

Ludger Honnefelder

Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee

*Auszug aus: Bund Freiheit der Wissenschaft: Bildung durch Wissenschaft –
wie ist das zu verstehen? Die Idee der Universität in ihrer Geschichte.*

38. Bildungspolitisches Forum am 17. November 2012 in Köln.

*© 2013 Bund Freiheit der Wissenschaft e.V., Postfach 50 01 20,
22701 Hamburg, www.bund-freiheit-der-wissenschaft.de*

Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee¹

1. Bildung durch Wissenschaft oder die Frage nach der Idee der Universität: Einleitende Bemerkungen

Bildung durch Wissenschaft war das Stichwort für die Idee, die Wilhelm von Humboldt und seine Mitstreiter bei der Reform des preußischen Universitätswesens leitete und aus der 1810 die heutige Humboldt-Universität zu Berlin entstand. Doch was verstanden die Reformer unter diesem Stichwort? Dass „die subjektive Bildung“ durch „die objektive Wissenschaft“ zu geschehen hat,² versteht sich ja keineswegs von selbst. Zwar begreift die westliche Kultur spätestens seit Platon den Prozess der *Bildung* als einen gezielten, durch Erkenntnis und Einsicht vermittelten „Aufstieg aus der Höhle“. Doch bezieht sich die Rede von *Bildung durch Wissenschaft* auf ein Konzept, das spezifischer ist und einem späteren geschichtlichen Kontext entstammt. Was aber ist dieses Konzept, an das Wilhelm von Humboldt und die ihn begleitenden Philosophen und Theologen anknüpfen, wenn sie die Neubegründung des preußischen Universitätswesens als „Reform“, d. h. als Erneuerung einer bereits vorhandenen Idee, verstehen?

Fragt man nach dem *Ursprung* der Idee, auf die sich Humboldt und seine Mitstreiter beziehen, so spricht alles dafür, diesen Ursprung in der kulturellen Konstellation zu sehen, aus der nicht nur das Konzept einer *Bildung durch Wissenschaft*, sondern auch deren institutionelle Gestalt in Form der *Universität* entsteht und ihr wirkungsgeschichtliches Profil

entwickelt. Gemeint ist die Begegnung griechisch-hebräisch-arabischer Wissenschaft mit christlicher Gelehrsamkeit im 13. Jahrhundert; denn in deren Verlauf entsteht nicht nur die Institution der *Universität*, sondern es gewinnt auch das Programm der *Bildung durch Wissenschaft* die Kontur, die es zum dauerhaften Merkmal der abendländischen bzw. westlichen Kultur macht.

Aus welchen Gründen aber – so ist zu fragen – kommt es zu der (fast auf das Jahr datierbaren) Geburt dieses Konzepts (2)? Welcher Wandel im Verständnis von Wissenschaft ist damit verbunden (3)? Was lässt seine Institutionalisierung in Form der *universitas magistrorum et scholarium* (vor allem des Pariser Typs) eine so weitreichende Bedeutung gewinnen (4)? Und warum besitzt dieses Konzept eine Aktualität, die noch sechs Jahrhunderte später Kant und Fichte, Schleiermacher und Humboldt darauf zurückgreifen lässt und die der Institution der Universität eine bis heute andauernde weltweite Bedeutung gibt (5)?

2. Die kulturelle Wende im 13. Jahrhundert: Die „Aristoteles-Rezeption“ im lateinischen Westen und die Schlüsselrolle Alberts des Großen

Ursprung und Entwicklung der Idee der Universität – so lautet die Hintergrundthese – stehen in engem Zusammenhang mit der Begegnung, die in der philosophiehistorischen Forschung den knappen und in der Kürze kaum zureichenden Kurztitel der „Aristoteles-Rezeption“ erhalten hat, und verlaufen parallel zu den Phasen dieser Begegnung.³

Was mit dem Stichwort der „Aristoteles-Rezeption“ bezeichnet wird, ist ohne Zweifel eine der weitreichendsten Begegnungen von Kulturen, die wir kennen; denn die daraus hervorgegangenen Innovationen bestimmen die westliche Kultur bis heute.⁴ Gemeint ist zunächst der Prozess, der bereits im 12. Jahrhundert beginnt und in dem durch Übersetzung

und Rezeption griechischer, arabischer und hebräischer Quellen über verschiedene Wege und Umschlagplätze die bis dahin unbekanntem Werke der griechischen Philosophie und Wissenschaft im lateinischen Westen, zusammen mit den Kommentaren und den systematischen Weiterführungen durch die christlichen, jüdischen und islamischen Gelehrten, wieder bekannt werden.⁵

