

FRANK REXROTH: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). München: C.H. Beck 2018. 505 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-72521-0. Geb. € 29,95.

Der Titel der vorliegenden Studie des Göttinger Historikers lässt aufhorchen, in mehrfacher Hinsicht. Die Verbindung der »Scholastik« mit dem Attribut »fröhlich«, aber auch die Rede von »Wissenschaftsrevolution« mit Blick auf das »Mittelalter«. Dies ist durchaus gewollt. R. möchte durch das »Verfahren des kontrollierten Anachronismus« die Gegenwart und die Vergangenheit in »einen diskursiven Zusammenhang miteinander [...] bringen« und so auch aktuelle Wissenschaftsdebatten bereichern (S. 23, S. 18. u. ö.). R.s Referenzpunkt ist nicht die Scholastik als Ganze, sondern der Zeitraum vom letzten Drittel des 11. Jahrhunderts bis zur Gründung der Universitäten (ca. 1070–1250). Es geht ihm um die »Wiederanfänge der okzidentalen Wissenschaft im »lateinischen« Europa« und hier nicht um eine umfassende Geschichte, sondern um einen »Problemaufriss«, d. h. die »zentralen Denkformen, die Wissenschaft erst ermöglicht haben, und [...] deren] Bedingungen und zugleich sozialen Folgen« (S. 17). Die These lautet, dass »seit den 1070er-Jahren und innerhalb weniger Jahrzehnte eine Form von Wissen entstanden ist, die man überhaupt erst sinnvollerweise als wissenschaftliches Wissen bezeichnen kann« (S. 20). Anschaulich und quellennah entfaltet R. dies in zehn Kapiteln unter den Perspektiven »Wissensordnung«, »Gruppenstruktur« und »Emotionen« (S. 343, 345). Geradezu eine Scharnierfunktion wird Petrus Abaelardus (1079–1142) zugewiesen, dem gleich zwei Kapitel gewidmet sind (Kap. 5f.).

Im Vorangehenden entfaltet R., u. a. die Wiederentdeckung der »Selbstreferentialität« der Wissenschaft (Kap. 1; bes. S. 33–37). Primärzweck sei die Hervorbringung »wissenschaftlicher Ergebnisse« (S. 34). Damit einher gehe die Abkehr von den *septem artes liberales*, hin zur Philosophie im Sinne »einer Weisheitslehre und einer Lehre vom rechten Leben«, deren Leitwissenschaft die Dialektik darstelle (S. 36). Weiterhin werden die verschiedenen Formen von Schulen thematisiert: Kloster- und Kathedralschulen (Kap. 2) sowie freie Schulen (Kap. 3). Gemäß dem triadischen Fokus geht es R. um Wissenschaft an den Schulen und um »Schüler-Lehrer-Intimität«. Zudem wird auf die »Gregorianische Reform« als Nährboden neuer Gemeinschaftsformen hingewiesen und von hier auf die enge Verwandtschaft von Eremitengemeinschaften und den »Gruppen der Dialektikbegeisterten«, die ebenfalls anfänglich nicht in der Stadt verortet waren (S. 111, gegen LeGoff; vgl. auch S. 29). All dies habe zu einer neuen wissenschaftlichen Episteme geführt, deren Maximen neben der Reflexivität auch die Disziplinarität, ein neuer »Zeitindex« – damit zielt R. auf die Neubestimmung des Verhältnisses von »moderni« und »antiqui« – sowie ein neues »Wahrheitsparadigma« darstellen, mit der Konsequenz, dass so auch das Ideal der Treue gegenüber dem Magister transformiert wurde (Kap. 4).

Auf dieser Grundlage wird Abaelard als »Zuspitzung und Radikalisierung« (S. 154) bzw. »Ereignis« und »Katalysator« verstanden (S. 346). R. verbindet mit ihm neue Konzepte von »Einzelwerk« und »Autor«, zugleich habe Abaelard in der »Größenordnung des Oeuvres« gedacht (S. 171). Zudem sei bei ihm eine Relativierung des Wahrheitsanspruches greifbar. In der Konsequenz sei »[a]us der älteren »intimen« Lehrer-Schüler-Beziehung [...] ein Dreiecksverhältnis geworden: Lehrertreue und die Verpflichtung auf die Förderung der Schüler stehen unter dem Wahrheitsvorbehalt [...]« (S. 202).

