

Bernhard Zimmermann (Hg.)

**Von *artes liberales*  
zu *liberal arts***

## Die Universität im Mittelalter. Philosophisches Wissen und seine Gefahr<sup>1</sup>

Die nachfolgenden Ausführungen sind von einem Philosophen verfasst. Und man weiß wohl: Philosophen sind problematisch, problematisch in dem Sinne, dass sie gerne problematisieren: das Selbstverständliche in Frage stellen, und damit zu einem Problem werden können, auch für sich selbst.<sup>2</sup> Deshalb hätte ich diese Zeilen nicht geschrieben, wenn ich nicht der Überzeugung wäre, dass es sich lohnt, über die Universität des Mittelalters gerade aus philosophischer Perspektive nachzudenken. Ich meine nämlich, dass es vor allem die Philosophie ist, die von der Universität und ihrer Entstehung im Mittelalter herausgefordert ist. Denn die Universität ist eine Erfindung des Mittelalters. Sie ist eine besondere Form der abstrakten intellektuellen Bildung, die auf das Wissen um des Wissens willen zielt, wie es davor schon die arabischen Philosophen und davor bereits Aristoteles und Platon gesucht haben und das sich nun in der Gestalt einer autonomen Institution am Ende des Hochmittelalters in vielen Städten der lateinischen Welt durchsetzt.<sup>3</sup> Die Städte sind also die Orte des universitären Lernens und Lehrens im Mittelalter. Das scheint heute selbstverständlich, ist es aber nicht. Denn was hat die Stadt mit Wissen um des Wissens willen zu tun? Auf den ersten Blick ganz viel: Ohne die Stadt wären die Philosophien von Dante und Petrarca nicht denkbar, selbst dann nicht, wenn diese sich in ihrem Philosophieren dezidiert von der Stadt abwenden, wie im Falle von Petrarca.<sup>4</sup> Schaut man

---

<sup>1</sup> Der Beitrag wird hier so publiziert, wie er in Freiburg am 29. November 2012 mündlich vorgetragen wurde. Nur die nötigsten Anpassungen für die schriftliche Fassung wurden gemacht und Hinweise auf Belege und Literatur hinzugefügt.

<sup>2</sup> Der bekannteste Fall ist Sokrates, der seine Gesprächspartner gerne bis aufs Letzte herausfordert und so um die Rache seiner Gegner fürchten muss, wie Menon im gleichnamigen Dialog des Platon Sokrates vorhält (*Menon* 80B). Aber bereits vom allerersten Philosophen, Thales von Milete, wird gesagt, seine Betrachtungen des Himmels hätten ihn in einen Brunnen stürzen lassen. Siehe Mansfeld (Hrsg.) (1983) 47 (DK 11 A 9).

<sup>3</sup> Über die Entstehung der Universität im Mittelalter informieren die Beiträge in De Ridder-Symoens (Hrsg.) (1992), vor allem Rüegg (1992) und Verger (1992). Für Paris siehe neulich mit ausführlicher Bibliographie Gorochoff (2012).

<sup>4</sup> Zu den mittelalterlichen Formen der Laienphilosophie siehe Imbach (1996) und Bray (Hrsg.) (2003).

in der Geschichte weiter zurück, lässt sich ebenfalls vieles über die enge Verbindung von Philosophie und Stadt sagen: Athen, Rom, Bagdad, Städte, in denen die Vorgaben erarbeitet wurden, die bis in die Moderne hinein die Philosophie bestimmten. Ohne Stadt keine Philosophie, ohne Stadt hätte Avicenna nicht den gewaltigen Reichtum des griechischen Wissens für die arabische Kultur aufbereiten können und wäre Sokrates nicht immer wieder auf neue begabte Gesprächspartner gestoßen.<sup>5</sup> Ohne Stadt also kein Fortschritt in der Philosophie, auch wenn das philosophische Problematisieren der Stadt manchmal zu viel werden kann, wie im Falle von Sokrates. Somit scheint der hochmittelalterliche Wechsel weg von der Einsamkeit des frühmittelalterlichen Klosters hin zur Universität als Träger der antiken Gelehrsamkeit mitten in der Stadt ein glücklicher zu sein. Man könnte sogar vermuten, dass in dieser Hinwendung zur Stadt der Schlüssel zum Erfolg der Universität lag. Denn dass die Universität ein Erfolgsmodell war, lässt sich kaum bestreiten, existiert sie doch nach achthundert Jahren immer noch. Dennoch ist die Sache nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Denn zwar leben Philosophen (oder ›Artisten‹, würde man im Mittelalter sagen) in der Stadt und lassen sich dort gerne geistig anregen, jedoch hat das, was sie suchen, wenig mit der Stadt zu tun. Sogar Platon, der in seiner *Politeia* einen Plan für die ideale Stadt entwirft, hebt hervor, dass die Philosophen, die in dieser idealen Stadt herrschen sollen, sich vom tagtäglichen städtischen Strudel fernzuhalten haben, damit sie nicht das Ziel, das sie beim Herrschen verfolgen sollen, aus dem Auge verlieren. Dieses Ziel liegt jenseits der konkreten Stadt in einer Ideenwelt, die nur wenige schauen können, da dies große geistige Mühen voraussetzt. Um in der Stadt herrschen zu können, muss man die Stadt erst verlassen, nicht physisch, sondern geistig. Der Herrscher sollte sich mit den Prinzipien beschäftigen, den Ideen, und diese lassen sich in der Stadt nicht finden.<sup>6</sup> Versucht er sie am konkreten Beispiel zu verdeutlichen, gerät er stets in Widersprüche. Will er etwa nach einem gelungenen Feldzug den Bewohnern der Stadt die Tapferkeit vorführen, die zum Sieg geführt hat, und verweist er dabei auf die tapferen Krieger, die gerade aus der Schlacht zurückkehren, so verweist er auf ebenso viele Beispiele, die nichts mit Tapferkeit zu tun haben, denn jeder dieser Krieger war auch das ein oder andere Mal ängstlich und feige oder hat nur durch einen glücklichen Zufall zum Erlangen des Sieges beige-

<sup>5</sup> Siehe die Beiträge von Hans-Joachim Gehrke und Nadja Germann in diesem Band, die Wissensformen des griechischen und arabischen Kulturraums gewidmet sind.

<sup>6</sup> Dies veranschaulicht Platon anhand des berühmten Höhlengleichnisses (*Politeia* 514a-517a).

tragen. Wo findet sich also das, was der Herrscher als Maßstab vorführen möchte, in einer so deutlichen Klarheit, dass es tatsächlich jeden überzeugt: die wahre Tapferkeit? Wie gesagt, im Reich der Ideen, in einer Welt, die jenseits des konkreten Sinnhaften besteht und die mit Raum und Zeit nichts zu tun hat. Tapferkeit ist Tapferkeit, ob sie nun von Hektor oder von Achilles dargestellt wird, in Troja oder in Athen.<sup>7</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, worin das Problem für den Philosophen besteht. Die Gegenstände, mit denen sich die Philosophie gerne beschäftigt, haben zwar einen Bezug zur Stadt, lassen sich aber dort nicht immer finden. Dies gilt nicht nur für Platon, den man gemeinhin als den Philosophen des Transzendenten betrachtet, sondern auch für seinen Schüler und Kritiker Aristoteles, der in seiner Philosophie das Sinnhafte als Ausgangspunkt nimmt und dies beispielsweise mit umfangreichen, detaillierten Beschreibungen der verschiedenen Tierarten unter Beweis stellt.<sup>8</sup> Auch er hebt hervor, dass der Gegenstand des Wissens unabhängig von Raum und Zeit sei. Nur so ließe sich dasselbe Wissen an verschiedenen Orten einsetzen und anderen vermitteln.<sup>9</sup> Wenn Wissen an Raum und Zeit gebunden wäre, könnten wir jetzt nicht mehr verstehen, was Platon und Aristoteles vor zweieinhalbtausend Jahren in Athen niederschrieben.

Man sollte bei diesen Ausführungen nicht denken, ich würde den Leser unter dem Vorwand, über die mittelalterliche Universität zu schreiben, in eine abstrakte philosophische Erörterung über Raum und Zeit verstricken wollen, die dazu führen würde, dass er am Ende noch nicht einmal wüsste, ob er sich jetzt gedanklich in Freiburg, Bagdad oder Athen befindet. Dieses Unbehagen über den Gegenstand ist jedoch wichtig, denn es macht nachvollziehbar, weshalb die Athener auf Sokrates so nervös reagierten, dass sie ihn zum Tode verurteilten: Er führte neue Götter ein: Ideen, die den

<sup>7</sup> Platon untersucht die Frage, was Tapferkeit ist, unter anderem in seinen Dialogen *Laches* und *Protagoras*. Im *Symposium* (211B) wird die Idee (diesmal des Schönen) bestimmt als das, was nicht entsteht oder vergeht, sondern überall und immer dasselbe bleibt.

