Auspizien freilich sinnlos. Solch eine Argumentation macht deutlich, in welchem langwierigem Prozess – der vor allem auch in einer Emanzipation vom alten monastischen Wissensbetrieb bestand – sich das Rationalitäts-Paradigma durchzusetzen hatte.

et Trinitate Divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requierebant, et plus quae intelligi quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluum esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possunt. Domino ipso arguente quod »Caeci essent duces caecorum.« Abaelard, *Historia calamitatum*, in: Victor Cousin, *Petri Abaelardi, Opera*, Bd. 1, Paris 1849, 18. Übersetzung nach: Strobach, »Mittelalter« <http://www.philo.uni-saarland.de/people/analytic/strobach/alteseite/veranst/mittelalter/mittelalter.html> (20.8.2014)

17 Vgl.: Petrus Damiani, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteposenda*, cap. 8 (Patr. Lat. 145, 701). Bzw.: Petrus Damiani, *Epistola XXVIII* (Patr. Lat. 144, 419.). Bzw.: Hans Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt am Main 1973, 124–126.

Schon wesentlich vor Petrus Damiani hatte Gregor der Große (ca. 540–604) die profane Bildung eine »doctrina falsitatis« genannt. Wir sehen, wie entschieden hier die religiöse Irrationalität der Vernunft entgegen gestellt wird. Ähnlich wie Gregor hatte sich zuvor auch Tertullian (ca. 150–220) bereits geäußert, der sehr polemisch meinte: »credo quia absurdum« (ich glaube, weil es absurd – also jenseits der Vernunft – ist). Auch das ist schon durch ein Wort des Paulus gedeckt, in dem die Offenbarung der »ratio« diametral entgegen gesetzt wird:

»Denn da die Welt mit ihrer Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Heilsbotschaft die zu retten, die glauben.«¹⁸

Hier wird die in diesen Worten liegende Provokation beinahe körperlich spürbar. »Die Torheit« des Kreuzes widerlegt die Ansprüche der Philosophen, der Gebildeten, der Rhetoren.«¹⁹ Diese Torheit steht also eindeutig über der Vernunft.

Gewiss könnte eingewandt werden, dass die an dieser Stelle zitierten Autoren nach gängiger Übung in ihrer Mehrzahl nicht unbedingt dem Mittelalter zuzuordnen sind, sondern noch der christlichen Antike angehören. Aber sie haben immerhin den Grundstein dafür gelegt, was im »ersten Mittelalter« zum »herrschenden Geist« avancierte. Dieser gipfelte in der Praxis darin, dass jegliches Wissen im frühen Mittelalter nur im Hinblick auf die Verwirklichung der monastischen Lebensform bewertet wurde. Weltliche Vernunft durfte – falls überhaupt – allein in ihrer religiösen Form Beachtung finden. Für das Volk stellte gerade die reale Welt nur jenen nebulösen Traum dar, hinter bzw. in dem sich die einzig bedeutende, wirkliche verbarg. Dieses Diesseits versprach aber in mystischen und vagen Zeichen zumindest Andeutungen über das wahre Reich Gottes – und nur im Hinblick auf Letzteres war weltliches Wissen bedeutend.

Dies gilt auch für die Mächtigen dieser Gesellschaft, die weitgehend die Unbildung derer teilten, über die sie Gewalt ausübten:

»Zweifellos war zumindest nördlich der Alpen und Pyrenäen die Mehrheit der kleineren und größeren Grundherren, die damals die größte Machtfülle über Menschen besaßen, wirklich ungebildet, so dass man in

18 1. Kor 1:21.

19 Kurt Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart, 1994, 50.

den Klöstern, wohin sich einige von ihnen an ihrem Lebensabend zurückzogen, die Wörter *conversus*, d. h. einer, der der geistlichen Berufung spät folgt, und *idiota*, das den Mönch bezeichnet, der die heilige Schrift nicht lesen konnte, gleichbedeutend verwandte.«²⁰

Fazit ist, dass wir seit frühester Zeit zwei Mentalitäts-Standards ausgebildet finden: »Der eine wird bestimmt durch das, was die Rationalität in der Form von Wissenschaft und kausallogischem Denken sagt, der andere durch den Glauben und die durch ihn diktierten Annahmen.«²¹

Unter den Ideologen des frühen Christentums herrschte hohe Übereinstimmung in der entscheidenden Frage der Priorität des Glaubens bzw. der Spiritualität. So kam es im »magischen« Jahr 529 gleich zu zwei Ereignissen, die als geistiger Abgesang an die Antike charakterisiert werden können: Kaiser Justinian (482–565) schließt in Athen die Akademie und Benedikt von Nursia (480–547) gründet das Kloster Monte Cassino.²² Beides sollte in engem Zusammenhang gesehen werden: Für Jahrhunderte bleibt nun die Weite des »alten« Denkens unterbelichtet. Gleichzeitig zieht sich das intellektuelle Leben im lateinischen Westen in den peripheren Bereich monastischer Enge zurück und existiert sohin nur noch in »Insellagen«. Kennzeichnend für dieses Klima ist es etwa, wenn Papst Gregor der Große um 600 den Bischof Desiderius von Vienne (gest. um 606) dazu anhält, seine Grammatikschule doch religiöser zu gestalten. Das hieß, sie von allem weltlich-literarischen Geist endgültig zu reinigen.²³

Diese Spiritualität passte in den gesamtgesellschaftlichen Rahmen der späten Antike und des frühen Mittelalters. Und zwar – was ihre strikte Ausrichtung auf die christliche Totalität betrifft – in gewisser Hinsicht als Verweis auf das Gegenteil. »Die Einheit des römischen Reiches, die zur Zeit von Plotin, Porphyrios und Proklos bereits zerbrach, sollte in der Idee der Einheit der Vernunft wiederhergestellt werden.«²⁴ Gemeint ist hier freilich die unhinterfragbare (göttliche) Vernunft des »Einen« und gar nicht die partikuläre menschlich-weltliche »ratio«. Sie ist in allem Empirischen zwar enthalten,

20 Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft*, Stuttgart 1999, 121.

21 Silvio Vietta, *Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat*, Baden-Baden 2016, 119.

22 Vgl.: Josef Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1986, 19.

23 Vgl.: Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Wien u. a. 2004, 40.

24 Günther Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, 47.

diesem aber – weil es ja nur einen bloßen Ausfluss des göttlichen Logos darstellt – auf dominant-provokante Weise übergeordnet.²⁵

Damit erhält eine Berufung auf die weltliche »ratio« sogar quasi-blasphemischen Charakter. In der »Ersten Feudalzeit« wirkte diese absolute göttliche Vernunft dann als Herrschafts-Apologik im Sinne der karolingischen Einheitsbestrebungen. Andererseits war sie auch ideologische Antipode zu den sie konterkarierenden feudal-partikularen Zentrifugalbewegungen – und damit ideeller Gegensatz zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Erst als die partikulare Seite dank der Kraft des bürgerlichen Individualismus eine qualitativ neuartige Aufwertung erfuhr, gab es in Gestalt des Nominalismus eine mächtige Gegenbewegung zu diesem, das frühe Mittelalter so beherrschenden »Einen«-Allgemeinen. Auf konkreter Ebene bedeutete dies auch die Auflösung der Einheit von Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik – sowie letztlich nach einem langen Prozess die Aufhebung jener Einheit, welche die Welt als gestufte Ordnung wahrnimmt. Damit verbunden war aber auch untrennbar die Rehabilitierung der menschlichen Vernunft selbst. Das »Eine«-Allgemeine in dieser Gestalt musste im Zuge der Renaissance des 12. Jahrhunderts zugunsten eines individuell-bürgerlichen Denkens aufgehoben werden; erst dadurch war in der Moderne einem dialektischen Begriff von Totalität der Weg geebnet.