Nachdem zunächst vornehmlich logische, mathematische und medizinische Texte und dann das metaphysische Werk des Aristoteles und die dieses Werk fortführenden (und mit neuplatonischem Gedankengut anreichernden) Schriften von Alfarabi (al-Fārābī) und Avicenna (Ibn Sīnā) die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, rücken mit der Wende zum 13. Jahrhundert die *libri naturales*, d. h. die naturwissenschaftlich-naturphilosophischen Schriften, des Aristoteles in den Vordergrund und dies zusammen mit dem 1231 vollständig im Lateinischen vorliegenden *Großen Kommentar* zu Aristoteles aus der Feder von Averroes (Ibn Rušd). Erst jetzt, durch Averroes' dezidiertes „Zurück zu Aristoteles“ und seine umfassende Auslegung aller von Aristoteles inaugurierten Disziplinen wird das Profil der von Aristoteles entwickelten Wissenschaftskultur in seiner ganzen Schärfe sichtbar.

Der christlichen Gelehrsamkeit des lateinischen Westens, die sich bis dahin als eine am Leitfaden der sieben freien Künste betriebene und von der Theologie als der – wie Augustinus formuliert – „wahren Philosophie“⁶ überwölbten Enzyklopädie des Wissens entfaltet hatte, tritt nun endgültig eine säkulare, am Leitfaden der aristotelischen Wissenschaftstheorie entwickelte *wissenschaftliche Weltsicht* gegenüber. Wie die Versuche erkennen lassen, die Herausforderung seitens der *libri naturales* durch ein Verbot ihres Gebrauchs als Lehrbücher zu vermeiden, ist man sich der immensen Spannung zwischen dem christlichen Glauben und der neu bekannt werdenden säkularen wissenschaftlichen Weltsicht bewusst: Hier eine anfangslose ewige Welt, die von einer deterministischen

Kosmologie beherrscht ist und den Menschen durch eine überindividuelle Vernunft bestimmt sieht, die ausreicht, ihn sein Ziel erreichen zu lassen. Dort eine geschaffene Welt, die Teil einer auf Gottes freien Willen zurückgehenden Heilsgeschichte ist und in der der Mensch durch Glaube an Gottes Offenbarung sein Heil findet. Hier Begriff, Argument und wissenschaftliche Theorie (*episteme/scientia*), dort Erzählung (*narratio*), Auslegung und ein Gefüge von Glaubenssätzen.

Was sich im Verlauf dieser Auseinandersetzung durchsetzt, sind nicht das Verbot oder ein beziehungsloses Nebeneinander, sondern der Versuch, die Herausforderung positiv und zugleich kritisch aufzunehmen und ihr mit Mitteln zu begegnen, die man bei Aristoteles selbst findet und auf die zum Teil bereits seine arabischen und hebräischen Kommentatoren angesichts der gleichen Herausforderung zurückgegriffen haben. Diese Lösung versteht sich – wie die Verbotsversuche zeigen – nicht von selbst.

Schlüsselfigur bei dem Versuch, auf diese Weise der Herausforderung zu begegnen, ist *Albertus Magnus*. Als *magister regens* an der neu entstandenen Pariser Universität mit der wissenschaftlichen Weltsicht des Aristoteles und ihrer Deutung durch Averroes konfrontiert, entschließt er sich – inzwischen an das *Studium generale* seines Ordens in Köln gewechselt –, die Gesamtheit der nun wieder vorliegenden aristotelischen Werke zum Zweck einer kritischen Aneignung zu untersuchen. Er tut dies, indem er als Erster der lateinischen Autoren in zehnjähriger Arbeit alle aristotelischen Werke in 36 Schriften und in enger Auseinandersetzung mit den arabischen Kommentatoren kommentiert und mit Prologen und Digressionen versieht, um – wie er schreibt – „alle Teile der Philosophie den Lateinern einsichtig zu machen“⁷. Die aristotelische Sicht wird von ihm als ein Netzwerk von methodisch verschiedenen Wissenschaften vorgestellt, das ungeachtet der Kritik im Einzelnen allgemeine Anerkennung verdient. Albert ist mit der von ihm intendierten kritischen Ver-

mittlung und Durchsetzung der von Aristoteles inaugurierten philosophischen Weltsicht so erfolgreich, dass sein (ihm keineswegs wohlgesonnener) Zeitgenosse Roger Bacon ihn als *primus magister de philosophia* bezeichnet, dem es zu verdanken sei, dass die Philosophie den Lateinern wieder vollständig und in ihrer eigenen Sprache verfügbar sei.⁸

