

William J. Hoye

Die mittelalterliche Methode der Quaestio

erschienen in: Philosophie: Studium, Text und Argument, hrsg. von Norbert Herold, Bodo Kensmann u. Sibille Mischer (Münster, 1997), 155-178

1. Die *quaestio* als scholastische Methode
2. Die Dominanz der Logik
3. Die scholastische Methode des Zweifelns
4. Die Hermeneutik der Autoritäten
5. Die *quaestio disputata*
6. Die *quaestio quodlibetalis*
7. Die *quaestio* als literarische Form
8. Die Ursprünge der akademischen Freiheit in der mittelalterlichen Universität
9. Beispiel einer *quaestio*
10. Neuzeitliche Zurückweisung des Mittelalters und heutige Rückbesinnung

1. Die *quaestio* als scholastische Methode

Zeitgleich mit der Entstehung der Universität ist die scholastische Methode der *quaestio* erfunden worden. Beide Einrichtungen bezeugen das kraftvolle Aufblühen des intellektuellen Lebens im jugendlichen Europa und erreichten ihre Blüte im 13. Jahrhundert. In der *quaestio* werden Forschung und Lehre, Wissenschaft und Pädagogik verbunden. In der Form des öffentlichen Streitgesprächs, der *quaestio disputata*, verkörperte sie das Forum, in dem die Universitätsprofessoren, die *magistri*, um die aktuellen Wahrheitsfragen rangen, und zugleich den exponierten Ort des Studiums. Forschung und Lehre werden in ihr also eins.

Die Erfindung der *quaestio* läßt sich nicht genau datieren, sie ist allmählich im Laufe des 12. Jahrhunderts entstanden. In den Statuten der Universität Paris wird sie 1215 erwähnt. Im Spätmittelalter, zur Zeit des Nominalismus, erfuhr sie ihren Niedergang.

Die Grundzüge der *quaestio*-Konzeption will Thomas von Aquin (1224/5-1274) schon bei Boethius (480-524) ausmachen, der überhaupt eine bedeutende Quelle der mittelalterlichen Scholastik war. Thomas schreibt über Boethius:

„Nachdem er einige Grundsätze, die notwendig sind, um die dargestellte Frage zu diskutieren, vorausgeschickt hat, befaßt er sich hier mit der dargestellten Frage, wobei er dreierlei tut. Zuerst stellt er die Frage dar. Zweitens trägt er die Lösung vor

(*determinat veritatem quaestionis*). ... Drittens schließt er Einwände (*obiectioes*) gegen seine Lösung aus. ... Im Rahmen des ersten Schrittes tut er zweierlei: Erstens schickt er voraus, was die Frage voraussetzt; zweitens, behandelt er, was in der Frage zweifelhaft ist.“¹

Im Hochmittelalter besteht der Lehrbetrieb hauptsächlich aus den beiden pädagogischen Formen der *lectio* und der *disputatio*. Sie sind zeitlich getrennte selbständige Lehrveranstaltungen. Disputationen wurden nicht nur an Universitäten gehalten, waren aber sehr typisch für die Universität.