Es lässt sich dieser Universalienstreit, der natürlich vor allem an den frühen Universitäten ausgetragen wurde, allerdings nicht nur als ein Gegensatz zwischen aufkommender Empirie und der »Einen Vernunft« beschreiben. Er birgt auch den noch nicht aufgelösten Widerspruch von einzelner zu untersuchender Tatsache und theoretischer Verallgemeinerung. Es gilt nun, das Verhältnis von ebendiesen isolierten Daten zur Induktion, also dem Erschließen allgemeiner Regeln aus ihnen, abzuklären. Das ist aber wiederum eine der Voraussetzungen für die Entwicklung moderner Wissenschaftlichkeit europäischen Stils. Nur eine Verbindung beider Elemente führt zu jenem Prozess, über den Harald Siebert meint:

»Viele Leistungen der menschlichen Kultur sind von anderen Zivilisationen ebenso erbracht worden – in der europäischen allein hingegen entstand *exakte, mathematisch empirische Naturwissenschaft*, wie wir sie heute anerkennen, wie sie weltweit nachgeahmt betrieben wird. In deren Schaffung liegt der eigentliche Gründungsakt des Westens, prägend für sein

25 Vgl.: Ebd., 47–48.

modernes Selbstverständnis, für seine Selbstwahrnehmung gegenüber früheren Epochen ebenso wie gegenüber anderen Kulturen.«²⁶

So progressiv dieses an der Wirklichkeit orientierte nominalistische Denken damals auch war, entwickelte sich daraus in der europäischen Wissenschaftstradition eine folgenschwere Einseitigkeit. Jene nämlich eines bloß empirisch-induktiven Herangehens, das schließlich zur unlösbaren Schwierigkeit im Verstehen von Totalität führte. Der moderne Positivismus ist wohl der deutlichste Ausdruck dafür.

Freilich ist das »Eine« der göttlichen Vernunft im Rahmen der dominierenden Partikularität einer früh-feudalen Welt zu sehen, die sich in der Irrelevanz menschlicher Vernunft, als deren Gegensatz sie fungiert, ideell widerspiegelt. Zu einer Zeit, in der Zersplitterung, Anarchie, Zufall und rohe Gewalt, mit einem Wort, in der die »düsteren« Mächte regieren, wo alles unsicher ist und die Ereignisse mehr oder weniger spontan geschehen, werden mystische Spiritualität, Schicksalsergebenheit und Ungewissheit als ewiges Gesetz ausgesprochen. Darin widerspiegelt sich sozusagen das Vernunftinteresse der Epoche bzw. ihrer herrschenden Schicht, das den Scheincharakter einer unbeeinflussbaren Wirklichkeit tendenziell verstärkt. Hier bleibt tatsächlich nichts zu fassen für die menschliche Vernunft und alles von einer höheren, göttlichen Sinnhaftigkeit zu erwarten.

Wenn aber Ordnung sich langsam verfestigt, das Bürgertum in den wieder erstandenen Städten Handel und gewerbliche Produktion zu betreiben beginnt, kann das nicht mehr genügen. Hier ist eine konkrete Vorstellung von dem, was hier und heute ist bzw. morgen sein wird, erforderlich. Es bedarf eines Minimums an Planung und Berechenbarkeit der diesseitigen Welt – mit einem Wort: die »ratio« ist dringend wieder gefragt; je weniger vom dunklen Schleier der Spekulation umhüllt ist, desto besser für diese Gesellschaft. Es entwickelt sich eine Dynamik, der sich selbst die Kirche als Hüterin der Tradition nur schwer entziehen kann. Hier nimmt das Vernunftinteresse die Gestalt der ökonomischen Selbsterhaltung an, die (relative) Erkennbarkeit von Realität rückt in den Mittelpunkt. Es ist dies ein Interesse, dass sich zusehends in Kritik entfaltet und an deren praktischen Folgen bestätigt.²⁷

26 Harald Siebert, *Wie der Westen sich modern schrieb. Epoche machen im Zeichen der Wissenschaft*, Frankfurt am Main u. a. 2009, 12.

27 Vgl.: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973, 350.

Zu einer in diesem Zusammenhang wichtigen Begriffsklärung: In gegenständlichem Text werden die Begriffe »ratio« und Vernunft weitgehend synonym verwendet, wie es auch dem mittelalterlichen Verständnis entspricht. So übersetzte man zum Beispiel »ratio« außer mit »redelichkeit« sowohl mit »vernunft« als auch mit »verstant«; aber man übersetzte etwa auch »intellectus« mit »vernunft« und »verstendenisse«.²⁸ Am ehesten allerdings entspricht dem Gegenstand die Vernunft als das Vermögen zu schließen: »ratio« als »ratiocinatio«. Es ist dies jene vernünftige und schlussfolgernde Überlegung, die letztendlich in Theorie mündet.

Ausgangspunkt unserer Untersuchung muss vor diesem Hintergrund die ursprünglich herrschende, fast einhellige Ablehnung der »ratio« und damit relevanter diesseitiger Erkenntnismöglichkeiten sein. Quasi als Synonym für die lateinisch-christliche irrationale Tradition fungiert Augustinus, der beinahe das gesamte Mittelalter im Geistesleben mehr oder weniger direkt präsent ist. Er erscheint hier als Gegenpol zu Aristoteles und damit zur Vernunft, was in dieser Absolutheit so wohl nicht zutreffend ist.

Freilich haben wir den Kampf um die Rationalität als einen Prozess des Übergangs zu betrachten. Und zwar einen, der langsam aber stetig zu einer grundlegenden Veränderung führt. Teilt man das Mittelalter nach einem bipolaren Schema, so stellt der etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts angesiedelte fiktive Scheidepunkt zwischen erster und zweiter Feudalzeit (Marc Bloch) wohl auch eine weitere Grenze dar: Diejenige nämlich zwischen ursprünglicher entschiedener Ablehnung und allmählicher, von nun ab fortschreitender Befestigung der Rationalität.

»Es ist der Prozess der weltlichen Emanzipation des Bewusstseins, der die Bildungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft begleitet. So diskontinuierlich und uneinheitlich dieser Prozess auch verläuft, seine grundlegende Tendenz ist die Verweltlichung oder anders gesagt, Verdiesseitigung des Denkens – die Bewegung ›von der Theologie zur Philosophie‹ (Engels).«²⁹

Dieser Wandel lässt sich auch aus dem Bestand der abendländischen Bibliotheken ablesen. Im 10., 11. und auch noch im 12. Jahrhundert hatten diese

28 Lorenz Diefenbach, *Glossario Latino-Germanicum Mediae et Infimae Aetatis*, Frankfurt am Main 1867, 485 u. 302. Vgl. auch: Rainer Specht, Zur Vernunft des Rationalismus, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main, 1984, 70–93, hier: 71–74.

29 Thomas Metscher, *Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie gesellschaftlichen Bewusstseins*, Frankfurt am Main 2010, 29.

ein ausgesprochen patristisches Gepräge, was sich am Ende dieses Zeitraums änderte: Man schrieb die Kirchenväter nun viel seltener ab.³⁰ Das lässt sich als eine direkte Folge der »Renaissance des 12. Jahrhunderts« begreifen, in der nicht mehr zwingend versucht wurde, die Wahrheit allein aus den Aussagen der Autoritäten zu deduzieren. Statt dessen kam zusehends die eigene Vernunft, verbunden mit induktiv erfassten Erkenntnissen, in Verwendung. Der Mut, den eigenen Verstand zu gebrauchen – wie Immanuel Kant es ausdrückte –, bezeichnet die entscheidende Wende, wie ich meine, zur Rationalität hin. Er ist aber auch Ausdruck der neuen Notwendigkeit, sich die Welt unter den aktuellen, zunehmend städtischen Gesichtspunkten innovativ aneignen zu müssen.

Die Änderung im Bücherbestand – wie gesagt, immer mehr Werke außerhalb des Kanons der Autoritäten – reflektiert den Wandel der realen Welt. Eine agrarisch-traditionalistische trifft nun auf eine sich erst langsam herausbildende bürgerlich-städtische. In beiden kommt es – als Reaktion aufeinander – zu gesellschaftlicher Aktivität, die mit der Entwicklung von ideologischen Stützkonzeptionen einher geht. Deren Erfolg wiederum ist untrennbar mit der permanent in Veränderung begriffenen Macht jener verbunden, die sich ihrer bedienen. Die aus dieser Auseinandersetzung dominant hervorgehende Vorstellung diktiert dann letztlich auch die herrschende Wirklichkeitsbestimmung der künftigen Gesellschaft.³¹ Sehr schematisch – aber an dieser Stelle ausreichend – kann das Konzept einer Provokation der Vernunft den feudalen Kräften zugeordnet werden, während Diesseitigkeit und Rationalität die geistigen Waffen auf bürgerlicher Seite darstellten. Wobei die inhaltliche Substanz auch der Diesseits-Konzeption durchaus nicht neu war, sie bestand hauptsächlich aus Aristoteles und arabischem Denken. Neu erscheint nur die gesellschaftliche Situation, für die dieses Denken adaptiert wurde. Etwas vereinfacht lässt sich sagen, dass die den Zeitläuften adäquaten Gedanken in einem wiederentdeckten, aber im Grunde altbekannten antiken Vehikel transportiert wurden.