<sup>8</sup> Dies machte er in seinen zoologischen Schriften, die einen Großteil seines Œuvres ausmachen.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (1139b19-24), in: Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Band 3, 133 (Übersetzung E. Rolfes und G. Bien): »Wir alle halten dafür, daß das, was man weiß, sich nicht anders verhalten kann; was sich aber anders verhalten kann, von dem weiß man, sobald man es nicht mehr vor Augen hat, nicht, ob es noch ist oder nicht. Mithin ist, was Gegenstand des Wissens ist, aus Notwendigkeit. Mithin ist es ewig; denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, das Ewige aber ist ungeworden und unvergänglich.«

Bürgern der Stadt völlig unbekannt waren.<sup>10</sup> Ich will ein solches Risiko hier nicht eingehen und werde deshalb gleich wieder vom Altbekanntem: der Universität und ihrem Umfeld handeln. Aber diese Vorbemerkungen waren mir wichtig, denn wenn wir nach diesem Exkurs in die Antike uns nun dem Mittelalter zuwenden, werden wir genau demselben Problem wieder begegnen: Die Produkte der nach Wissen strebenden Universität werden missverstanden. Die Öffentlichkeit ist irritiert und die herrschende Macht fühlt sich herausgefordert, einzugreifen.

Ich gebe ein Beispiel. Papst Johannes XXII. verurteilte eine Reihe von Thesen des Dominikaners Meister Eckhart, da sie ihm zufolge die Herzen der Gläubigen grundsätzlich verwirrten: Eckharts außeruniversitäres Publikum sei nämlich mit den universitären Subtilitäten, die der Meister aus den Werken des Aristoteles und dem arabischen *Buch von den Ursachen* entnommen hatte, nicht vertraut. Es handelt sich hier um Thesen wie die folgenden:<sup>11</sup>

In jedem Werk, auch im bösen, im Übel der Strafe ebensowohl wie im Übel der Schuld, offenbart sich und erstrahlt gleichermaßen Gottes Herrlichkeit.

Wer Gott selbst lästert, lobt Gott.

Gott ist weder gut noch besser noch vollkommen; wenn ich Gott gut nenne, so sage ich etwas ebenso Verkehrtes, wie wenn ich das Weiße schwarz nennen würde.

Der an der mittelalterlichen Universität ausgebildete Philosoph versteht diese Thesen sofort: Im genannten *Buch von den Ursachen* wird Gott als das absolut Transzendente dargestellt, das über jede Namensgebung erhaben ist. Gott ist mehr, als der Mensch sich jemals vorstellen kann. Schränke ich ihn ein, indem ich ihn nur »gut« nenne, und nicht auch »böse«, so lästere ich.<sup>12</sup>

Was für den Philosophen gilt, gilt nicht auch für den gebildeten Bürger der Stadt, der für sein Seelenheil gänzlich von seinem Glauben und dem Einhalten der Vorschriften der Kirche abhängig ist. Wenn er hört oder liest, was Eckhart als Philosoph über Gott sagt, kann er nicht anders als zum Schluss kommen, dass die Heilige Schrift, die Gott »gut« nennt, und die Kirche, die den Menschen zu guten Werken auffordert, lügt. Gerade dann, wenn die Kirche eine der wichtigsten Institutionen der Gesellschaftsordnung ist und

<sup>10</sup> Vgl. Platon, *Apologie* 18C.

<sup>11</sup> Siehe Meister Eckhart, *Predigten und Traktate*, 450 und 454. Über Eckhart und die Verurteilung seiner Thesen siehe mit Hinweisen auf weitere Literatur Senner (2013) 44-84.

<sup>12</sup> *Das Buch von den Ursachen*, 15: »Die Erstursache ist höher als jede Benennung. Und die Worte versagen bei ihrer Benennung nur wegen der Benennung ihres Seins, weil sie über jeder (anderen) Ursache steht und nicht benannt werden kann außer durch die Zweitursachen, die vom Licht der Erstursache erleuchtet werden.«

ihre Autorität der Heiligen Schrift entnimmt, entsteht hier ein grundsätzliches Problem. Aus moderner Sicht kann man sich auf die Seite Eckharts stellen und hervorheben, er habe selbst gedacht, aus mittelalterlicher Sicht aber liegt die Sache ganz anders. Eckhart wollte mehr wissen, als nötig war, schrieb der Papst in der Einleitung zu seiner Bulle, in der er die genannten Thesen verdammt:<sup>13</sup>

Verführt nämlich durch jenen Vater der Lüge, der sich oft in den Engel des Lichtes verwandelt, um das finstere und hässliche Dunkel der Sinne statt des Lichtes der Wahrheit zu verbreiten, hat dieser irregeleitete Mensch, gegen die helleuchtende Wahrheit des Glaubens auf dem Acker der Kirche Dornen und Unkraut hervorbringend und emsig beflissen, schädliche Disteln und giftige Dornsträucher zu erzeugen, zahlreiche Lehrsätze vorgetragen, die den wahren Glauben in vielen Herzen vernebeln, die er hauptsächlich vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte und die er auch in Schriften niedergelegt hat.

Ich kann dieser Beurteilung aus historischer Perspektive nur beipflichten, wengleich ich als Philosoph Eckhart Recht geben würde. Denn Eckhart verwirrte mit einer Lehre, die einen deutlichen universitären Hintergrund besaß, diejenigen, die über einen solchen gar nicht verfügten und auch nicht verfügen konnten. Eckhart hätte seine Ansichten besser im geschlossenen Raum der Universität oder des Dominikanerkonvents vorgetragen, wo sie ohne Zweifel verstanden, wenn auch nicht immer akzeptiert worden wären.<sup>14</sup> Ich halte hier kurz inne und komme nochmals auf etwas zurück, das wir vorhin festgestellt hatten: dass der Gegenstand des Wissens unabhängig von Raum und Zeit ist. So ganz einfach kann die Sache also wohl nicht sein, denn dann hätte der Papst sich hier keine Sorgen machen müssen. Offensichtlich gehören bestimmte Formen des Wissens bestimmten Orten, Loci oder Topoi, an und können diese Orte nicht einfach vertauscht werden, selbst wenn mancherorts, wie etwa an der Universität, ein Wissen tradiert und produziert wird, das sich selbst als unabhängig von Raum und Zeit versteht. Damit sind wir ganz unerwartet von der abstrakten Philosophie in die konkrete Lebenswelt des denkenden Menschen geraten, die sich hier bereits als gespalten und spannungsvoll darstellt: auf der einen Seite die Gelehrtenwelt der Universität und des Konvents, auf der anderen die städtische Öffentlichkeit. Die Universität hat somit ein Legitimationsproblem.

---

<sup>13</sup> Meister Eckhart, *Predigten und Traktate*, 449.

<sup>14</sup> Einige Ordensbrüder wie Heinrich Seuse versuchten die Einsichten Eckharts dann auch anzupassen, damit sie weniger verwirrend wirkten. Dazu Retucci (2013) 587-605.

Bevor ich nach diesem Auftakt nun zum Hauptteil meiner Ausführungen kommen werde, in dem ich dieser Spannung zwischen mittelalterlicher Universität und städtischer Öffentlichkeit auf den Grund zu gehen suche, möchte ich kurz beim Begriff des Ortes verweilen. Für den mittelalterlichen Philosophen ist der Topos oder Ort die Stelle, die eine Behauptung begründet, ohne selbst zur Behauptung zu gehören. Fast jedes mittelalterliche Handbuch der Logik hatte ein besonderes Kapitel »De locis«, in dem die verschiedenen Arten einer solchen topischen Begründung dargelegt wurden.<sup>15</sup> Man unterschied eine ganze Reihe von Topoi oder Orten, die ich hier nicht alle nennen will. Wichtiger für unsere Untersuchung ist die Verbindung, die zwischen einem raum-zeitlichen Ort und einem begrifflichen Ort gemacht wurde. Ich zitiere hier aus einem Logiktraktat des frühen 13. Jahrhunderts, der in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird und deshalb von der Forschung »Dialectica Monacensis« genannt wird. Dort heißt es:<sup>16</sup>

So wie der Ort des eigenen Raums jedem räumlichen Ding seine Festigkeit gibt und sich deshalb nicht innerhalb des Dinges, sondern außerhalb desselben befindet, so verleiht auch das Prinzip und das Argument jeder Behauptung ihre Festigkeit und Notwendigkeit, ohne selbst Teil der Behauptung zu sein.