Wie aus Alberts Prologen zu den Aristoteleskommentaren und aus den eingeschobenen Digressionen hervorgeht, setzt er an die Stelle der bisherigen von der Theologie überwölbten *Enzyklopädie der Inhalte* (wie er sie selbst in seinen frühen Werken noch als Ziel verfolgt hat) eine *Enzyklopädie der Disziplinen*, die nach aristotelischem Vorbild als je eigene, aber aufeinander verweisende Wissenschaften verstanden werden und innerhalb derer auch die dem aristotelischen Wissenschaftskosmos fremde (*Offenbarungs-*)*Theologie* als eine spezifische Wissenschaft konzipiert und verortet werden kann. Was anderen Autoren seiner Zeit als unüberwindliche Spannung zwischen den sich begegnenden Größen erscheint, wird für Albert zur Quelle von etwas ganz Neuem. Aus der Herausforderung entwickelt sich durch ihn ein produktiver Prozess, der eine Wissenskultur bislang unbekanntem Typs entstehen lässt.

Dabei ist *Wissen-wollen-um-des-Glaubens-willen* auch im lateinischen Kulturraum der Spätantike und des frühen Mittelalters alles andere als neu. Seit Augustins Programm des *intellectus fidei*, des „Glaubens, der nach Einsicht sucht“, ist – wie in *De trinitate III 15* von ihm gefordert – alles Wissen heranzuziehen, das dem Verständnis des Glaubens dient. Denn die dem Glauben inhärente Suche nach Einsicht kann die von der vorchristlichen Antike betriebene Suche nach begründetem Wissen nicht ungenutzt lassen. Aus Augustins Programm des Wissen-wollens-um-des-Glaubens-willen entsteht ein Wille zur Rationalität, der in zunehmendem Maß ein *Wissen-wollen-um-des-Wissens* willen provoziert und zu einer „Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert“ führt.⁹

Erst auf diesem Hintergrund ist das Interesse des lateinischen Westens zu verstehen, sich nicht nur der bis dahin bekannten (und insgesamt eher fragmentarischen) Teile der antiken Logik und Philosophie zu bedienen, sondern auch die ab 1150 Schritt für Schritt wieder bekannt werdende „erwachsene“ Gestalt der durch Wissenschaft gewonnenen Weltansicht der Antike und ihre arabischen und hebräischen Fortführungen aufzunehmen und zu nutzen.

Da es die entschiedene Suche nach Wahrheit in Glauben und Wissen ist, die das Interesse an den bis dahin unbekanntem Texten leitet, lässt deren Rezeption nicht nur die erwähnte Konkurrenz der Wahrheitsansprüche offenkundig werden; Autoren wie Albert entdecken in den Quellen zugleich die Mittel, um die Spannung zwischen den verschiedenen Wahrheitsansprüchen durch produktive Fortentwicklung zu bewältigen. Die Rezeption provoziert die Innovation. Denn sie löst einen Prozess der Auseinandersetzung und Vergewisserung aus, der auf eine völlig neue Weise nach Tragweite und Grenzen von Wissen und Wissenschaft fragt. Und die wissenschaftliche Weltansicht, die man nun neu entwickelt, bleibt nicht auf die Experten beschränkt, sondern wird durch ihre rechtlich fundierte Institutionalisierung zum Ingredienz der westlichen Kultur.

3. Das neue Verständnis von „Wissenschaft (scientia)“

Was die skizzierte Herausforderung um die Mitte des 13. Jahrhunderts an Neuem entstehen lässt, ist mit Händen zu greifen. Hatte schon Anselm von Canterbury die *Vernunft* betrachtet als den „Fürsten und Richter über alles, was im Menschen ist“¹⁰, und deshalb nach „notwendigen Gründen“ für wahres Wissen gesucht, so setzt sich nun – wie zuvor schon bei Alfarabi und Avicenna – am Leitfaden der *Zweiten Analytiken* des Aristoteles das Ideal eines wissenschaftlichen Wissens (*episteme/scientia*) durch, das sich eindeutiger Begriffe bedient, das Urteil als den

maßgeblichen Ort der Wahrheit betrachtet und deshalb diejenigen Sätze als wahr beurteilt, die durch logische Ableitung aus als wahr bekannten Sätzen bzw. Prinzipien gewonnen und deshalb als notwendig wahr betrachtet werden können. „Wissenschaft bedeutet Gewissheit der Erkenntnis durch Beweis (*scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam*)“¹¹, heißt es im Anschluss an Avicenna bei Thomas von Aquin.