30 Vgl.: Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992, 201. Bzw.: Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode II*, Graz, 1953, 87.

31 Vgl.: Peter L. Berger u. Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1980, 116–117.

Es ist diese Anpassung ein Geschehen, das sich zum überwiegenden Teil an den gerade in Entstehung begriffenen Universitäten abspielt. Das zu beleuchten wird vorrangig Aufgabe des ersten Abschnitts gegenständlichen Textes sein. Wobei als wesentlicher Gehalt des Begriffs »Zweite Feudalzeit«, der den zirka von 1050 bis 1300 andauernden zeitlichen Rahmen umschreibt, wohl eine dialektische Durchdringung von Kontinuität und Fortschritt zu sehen ist. Das heißt: Einerseits die neuerliche Befestigung von feudal-grundherrlichen Verhältnissen auf veränderter Basis und andererseits das Aufkommen eines entscheidenden, neuen Elements, des frühbürgerlichen »Handelskapitalismus«, der genau genommen natürlich noch kein Kapitalismus ist. Der große französische Historiker Marc Bloch umreißt diesen Übergang mit folgenden Worten: »Weder auf geistigem Gebiet noch in irgendeinem anderen Bereich gab es eine vollständige Umwälzung. Aber so nahe auch das zweite Feudalzeitalter aufgrund seiner geistigen Verfassung dem ersten in vielfacher Hinsicht blieb, so ist es doch durch bestimmte geistige Züge gekennzeichnet, deren Auswirkungen genauer untersucht werden müssen.«³² Zu ergänzen ist freilich, dass die charakteristischen Veränderungen in der zweiten Feudalzeit eben nicht nur die geistigen Verhältnisse betreffen, sondern die gesellschaftlichen in ihrer Ganzheit. Im ökonomischen Bereich betrifft das vor allem folgende Aspekte: Die Entstehung spezialisierten städtischen Handwerks, den Agrarbereich, in dem die grundherrliche Eigenwirtschaft nicht mehr alternativlos bleibt,³³ und das Aufkommen von relevanten Handelsbeziehungen sowie Märkten.

Wir stehen also im Zeitalter der Genese von Universität erst im Vorfeld radikaler Umgestaltung. Es wird zum Teil auf neue Art und Weise, aber unter der alten ökonomischen Produktionsweise gewirtschaftet. Langsam erfolgt parallel dazu auch, wie Marc Bloch ausführt, eine Adaption des gesellschaftlichen Umfeldes. Dabei ändert das Erlblühen der Städte und des Handels noch nichts an der Dominanz feudaler Verhältnisse: »Selbständige und vorwiegende Entwicklung des Kapitals als Kaufmannskapital ist gleichbedeutend mit Nichtunterwerfung der Produktion unter das Kapital, also mit Entwicklung des Kapitals auf Grundlage einer ihm fremden und von ihm unabhängigen

32 Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft*, Stuttgart 1999, 150.

33 Vgl. dazu etwa: Maurice Dobb, *Entwicklung des Kapitalismus. Vom Spätfeudalismus bis zur Gegenwart*, Köln u. Berlin 1972, 13–131.

gesellschaftlichen Form der Produktion.«³⁴ Das Kaufmannskapital richtet sich sozusagen bequem in der alten, grundherrlichen Welt ein. Es vermittelt dort den Austausch von Waren, die im Wesentlichen noch auf vorkapitalistische Art produziert werden. Dem entspricht der Befund, dass noch für sehr lange Zeit die traditionellen Verhältnisse politisch herrschen. Dadurch entsteht der Eindruck, dass der Wandel im Überbau vorerst deutlicher zu bemerken ist als an der ökonomischen und politischen Basis. Wodurch es wiederum so scheint, als kämen von dieser Ebene die wichtigen neuen gesellschaftlichen Impulse.

Das gilt vor allem auch für die gerade in dieser Sattelära in Europa erfolgte Herausbildung der neuen Schulen, die zuerst nur aus sich um einzelne Lehrer versammelnden Studenten bestanden. Dieses aufkommende Interesse am weltlichen Wissen, das sich vor allem im urbanen Milieu entwickelt, ist eng verbunden mit einer allseitigen Erweiterung des Horizonts. Dabei weist die neue Gelehrsamkeit auch eine direkte Verbindung zur neuerlichen Öffnung der Handelswege auf:

»Die Fülle der Übersetzungen griechischer und arabischer Werke – die letzteren waren in den meisten Fällen ohnehin nur Vermittler griechischen Gedankenguts –, der Einfluß, den sie auf das Bewußtsein und die abendländische Philosophie ausübten, verweisen auf eine Kultur, die einen viel weiteren geographischen und geistigen Horizont hatte. Es war durchaus kein Zufall, wenn sich unter den Übersetzern mehrere Angehörige der in Konstantinopel ansässigen Kaufmannskolonien befanden.«³⁵

Durchaus nicht, denn die neue Rationalität präsentierte sich anfangs – ehe sie die Kirche integrieren konnte – weitgehend im profanen Kleid und entsprang sehr weltlichen Interessen.

Im Rahmen dieser Weltlichkeit begegnen wir auch einem entscheidenden Anstoß zur Herausbildung der Universitäten: Das Wissen – und damit die Vernunft – ist eine spezifisch im Arbeitsprozess wurzelndes Phänomen des wirklichen, tätigen Menschen. Letzteres meint ein konkretes Wesen, das unter ganz bestimmten Voraussetzungen lebt bzw. materiell und geistig produziert – und eben nicht ein sich über alle Zeiten und Orte gleichbleibendes Abstraktum Mensch. Das Denken, »insbesondere das sich in wissenschaftlichen

34 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, Wien, 1983, 341.

35 Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft*, 150–151.

Formen bewegende Denken, ist ein Moment des praktischen gesellschaftlich-individuellen Lebensprozesses der Menschen.«³⁶ Die grundlegende Frage lautet daher: Was hat sich an der produktiven Tätigkeit der zeitgenössischen Akteure bzw. an ihren gegenseitigen Verhältnissen verändert, dass ein neuer Typ von Rationalität und mit ihr eine ganz neue Bildungsinstitution, die Universität, so wesentlich befördert wurde? Vice versa stellt sich aber auch die Frage, wie dieses an der Universität weiterentwickelte »Neue Denken« wiederum das materiellen Leben beeinflusst hat.

Doch dieser Prozess der Rationalisierung markiert schon die »zweite Feudalzeit«. Die geistigen Wurzeln der ihr vorangehenden ersten reichen weit zurück: Die Provokation der Vernunft wurde, wie wir gesehen haben, bereits in der Spätantike bzw. im frühen Mittelalter theologisch-philosophisch begründet. Sie entstand aus einer Position der Schwäche. Das Christentum hatte sich in seiner Genese einer fast unlösbaren Aufgabe gegenüber gesehen: Nämlich die durch die Bibel vermittelte Weltdeutung zu den hochentwickelten Formen von Wissenschaft der griechisch-römischen Antike in Beziehung zu setzen.³⁷ Angesichts der Überlegenheit dieses profanen Gutes musste quasi als Abwehrmaßnahme die Notwendigkeit eines davon deutlich unterschiedenen Offenbarungswissens begründet werden. Letzterem war nun – angesichts der latenten Unterlegenheit – durch alle Mittel der Vorrang zu sichern.

Die oppositionelle Haltung zu diesem prioritären Offenbarungswissen, in der die Erkenntnis als Voraussetzung für die Seligkeit firmiert, begegnet in relevanter Weise erst sehr viel später. Sie findet in den nachstehenden Worten des dominikanisch geprägten deutschen Mystikers (Meister) Eckhart von Hochheim (1260–1328) ihren lakonischen, aber charakteristischen und vielleicht treffendsten Ausdruck:

»Ein Meister sagt – und so auch unsere besten Meister –, die Seligkeit liege daran, daß man erkenne und ›wisse‹, und es besteht ein nötiger Drang nach Wahrheit.«³⁸

36 Jindřich Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und »Das Kapital«*, Frankfurt, Wien 1968, 301.

37 Vgl.: Martina Roesner, *Amor scientiae und studium generale. Die Geburt der Idee der Universität im 12./13. Jahrhundert*, in: Ludger Honnefelder, *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin 2011, 51–76, hier: 62.