Die eigentliche *quaestio*, die sich von den späteren Entwicklungsstufen der *quaestio disputata* und der *quaestio quodlibetalis* unterscheiden läßt, entstand im Rahmen der *lectio*, d.h. der Auslegung klassischer Texte. Hier war Philosophieren eine hermeneutische Tätigkeit. Vertraten die Interpreten gegensätzliche Meinungen, so war der einzelne Interpret gezwungen, sich selber mit der Frage zu befassen und Stellung zu nehmen. Die Anliegen des Interpreten konnten immer weniger in eine Textauslegung integriert werden. Um die Möglichkeiten der Interpretation nicht zu überfordern, fügte man selbständige Digressionen ein, und zwar in Form einer *quaestio*. Während der fortlaufende Kommentar sich am Wortlaut des Texts festhielt, werden nunmehr eigene *quaestiones* beigeleitet, die bald zur Hauptsache der Behandlung werden. Voraussetzung dafür ist die Anzweifelbarkeit einer These; „*Quaestio vero est dubitabilis propositio*“, schreibt Boethius². Der Aufbau der *quaestio* besteht immer aus den drei genannten Teilen: Zuerst werden Argumente für und wider vorgetragen, dann trägt der Autor seine eigene Stellungnahme zur Frage bei, und schließlich setzt er sich mit den eingangs vorgetragenen Argumenten auseinander. In der bisher gründlichsten Untersuchung der *quaestio* nennt Bernardo C. Bazàn vier konstitutive Faktoren: den Text, die Dissonanz der Meinungen bezüglich der Bedeutung des Textes, die dialektische Methode und die Person des individuellen Lehrers bei seiner regulären Lehrtätigkeit. Die Verbindung von Forschung und Lehre drückt Robert von Melun (1100-1167) in der Bemerkung aus, daß „*quaestiones* manchmal wegen eines Zweifels, manchmal wegen des Lehrens gemacht werden.“³

Die ältere Methode der *lectio*, mit der man klassische Texte der *auctoritates* (womit besonders die Bibel, Kirchenväter wie auch antike Philosophen gemeint waren) behandelte, wurde in drei Etappen entwickelt. Was als die *littera* bezeichnet wurde, war die einfache Erklärung der Worte und Formulierungen im Kontext der ausgelegten Schrift. Der *sensus* beinhaltete die Analyse der Bedeutung von jedem Element der Vorlage sowie deren Übersetzung in eine verständliche Sprache. Mit den *sententiae*, d.h. einzelnen Sätzen von Autoritäten, war eine erste Stufe der Loslösung des Gedankens über die Exegese und das Textverständnis hinaus beschränkt.⁴ Das Streben, die tiefere Bedeutung eines Textes über

¹ Thomas von Aquin, In De hebdomadibus, lectio 3 und 4 (Auszüge).

² A. M. T. S. Boethius, In Topica Ciceronis, lib. I (PL 64, 1048D).

³ Robert de Melun, Quaestio de epistolis Pauli (hrsg. von Martin, p. 3).

⁴ Vgl. Hugo von St. Viktor, Didascalion, lib. III, c. 9 (PL 176, 771D): „*Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam ...*“; Robert von Melun, Sententiae (hrsg. von Martin, 1947, S. 11), Praef.: „*Quid enim aliud in lectura quaeritur quam textus intelligentia, quae sententia nominatur.*“

seinen Wortlaut hinaus zu finden, stand unmittelbar unter dem Einfluß der überlieferten Philosophie. Bevor man die Bibel studierte, die als die höchste Autorität galt, war ein mehrjähriges Studium der Philosophie vorausgegangen. „Seit der karolingischen Reform ging das Studium der *artes liberales*, wo der Intellektuelle die notwendigen Instrumente für die Exegese fand, dem der *sacra pagina* voraus. ... Die Christen mobilisierten die profane Wissenschaft zugunsten einer tieferen Erfassung des heiligen Textes. Sie sahen in den freien Künsten die Stufen, die den Geist ‘zu den Gipfeln der heiligen Schriften’⁵ führen sollen.“⁶ Die Zusammenführung von Philosophie und christlichem Glauben ist ein charakteristischer Grundzug der mittelalterlichen Scholastik. Durchgeführt wurde sie freilich unter heftigem Protest eifriger Gegner, wie zum Beispiel Bernhard von Clairvaux⁷ und Johannes von Salisbury.⁸