Wenden wir diese Bestimmung nun auf die Verurteilung der Eckhartschen Thesen an, so wird deutlich, wie für das Mittelalter bei universitären Theorien natürlicher und begrifflicher Raum zusammengehen, auch wenn die Inhalte solcher Theorien selbst gar nicht räumlich sind. Denn Eckharts Thesen fanden ihre Begründung im Raum der Universität, eine Begründung, die im Raum der Stadt notwendig fehlte. Es macht also auch für einen Philosophen Sinn, sich mit Topographien zu beschäftigen. Mehr noch, wenn er die Topographie nicht kennt, wird er seinen Weg in der Ideengeschichte gar nicht finden und im schlimmsten Fall zum Tode verurteilt.

Gehen wir nun zum Hauptteil über. Dabei möchte ich folgende These verteidigen: Im Mittelalter musste das universitäre Wissen zwangsläufig zu einem Konflikt mit dem städtischen Umfeld führen. Denn was die Magister nicht sehen wollten, erkannten die kirchlichen und weltlichen Entscheidungsträger: Wissen ist zwar unabhängig von Raum und Zeit, wird aber immer in Raum und Zeit eingesetzt und deshalb geprägt durch die Antagonismen in diesen Räumen. In diesem Spannungsfeld steht die mittelalterliche Univer-

<sup>15</sup> In deutscher Übersetzung liegen vor William of Sherwood, *Einführung in die Logik*, 79-133 und Petrus Hispanus, *Logische Abhandlungen*, 67-94.

<sup>16</sup> »Dialectica Monacensis«, in: De Rijk (1967) 529.

sität, die, wie die Forschung aufgedeckt hat, anfänglich ohne feste Form und ohne direktes soziales oder politisches Interesse zögerlich entstand, dann aber bald, als sie klare Konturen gewann, in die Fänge von kirchlichen und weltlichen Belangen geriet.<sup>17</sup>

Bevor wir nun auf diesen Konflikt zwischen Universität und Umfeld näher eingehen, müssen wir uns erst einmal vergegenwärtigen, was die Universität eigentlich für eine Institution ist. Erstens und vor allem, wie schon gesagt: Sie ist eine mittelalterliche Institution. Sie entsprang dem Bedürfnis, sich auf eine ganz bestimmte Weise mit Wissen zu beschäftigen in einem eigens dafür eingerichteten Raum. Wenn man vor der Scholastik zurückschreckt, sie sei zu abstrakt, technisch und weltfremd, auch dann wenn es wie in der Ethik um Sachen des Herzens gehe, muss man bedenken, dass die damaligen Gelehrten einen solchen Stil suchten. Natürlich hat dieser abstrakte Stil seine Wurzeln, aber er gelangte erst an der Universität zur vollen Blüte und wurde dort über mehrere Jahrhunderte hinweg gehegt und gepflegt. Nach dem ursprünglichen Modell von Paris und Bologna richteten Städte und Fürsten immer neue Universitäten ein: Prag, Wien, Heidelberg, Köln, und später Freiburg, Basel, Tübingen. Stets mit demselben Lehrplan und den gleichen Methoden: Aristoteles in der Philosophie, Petrus Lombardus in der Theologie. Spricht man von Orten des Wissens im Mittelalter, dann steht die Universität an erster Stelle: Sie ist der Ort, den das Mittelalter selbst gestaltet hat, ein Ort des abstrakten Wissens.<sup>18</sup>

Damit stellt sich aber die Frage, was das Mittelalter so sehr an dieser abstrakten Form des Erkennens begeisterte, oder anders gesagt: Welche Lebensform sollte dieser Ort nun eigentlich begründen? Wozu das abstrakte Wissen? Selbstverständlich war das universitäre Studium nicht. Das konnte ihnen jeder Gelehrte bestätigen. Es musste erworben werden in langen und mühseligen Studiengängen. Grundlegend war die Logik, mit denen der Student in der Artesfakultät anfang.<sup>19</sup> Es ist für uns heute kaum nachvollziehbar, wie die jungen Studenten – sie waren zu Beginn des Studiums um die 14 Jahre alt – sich mit solchen abstrakten Lehren auseinandersetzen konnten. Es wäre falsch anzunehmen, sie hätten diese gar nicht verstanden, denn dann wäre das Unternehmen sinnlos gewesen und hätte sich nicht über mehrere Jahrhunderte hinweg perpetuiert. Auch kann man feststellen, dass in anderen Werken, zum Beispiel den theologischen, die aristotelische Logik eine große

---

<sup>17</sup> Vgl. Verger (1992) 47-60.

<sup>18</sup> Vgl. Kluxen (1995) 3-16.

<sup>19</sup> Über den Unterricht an der Artesfakultät informieren Kenny/Pinborg (1982) 11-42.



Rolle spielt: Alle Behauptungen werden bewiesen. Es wird nichts probiert oder versucht, es sei denn, man kann es aus vorher festgesetzten Lehrsätzen ableiten. Eine anstrengende Lebensform, die des mittelalterlichen Gelehrten! Fragen wir deshalb einen berühmten Scholastiker, Thomas von Aquin, was ihn dazu trieb, sich mit solchen Theorien zu beschäftigen:<sup>20</sup>

Unter allen Bestrebungen der Menschen aber ist das Streben nach Weisheit das vollkommenste, das erhabenste, das nützlichste und das angenehmste. [...] Das erhabenste aber ist es, weil eben durch es der Mensch in vorzüglicher Weise eine Ähnlichkeit mit Gott erlangt, der allen in Weisheit gemacht hat. [...]

Hier haben wir eine Begründung für den merkwürdig technischen Wissenstrieb, der in den Universitäten seinen eigenen Raum gefunden hatte. Jeder Gegenstand, die Sonne, der Mond, aber auch so heilige Dinge wie die Dreieinigkeit oder die Inkarnation wurden vor das Gericht der menschlichen Vernunft gestellt. Ist die Sonne Quelle des Lebens? Ist die Inkarnation notwendig? Fragen, sogar gefährliche Fragen, die zu hunderten in den Werken der Philosophen und Theologen aufgeworfen wurden.

Der Wissensbetrieb an Universitäten und Ordensstudien war auf das Fragen ausgerichtet. Die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin enthält mehr als zweieinhalbtausend verschiedene Fragen. Aber wurde mit der Frage nicht genau an jenen Trieb des Menschen appelliert, der zum Sündenfall geführt hatte? War es nicht ausgerechnet der Teufel, der dem Menschen die erste Frage gestellt hatte, um ihn zu verführen, das Verbot, nicht von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen, zu hinterfragen? Das Argument des Teufels klang doch eigentlich ganz vernünftig: Die Frucht würde dem Menschen die Augen öffnen und er würde sein wie Gott, genau was Thomas dem Menschen auch wünschte! Wohl zu Recht wurde diese Frucht vom Menschen als eine gute betrachtet, wie in der Genesis berichtet wird.<sup>21</sup> War das Mittelalter mit der Universität nun erneut der Versuchung erlegen? Einige haben dies so gesehen, vor allem in den Orden, die sich deshalb auch dem universitären Raum fernzuhalten versuchten und an ihrem eigenen Unterrichtsprogramm in den Klöstern und Konventen festhielten. Sogar bei den Dominikanern, dem Orden, der sich wohl am meisten der Wissenschaft als eines Instruments der Glaubensverkündigung verschrieben hatte, stand man dem Kanon, wie er an den Universitäten gelehrt wurde, zu Beginn skeptisch gegenüber. Von den Schriften des Aristoteles durfte nur die Logik

<sup>20</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Band 1, 5-7.