38 »Ein Meister spricht und ouch unser besten meister –, daz saelicheit lige dar ane, daz man bekenne und wizze, unb ist einiu nôt zew der währheit.« Meister Eckhart, *Werke*

Dass aber genau diese von Eckhart angesprochene Wahrheit, vielmehr noch die Suche nach ihr, der Gegenstand von Wissenschaft und Lehre ist, also die neuen Universitäten beseelte, hatte zuvor schon Thomas von Aquin (1225–1274) hervorgestrichen. Auch er affirmiert – ganz aristotelisch – den menschlichen Drang nach Wissen und Erkenntnis:

»Der Mensch kann wirklich und wahrhaftig Lehrer genannt werden, insofern er die Wahrheit lehrt und den Geist erleuchtet, nicht als ob er dem Lernenden das Licht der Vernunft allererst ergießen würde, sondern in dem Sinne, dass er dieses Licht durch das, was er in seinem äußeren Tun vorgibt, derart unterstützt, dass ein vollkommenes Wissen zustande kommt.«³⁹

Thomas sieht hier das Wissen schon als ein vom tätigen Menschen im Lernprozess erzielt Resultat. Allerdings ist er – im Gegensatz zu Eckhart – auch hier, wie in allen Dingen, äußerst vorsichtig. Er versucht einmal mehr zwischen der alten und der neuen Welt zu vermitteln, also Petrus Damiani und Abaelardus recht zu geben. Der neue Wissensdrang muss, danach strebt all sein Wirken, in die traditionelle christliche Welt hinreichend integriert, ihr gegenüber kompatibel gemacht werden. Thomas trennt in zwei Extreme der theoretischen Einstellung, das eine ist positiv, das andere negativ besetzt. Beide sind in einem gewissen Gleichgewicht zu halten. Seine Lösung lautet, weder kontemplatives Phlegma allein noch ungebremster Wissensdrang:

»Hinsichtlich der Erkenntnis gibt es im Menschen entgegengesetzte Strebigkeiten: von Seiten der Seele neigt der Mensch dazu, die Erkenntnis der Dinge zu begehren, und in dieser Hinsicht geziemt es sich, dass er seine Begierde zügelt, um nicht mit Maßlosigkeit die Erkenntnis zu betreiben; von Seiten seiner körperlichen Natur neigt der Mensch dazu, die Mühe der wissenschaftlichen Forschung zu meiden. Die ›studiositas‹, insofern sie zur Tugend der Mäßigung gehört, bezieht sich für das seelische Streben also auf die Zügelung, für das entgegengesetzte körperliche Streben

(zweisprachig), hg. und kommentiert von Nikolaus Largier, Frankfurt am Main 1993, Bd. II, 32–33.

39 »Ad nonum dicendum quod homo verus et vere doctor dicti potest et veritatem docens et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationis infudens sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit, [...]«.« Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XI, De magistro, Art. 1. Übersetzung nach: Thomas von Aquin, *Über den Lehrer. De magistro* (zweisprachig), Hamburg 2006, 26–27.

besteht sie in einer gewissen Heftigkeit der Anspannung in Richtung auf die Erlangung der Wissenschaft.«⁴⁰

Thomas beansprucht hier den alten Dualismus von Seele und Leib. Wobei Erstere – wie stets – für das Positive und Gute steht, während Letzterer das Vergängliche, Belastende und Negative, das es zu überwinden gilt, darstellt. Insofern der Wissenstrieb also in der Seele situiert ist, impliziert das eine prinzipielle Bejahung, die allerdings der Zügelung bedarf. Wohingegen das zu überwindende Phlegma sozusagen der »dunklen Seite« angehört. Thomas bewahrt so gesehen keine vollständige Äquidistanz zwischen Wissenstrieb und kontemplativen Müßiggang, sondern gibt der aktiven Rationalität kaum merkbar den Vorzug. Doch neigt sich der Aquinate schnell wieder den Traditionalisten zu, indem er, an Petrus Damiani anknüpfend, Gott die Letztinstanzlichkeit zuspricht. Thomas bestreitet zwar nicht mehr, dass die Wissenschaft einen realen Gegenstand hat – wodurch er die Welt auch in gewisser Weise für objektiv bestehend nimmt; er sieht aber deren Ursprung, ebenso wie Damiani, außerhalb dieser Welt. Irdische Erkenntnis kann daher nicht genügen: Für Thomas ist zwar nicht mehr die heilige Einfalt, aber immer noch die Heilswahrheit primär. Er tadelt deshalb⁴¹:

»Der Mensch begehrt Erkenntnis der Wahrheit über die Schöpfung, ohne sie bis zu ihrer Konsequenz durchzuführen, indem er sie auf die Erkenntnis Gottes bezieht.«

Diese Haltung, die Affirmierung der Weisheitsliebe, wie sie Eckhart konsequent und Thomas eher verhalten hier vermitteln, sollte sich schließlich in der »zweiten Feudalzeit« etablieren. Ja, es lässt sich die Hochscholastik und das Dogma der Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft in gewisser Weise sogar gleichsetzen. Nicht nur die »üblichen Verdächtigen« Albertus Magnus (ca. 1200–1280), Thomas von Aquin oder Siger von Brabant (ca. 1235–1284)

40 »Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam [...], Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II 2. q. 167 a. I ad I.

41 »[...] homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem summae veritatis [...]«, Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II 2 q. 167 a. 1.

pfl egten es. Auch deren großer franziskanischer Gegenspieler, Bonaventura (1221–1274), der doch viel eher dem symbolischen und spirituellen Denken zugeneigt war, vertrat diese Anschauung in gewissen Grenzen. Er spricht jedenfalls mit großem Ernst davon, »das der Autorität geglaubte so weit als möglich mit der Vernunft, *per rationem*, zu erfassen.«⁴² Für Meister Eckhart, um noch einmal auf ihn zurückzukommen, waren Menschsein und Vernunft sogar untrennbar miteinander verbunden, mehr noch: sie sind für ihn eins:

»[...] obschon ›Mensch‹ und ›vernünftig‹ in der Aussage vertauschbar sind, so ist doch das Verhältnis beider nicht so aufzufassen: weil etwas vernünftig ist, deshalb ist es ein Mensch, sondern vielmehr so: weil einer Mensch ist, deshalb ist er vernünftig.«⁴³

Wir sehen, wie weit die Entwicklung bis zu Eckhart bereits vorankam: Hier also ist ein Mensch ohne das Zentralelement Vernunft als solcher gar nicht mehr denkmöglich, sie ist bei ihm schon ein Anthropologicum.

Eine der prägnantesten Antipoden zur Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft stellte wiederum wohl Augustinus Wort »*si comprehendis non est deus*« dar.⁴⁴ Auf dieser Basis hatte die Provokation der Vernunft – zumindest im lateinischen Christentum – deren Vereinbarkeit mit dem Glauben vorerst einmal für lange Zeit in den Hintergrund gedrängt. Und zwar fast vollständig. Auch diese Tatsache trug dazu bei, dass dem lateinischen Mittelalter im Gegensatz zum Osten ein unmittelbares Anknüpfen an das antike Geistesleben – etwa in Form des Akademiebetriebes – versagt blieb. Ausnahmen wie Anicius Manlius Boethius (480–524) oder Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109), der die Existenz Gottes bereits relativ früh mittels Vernunft-Schlusses (*sola ratione*) beweisen wollte – fallen da kaum ins Gewicht. Er hob bereits im Vorwort seines »*Cur deus homo*« hervor, dass dies Buch:

42 Josef Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München, 1986, 51.

43 »[...] secundo hoc ostendo uia quam dixi alias licet homo et rationale conuertantur non tamen quia rationale ideo homo sed magis quia homo ideo rationalis.« Meister Eckhart, *Quaestiones Parisiensis 1*, Übersetzung nach: Kurt Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart 1994, 437.

44 »*Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?*« Augustinus, *Sermones* 52.