Besonders förderlich für die Verselbständigung der *quaestio* gegenüber dem Text war die Entstehung der literarischen Gattung der Sentenzensammlung. Darin wurden die Äußerungen der Autoritäten aus ihrem ursprünglichen literarischen Kontext entfernt und nach systematischen Gesichtspunkten geordnet. Dieses Verfahren bedeutete einen weiteren Schritt hin zur wissenschaftlichen Selbständigkeit. Die klassische Tradition war nunmehr in Form von einzelnen Sätzen präsent – Sätzen, die zur Auslegung drängten. Die Sentenzensammlung von Peter Lombard ist mit Abstand das bedeutendste Beispiel dieser Gattung. Sie wurde im frühen 13. Jahrhundert zum Pflichttext der theologischen Fakultät. Manche Scholastiker, beispielsweise Bonaventura (1217/18-1274) und Johannes Duns Scotus (1265-1308), schufen mit ihren kreativen Sentenzenkommentaren ihre Hauptwerke.

Die Meinung des Lehrers rückt jetzt in den Vordergrund, in Form der *determinatio* macht sie den Hauptteil der *quaestio* aus. Der Lehrer übernimmt zwar nicht selbst die Rolle einer *auctoritas*, aber schließlich führt er das entscheidende Wort. Er schaut weiter, denn er sitzt ja auf den Schultern der Autoritäten. Bald werden die Diskussionsthemen nicht mehr aus den widersprüchlichen Meinungen der klassischen Autoritäten entstehen, sondern aus Lehrdifferenzen unter den Lebenden. Die Autoritäten werden keineswegs fallengelassen; das Mittelalter zieht gerne den Mantel des Konservatismus an. Durch die Lehrform der *quaestio*, und vor allem der *quaestio disputata*, ist der *magister* geradezu gezwungen, eine persönliche Stellungnahme vorzutragen und zugleich die Tradition zur Geltung zu bringen. Nur selten kommt es vor, daß der Autor einräumt, er wisse die Lösung selbst nicht.

Beide Seiten eines Widerspruchs müssen einen Anspruch auf Wahrheit stellen können, sie müssen eine gewisse Plausibilität aufweisen, um eine *quaestio* zu veranlassen. „Ein

⁵ Alkuin, *De grammatica* (PL 101, 853, 854).

⁶ Bernardo C. Bazàn, *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in: Bernardo C. Bazàn, John W. Wippel, Gérard Fransen, Danielle Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 44/45* (Turnhout: Brepols, 1985), 13-149, hier: 26.

⁷ Bernhard von Clairvaux, *Epist.* 188 (PL 182, 353).

⁸ Johannes von Salisbury, *Metalogicus* (PL 199, 864ff.).

Widerspruch ist nicht eine *quaestio*“, schreibt Gilbert von Poitiers (1080-1154). „Vielmehr ist das eine *quaestio*, deren beide Teile Wahrheitsbeweisgründe zu haben scheinen.“⁹ Während die *determinatio* des Lehrers dem strengen Anspruch des Verifikationsprinzips unterliegt, muß die *obiectio* dem Anspruch eines „Verisimilitudifikationsprinzips“ genügen.

Zwei Strukturprinzipien der *quaestio* sind Logik und Autorität. Nicht von ungefähr ist mit Autorität immer traditionelle Autorität gemeint, sei es aus dem Bereich der christlichen Glaubenslehre, sei es aus der Philosophie. Ein noch lebender Denker konnte mit anderen Worten nie als Autorität anerkannt werden. Lebende Philosophen, die eine eigene Philosophie entwickelten, nannten sich nicht „Philosophen“ und ihr Denken nicht „Philosophie“. Kenntnis der traditionellen Meinungskonflikte wird im Lehrbetrieb vorausgesetzt. Der Lehrer wirkt mit, indem er der Tradition eine Gestalt beifügt, die sein eigenes selbständiges Denken nicht nur gestattet, sondern geradezu erzwingt. Seine Mitwirkung ist mitnichten sekundär. Die eigenartige Harmonisierung von vorgegebener Tradition und eigenständigem Denken stellt eine besondere Leistung der mittelalterlichen Scholastik dar. Sowohl der Autorität als auch der intellektuellen Selbständigkeit werden vorbehaltlos Rechnung getragen. Im Lehrbetrieb verbindet die *quaestio disputata* die Tätigkeiten des Forschens, Lehrens und Lernens. Die *quaestio* setzt voraus, daß der Lehrbetrieb sich um Fragen und Probleme dreht, statt sich lediglich mit Grundkenntnissen zu befassen. Der junge Student wurde direkt mit Streitfragen konfrontiert. Die *quaestio disputata* war zudem ein soziales Ereignis, wo Lehrende und Lernende zusammenkamen. Öffentliche *quaestiones disputatae* waren geradezu feierliche Veranstaltungen der akademischen Gemeinschaft.