Freilich weiß schon Aristoteles, dass die *apodeiktische Wissenschaft* als axiomatisch-deduktive Wissenschaft nicht als ein Satzzusammenhang verstanden werden darf, in dem aus einem einzigen Prinzipienbegriff alle wahren Sätze abgeleitet werden könnten. Dazu wäre ein *god's eye view* erforderlich, über den die an den Ausgang von der Sinneserfahrung gebundene menschliche Vernunft nicht verfügt. Deshalb geht Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* davon aus, dass das Ganze der Welt nur in einer *Mehrheit* von je eigenen, an der Idealgestalt einer apodeiktischen Wissenschaft orientierten Satzzusammenhängen, d. h. Wissenschaften, erfasst werden kann. Und bei der Suche nach der Begründung kann nicht einfach aus vorhandenen Prinzipien deduziert werden; denn die als Prinzipien benutzten Sätze müssen zunächst durch die (in den *Topica* von Aristoteles behandelte) *topische* Methode aufgezeigt werden.¹² Nicht durch eine Einheitswissenschaft können wir daher das Ganze der Wirklichkeit erfassen, sondern nur durch ein „Netzwerk“, d. h. durch eine Vielheit verschiedener, einem je eigenen Gegenstand zugeordneter, aber aufeinander verweisender Satzzusammenhänge. Ziel ist nicht eine Enzyklopädie von Inhalten, sondern eine offene Enzyklopädie von Disziplinen.

Damit wird sichtbar, warum sich das neue Ideal wissenschaftlichen Wissens mit der Forderung nach *Forschung* verbinden muss. Wissenschaft ist mehr als nur Auslegung tradierter, autoritativ begründeter Wahrheit und deshalb als Resultat von Sprachbildung und Auslegungs-

kunst zu erreichen. Für die griechische Christenheit in Byzanz blieb dieses aus der Antike übernommene Verständnis dominant. Zwar kannte man auch die anderen Schriften der Antike, doch beschränkte sich die Bildung auf die Texte der Antike zur Sprachbildung und einen dementsprechend konservativen Methodenkanon. Die Gelehrten des Ostens „blieben Exegeten, wurden keine Dialektiker“¹³.

Im Westen dagegen setzt sich mit der Aristoteles-Rezeption die Perspektive einer Weltsicht durch, die unter Wissenschaft nicht länger nur Sammlung und Tradierung wahren Wissens, sondern Suche nach erst zu findender und zu begründender Wahrheit versteht. An die Stelle der *expositio* tritt die *quaestio*. Meister und Schüler verstehen sich dementsprechend als „*discipuli*“. „Das Studium der Philosophie“, so heißt es bei Thomas von Aquin, „ist nicht zu dem Zweck da zu erfahren, was Menschen gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“¹⁴ Zu Recht spricht H. Denifle deshalb von einer „neuen Ära der wissenschaftlichen Forschung“¹⁵, C. H. Lohr von einem „*spirit of curiosity and criticism*“¹⁶ oder J. Fried von einem „Triumphzug beweisender Vernunft im Abendland“¹⁷.

Wie neuartig die sich nun entwickelnde Wissenschaftskultur ist, zeigt nicht zuletzt der *Streit*, von dem ihre Heraufkunft begleitet ist. Auf die schon erwähnten Verbote der wiederentdeckten aristotelischen Schriften als Lehrbücher folgt ihre schrittweise Anerkennung und damit einhergehend der Wechsel im Wissenschaftsverständnis. Lohr spricht von einem Wechsel des „*clerical paradigm*“ bzw. der „*basic clerical notion of the scientific enterprise*“¹⁸ (womit das bisherige einheitswissenschaftliche Ideal eines durch die *septem artes* strukturierten und von der Theologie überwölbten Wissens gemeint ist) zum Paradigma der neuen aristotelisch inspirierten Wissenschaftskultur. Die Kontroversen zwischen den philosophischen Einsichten und den Wahrheiten des Glaubens – wie die um die Form der menschlichen Glückseligkeit, um die Ewigkeit der Welt

oder die Einheit des Intellekts – werden heftig diskutiert, wobei Abgrenzungen seitens der kirchlichen Autoritäten die Diskussion vorantreiben, bezeichnenderweise aber nicht aufhalten.