»unter Beiseitesetzung Christi, so als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre, mit zwingenden Gründen beweiset, daß es unmöglich ist, ohne ihn gerettet zu werden.«⁴⁵

Anselm entwickelte früh eine Vernunftlehre des Glaubens (*ratio fidei*). Sie beinhaltete das Gebot, durch Vernunft zum Glauben zu finden, wodurch Zweifel zerstreut werden könnten. Aber: Den »Legenden« der Bibel gegenüber gelegentlich zum Ausdruck gebrachte Skepsis – oder gar die Vernachlässigung des Wort Gottes, wie hier durch Anselm – blieben ohne große Bedeutung. »Ganz seiner rationalen Basis beraubt, schmolz dieser unentwickelte Skeptizismus, der im allgemeinen nicht zum Gemeingut gebildeter Menschen gehörte, im Augenblick der Gefahr wie Schnee in der Sonne.«⁴⁶

Anselm wollte also eine rationale Basis der christlichen Lehre wiederherstellen. Er konnte bei seinem Anlauf auf Vorbilder wie Pelagius (ca. 350–420) fußen, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts schon erklärt hatte, dass der Mensch durch Vernunft und Klugheit sehr wohl Gott erkennen könne. Pelagius repräsentiert so etwas wie ein spätes Aufbäumen antikischen Geistes wider christliche Spiritualität, gegen die Überhand nehmende Provokation der Vernunft. Spät erst sollte – vor allem in Südfrankreich – dann eine Aussöhnung zwischen Semipelagianismus und Augustinismus gelingen, die auch den Boden für den aufkeimenden Rationalismus und die Scholastik bereitete. Kein Wunder, dass Augustin seinerzeit selbst den Pelagianismus heftig bekämpft hatte und die Lehren des Pelagius schließlich als Häresien verurteilt wurden.⁴⁷

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch Berengar von Tours (gest. 1088) am Scheidepunkt von erster und zweiter Feudalzeit entwickelte Haltung. Er meinte, »dass die Dialektik studiert werden muss, weil der Mensch aus der Vernunft zum Ebenbild Gottes gemacht ist und ohne Vernunftgebrauch seine Würde unwiederbringlich verliert.«⁴⁸ Das heißt: Humane Existenz wird hier – weit vor Eckhart schon – erst durch den Besitz der »ratio« definiert. Zweifellos ein wichtiger Schritt in eine Richtung, die rationale Durchdringung der Glaubenswahrheiten geradezu zur Christenpflicht erhob.

45 »Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fieri de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo.« Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo* (lateinisch-deutsch), Franz S. Schmitt (Hg.), Darmstadt 1967, 2–3.

46 Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft*, 124.

47 Vgl.: Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Wien u. a. 2004, 40–41.

48 Joachim Ehlers, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter*, München 2013, 58.

Damit geriet christliches Denken langsam in offenen Widerspruch zu einem Glauben, der sich als Provokation der Vernunft gerierte.

Was die Rechtswissenschaften anlangt, lässt sich sagen, dass antike Wissenschaftlichkeit über alle Zeiten bewahrt werden konnte. So wurde schon im frühen Mittelalter das Recht, insbesondere das römische Recht, schulmäßig gelehrt und wissenschaftlich bearbeitet.⁴⁹ Das heißt: Wo rationales Denken zur praktischen Notwendigkeit geriet, wurde es – Provokation der Vernunft hin oder her – auch stetig angewandt. Deshalb entstand etwa die Universität von Bologna, oftmals als die älteste Europas bezeichnet, durchaus auf bereits rechtswissenschaftlich rege vorbereitetem Boden und keineswegs auf juristischem Neuland.

Auffällig ist, dass die meisten dieser frühzeitigen Anstöße zu einem Aufbruch in die philosophisch-theologische Moderne vom Boden des ehemaligen westfränkischen Reichs ausgingen. Die Schule von Chartres, immerhin war Fulbert (gest. 1028/29) Berengars bedeutendster Lehrer, ist an dieser Stelle eine besondere Erwähnung wert. Diese westfränkische Vorreiterrolle macht verständlich, warum Paris später eine so hervorragende Rolle in der europäischen Universitätsgeschichte spielen sollte.

Vereinzelte erscheinen auch während der »ersten Feudalzeit« die Versuche, an einigen besonderen Stätten das alte Wissen zu bewahren. Das waren die Kloster- und Kathedralschulen, die quasi Keimformen der späteren Universitäten darstellten. Sie sind allerdings mit diesen nicht zu vergleichen, weil sie qualitativ einen ganz anderen Standard markieren. Diese Schulen waren bischöfliche, also obrigkeitliche Gründungen und wurden zumeist von einem Mitglied des jeweiligen Domkapitels geleitet. Wobei an diesen Orten allein das Sammeln und Ordnen der Autoritäten überwog, während vernunftgestützte Interpretation fast völlig fehlte. Was die Klosterschulen anlangt, sind die während der ersten Feudalzeit fast immer in dezentraler Abgeschiedenheit angesiedelt, während die späteren Universitäten das pulsierende Leben der Stadt voraussetzen.

Eine Sonderstellung nimmt die sogenannte »Karolingische Renaissance« ein, in der durchaus versucht wurde, antiker Rationalität zu ihrem Recht zu verhelfen. Erwähnt sei hier etwa Claudius von Turin (um 800). Der predigte

49 Vgl.: Hermann Fitting, *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna*, Berlin u. Leipzig 1888, 49–50 bzw. 68.

während der Regierungszeit Ludwigs des Frommen wider die Dominanz spiritualistischer Mystik: Gegen Bilderverehrung, Reliquienkult, übertriebene Engel- und Heiligen- bzw. Kreuzverehrung.⁵⁰ Diese zaghaften Versuche der Annäherung an die Vernunft sollten nicht allein als isolierte und periphere Aktionen gesehen werden. Sie stellen vielmehr so etwas wie zeitweise noch unterbelichtete Momente einer geistig-rationalen Totalität dar, die vorerst allerdings vom Irrationalen überschattet wurde. Aber: Gänzlich unterbrochen war die Verbindung von Glaube und Vernunft eben nie. So meinte schon Boethius:

»[...] verknüpfe, soviel du vermagst, den Glauben mit der Vernunft.«⁵¹

Für Boethius, der sich noch antiker Wissenskultur verpflichtet zeigte, waren die Artes nicht nur irgendwelche Mägde der Philosophie. Die christliche Theologie beschränkte sich für ihn keineswegs auf ein Nachbeten der Autoritäten unter Anwendung hermeneutischer Mittel, also Instrumente des Triviums (da vor allem Grammatik und Dialektik). Die Trennung von Vernunft und Offenbarung, zum Schutz Letzterer errichtet, existierte für ihn nicht zwingend. Bereits er hielt eine »Verwissenschaftlichung« der Theologie in der Weise notwendig, dass sie Glaubensinhalte auf deduktive Weise zu entwickeln in der Lage ist und diese so auch den Menschen plausibel machen kann. In diesem Sinne meinte Boethius:

»Wie es also in der Mathematik und auch in den anderen Wissenschaften zu geschehen pflegt, habe ich Termini und Regeln vorangestellt aus denen ich alles Folgende ableiten werde.«⁵²

Neben solchen Versuchen, die Vernunft weiterhin in das Denken zu integrieren, wurde im Mittelalter auch ein stoischer *lógos* konserviert. Dieser war bereits im Johannesevangelium keimhaft und in nun christianisierter Form

50 Vgl.: Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, 50.

51 «[...] fidem si poterit rationemque coniunge.» Boethius, *Tractatus Theologici. Ad Iohannem Diaconem utrum pater et filius et spiritus sanctus substantialiter praedicentur*. Vgl. auch: Boethius, *The theological tractates*, London, 1973, 36. Bzw.: Josef Pieper, *Scholastik*, München, 1986, 51

52 »Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinas, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.« Anicius Manlius Boethius, *De hebdomadibus (Proemium)*. Zitat und Übersetzung nach: Martina Roesner, *Amor scientiae und studium generale. Die Geburt der Idee der Universität im 12./13. Jahrhundert*, in: *Ludger Honnefelder, Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, 51–76, hier: 438.

enthalten.⁵³ Den Kern dieses Systems bildete der göttliche Schöpfungsgedanke des *intellectus divinus*, der die Struktur und die Verläufe der geschaffenen Welt von Ewigkeit her bestimmt. Es ist dies ein Art von »ratio«, an die später dann Thomas von Aquin nahtlos anknüpfen wird: Eine in sich vernünftige und erkennbare Welt, in der sich das Göttliche hauptsächlich auf die Hervorbringung selbst beschränkt.