<sup>21</sup> Vgl. Gen 3, 1-7.

in den Ordensstudien gelehrt werden. Die Physik und Metaphysik dagegen nicht, denn sie drohten, den Menschen zu sehr auf die sinnenhafte Welt zu richten und ihn dazu zu verführen, Gott am Maßstab der Natur zu messen.<sup>22</sup> Dies änderte sich jedoch, als die Werke der beiden Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquin im Orden immer mehr Bewunderung hervorriefen. Sie vermochten es, einen frommen, auf Gott gerichteten Lebenswandel mit einem intensiven Studium der Schriften des Aristoteles zu verbinden. Sie zeigten, dass es möglich war, das mönchische Ideal der Gottesuche mit einer wissenschaftlichen Betrachtung der Natur, wie sie an den Universitäten gelehrt wurde, zu vereinen.<sup>23</sup> »Die Erkenntnis der Natur der Geschöpfe vermag Irrtümer über Gott zu beseitigen«, so hob Thomas von Aquin in seiner *Summa contra gentiles* hervor und begeisterte damit Gelehrte innerhalb und außerhalb des Ordens, die sich bald diesem Programm anschlossen.<sup>24</sup>

Ganz ohne Widerspruch ging dies nicht, und deshalb unterstrich Wilhelm von Tocco in seiner Biographie, die er im Rahmen eines wachsenden Kultes um die Person des Thomas zu schreiben begonnen hatte, dass Thomas weder Sünde noch Begierde kannte. Denn ihn, den *doctor angelicus*, hatten zwei Engel mit dem Gürtel der Keuschheit gegürtet, um den er Gott gebeten hatte, als ihn eine Frau zu verführen drohte. Sein Geist wurde daher durch keine vom Teufel eingegebene Leidenschaft mehr verwirrt, so gab Wilhelm von Tocco zu verstehen, und deshalb besaß Thomas ein sicheres Vermögen, richtig über Weltliches und Göttliches zu urteilen:<sup>25</sup>

O glücklicher Wanderer und Gast dieser Welt, der um dieses Sieges willen zum himmlischen Bürger wurde [...], dem die Gesellschaft der Engel, als er mit Keuschheit gegürtet wurde, nicht versagt ward, der um seiner Reinheit willen wert war, engelhaft zu werden, da er als Irdischer um seine Jungfräulichkeit kämpfte.

Nun hätte ich diese Stelle aus Wilhelm von Tocco nicht zitiert, wenn nicht ein besonderes Ereignis das Bild von Thomas, das er hier darstellt, für die gesamte Welt innerhalb und außerhalb der Universität bestätigen würde. Ich spreche von seiner Kanonisation im Jahre 1323. Ein besonderes Ereignis, denn Thomas war der erste und einzige Lehrer an einer Universität,

<sup>22</sup> Dazu Mulchahey (1998) 219-277.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 254-264; Porro (2012) 370-403.

<sup>24</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Band 2, 9. Über die bemerkenswert rasche Akzeptanz des thomistischen Modells der »natürlichen« Wahrheitsuche« als der *communis opinio Ecclesiae* siehe Hoenen (2010) 260-285.

<sup>25</sup> Wilhelm von Tocco in: Eckert (1965) 89-91, bes. 91.

der im Mittelalter heilig gesprochen wurde. Was für die Einen Anlass zur Freude war, bedeutete für die Anderen Blasphemie. Wie konnte ein Mönch, der seine Zeit ausschließlich der Wissenschaft gewidmet hatte, Heiligkeit erlangen? Vor allem die Franziskaner sahen hier das Ideal der Bettelorden mit Füßen getreten. Georgius de Adria berichtete, er habe vernommen, dass einige den Papst davor gewarnt hätten, Thomas von Aquin heilig zu sprechen, damit ihm nicht später immer nachgetragen würde, er hätte einen Ketzer kanonisiert.<sup>26</sup>

Ob man nun dafür oder dagegen war, die Heiligsprechung des Thomas von Aquin im Jahre 1323 bestätigte zugleich das an den Universitäten durchgeführte Programm, nach dem das wissenschaftliche Befragen von Gott und Natur den Menschen erbaue und nicht notwendig als teuflisch zu verurteilen sei. Die Universität besaß damit ein Modell, das immer wieder Verteidiger fand, sobald die Institution mit ihrer auf die Logik und Naturphilosophie basierten Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt wurde, wie dies im Laufe der Zeit und vor allem im 15. Jahrhundert immer öfter geschah. Denn die lange Beschäftigung mit Aristoteles hatte gezeigt, dass die Widersprüche zum christlichen Glauben, die man in seinen Werken finden konnte, nicht zu lösen waren. Dies bedeutet für den universitären Unterricht, der sich auf diese Werke stützt, dass er eine stete Gefahr darstellt. Aufschlussreich sind hier die Statuten der verschiedenen Universitäten. Hieß es in einigen, dass der Magister diese Widersprüche in seinem Unterricht im Sinne des Glaubens zu lösen habe, so behaupteten etwa die Statuten der Universität Heidelberg aus dem Jahre 1386, dass diese Argumente gar nicht zu widerlegen seien. Deshalb solle der Magister den Studenten lediglich mitteilen, die Ausführungen des Aristoteles widersprächen dem Glauben und seien trügerisch. Eine Widerlegung hätte hier keinen Sinn, denn Aristoteles argumentiere philosophisch gesprochen sachgerecht.<sup>27</sup> Der Glaube lässt sich also nicht mit Aristoteles begründen. Besser, man sucht einen neuen Weg. Damit begann ein Streit über die Deutung des Aristoteles, der zugleich ein Streit über den Aufbau des Unterrichts an den Universitäten war und die universitäre Landschaft des späten Mittelalters grundsätzlich erschütterte und in zwei Richtungen spaltete, von denen die eine als der alte Weg, die *via antiqua*, und die andere als der neue Weg, die *via moderna*, bezeichnet wurde. Es geht hier um den so genannten Wegestreit, der für unsere Fragestellung nach der Universität als Ort des Wissens von zentraler Bedeutung ist. Dieser

<sup>26</sup> Zitiert in Tocco (1909) 327.

<sup>27</sup> Für den betreffenden Text siehe Winkelmann (1886) 41.

Streit führte nämlich in mehreren Hinsichten zu verschiedenen Orten, nicht nur begrifflichen, sondern auch räumlichen. An vielen Universitäten hatten die beiden Wege nicht nur eigene Magister, Unterrichtsprogramme und Examina, sondern sie waren auch in unterschiedlichen Gebäuden untergebracht, damit die Studenten und Magister sich nicht gegenseitig bekämpften. Die Verteidiger des alten Weges stützten sich in ihrer Auslegung des Aristoteles hauptsächlich auf die zuvor genannten Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die des neuen Weges auf Johannes Buridan und Marsilius von Inghen, den ersten Rektor der Universität Heidelberg und geistigen Vater des oben erwähnten Statutes, das die aristotelische Lehre als philosophisch unwiderlegbar betrachtete und damit den Konflikt zwischen Aristoteles und dem Glauben klar herausstellte.<sup>28</sup>

Nun hätte dieser Streit rein akademisch bleiben können, wenn nicht auch die Stadt sich involviert gezeigt hätte. Damit kommen wir nun auf das Umfeld der Universität zu sprechen. Es war dieses Umfeld, das den Grund lieferte, weshalb sich an den Universitäten die Philosophen in zwei Lager spalteten. Ich konzentriere mich im Folgenden auf eine Stadt, der in dieser Hinsicht eine besondere Bedeutung zukommt, nämlich Köln, denn es war in dieser Stadt, dass der Wegestreit erstmals aufflammte. Die Stadt war dabei nicht nur Hintergrund im trivialen Sinne, als Ort der Universität, sondern griff auch selbst aktiv ein, indem sie die Magister, die sich für den alten Weg entschieden, unterstützte.<sup>29</sup>

Ich beginne mit einem Zitat aus der *Koelhoffischen Chronik*, denn dieses verdeutlicht, in welchem Umfeld wir uns hier bewegen und weshalb die Stadt sich schon aus patriotischen Gründen für den alten Weg des Albertus Magnus und Thomas von Aquin entscheiden musste. Wie die Gottesmutter nach dem Tode Christi die Apostel und Evangelisten ausgebildet habe, bevor sie in die Welt zogen, um den Glauben zu verkünden, so habe die Stadt Köln die Ehre, die führende Lehrerin der Kirche zu sein, nicht nur zur Zeit von Albertus und Thomas, sondern auch danach:<sup>30</sup>

*Want als Maria nae irs soens doit unsers heren Jesu Christi is gewest ein meisterinne underwiserinne ind lerersche der apostolen ind der ewangelisten, die welke durch die gantze werlt die lere geprediget ind geleret haven, so ouch die hillige stat Collen boven al ander stede hait si den namen, dat si ein preitgerin ind ein lerersche si des wordes gotz.*

<sup>28</sup> Über den Wegestreit aus der Perspektive der Freiburger Universität, die ab 1487 Unterricht in beiden Wegen anbot, siehe Hoenen (2007) 67-91. Dort auch weitere Literatur.

<sup>29</sup> Zu den Anfängen des Wegestreits in Köln siehe Tewes (1993) 279-394.