Deutlich erkennbar wird die Brisanz des neu entstandenen Wissenschaftsverständnisses an der 1277 erfolgenden Verurteilung von 219 Sätzen (darunter auch solche des Thomas von Aquin) durch den Pariser Bischof Étienne Tempier. Denn im Kontext der indizierten Sätze zeichnet sich eine Sicht der Wissenschaft ab, die verschiedene Disziplinen kennt und eine entsprechend differenzierte neue Autonomie wissenschaftlichen Fragens in Anspruch nimmt, weshalb P. Duhem die Verurteilung von 1277 geradezu als das „Geburtsdatum der modernen Wissenschaft“¹⁹ bezeichnet.

4. Die institutionelle Gestalt der neuen Wissenschaft: Die Universität

Was die neue Wissenschaftskultur mehr als eine vorübergehende Episode sein lässt und zum dauerhaft prägenden Moment der westlichen Kultur macht, ist ihre Realisierung in der neu entstandenen Institution der Universität. Von der Sache her liegt eine solche Institutionalisierung nahe. Denn wenn der Mensch als das Wesen verstanden wird, das – wie Aristoteles im ersten Satz seiner Metaphysik feststellt – „wissen will“²⁰, wahres Wissen aber an methodische Begründung gebunden ist, Gründe sich als universal ausweisen müssen, um Gründe zu sein, und die Suche nach wissenschaftlichem Wissen als ein nach Regeln verlaufender und disziplinär differenzierter Prozess der Wahrheitssuche zu verstehen ist, liegt es nahe, Wissenschaft als ein universales, professionell betriebenes Handeln zu verstehen.

Deshalb nimmt es nicht wunder, dass sich an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert an verschiedenen Orten die dort tätigen Gelehrten

und ihre Studenten (ähnlich wie andere zeitgenössische Gilden) durch „*coniuratio*“, d. h. durch „geschworene Einung“, zu einer „Genossenschaft (*civitas*)“ zusammenschließen.²¹ Es ist ein freier Zusammenschluss zu einer *universitas magistrorum et studentium*, die sich ihre eigene Ordnung gibt, zu der die „Lehrfreiheit (*libertas scholastica*)“, die „uneingeschränkte Lehrbefugnis (*ius ubique docendi*)“ und eine eigene Gerichtsbarkeit gehören.

Während im oströmischen Reich das spätantike Bildungswesen beibehalten wird und im islamischen Raum die Institutionalisierung der aristotelisch inspirierten Wissenskultur auf einzelne Philosophenschulen beschränkt bleibt, kommt es im lateinischen Westen zu der zu Recht als „revolutionär“²² charakterisierten Ablösung der an den Höfen, Kathedra len und Klöstern existierenden Bildungsinstitutionen durch die neuen Universitäten. M. D. Chenu nennt die um 1200 neu entstandene Universität die „vorbildlose Schöpfung der neuen Gesellschaftsordnung ... vielleicht ihre bezeichnendste Institution“²³. Der Papst spricht von der Pariser Universität als dem neu entstandenen „Backofen, wo das geistige Brot der lateinischen Welt gebacken wird“²⁴. Albertus Magnus charakterisiert sie als eine „*civitas philosophorum*“²⁵. Und was den Gesandten des mongolischen Ilkhan bei seinem Besuch in Paris 1287/88 am nachhaltigsten beeindruckt, ist die Einrichtung der Universität.²⁶ Im Rückblick auf die diesem Anfang folgende Entwicklung nennt W. Rüegg die Universität deshalb zu Recht die „europäische Institution par excellence“²⁷.

Wie die zunächst vielfach gebrauchte Bezeichnung der neuen Einrichtung als „*studium generale*“ erkennen lässt, ist es die am Ideal der apodeiktischen Wissenschaft orientierte „Verwissenschaftlichung“, die das Handeln der neuen *universitas* bestimmt. Nur was den Regeln der auf *allgemeine* Prinzipien zurückgehenden Begründung folgt, gilt als Wissenschaft.²⁸ In diesem Sinn wird nun die Medizin, die Rechtswissen-

schaft und auch die Theologie als Wissenschaft betrieben und gelehrt.²⁹ Bezeichnenderweise nennt Friedrich Barbarossa in seinem berühmten Privileg, der *Authentica habita*, den „*amor scientiae*“, also die Liebe zu der neuen Wissenschaftlichkeit, als den Grund, warum er den Studenten von Bologna kaiserlichen Schutz gewährt.³⁰ Nicht die Qualifikation für die Ausübung eines Berufs ist das maßgebliche Motiv, wurde sie doch bereits durch die zuvor bestehenden Schulen vermittelt, sondern das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse. Dass diese Verwissenschaftlichung auch für berufliches Handeln von Nutzen ist, wird erst in der Folge deutlich.