Dennoch muss gesagt werden: Aus all den zuvor erörterten Gründen sah sich die urbane »ratio« des antiken Altertums im »Abendland« vorerst von den zentrifugalen Kräften einer feudalen Agrargesellschaft weitgehend marginalisiert. »Im Grunde ist der Mönch immer der Meinung gewesen, daß sein Glaube niemals logisch, sondern durch ein Heilsgeschehen begründet ist, das sich verfolgen und darstellen läßt.«⁵⁴ Alles in allem ein Klima also, in dem die Herausbildung einer Klasse von Intellektuellen und ihnen entsprechender Institutionen nur schwer gelingen konnte. Friedrich Heer spricht in diesem Zusammenhang kontrapunktierend vom östlichen Intellektualismus, dem er die geistig puristische lateinische Spiritualität entgegensetzt.⁵⁵ Ein bilaterales Verhältnis, das sich später umkehren wird. Und zwar genau deshalb, weil der äußerst produktive Gegensatz zwischen »natürlicher« philosophischer »ratio« und der »Provokation der Vernunft« den lateinischen Westen und damit auch die frühe Universität – vor allem die Artes- und Theologenfakultät – für lange Zeit inhaltlich beherrschen wird. Die Auseinandersetzung wurde hier schließlich wirklich ausgefochten und die ursprünglich antagonistisch genommenen Gegensätze in einer tragfähigen Synthese aufgehoben. Aufgehoben ist hier wieder im Sinne von überwinden und gleichzeitigem produktivem Bewahren bzw. Erhöhen gebraucht.

Die Rationalität musste sich im Westen also hart kämpfend durchsetzen und schärfte dabei ihre Waffen: Und zwar in einem Widerstreit, der vorwärts treibend und befruchtend wirkte, denn: Die Folge dieses Prozesses sollte letzten Endes – übereinstimmend mit den sozio-ökonomischen Entwicklungen in den fortgeschrittenen Zentren Europas – eine umfassende und sehr spezielle Rationalisierung des Denkens beziehungsweise der Theologie sein. Parallel

53 Vgl.: Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007, 31–32

54 Joachim Ehlers, *Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts*, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin u. a., 1977, 58–79, hier: 76.

55 Vgl.: Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*.

dazu erfolgte freilich – als Basis für diesen geistigen Prozess – eine Rationalisierung der ganzen Gesellschaft angetrieben durch Handwerk und Handel – oder kurz gesagt: durch das aufstrebende Bürgertum. Die Folgen dieses Prozesses allgemein beschreibend meinte Karl Mannheim: »Das bürgerlich-kapitalistische Bewusstsein ist dadurch charakterisiert, daß es prinzipiell keine Grenzen in dieser Rationalisierung kennt.«⁵⁶ Diesen Entwicklungsgang wollen wir in gegenständlichem Text ein Stück weit mitverfolgen, denn er ist untrennbar verbunden mit der Entstehung der ersten Universitäten und steht damit auch am Beginn einer »Verwissenschaftlichung« Europas. Die Aufgabe der Universitäten bestand dabei vor allem darin, im aristotelischen Sinne für eine logische Disziplinierung des Denkens zu sorgen. Es musste in bestimmter Weise normiert, das heißt Regeln unterworfen werden. Albertus Magnus umreißt das mit folgenden Worten:

»Daher sagt Aristoteles im zweiten Buch seiner Ersten Philosophie, und ähnlich Averroes, dass der Modus jeder Wissenschaft selbst eben jene Wissenschaft ist, welche Logik ist und genannt wird, und dass man nicht gleichzeitig eine Wissenschaft und ihren Modus lernen kann, sondern es sich gebühre, als erstes den Modus der Wissenschaft zu lernen und dann zu versuchen, mittels des bereits vollkommen beherrschten Modus die Wissenschaft anzueignen.«⁵⁷

Das bedeutet eine frühe Zähmung der Wissenschaft durch das enge Korsett der (formalen) Logik. Albert plädiert sohin also für ein strenges logisches Normensystem, nach dem alleine Wissenschaft betrieben werden soll und das er selbst als eine eigene Disziplin – nicht nur in ihrer instrumentalen Gestalt – betrachtet. Es ergibt sich schließlich quasi von selbst, dass nun die neuen Universitäten jene Orte sind, an denen jene Regeln exklusiv kontrolliert bzw. – und wie sich noch weisen wird – überwacht werden. Sie wirken sehr bald als Garanten für gesellschaftlich legitimierte und anerkannte Wissenschaft. Nachdem dieses Normensystem einmal vollends ausgearbeitet und etabliert

56 Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1984, 79.

57 »Propter quod et Aristoteles in secundo primae philosophiae suae, et similiter Averroes dicunt omnis scientiae modum esse ipsam scientiam quae est et vocatur logica, et quod non simul addisci potest scientia et scientiae modus, sed oportet prius discere modum, et deinde per modum jam perfecte apprehensum, addiscere tentare scientiam.« Albertus magnus, *De praedicabilibus Tractatus I De naturae logicae 1a C. I.* Zitiert nach: Albertus Magnus, *Über Logik und Universalienlehre*, Uwe Petersen und Manuel Santos Noya (Hg.), Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2012, 2–3.

ist, gibt es den Rahmen ab für eine komplette Subordination aller Wissensbereiche unter die nüchterne bürgerliche Vernunft. Albert spricht an dieser Stelle in Bezug auf die nun uniformierte »ratio« von »etwas Gemeinsamen, das jeder Wissenschaft innewohnt«, nämlich der »forschenden Vernunft«, die vom Bekannten zum »Wissen des Unbekannten« gelangt.⁵⁸

Es umfasst dieses normierte Streben nun vor allem das Prinzip der Kausalität, das für eine weite Strecke hervorragende Verdienste leisten sollte. Auf dieser Basis wird eine ganz bestimmte Wahrnehmungsweise von Wirklichkeit entwickelt. Diese wiederum bringt ihrerseits eine ganz bestimmte Sicht auf diese Wirklichkeit hervor. Gemessen am Kriterium der Praxis – in Bezug jedenfalls auf die Durchsetzung gegenüber den Konkurrenztypen – eine Denkform, die ein extrem erfolgreiches Modell von Gesellschaft begleitete.

Am Ende dieser Rationalisierung und Intellektualisierung werden die »dunklen Mächte« gebannt sein und der große Universalwissenschaftler Max Weber wird meinen, dies bedeute:

»[...] das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen oder unberechenbaren Mächte gebe, die da hinein spielen, daß man viel mehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: Die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.«⁵⁹

Wissenschaft fungiert hier zwar als Terminator des Irrationalen, als solcher aber natürlich auf gewisse Art: just nämlich in Gestalt des legitimen Nachfolgers und Erben von Glauben und Mystik. Sie tritt quasi an deren Stelle als gesellschaftliches Machtdispositiv. Das rational-empirische Wissen und nicht mehr die Religion – etwa in Gestalt des Christentums – besitzt nun in dieser Lesart selbst paradigmatische, ja sogar geradezu mystische Bedeutung. Nimmt man aber die Offenbarung als spezifisch-symbolische Wissenskultur, könnte auch das christlich-feudale Erste Mittelalter als eine

58 »[...] Est tamen unus communis modus scientiae per quoddam commune quod est in omni scientia. Et hoc est quod per investigationem rationis ex cognito devenitur ad cognitionem incogniti.« Albertus Magnus, *Über Logik und Universalienlehre*, 5.

59 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 594.

spezielle Wissensgesellschaft gefasst werden. Und zwar als eine, in der Glaube an eine endgültige Verwirklichung im Jenseits den primären Handlungssinn vorgibt. Deren zentrale Wissensform wären dann die Spiritualität und die Offenbarung gewesen. Diese Rolle übernimmt in der modern werdenden Welt die über die Universitäten verbreitete Rationalität – ein begrifflicher Logos löst also nun den symbolischen als dominierende epistemische Form ab.

Am Beginn aber dieses Paradigmenwechsels stand die Genese der bürgerlichen Welt und damit die Genese der Universität, die untrennbar miteinander verbunden sind. Der frühe, sich an den ersten Universitäten entwickelnde Forschungsprozess setzt – so wie jeglicher Forschungsprozess – mit der Problematisierung geltender Auffassungen ein. Ziel ist es, auftretende Zweifel durch neue Gewissheiten zu beseitigen. Weltabgeschiedenheit, die Spiritualität peripherer Klöster, eigneten sich prächtig, um feudale Legitimationsideologie zu erzeugen, Herrschaftswissen einer Epoche, die auf Grundeigentum und personale Bindungen gebaut war. Ab einem bestimmten Zeitpunkt musste dieses allerdings in Konflikt mit einer sich entwickelnden städtischen Innerweltlichkeit kommen. Die neue Art zu leben bzw. die eigene Existenz zu reproduzieren, erforderte neue Formen von Wissen und Wissensvermittlung. Transparent wird dadurch vor allem die Historizität der Wissensformen, die mit der jeweiligen ökonomischen Basis von Gesellschaft – wenn auch keinesfalls in direkt proportionaler Weise – korrespondieren.