<sup>30</sup> *Koelhoffische Chronik*, in: *Die Chroniken der niederrheinischen Städte* (1968), Band 2, 289.

Begründet wird diese Reputation durch die Tatsache, dass die beiden Dominikaner dort gelehrt haben.<sup>31</sup>

*Is dat ein groisse und hoiche würdicheit, dat in der hilliger stat Coellen gewoint ind geleret haven die groisten lichter der hilliger kirchen, der leire sonderlich ind intgemein nu in allen universiteten ind hohen schoilen uisgesait ind vermannichfeldiget wirt, as sin Albertus Magnus bischof zo Regensburch, under dem selven sent Thomas van Aquinen geleiret hait zo Coellen, van dem Albertus Magnus prophetierde, dat sin lere sulde noch over die gantze werlt verbreit werden.*

Die Stadt versteht sich somit als die Hüterin dieser Tradition. Dies zeigt sich auch am Programm der Drucker. Diese legten eine große Anzahl von Kommentaren zu Aristoteles auf, verfasst von den Magistern der dortigen Universität, von denen die meisten entweder Albertus oder Thomas folgten, wie ausdrücklich auf den Titelseiten hervorgehoben wird.<sup>32</sup> Vor allem die Werke, die auf der Grundlage der Schriften von Thomas geschrieben wurden, sind aufschlussreich. Wer Thomas folge, so wird mit Verweis auf eine Predigt von Papst Innozenz VI. hervorgehoben, der könne nicht vom Weg der Wahrheit abkommen. Wer ihn aber angreife, sei der Unwahrheit verdächtig.<sup>33</sup> Die Botschaft ist klar: Die Aristotelesauslegung des Thomas von Aquin schützt vor Irrtum.

Weshalb diese päpstliche Bekräftigung des Thomas? War Thomas unter Verdacht geraten? Die Antwort ist ja, und zwar nicht direkt, aber durch ein Ereignis, das die Vertreter des neuen Weges als eine Waffe immer wieder gegen den alten Weg einsetzten, nämlich die Verurteilung von Johannes Hus durch das Konstanzer Konzil im Jahre 1415. Besorgt schrieben die Kurfürsten 1425 an die Stadt Köln, im Unterricht an der Universität nicht die Lehre von Albertus Magnus und Thomas von Aquin einzusetzen, denn diese könne bei den Studenten leicht zu Häresien führen. Sie sei nämlich zu kompliziert. Dies habe doch der Fall des Johannes Hus in Prag gezeigt, der durch sie zu seiner Irrlehre gelangt sei. Besser wäre es, dem einfacheren neuen Stil des Johannes Buridan und Marsilius von Inghen zu folgen, der die beste Garantie gegen die Ketzerei der Hussiten sei. Ich zitiere aus der offiziellen damaligen deutschen Übersetzung des lateinischen Textes:<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ebd. 465.

<sup>32</sup> Siehe zum Beispiel Voulliéme (1978) 61-63; 194-201; 410-414.

<sup>33</sup> Vgl. Weiler (1962) 108.

<sup>34</sup> Ehrle (1925) 286. Diese Darstellung der Ansicht der Kurfürsten, deren Mahnschreiben nicht erhalten ist, entstammt der Antwort der Universität, die am Anfang eine Zusammenfassung des kurfürstlichen Schreibens bringt.

*Dat virde artikel is, off wal die lerunge alsulcher leerre [nämlich des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, MH] yn sich selve nyet bese en sy, doch so oversticht sy die begryflichkeit der jungen. dan afkomet dat die jungen die subtile worde und hohe begynne der leerungen nyet verstaende, ind doch gelyche wail na der leerrongen vermassen zo spreken, vallen in schedeliche yrrongen, ketzeryen ader maniucherhande wedestrevicheyt na dem exempel derre van Prage, derr yrronge uss solcher leerongen gevlossen ys.*

*Dat vumfte artikel ys, dat die nuweste meystere, as Buridanus, Marcellius ind yre mytgesellen off navolghere, die alsolichen schaden vorsichttighे verhoedende die leerongen der vryen kunsten zo eyner ander slychter wyse wider bracht hain zo anderen werden und in anderen wysen zo spreken, uss wilchen gheynich vleckē eynlicher yrronghen upperstain mach.*

Wichtig ist festzuhalten, wie diese Auseinandersetzung zwischen Stadt und Kurfürsten eine Problematik an die Magister der Universität heranträgt, die eigentlich einem ganz anderen Ort entstammt, nämlich der Verwirrung um die Position des Prager Magisters Johannes Hus auf dem Konstanzer Konzil. Ich werde gleich hierauf eingehen, möchte aber zunächst nochmals unterstreichen, was hier für unsere Frage nach Universität und Umfeld von Bedeutung ist. Ohne den für die Stadt Köln wichtigen Kult des Thomas von Aquin und Albertus Magnus hätten die Kurfürsten nicht reagieren müssen, da der neue Stil des Johannes Buridan und Marsilius von Inghen in den Anfangsjahren treu befolgt wurde. Durch einige Magister indes, die von Paris nach Köln gezogen waren, wurde dieser Kult neu belebt, nachdem Peter von Ailly, der hier als Wortführer der Pariser Universität auftrat, die Lehre des Thomas in einem offiziellen Schreiben als mögliche Quelle von Irrlehren dargestellt hatte. Was in Paris nicht mehr möglich war, wurde nun in Köln versucht, nämlich die Lehre des Thomas im Unterricht einzusetzen.<sup>35</sup>

Es war just dieser Kritiker des Thomas von Aquin, Peter von Ailly, der nun auf dem Konstanzer Konzil als Kardinal von Cambrai die Befragung von Johannes Hus leitete. Diese Befragung ist in einem Bericht von Peter Mladoniwitz erhalten. Seine Schilderung bringt die große Verwirrung, die um die Lehre von Johannes Hus herrschte, lebhaft zum Ausdruck. Zwar verstand keiner, was Johannes Hus meinte, dennoch stand das Urteil fest, logisch geschlussfolgert durch Peter von Ailly, dass Hus mit dem Oxforder Magister und Ketzer Wyclif der Meinung sei, bei der Transsubstantiation verbleibe das Brot. Diese Auffassung Wyclifs war in Prag als eine Häresie verurteilt worden, da sich nach der Lehre der Kirche die Substanz des Brotes in die des Leibes Christi verwandelt. Hus vermeinte energisch, dass er die Lehre Wyclifs vertreten habe, und beteuerte, er habe sich an die Tradition

<sup>35</sup> Dazu Weiler (1962) 56-83 und Tewes (1993) wie oben in Anm. 29.

der Kirche gehalten. Wie der Kardinal darauf reagierte, beschreibt der genannte Bericht:<sup>36</sup>

Darauf nahm der Kardinal von Cambrai ein Blatt, von dem er sagte, daß es ihm am Abend vorher in seine Hände gekommen sei, hielt es in seiner Hand und fragte Magister Johannes, ob er die Universalien real nach dem Einzelding annehme. Und der Magister sagte ja, da auch Heilige, Anselm und andere, sie annähmen. Da zog der Kardinal die Schlussfolgerung: Demnach verbleibt nach Vollzug der Konsekration die Substanz materiellen Brotes.

Für Peter von Ailly implizierte also eine realistische Universalienlehre notwendigerweise die Wyclifische Ketzerei. Denn Universalien oder Ideen bestehen unabhängig von Raum und Zeit und können somit nicht vergehen. Nimmt man also an, wie er Hus vorwirft, dass im Brot der Hostie die Universalie Brot real existiert, bleibe diese also auch nach der Konsekration bestehen. Einige Anwesende waren verwirrt. Ein Engländer, der nicht mit Namen genannt wird, wandte ein:<sup>37</sup>

Warum wird etwas, das nicht hierher gehört und mit dem Glauben nichts zu tun hat, damit vermengt? Er denkt doch gut über das Altarsakrament, so wie er es hier bekennt?

Aber Peter von Ailly beharrte auf seinem Schluss. Wie aus der weiteren Befragung hervorgeht, führte der Kardinal die realistische Universalienlehre auf Wyclif zurück. Damit wird die Sache pikant, denn Wyclif selbst hatte sich in den Schriften, in denen er seine Universalienlehre entwickelte, auch auf Thomas von Aquin gestützt, und auch Hus selbst tat dies, als er neben Anselm von Canterbury von anderen Heiligen sprach. Nun war dies nichts Besonderes, denn viele, nicht nur Wyclif, waren der Meinung, dass auch Thomas eine realistische Universalienlehre vertreten habe.<sup>38</sup> Aber hier wurde auf einmal deutlich, welcher Gefahr eine solche Lehre ausgesetzt war. Nun würde kein mittelalterlicher Gelehrter behaupten, Thomas habe wie Wyclif gelehrt, dass das Brot nach der Konsekration bestehen bleibe. Im Gegenteil. Thomas hatte genau die Lehre der Kirche verteidigt. Das Problem lag an anderer Stelle, wir waren ihm ja schon im Schreiben der Kurfürsten begegnet: Die Lehre des Thomas sei zu kompliziert. Sie könne deshalb leicht zu Missverständnissen führen, wenn man nicht ganz genau wisse, wie man

<sup>36</sup> Peter von Mladoniowitz (1963) 161.