5. Bildung durch Wissenschaft: Das neue Bildungskonzept

Die neue Verwissenschaftlichung bildet nicht nur den konzeptionellen Hintergrund der Entstehung der Universität, sie bestimmt insbesondere ihre weitere Entwicklung und prägt ihr Bildungskonzept.

Am deutlichsten wird dies an der um 1200 entstehenden Universität in *Paris*, die als Mehr-Fakultäten-Universität zu dem maßgeblichen Vorbild für die rapide Ausbreitung der neuen Einrichtung wird. So gebraucht man den schon vor der Aristoteles-Rezeption zur Bezeichnung einer wissenschaftlichen Disziplin benutzten Begriff der „Fakultät (*facultas*)“ auch zur Bezeichnung des durch *coniuratio* entstandenen *collegiums* der *magistri*, die eine Disziplin betreiben, was dazu führt, dass als „Fakultät (*facultas*)“ gleichermaßen das Kollegium wie auch die gemeinsam betriebene wissenschaftliche Disziplin (*scientia*) bezeichnet wird.³¹ Und da sich das Curriculum aus der Struktur der betriebenen Disziplin ergibt, sind es die Fakultäten als Kollegien, bei denen die Hoheit zur Festlegung des Curriculums liegt.

In zunehmendem Maß wird die Gliederung in Fakultäten, die zu-

nächst der im 12. Jahrhundert sich abzeichnenden Etablierung von Medizin, Jurisprudenz und Theologie als eigenen Wissenschaften folgt, nun am Leitfaden des aristotelischen „Netzwerks“ ausdifferenzierter *scientiae* verstanden. Für die wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes werden die formale Betrachtung „gemäß (*secundum*)“ der jeweiligen Wissenschaft und die damit verbundene Unterscheidung der formalen Betrachtungsweise einer Wissenschaft von der formalen Betrachtungsweise durch die anderen Wissenschaften zum methodologischen Standard.³²

Wie stark sich die Fakultäten und ihr Curriculum am neuen Verständnis der Wissenschaften orientieren, zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit an der Fakultät der *Artes*, die zu Beginn der Entwicklung – am tradierten Bildungskonzept orientiert – das Propädeutikum der drei höheren Fakultäten Medizin, Jurisprudenz und Theologie darstellt. Jedoch mit den um 1230 vollständig vorliegenden *libri naturales* sowie dem *Großen Kommentar* des Averroes werden die bis dahin unbekanntes Wissenschaften der Metaphysik, der Physik (bzw. Naturphilosophie) und der Ethik zum neuen Gegenstand der Fakultät, was den propädeutischen Charakter sprengt und zu einer vollständigen Änderung des Curriculums führt. Aus der *artes*-Fakultät wird durch die Beschäftigung mit den neuen Disziplinen nicht nur eine „eigene und richtige philosophische Fakultät“³³. An die Stelle des propädeutischen, am *artes*-Schema orientierten Bildungscurriculums tritt in nur zwei Jahrzehnten ein völlig anderes, an den neuen Disziplinen orientiertes philosophisches Studium.³⁴

Aus der „Vorhalle“ zu den höheren Fakultäten wird auf diese Weise ein Gegenüber, das die neue Wissenschaftlichkeit artikuliert und damit die höheren Fakultäten herausfordert und vor die Frage nach ihrer je spezifischen Wissenschaftlichkeit stellt. Der alsbald sich zeigende (und später von Kant als Stichwort seines Universitätskonzepts apostrophierte) „Streit der Fakultäten“ bleibt kein vorübergehender Konflikt, sondern

wird zum *movens* der weiteren Entwicklung an den Universitäten und damit zum Konstitutiv der neuen Wissenschaftskultur.

An der Änderung des Curriculums wird sichtbar, wie sich zugleich das Verständnis der *Bildung* ändert. Stand das Bildungskonzept des frühen Mittelalters unter dem Ideal einer Weisheit, die sich aus den Quellen der Offenbarung speist und in die alles andere Wissen zu integrieren ist, so geht das neue Bildungskonzept davon aus, dass Weisheit – wie es später bei Kant heißt – „durch den Weg der Wissenschaft“³⁵ zu gewinnen ist, wobei sich die verschiedenen Disziplinen – wie Philosophie und Theologie – durch ihr je verschiedenes Formalobjekt ergänzen.