Gegen Ende dieser einleitenden Worte vielleicht noch eine Bemerkung zu dem legitimen Einwand, dass die hier in Zusammenhang mit dem Paradigma der Rationalität behandelten Universitäten des lateinischen Westens – nämlich in erster Linie Paris und Bologna – durchaus nicht die frühesten ihrer Art waren. Man denke nur an die arabischen Vorbilder, die spätantike Universität von Konstantinopel (Athenaeum) oder die berühmten Medizinschulen von Salerno oder Montpellier. All diese Institutionen haben natürlich ihre große bildungsgeschichtliche Relevanz. Allerdings halte ich es in diesem Zusammenhang mit Jürgen Miethke, der nicht zu Unrecht darauf pocht, dass das spezielle Gebilde »Universität« eine originäre Neuschöpfung des (lateinischen) Mittelalters darstellt. Für ihn unterscheidet sich diese Bildungsinstitution »in ihrer eigenartigen Kombination von wissenschaftlicher Lehre, korporativer Autonomie und anstaltlicher Institutionalisierung von allen Formen und Einrichtungen höheren Unterrichts,

die anderswo und zu anderen Zeiten außerhalb der damals begründeten Tradition entstanden sind.«⁶⁰

Einen Sonderfall stellt die medizinische Schule von Salerno dar, deren Tradition bis ins 9. bzw. 10. Jahrhundert zurückreicht. Jedenfalls war sie gegen Ende des 10. Jahrhunderts in ganz Europa ein Begriff und die aus ihnen hervorgegangenen Ärzte galten als die besten. Wir stehen schon in dieser sehr frühen Phase vor einem engen Konnex zwischen Aufstieg der Kommunen und Herausbildung europäischer Universität. Die Genese der Schule von Salerno fällt örtlich und zeitlich mit dem Aufblühen der ersten Generation von süditalienischen Handelsstädten zusammen. Insbesondere sind damit Bari und natürlich Amalfi gemeint. Sie pflegten Beziehungen mit Byzanz, der Levante, Ägypten, Spanien und der Barberei, was einen Horizont schuf, der sicher geeignet erscheint, das Wissen entscheidend zu erweitern. Insbesondere Amalfi war bereits im zehnten Jahrhundert eine der führenden Handelsmächte im Mittelmeer. Die Amalfitaner hatten als wichtigen Außenposten eine Kolonie in Fustat (Alt-Kairo), von wo aus sie ihren Handel mit der muslimischen Welt organisierten. Auch ihr Einfluss auf Salerno war zu dieser Zeit groß.⁶¹ Zuerst waren die beiden Städte Konkurrenten, dann geriet Salerno unter den beherrschenden Einfluss Amalfis.

Es gibt Stimmen, die meinen, Salerno sei in Wahrheit die erste europäische Universität, obwohl sie diesen Namen offiziell nie getragen hat. Dem widerspricht eigentlich nur das Fehlen – zumindest in der Anfangsphase – des von Miethke als zentral angesprochenen korporativen Moments, das ja in der Tat fundamentalen Charakter hat. Dies scheint mir allerdings das gewichtigste Argument gegen ein diesbezügliches Primat Salernos zu sein. Hinzu kommt, dass eine regulative Verwissenschaftlichung und Akademisierung der dortigen Ausbildung erst ab etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts langsam einsetzt.

Die Gründungsphase der dortigen Medizinerschule ist vorsichtig jedoch schon mit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusetzen und damit wohl die früheste verbürgte.⁶² Die älteste bekannte Salernitaner Schrift, der *Passionarius* des Gariopontus (um 1035), datiert aus der ersten Hälfte des

60 Jürgen Miethke, *Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert*, in: Johannes Fried (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des Mittelalters*, Sigmaringen 1986, 285–320, hier: 285.

61 Thomas Ertl, *Alle Wege führten nach Rom. Italien als Zentrum der mittelalterlichen Welt*, Ostfildern 2010, 36.

62 Vgl.: Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma 1956, 502.

11. Jahrhunderts. Damals stand die Heilkunde auch in Salerno noch ganz in klösterlicher Tradition, konkret also in jener von Monte Cassino. Der einheitliche Lehrplan sah aber schon vor, dass die Scholaren zuerst ein dreijähriges Logik-Propädeutikum, ähnlich dem der »artes« später andernorts, absolvieren mussten. Danach studierten sie dann Medizin und durchliefen zum Abschluss schließlich ein Praxisjahr bei einem Arzt.

Darüber hinaus lässt sich sagen, dass in Salerno während des 12. Jahrhunderts die für ganz Europa geltenden Grundlagen des universitären Medizin-Unterrichts geschaffen wurden:

»Mit dem prüfenden Auge der Vernunft wurden die Autoritäten gelesen, während andererseits in leicht auswendig zu lernenden Kompendien die Regeln und Vorschriften zusammengestellt wurden, die für die Behandlung nötig waren. Jetzt waren alle Voraussetzungen erfüllt, damit die Medizin im 13. Jahrhundert, neben der Theologie und dem Recht, zu einer Universitätsdisziplin werden konnte, die an eigenen Fakultäten unterrichtet wurde; [...].«⁶³

Ab diesem Zeitpunkt treten in Salerno auch vermehrt theoretische Fragen in den Vordergrund, die ursprünglich rein praktische Ausbildung erhält einen wissenschaftlichen Überbau, was zu einer Rationalisierung der Medizin führte:

»Dem medizinischen Anfangsunterricht wird ein Corpus von Schriften (= Articella) zugrunde gelegt – die Isagoge des Johannitius, die Aphorismen und die Prognostica des Hippokrates, die Urinschrift des Theophilus, die Pulsschrift des Philaretus und die Ars parva (Tegni) des Galen –, die ähnlich wie in der Theologie oder in der Jurisprudenz gelesen und kommentiert werden.«⁶⁴

Man sieht, dass die Verwissenschaftlichung der einzelnen Fächer parallel läuft, es diesbezüglich also in Europa zu einem einheitlichen Prozess mit übereinstimmenden Grundsätzen kommt.

Für ein Primat Salernos spricht auch, dass viele Elemente der dort begründeten Ausbildung später eben von anderen europäischen Universitäten übernommen wurden, was für die Medizin ebenfalls eine gewisse interuni-

63 Danielle Jacquart, Die Rationalisierung des Menschen und der Welt in der Medizin des Mittelalters, in: Kurt Flasch u. Udo Reinhard Jeck, *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, 84–99, hier: 87–88.

64 Georg Wieland, *Ethika – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, 17. Aschendorff, Münster 1981, 62. Vgl. auch: Heinrich Schipperges, *Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte*, München 1970, 208.

versitäre Kompatibilität garantierte. Dadurch sind auch in Salerno durchaus Momente des »studium generale« berührt. Eine besonders bemerkenswerte Sonderstellung scheint es dort aber doch gegeben zu haben: Frauen waren in Salerno nämlich zum Medizinstudium zugelassen. Ein Indiz dafür, dass die medizinische Praxis (Heilerinnen) den Anstoß zu einer universitären Theoretisierung gab. Dazu wurde bald die gesamte Bandbreite akademischer Ausbildung angeboten: Es konnte später neben Medizin auch Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaften gehört werden, wodurch auch der gegen einen Universitäts-Status gemachte Einwand medizinisch-naturwissenschaftlicher Einseitigkeit ins Leere geht. Außerdem verfügte kaum eine Universität der Frühzeit in ihrer Anfangsphase über alle vier Fakultäten, ja oft nicht einmal über eine Mehrzahl von Fakultäten.⁶⁵ Zweifellos bildete Salerno vom 10. bis zum 13. Jahrhundert ein gewichtiges geistiges – und zu Zeiten auch politisches – Zentrum Süditaliens, das vor allem durch rege Übersetzungstätigkeit und Kulturtransfer aus dem arabischen Raum glänzte.