<sup>37</sup> Ebd. 163.

<sup>38</sup> Zur Rezeption der thomistischen Universalienlehre siehe Negri (2012) 231-265.

mit solchen abstrakten Begriffen wie Universalien umzugehen habe. Für die meisten Gelehrten sei dies kein Problem, aber ein Fehler liege nahe und dann seien vor allem die jungen Studenten gefährdet und könnten leicht zu ketzerischen Schlussfolgerungen gelangen, in der Überzeugung, dass die Philosophie diese lehre.

Peter von Ailly kannte das Problem mit den Schriften des Thomas, denn ein ähnlicher Fall, diesmal nicht im Zusammenhang mit den Universalien, sondern der Notwendigkeit bestimmter Geschöpfe, hatte zuvor in Paris in einer schweren Auseinandersetzung zwischen der Universität und den Dominikanern eine Rolle gespielt, einer Auseinandersetzung, infolge derer die Dominikaner die Pariser Universität verlassen mussten. Auch hier hatte Peter von Ailly betont, dass die Lehre des Thomas leicht zu Irrlehren führen könne und deshalb nicht ohne weiteres gelehrt werden dürfe, trotz der Tatsache, dass er, Thomas, heilig gesprochen sei.<sup>39</sup>

Damit standen die Universitäten vor einem großen Problem. Denn was ursprünglich als ein Modell für den Umgang mit Aristoteles gegolten hatte, um ihn mit dem Glauben zu vereinen, hatte einen hohen Preis. Es drohten Irrlehren hieraus hervorzugehen. Sicherlich waren die meisten Magister in der Lage, dem entgegenzusteuern und die Studenten zu warnen und aufzuklären. Allerdings funktionierte diese Kontrolle nur innerhalb der Universitäten und war technisch und kompliziert. Solange jedoch keine Gefahr an einer anderen Front drohte, außerhalb der Universität, blieb das Risiko beschränkt. Die Studenten würden sich wohl belehren lassen. Schließlich besuchten sie dazu ja die Universität.

Nun aber drohte mit Wyclif und Hus die Gefahr von einer ganz anderen Seite. Es ging um Aufstand und Krieg, jenseits der Universität, in England und Böhmen. Die Lollarden und Hussiten stellten die kirchliche und gesellschaftliche Ordnung in Frage und ließen sich dabei durch Wyclif und Hus inspirieren.<sup>40</sup> Bei diesen Gruppen von Handwerkern und Kaufleuten funktionierte die akademische Begriffskontrolle natürlich nicht. Johannes Gerson, der damalige Kanzler der Universität von Paris, schrieb an den Bischof von Prag: Wenn er die Hussiten nicht länger durch Disputation bekämpfen könne, sei es seine Pflicht, den weltlichen Arm um Hilfe zu bitten und sie mit Gewalt zur Annahme der rechten Lehre zu zwingen.<sup>41</sup> Jetzt kann man sich wundern, ähnlich wie der anonyme Engländer, der an der

---

<sup>39</sup> Dazu Müller (2005) 339-368.

<sup>40</sup> Ausführlich dazu Ghosh (2002) und Šmahel (2002).

<sup>41</sup> Der Brief ist ediert in: Palacký (1966) 523-526.



Befragung von Hus teilnahm, was eine philosophische Theorie eigentlich mit Ketzerei zu tun habe. Ketzerei ist eine theologische Kategorie. Zudem waren an den mittelalterlichen Universitäten die philosophische und die theologische Fakultät klar getrennt. Wurden hier nicht die Grenzen der Disziplinen überschritten?

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, wieder auf den Begriff der Topographien von Wissen zurückzukommen. Wir hatten vorhin gesehen, dass der Topos eine doppelte Bedeutung hat: Raum und Begründung, und dass diese beiden Bedeutungen zueinander in Bezug stehen: Theorien können in dem einen Raum ein bestimmtes Wissen oder Verhalten begründen, in einem anderen Raum hingegen nicht. Stärker noch, sie können, wenn sie in einen anderen Raum übertragen werden, dieses Wissen und Verhalten zerstören, wie das Beispiel von Wyclif und Hus, aber auch das von Meister Eckhart zeigt, das ich anfangs erwähnt habe.

Zweifellos war die Universalienfrage in mehreren Hinsichten weit brisanter als die Lehre Eckharts. Hier waren nämlich die jungen Studenten gefährdet, da das Problem der Universalien gleich zu Beginn des Studiums behandelt wurde. Der *locus classicus* für die Besprechung der Universalien war der Anfang der Isagoge des Porphyrius, wo dieser die Gretchenfrage stellt, ob es reale Universalien außerhalb von Raum und Zeit gebe, ja oder nein? Er fragt:<sup>42</sup>

Ob sie etwas Wirkliches sind oder nur auf unseren Vorstellungen beruhen, und ob sie, wenn Wirkliches, körperlich oder unkörperlich sind, endlich, ob sie getrennt für sich oder in und an dem Sinnlichen auftreten.

*Es war die Schrift, mit der der Unterricht im ersten Jahr begann. Porphyrius selbst lässt die Frage offen. In den Vorlesungen aber wurde sie geklärt.*<sup>43</sup> Weshalb sich die Magister die Mühe machten, diese Frage auch mit den jungen Studenten zu behandeln, liegt auf der Hand, wenn man sich vor Augen führt, was eigentlich Gegenstand des Wissens sei laut Aristoteles, dessen Schriften ja den Grundstock des Unterrichtsstoffes in der Philosophie ausmachten. Hier wird nochmals deutlich, weshalb gerade die Universalienfrage zu einem so vehementen Konflikt an den Universitäten führen konnte. Nach Aristoteles kann nur das Allgemeine im eigentlichen Sinne gewusst werden. Wissenschaft gibt es nur vom Menschen oder Tier im Allgemeinen, nicht von diesem oder jenem individuellen Menschen oder Tier. Natürlich bezieht

<sup>42</sup> Porphyrius, in: Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Band 1, 133 (Übersetzung E. Rolfes).

<sup>43</sup> Dazu de Libera (2005).

sich die Wissenschaft letztlich auf einzelne Dinge, aber nur im Hinblick auf deren allgemeine Bestimmungen.<sup>44</sup>

Somit steht in der Universalienfrage die Begründung des mittelalterlichen Wissensbetriebs auf dem Spiel. Und nun stellte sich mit den Lehren des Wyclif und Hus heraus, dass etwas, das in dem einen Raum das Wissen begründete, nämlich die Annahme von realen Universalien, in dem anderen das Wissen vernichtet und zu Ketzerei und Aufstand führt. Es kam nicht von ungefähr, dass die Kurfürsten der Stadt Köln rieten, im Unterricht die Werke des Johannes Buridan und des Marsilius von Inghen zu verwenden, um so die Gefahr der Häresie auszuschließen. Denn nicht nur hatten Buridan und Marsilius einen einfacheren Stil und einen anderen Umgang mit Aristoteles als Thomas, sondern verneinten auch die Existenz von realen Universalien und versuchten das Problem der Allgemeinheit von Wissen auf eine andere Weise zu lösen, eben nach den Vorgaben des neuen Weges.<sup>45</sup>

Kommen wir nochmals kurz auf die Stadt zurück. Wir haben ja gesehen, dass die Kurfürsten sich vor allem um die Jugend besorgt zeigten. Wir wissen jetzt, warum. Es waren gerade jene Schüler mit der geringsten Erfahrung im akademischen Wissensbetrieb, die mit der Universalienfrage konfrontiert wurden. Aber es gibt noch einen anderen Grund. Jugendliche ließen sich auch schon im Mittelalter für Abenteuerliches begeistern und konnten mit ihrem Eifer große Gruppen mobilisieren. Das wohl eindrucksvollste Beispiel hierfür sind die Jugendlichen, die um 1458 in großen Scharen von Deutschland aus zum Mont-Saint-Michel in Frankreich zogen. Die Chroniken vieler Städte bezeugen diese Wallfahrten. Sie berichten, wie Jungen und Mädchen durch die Städte zogen und eine ungeheure Anziehungskraft auf ihre Altersgenossen ausübten. So berichtet die *Koelhoffische Chronik*:<sup>46</sup>