Damit verändert sich das kulturelle Verständnis von Wissenschaft und Forschung grundlegend: Wissenschaft zu betreiben hat nicht mehr nur instrumentellen, sondern intrinsischen Wert. Die wissenschaftliche Weltsicht wird integraler Bestandteil der Kultur, die sich „universalistisch“ versteht. „Bildung durch Wissenschaft“ ist nicht mehr nur ein Ziel von Liebhabern, Sache interessierter elitärer Zirkel, sondern wird – wie an Dantes Bildungskonzept sichtbar³⁶ – zunehmend zum Leitbild der Kultur. Über die von Albert dem Großen entwickelte Theorie eines sich bildenden Intellekts (*intellectus adeptus*), die zur Rede von der „inneren Bildung“ bei Meister Eckhart und den deutschen Autoren der Mystik führt,³⁷ steht das neue Bildungsverständnis auch in Beziehung zu dem Begriff der „Bildung“, wie ihn W. von Humboldt und die Neuhumanisten im Anschluss an den Sprachgebrauch der deutschen Mystik entwickeln.

Anmerkungen

- 1 Vgl. ausführlicher L. Honnefelder, „Bildung durch Wissenschaft. Eine Einführung“, in: Ders. (Hg.), *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 (im Folgenden kurz „Albertus Magnus 2011“), 9–23.

- 2 „Der Begriff der höheren wissenschaftlichen Anstalten ... beruht darauf, dass dieselben bestimmt sind, die Wissenschaft im tiefsten und weitesten Sinn des Wortes zu bearbeiten und als ... Stoff der geistigen und sittlichen Bildung (...) hinzugeben (...). Ihr Wesen besteht daher darin, (...) die objective Wissenschaft mit der subjektiven Bildung zu verknüpfen.“ W. von Humboldt, „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin (1810)“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 10, Berlin 1903, 250.
- 3 Vgl. dazu etwa C. H. Lohr, „The New Aristotle and ‚Science‘ in the Paris Arts Faculty“, in: I. Weijers; L. Holtz (Hgg.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe –XVe siècles)*, Actes du colloque international, Turnhout 1997, 251–269.
- 4 Vgl. näher L. Honnefelder; R. Wood; M. Dreyer; M.-A. Aris (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richard Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005.
- 5 Vgl. C. Burnett, „Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe“, in: P. Adamson; R. C. Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, New York 2005, 370–390; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, New York, København, Köln 1988 (Islamic Philosophy and Theology, 4); zur Begegnung der Religionen und Kulturen im Mittelalter vgl. auch den Beitrag von M. Borgolte in „Albertus Magnus 2011“ (s. Anm. 1).
- 6 Vgl. dazu ausführlicher L. Honnefelder, „Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie‘“, in: ders.; C. Colpe; M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 55–75.
- 7 *Physica* lib.1 trac.1 cap.1 (Ed. Colon. 4,1; 48f.). – Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher L. Honnefelder, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin 2008, 51–84.
- 8 Roger Bacon, *Opus tertium*, c. 9 (ed. J. S. Brewer, in: Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita I: Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae*, London 1859 [Nachdruck Nendeln 1965], 30): „quod philosophia iam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo, et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius. Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse: et ipse: et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod numquam homo habuit in doctrina“; vgl. dazu ausführlicher L. Honnefelder, *Woher kommen wir?* (wie Anm. 8) 41–84; G. Endress, *Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*, Münster 2004 (Lectio Albertina, 6), 2.
- 9 Vgl. P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981. Vgl. auch den Beitrag von M. Borgolte in „Albertus Magnus 2011“ (s. Anm. 1).
- 10 Vgl. K. Flasch; U. R. Jeck (Hgg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997.
- 11 Vgl. C. H. Lohr, *The New Aristotle* (wie Anm. 3).
- 12 Wie in der modernen Physik ist die axiomatisch-deduktive Gestalt das Ziel, das auf dem Weg bestimmter heuristischer Verfahren erst am Ende erreicht werden kann.