Für Letzteres repräsentativ ist vor allem Constantinus Africanus (ca. 1020–1085). Bei ihm handelte es sich um einen medizinischen Forscher, Fachautor und Übersetzer tunesisch-arabischer Abstammung, der auch als Laienbruder im Benediktinerkloster von Monte Cassino wirkte. Er hatte in Kairo und Bagdad studiert und sich dort gründlich mit Sprache, Medizin und anderen Wissenschaften der Chaldäer, Perser und Araber vertraut gemacht. Seinen Lebensunterhalt bestritt er durch Geschäfte mit medizinischen Kräutern, was ihm auch ein entsprechendes Wissen in der Pharmakologie vermittelte. Für die Schule von Salerno übertrug Constantinus unter anderem auch Schriften von Hippokrates und Galen als Kompendien ins Lateinische.

Den zweiten Schwerpunkt des umfangreichen Übersetzungswerkes von Constantinus bildeten die arabische Quellen. Hintergrund seines Wirkens war ein bipolarer Kontext: Süditalien stand damals zwar schon in engem Kontakt mit den Arabern, die es oft überfielen und schließlich Sizilien eroberten, dennoch überwog noch der griechisch-byzantinische Einfluss. Konstantin wusste das geschickt zu nutzen, indem er originär arabische Texte im Sinne des Hellenismus fälschte, um deren Akzeptanz in Europa zu erhöhen. Auch das ist ein wesentliches und übliches Moment der Überlieferungsgeschichte medizinischer Texte. Dank der Übersetzungen des Constantinus konnte das

65 Vgl.: Martina Roesner, *Amor scientiae und studium generale*, 54.

neu gewonnene arabische Wissen bereits im 11. Jahrhundert in Kompendien zusammengefasst für den Lehrbetrieb zur Verfügung gestellt werden. Den wichtigsten Textcorpus bildeten dabei die sogenannten *Articella*, in ihm sind alle jene Traktate zusammen gestellt, die in Salerno dem medizinischen Studium dienten.⁶⁶

Ein Spezifikum und Verdienst des arabischen Einflusses ist jedenfalls die »Theoretisierung« der Medizin, die nun nicht mehr als rein praktische Wissenschaft betrachtet wird. So meinte bereits *Domenicus Gundissalinus* (um 1110–1181), seines Zeichens ein bedeutender Übersetzer aus der sogenannten Schule von Toledo, *Avicenna* folgend, von der Medizin:

»[...] sie ist theoretisch, sofern sie eine Wissenschaft ist, die die Prinzipien und Regeln der Kunst erkennt. [...] daher genügt es einigen, die Medizin im bloßen Erkennen (theoretisch) zu erfassen, andere aber wollen das Erfasste auch anwenden.«⁶⁷

Hier ist die Anwendung also bereits zweifellos Konsequenz einer vorhergehenden theoretischen Beschäftigung. Praktische Tätigkeit bedarf, folgt man diesem Strang, der primär stattfindenden wissenschaftlichen Ausbildung. Ein wesentliches Argument für deren Institutionalisierung, die später ja an der Universität erfolgte. Auch der Fingerzeig in Richtung rein theoretischen Arbeitens ist in diesen Worten bereits enthalten.

Mit Fug und Recht lässt sich sagen, dass *Constantinus Africanus* mit an der Spitze jener Bewegung stand, die als »Renaissance des 12. Jahrhunderts« späterhin ihre Vollendung fand; schließlich wirkte er als einer der ersten relevanten Mittler zwischen arabischem Denken und dem abendländischen Europa. Man kann ihn als den ersten großen Übersetzer von Werken der griechisch-arabischen Wissenschaften, vor allem der Medizin, aus dem Arabischen in das Lateinische bezeichnen.⁶⁸ Erst nach ihm folgte im 12. und 13. Jahrhundert die berühmte Schule von Toledo mit *Gerhard von Cremona* (ca.

66 Vgl.: *Raphaëla Veit, Das Buch der Fieber des Isaac Israeli und seine Bedeutung im lateinischen Westen. Ein Beitrag zur Rezeption arabischer Wissenschaft im Abendland*, Wiesbaden 2003, 17–18.

67 »[...] ipsa secundum quod est scientia cognoscendi principia et praecepta artis est theorica [...] unde quibusdam sufficit medicinam sola cognitione comprehendere, quibusdam vero secundum quod cogitaverint etiam opere exercere.« *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae* (ed. Baur 84). Übersetzung nach: *Georg Wieland, Ethika – Scientia practica*, 14.

68 Vgl.: *Paul Oskar Kristeller, Studies in Renaissance thought and letters*, 495–551. Bzw.: *Raphaëla Veit, Das Buch der Fieber des Isaac Israeli*, 17.

1114–1187) an der Spitze. Sohin hatten Constantinus und Salerno tatsächlich die Rolle eines Pioniers inne; und zwar nicht nur was den universitären Betrieb betrifft, sondern auch in Bezug auf das »Neue Denken« und den sich nun etablierenden rationalen Wissenschaftsbetrieb. Gerade die dort geübte Verbindung von institutionalisiertem Forschungs- sowie Lehrbetrieb und neuer Wissenschaftlichkeit sollte für Europa wegweisend werden. Die wissenschaftliche Rationalität in ihrer Gesamtheit, also auch die der Artes, entwickelte sich vor allem dank des Antriebs durch die naturwissenschaftliche Rationalität arabisch-jüdischen Denkens.

Es ist also kein Zufall, dass am Anfang der universitären Entwicklung mit Salerno de facto eine medizinische Fachhochschule steht, die für entscheidende Impulse gesorgt hat. Dadurch wurde das wissenschaftliche Fortschreiten eben in eine ganz bestimmte Richtung gelenkt:

»Mit der Articella als Kern des medizinischen Unterrichts und der von Erzbischof Alfanus von Salerno und Constantinus Africanus entwickelten lateinischen Wissenschaftssprache als Basis setzte sich das salernitaner Schrifttum auch an anderen wissenschaftlichen Zentren wie Montpellier durch und prägte im folgenden die medizinische Unterweisen der ab dem 13. Jahrhundert entstehenden universitären Bewegung [...]«. ⁶⁹

Die einheitliche Wissenschaftssprache und ein gemeinsamer Corpus an Lehrbüchern sollten späterhin zu wesentlichen Merkmalen der europäischen Universität als solcher werden.

Trotz all dieser Meriten steht Salerno bald aber abseits der gesamteuropäischen Entwicklung, die andernorts stärker vorangetrieben wird: Im Zentrum befinden sich dabei zweifellos Bologna, Paris und Oxford, die quasi als Prototypen europäischer Universität gelten. Die von Miethke dargelegte abendländische Spezifik von Universität führte besonders an den erwähnten Orten zu pädagogischen Techniken, die spezielle literarische Formen und Denkgewohnheiten förderten. Sie sind neben dem ihnen eigenen korporativen Charakter geprägt von einer die monastische Kultur des Schweigens ablösenden intensiven mündlichen Kommunikation. Vor allem also von einer lebhaften, argumentativen Diskussionskultur unter den Angehörigen der »universitas«. ⁷⁰ Das begünstigte seinerseits wiederum die Entwicklung rela-

69 Raphaëla Veit, *Das Buch der Fieber des Isaac Israeli*, 18.

70 Vgl.: Alain de Libera, *Die mittelalterliche Philosophie*, München 2005, 28.

tiv stabiler Denkkollektive samt den ihnen zugehörigen wissenschaftlichen Paradigmen. Diese waren ihrerseits, wie besonders im Falle der Rationalität, eng an die Institution Universität gebunden.

Wir stehen hier jedenfalls vor einem genuin abendländischen, die Wissenschaften befördernden Phänomen. Und gerade auch in dieser Spezialität, die sich nirgends anderswo in gleicher Intensität feststellen lässt, ist die Genese der europäischen Universität für die vorliegende Arbeit Gegenstand der Betrachtung. Charakteristisch für ihre Eigenart erscheint vor allem der korporatistische Charakter der europäischen Universität, der hin zur Entwicklung einer eigenen akademischen »Community« führt. Im Zusammenhang mit den Theorien des polnischen Wissenschaftstheoretikers Ludwig Fleck wird dabei sogar explizit auf die universitären Denkkollektive, wie sie die frühen Universitäten entwickelten, zurückzukommen sein.⁷¹

71 Vgl.: S. 399.