*In dem selven jair was ein groisse vart zo sent Michel in Normandien, dat is ein lant und herzoichdom under dem koninge van Frankrich, ind dat werde wail bi 2 jair, ind dat hoiven an clein kinderchin van 8, 9, 10 und 12 jairen us allen landen, steden, dorpen, us Duitschlant ind Welschlant ind ouch us anderen landen. si vergaderten sich mit groissen houfen ind liessen vader ind moeder ind gingen alle zosamen paer ind paer in einre procession ind hatten ir vanen die men in vurdroich, und darup stont sent Michel gemailt. [...] ind dat was jemerlichen zo sein,*

<sup>44</sup> Aristoteles, *De anima* (417b22-22), in: Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Band 3, 43 (Übersetzung W. Theiler und H. Seidl): »Der Grund davon ist, daß die wirkliche Wahrnehmung auf das Einzelne geht, die Wissenschaft dagegen auf das Allgemeine.«

<sup>45</sup> Für weitere Details zu den Debatten an der Universität zu Köln siehe Meliàdò (2012) und Negri (2012).

<sup>46</sup> *Koelhoffische Chronik*, in: *Die Chroniken der niederrheinischen Städte* (1968), Band 3, 799-800. Zu diesen Wallfahrten siehe Delalande (1962) 55-97.

*dat die kinder irren alderen buissen irren willen so enwech zoigen sonder zeirgelt. doch quamen si sere widder gesunt zo lande, ind wart overal up dem wege genoich van cost und drank gegeven.*

Die akademische Welt war zunächst verblüfft. So etwas hatte man noch nicht erlebt. Dann wurde gefragt, ob dies nicht das Werk des Teufels sei. Dionysius der Kartäuser schrieb ein Gutachten, in dem er ausführlich darlegte, dass es sich doch wohl um göttliche und nicht teuflische Lenkung handle. Eines seiner Argumente war, dass die Kinder so brav jeweils zu zweit Hand in Hand gingen, wie auch das Zitat aus der *Koelhoffschen Chronik* besagt. Dies könne nur vom Heiligen Geist herrühren, so argumentierte Dionysius. Denn der Heilige Geist liebe die Ordnung, der Teufel jedoch das Chaos. Und dass es nicht auf die Kinder selbst zurückzuführen sei, sich dazu entschlossen zu haben, Hand in Hand zu gehen, sondern auf Gott, begründet er damit, dass sich Jugendliche in der Schule während des Unterrichts niemals aus eigenem Antrieb nebeneinander in die Bänke setzten, sondern dazu immer durch den Lehrer mit einem Stock gezwungen werden müssten.<sup>47</sup> Dass er hier wohl auf wahre Sachverhalte anspielt, belegen einige Holzschnitte, die in Schulbüchern des späten Mittelalters abgedruckt sind. Hier sitzt der Magister vor seinen Studenten und hält tatsächlich drohend einen Stock in der rechten Hand.<sup>48</sup>

Es war also nicht ohne Gefahr, Jugendliche gleich am Anfang des Studiums mit einer Lehre in Berührung zu bringen, die zur Begründung einer religiösen und politischen Überzeugung dienen konnte, die außerhalb der Universität zu Aufstand und Unruhe geführt hatte. Die Kurfürsten wussten schon, weshalb sie die Stadt Köln baten, an der Universität den alten Weg des Albertus Magnus und Thomas von Aquin zu verlassen und den neuen des Johannes Buridan und Marsilius von Inghen einzuschlagen. Die Fürsten verstanden es nämlich besser als die Lehrer an der Universität, dass die Stadt verschiedene Orte des Wissens kennt und dass philosophische Inhalte, auch wenn sie nicht an Raum und Zeit gebunden sind, dennoch an dem einen Ort Gutes, und an dem anderen Böses bewirken können.

---

<sup>47</sup> Der Brief des Dionysius der Kartäuser ist ediert in Hoenen (1994) 387-418, bes. 409: *Nempe, ut dicitur, procedunt alacriter et iocunde, concorditer et orantes frequenter. Hoc autem in pueris communiter fieri non uidemus, immo eciam in ecclesia, in choro et in scolis et processionibus solent contendere non obstante quod magister cum uirga ambulet iuxta eos.*

<sup>48</sup> Siehe die Titelseite der *Thesaurus sophismatum*, gedruckt 1495 in Köln bei Heinrich Quentell (Abbildung 1) und erhalten in der Universitätsbibliothek Freiburg. Der Eselskopf auf der Wand des Lesepults stammt aus der Hand eines Benutzers des frühen 16. Jahrhunderts.

**Thesaurus sophismatū cir-**  
ca tractatus parnoz logicaliū. iuxta disputatiūū processum  
magistrozū burse **D**ontis. singulis scdis quartis et sextis  
ferijs q̄diutissime obseruatum. ad profectum neophicorum  
inibi studentium lucubratissime collectus

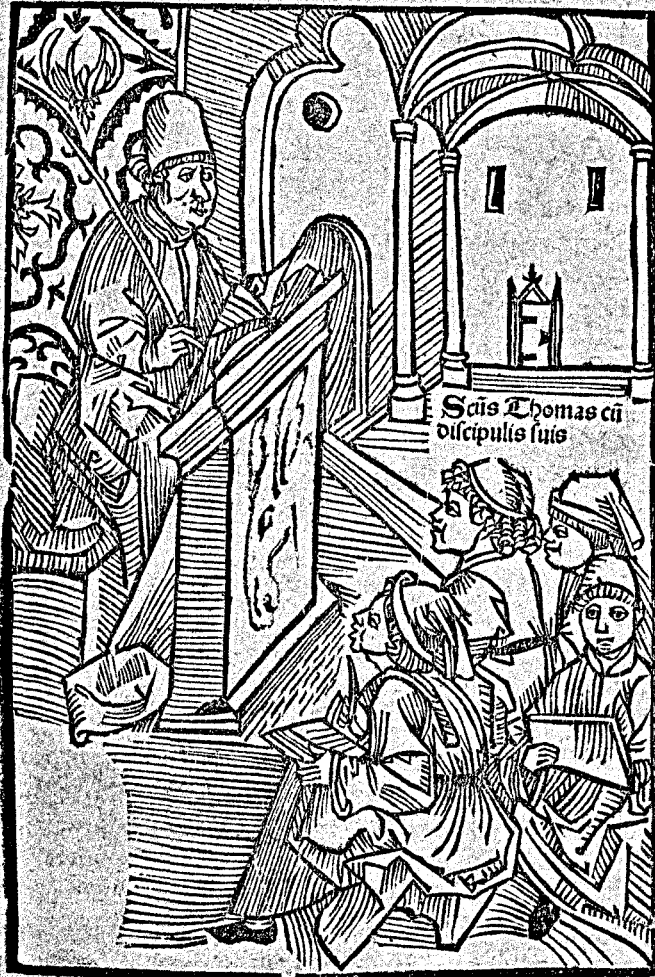


Abbildung 1: Titelseite des *Thesaurus sophismatum*

Ich komme zu meinem Fazit. Zu Beginn meines Beitrages hatte ich auf die ambigue Beziehung zwischen Philosophie und Stadtkultur hingewiesen. Philosophen leben oft in der Stadt, aber was sie suchen, liegt in der Regel jenseits. Sie beschäftigen sich mit abstrakten Theorien, die nicht an Raum und Zeit gebunden sind. Die platonischen Ideen oder die realen Universalien sind Beispiele von solchen philosophischen abstrakten Gegenständen. Für den Philosophen, namentlich im Mittelalter, war es deshalb schwierig, ›topographisch‹ oder ›örtlich‹ zu denken. Das *ius ubique docendi*, das Recht überall zu lehren, machte die Angelegenheit nicht einfacher. Es konnte leicht als Recht verstanden werden, überall, in jeder Stadt und an jedem Ort, die Studenten zu belehren. Aber diejenigen, die sich vor Ort auskannten, wussten, dass dieses allgemeine Recht eine mögliche Quelle von Streitereien bildete und deshalb besser mit Vorsicht gehandhabt wurde. An der Universität Freiburg, die sich seit ihren Anfängen dem neuen Weg des Marsilius von Inghen verpflichtet fühlte, war man direkt alarmiert, als ein Vertreter des alten Weges aus Tübingen sich anmeldete, um Kurse anzubieten. Die Fakultät setzte sich zur Wehr: ein Anhänger der realistischen Universalienlehre würde sofort versuchen, die Kollegen des neuen Weges zu bekämpfen. Ein Streit sei damit vorprogrammiert. Die Fakultät beschloss deshalb, den Bittsteller nicht zuzulassen, trotz seines *ius ubique docendi*.<sup>49</sup>