Was ein Festhalten an der historisch-genetischen Perspektive heißen würde, deutet R. zu Beginn des siebten Kapitels kurz an (S. 216–223), wählt dann aber einen anderen

Zugriff: Statt »Einzelfiguren« wendet er sich dem »von ihnen geschaffenen *Raum*« (S. 222) zu und zeichnet – unter besonderer Berücksichtigung von Paris – den Einzug der Schulen in die Stadt und die damit einhergehende neue Ausrichtung von Wissen nach. Kap. 8 ist unterschiedlichen Diskursen ab der Mitte des 12. Jahrhunderts gewidmet. Neben die »Schule« und das »Kloster« trete ein dritter, von R. als »humanistisch« bezeichneter Diskurs. Auf diese Weise kann er die zu Recht umstrittene Rede von der »Renaissance des 12. Jahrhunderts« (Haskins) differenziert aufgreifen. Kap. 9 verdeutlicht die in diesem Kontext ebenfalls aufgekommene Forderung von »Nützlichkeit« am Beispiel der Juristen. Am Ende steht die kontingente Einigung der verschiedenen Schulen bzw. Disziplinen, die »Emergenz« (S. 320) der Universitäten, was u. a. zu einer »Reinstallation« (ebd.) der *septem artes* geführt und das Ende der fröhlichen Scholastik bedeutet habe (S. 350).

R.s Studie ist grundgelehrt und anregend. Und dennoch: Die »fröhliche Scholastik« mutet dem Kirchenhistoriker irgendwie inhaltsleer an. Nicht wegen der vom Titel her überraschenden zeitlichen Engführung, sondern weil konkrete philosophisch-theologische Themen höchstens am Rande greifbar werden. Dies ist dem gewählten Fokus geschuldet, führt aber auch zu Verzerrungen. Dies gilt insbesondere für die zentrale Gestalt Abaelards.

Quellenbasis stellt v. a. die – sehr positivistisch ausgelegte – *Historia Calamitatum*, der nicht minder berühmte Prolog zu *Sic et non*, aber auch Abschnitte der *Theologia Christiana* wie die *Praefatio* der *Theologia Scholarium* dar. Damit bleiben weite Teile von Abaelards *theologischem* Werk außen vor. Analog fehlen im ansonsten sehr differenzierten Literaturverzeichnis neuere theologische Monographien. Gerade in diesen wird zu Recht Abaelards »Revolutionalität« relativiert und stattdessen die Differenziertheit und Agilität seines Denkens hervorgehoben, so dass es schwierig ist, die *eine* Position als die Position Abaelards hervorzuheben.

Konkreter ist das wissenschaftsgeschichtliche Narrativ R.s wie folgt zu hinterfragen: Eine Auseinandersetzung mit der Rolle der *artes* bietet jede Fassung der sog. *Theologien*. In der *Theologia Christiana* findet R. zu Recht den Niederschlag von Abaelards Lebens- und Lehrgemeinschaft des Parakleten am Ardusson, die neben den paganen Philosophen aber auch die alttestamentlichen Prophetensöhne als Rollenmodell hatte. Zu kurz kommt insbesondere, dass Abaelard mit der *Theologie Scholarium* einen veritablen Neuanfang vornimmt. Er trägt hier verstärkt dem Pariser Kontext Rechnung. Gemäß seinem Anliegen, eine *sacrae eruditionis summa quasi divinae scripturae introductio* zu verfassen, betont er nun die Rolle der *artes* für die Darlegung der christlichen Lehre, während er in der Vorgängerfassung noch ein auf den Kirchenvätern und der Heiligen Schrift beruhendes Lehrprogramm entworfen hatte.

Weiterhin wäre aus kirchenhistorischer Perspektive z. B. mit Blick auf die Häresievorwürfe an Abaelard zu fragen: Werden diese wirklich adäquat damit beschrieben, dass Wilhelm von Thierry und Bernhard von Clairvaux fürchteten, »dass die im engsten Umkreis von Abaelard geschaffenen neuen Kommunikationsmodi in der Welt bleiben würden« (S. 214)? Zumal vor dem Hintergrund von Abaelards verändertem Wahrheitsanspruch?

Ob diese frühe Scholastik »fröhlicher« als die späteren, universitär verankerten Ausprägungen war, sei dahingestellt. Anregend – evtl. auch für aktuelle wissenschaftspolitische Debatten – ist das spannende 12. Jahrhundert allzumal. Das hat R. eindrücklich und mit neuen Impulsen gezeigt!

Ingo Klitzsch