- 13 M. Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielheit. 1050–1250*, Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas, 3).
- 14 Vgl. Thomas von Aquin, *In I De coelo l. 22*: „Studium philosophiae non est ad hoc quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.“
- 15 Vgl. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885.
- 16 Vgl. C. H. Lohr, *The New Aristotle* (wie Anm. 3).
- 17 Vgl. J. Fried, *Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft*, Stuttgart 2002.
- 18 C. H. Lohr, *The New Aristotle* (wie Anm. 3), XXX.
- 19 Vgl. L. Bianchi, „Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277“, in: K. Flasch; U. R. Jeck (Hgg.), *Das Licht der Vernunft* (wie Anm. 10) 70–83.
- 20 Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* I 1, 980a20.
- 21 Vgl. O. G. Oexle, „Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierende“, in: W. Conze; J. Kocka (Hgg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart 1985, 29–78; R.C. Schwinges, *Studenten und Gelehrte. Studien zur Sozial- und Kulturgeschichte deutscher Universitäten im Mittelalter*, Leiden Boston 2008 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 32), 19–33, 20–25; vgl. auch M. Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielheit* (wie Anm. 13), 21.
- 22 M. Borgolte ebd.
- 23 M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1960 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband), 10.
- 24 Vgl. das Zitat, das Geofroi de Vinsauf (so M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* [wie Anm. 23], 17) dem Papst in den Mund legt.
- 25 Albertus Magnus, *De natura loci*, tr.3 c.2, Ed. Coloniensis 5.2, 34.
- 26 Vgl. J. Fried, *Die Aktualität des Mittelalters* (wie Anm. 17), 44.
- 27 Vgl. W. Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd.1, München 1993, 13.
- 28 Vgl. ausführlicher den Beitrag von M. Roesner in „Albertus Magnus 2011“ (s. Anm. 1).
- 29 Vgl. G. O. Oexle, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums* (wie Anm. 21), 66–78.
- 30 Vgl. Friedrich I., „Authentica Habita“, in: Monumenta Germaniae Historica (MGH) 10.2.
- 31 So schon H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters* (wie Anm. 15), 67–83, 71; vgl. auch O. G. Oexle, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums* (wie Anm. 21), 63 sowie auch B. Geyer, „Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), 133–145, 133ff.
- 32 Vgl. L. Bianchi, *Der Bischof und die Philosophen* (wie Anm. 19), 71.
- 33 Vgl. ebd.; vgl. auch L. Honnefelder; R. Wood; M. Dreyer; M.-A. Aris (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richard Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005 (Subsidia Albertina 1).
- 34 Mit Verweis auf Statut der Pariser Artistenfakultät von 1255 vgl. C. H. Lohr, *The New Aristotle* (wie Anm. 3).
- 35 I. Kant, *KrV* B 878; vgl. dazu G. Söhngen, „Die Weisheit der Theologie durch den Weg der

- Wissenschaft“, in: J. Feiner; M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd.1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1965, 907–980, 944ff.; vgl. auch die Beiträge von H. Anzulewicz und L. Honnefelder in „Albertus Magnus 2011“ (s. Anm. 1).
- 36 Vgl. den Beitrag von R. Imbach in „Albertus Magnus 2011“ (s. Anm. 1).
- 37 Vgl. H. Anzulewicz, „Entwicklung und Stellung der Intellektlehre im System des Albertus Magnus“, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge (AHDLDMA)* 70 (2003), 165–218; J. Müller, *Der Einfluß der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus*, in: A. Speer; L. Wegener (Hgg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, New York 2006 (Miscellanea Mediaevalia, 33), 545–568; L. Sturlese, *Der Rationalismus Alberts des Großen*, in: K. Flasch; U. R. Jeck (Hgg.), *Das Licht der Vernunft* (wie Anm. 10) 46–55.

Ludger Honnefelder (geb. 1936) ist ein deutscher Philosoph. Ab 1988 hatte er eine Professur für Philosophie an der Universität Bonn inne. Nach seiner Emeritierung nahm er von 2005–2007 die neugeschaffene Guardini-Proffessur für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung an der Humboldt-Universität Berlin wahr. Von März 2009 bis zum Frühjahr 2012 war er als Otto-Warburg-Senior-Research-Professor an der Humboldt-Universität Berlin tätig.

Ludger Honnefelder hatte und hat viele Ämter in wissenschaftlichen Vereinigungen inne. Er erhielt zahlreiche Auszeichnungen. Von 1993–2007 war er geschäftsführender Direktor des von ihm mitgegründeten Instituts für Wissenschaft und Ethik an der Universität Bonn. Er ist Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie der Europäischen Akademie für Wissenschaft und Künste. Von 1995 bis zum Ende des Jahres 2011 leitete er das Albertus-Magnus-Institut in Bonn, das mit der kritischen Ausgabe der Werke Alberts des Großen befasst ist.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
<i>Winfried Holzapfel</i>	
Begrüßung und Einführung	5
<i>Ludger Honnefelder</i>	
Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee	11
<i>Edith Düsing</i>	
Mein Ich „ein Stück Lava im Monde“? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung	27
<i>Johannes Schwanke</i>	
Die Universitätsidee des John Henry Newman – eine Vergegenwärtigung	50
<i>Heinz-Elmar Tenorth</i>	
Das Studium der Massen – wie geschieht Bildung heute?	62
<i>Bund Freiheit der Wissenschaft</i>	
Manifest zur Situation der deutschen Hochschulen im Jahr 2012	88
Nachbemerkungen	98