Das Besondere des Mittelalters ist, dass es einen eigenen Raum des abstrakten Wissens suchte und errichtete, nämlich die Universität, und sogleich mit den gewaltigen Problemen einer solchen Erfindung zu kämpfen hatte. Das Umfeld wusste nicht immer, was dort eigentlich gedacht wurde, und wenn es nach außen gelangte, dann verwirrte es. Die Lehre des Meister Eckhart hatte ihren Ort an der Universität, in der Stadt hingegen konnte sie nicht verstanden werden. Es verlangte Übung, mit abstrakten Theorien umzugehen. Andere verstanden das Spiel und vermochten mit ihren Theorien leicht die Massen zu begeistern, wie dies bei Wyclif und Hus der Fall war. Die Verwirrung liegt in diesen Fällen beim modernen Betrachter. Was haben diese aufgeregten Massen mit Philosophie zu tun? In der Tat, aus philosophischer Perspektive recht wenig. Wahrscheinlich verstand keiner der Handwerker und Kaufleute die Verbindung zwischen der Wyclifischen Abendmahlslehre und dem Universalienstreit, noch nicht einmal alle Philosophen, wie der anonyme Engländer bezeugte. Denn dies war eine Sache der politischen Entscheidungsträger, Bischöfe und Fürsten, für die der Blick

---

<sup>49</sup> Zu diesem Vorfall Schaub (1925) 53-88, bes. 67. Über das *ius ubique docendi* informieren Kivinen/Poikus (2006) 185-213.

aufs Ganze wichtig war, nicht nur die Universität, sondern auch das Umfeld. Die Universität, eine Erfindung des Mittelalters, aus Freude am Wissen um des Wissens willen entstanden, hatte in der Auseinandersetzung mit dieser Besorgnis der politischen Entscheidungsträger ihre Unschuld verloren.

#### Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1995), *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Darmstadt.
- Bray, N. (Hrsg.) (2003), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Turnhout (Textes et études du Moyen Âge 21).
- Das Buch von den Ursachen. *Liber de causis* (2003), hrsg. von R. Schönberger/A. Schönfeld, Hamburg (Philosophische Bibliothek 553).
- de Libera, A. (2005), *Der Universalienstreit von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, München.
- De Ridder-Symoens, H. (Hrsg.) (1992), *A History of the University in Europe*, vol. 1: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge.
- De Rijk, L.M. (1967), *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. 2/2: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen (Wijsgerige Teksten en Studies 16).
- Delalande, J. (1962), *Les extraordinaires croisades d'enfants et de pasteurs au Moyen Âge. Les pèlerinages d'enfants au Mont Saint-Michel*, Paris.
- Die Chroniken der niederrheinischen Städte (1968), Köln, Bd. 2 und 3, Göttingen (2. Auflage) (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 13 und 14).
- Eckert, W.P. (1965), *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse*, Düsseldorf.
- Ehrle, F. (1925), *Der Sentenzenkommentar des Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreits*, Münster.
- Ghosh, K. (2002), *The Wycliffite Heresy. Authority and Interpretation of Texts*, Cambridge (Cambridge Studies in Medieval Literature 45).
- Gorochoy, N. (2012), *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200 - v. 1245)*, Paris (Études d'Histoire Médiévale 14).
- Hoenen, M.J.F.M. (1994), *Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the Pilgrimages of Children to Mont-Saint-Michel (1458), with a first edition of Denys's »Epistola de cursu puerorum« and Heymeric's »Determinatio super peregrinatione multorum iuvenum«*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 61, 387-418.
- Hoenen, M.J.F.M. (2007), *Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert. Die Universität Freiburg und der Wegestreit*, in: D. Mertens/H. Smolinsky

- (Hrsg.), *Von der hohen Schule zur Universität der Neuzeit*, Freiburg (550 Jahre Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 2), 67-91.
- Hoenen, M.J.F.M. (2010), *Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. Lehrtraditionen bei den Mendikanten des späten Mittelalters*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57, 260-285.
- Imbach, R. (1996), *Dante, la Philosophie et les laïcs*, Fribourg, Suisse (Vestigia 21).
- Kenny, A./Pinborg, J. (1982), *Medieval Philosophical Literature*, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 11-42.
- Kivinen, O./Poikus, P. (2006), *Privileges of Universitas Magistrorum et Scolarium and their Justification in Charters of Foundation from the 13th to the 21st Centuries*, *Higher Education* 52, 185-213.
- Kluxen, W. (1995), *Institution und Ideengeschichte. Zur geschichtlichen Bedeutung der mittelalterlichen Universität*, in: M.J.F.M. Hoenen/J.H.J. Schneider/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6), 3-16.
- Mansfeld, J. (Hrsg.) (1983), *Die Vorsokratiker*, Bd. 1, Stuttgart (Universalsbibliothek 7965).
- Meister Eckhart (1979), *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von J. Quint, Zürich.
- Meliadò, M. (2012), *Scientia Peripateticorum. Heymericus de Campo, The Book of Causes, and the Debate over Universals in the Fifteenth Century*, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79, 195-230.
- Mulchahey, M.M. (1998), *»First the Bow is Bent in Study«*. *Dominican Education before 1350*, Toronto, Ontario (Studies and Texts 132).
- Müller, S. (2005), *Pierre d'Ailly und die »richtige« Thomas-Interpretation. Theologisch-Hermeneutische Prinzipien als Grundlage des Wegestreits*, *Traditio* 60, 339-368.
- Negri, S. (2012), *The Traps of Realism. The Debate over Universals in the Fifteenth Century and the Thomists of Cologne*, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79, 231-265.
- Palacký, F. (1966), *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi Concilio actam*, Osnabrück (Nachdruck der Ausgabe 1869).
- Peter von Mladonowitz (1963), *Hus in Konstanz. Der Bericht von Peter von Mladonowitz*, übers. von J. Bujnoch, Graz (Slavische Geschichtsschreiber 3).
- Petrus Hispanus (2006), *Logische Abhandlungen. Tractatus. Summulae Logicales*, übers. von W. Degen/B. Pabst, München (Analytica).
- Porro, P. (2012), *Tomasso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Rom.

- Retucci, F. (2013), On a Dangerous Trail. Henry Suso and the Condemnation of Meister Eckhart, in: J. Hackett (Hrsg.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden (Brill's Companions to the Christian Tradition 36), 587-606.
- Rüegg, W. (1992), Themes, in: H. De Ridder-Symoens (Hrsg.), *A History of the University in Europe*, vol. 1: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, 3-34.
- Schaub, F. (1925), Die älteste Stipendienstiftung an der Universität Freiburg i. Br. und ihr Stifter Konrad von Schorndorf, *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften* 38, 53-88.
- Senner, W. (2013), Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial, in: J. Hackett (Hrsg.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden (Brill's Companions to the Christian Tradition 36), 7-84.
- Šmahel, F. (2002), *Die Hussitische Revolution*, übers. von Th. Krzeneck, 3 Bände, Hannover (Monumenta Germaniae Historica Schriften 43).
- Tewes, G.-R. (1993), *Die Bursen der Kölner Artistenfakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Köln (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13).
- Thomas von Aquin (2005), *Summa contra gentiles*, hrsg. von K. Albert u.a., 5 Bände, Darmstadt.
- Tocco, F. (1909), *Studii francescani*, Neapel.
- Verger, J. (1992), Patterns, in: H. De Ridder-Symoens (Hrsg.), *A History of the University in Europe*, vol. 1: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, 35-75.
- Voulliéme, E. (1978), *Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*, Düsseldorf (Nachdruck der Ausgabe Bonn 1903 mit einem Nachwort von S. Corsten) (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 24).
- Weiler, A.G. (1962), *Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Hilversum.
- William of Sherwood (1995), *Einführung in die Logik. Introductiones in Logicam*, hrsg. von H. Brands/Ch. Kann, Hamburg (Philosophische Bibliothek 469).
- Winkelman, E. (1886), *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, Bd. 1: *Urkunden*, Heidelberg.

#### Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Titelblatt des *Thesaurus sophismatum circa tractatus Parvorum logicalium Petri Hispani*, Köln: Heinrich Quentell, nach 25. V. 1495 (Universitätsbibliothek Freiburg i. Br.).