2. Die Dominanz der Logik

Die Grundlage der Methode wurde von Peter Abaelard (1079-1142) in seiner programmatischen Schrift *Für und Wider (Sic et non)* herausgearbeitet. Peter benutzte zwar selbst noch nicht die *quaestio*-Form, erarbeitete aber spätere Komponenten. In seiner eigenen Karriere wurde er durch Disputationserfolge außerordentlich berühmt. Es ist bezeichnend für das intellektuelle Klima des Mittelalters, daß gerade im Zusammenhang mit der unbezweifelten Glaubenslehre diese Methode wissenschaftlicher Freiheit entwickelt wird. Eine Kultur, die Gott selbst mit der Wahrheit identifiziert, hatte es leicht, der Forschung nach Wahrheit einen absoluten Rang einzuräumen. So kann Peter als Gewährsmann für seine Methode sogar Jesus selbst anführen: „Somit sagt sogar die Wahrheit selbst, ‘Suchet, und ihr werdet finden’“ (*Matthäusevangelium* 7, 7).¹⁰ In unmittelbarer Nähe dazu beruft er sich auf Aristoteles, den „scharfsinnigsten aller Philosophen“, um das Ideal des Anzweifeln in sein Konzept einzuführen. Die Besonderheit dieser Verknüpfung der heidnischen Philosophenautorität mit den christlichen Glaubensautoritäten wird durch die Tatsache verdeutlicht, daß Aristoteles außerhalb des Prologs kein einziges Mal wieder erwähnt wird. Das Werk enthält sonst nur

⁹ Gilbert von Poitiers, *De trinitate* (hrsg. von Haring), p. 37; PL 64, 1258D.

¹⁰ Peter Abaelard, *Sic et non. A Critical Edition*, hrsg. von Blanche B. Boyer und Richard McKeon (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976), Prologus (S. 103-104).

Glaubensautoritäten (*diversa sanctorum patrum dicta colligere*), diese stehen dennoch alle im Lichte der aristotelischen Idee. Und schließlich wird Jesus selbst, die Wahrheit in Person, als Gewährsmann in die Argumentation für die Notwendigkeit des Suchens und Zweifelns einbezogen. Auf diese Weise wird die Philosophie unter dem Schutz des Glaubens zur Geltung gebracht.

Es ist bezeichnend, daß *Sic et non* ausschließlich Autoritäten zum Inhalt hat. Dennoch wirkt sich der wissenschaftliche Verstand bestimmend aus. Im 12. Jahrhundert war es die Logik, die für das neuentdeckte Wissenschaftsideal charakteristisch war. Das Leitfeuer des Buches bleibt zwar die Wahrheit. Aber der Inhalt des Buches besteht aus nichts als Autoritätsaussagen (*sententiae*) zu verschiedenen Fragen, keine Vernunftargumente, keine Deutungen, keine eigenen Sätze – desungeachtet bleibt der Verstand des Individuums maßgeblich.

Das Innovative an *Sic et non* besteht nämlich in der Art und Weise, wie die *sententiae* geordnet werden. Die Anordnung folgt nicht thematischen Gesichtspunkten (wie etwa Peter Lombards Sentenzensammlung), sondern einem Prinzip der Logik, und zwar dem Widerspruchsprinzip. Zu jeder einzelnen Frage stellte Abaelard Meinungen zusammen, die sie bejahen, gefolgt von Meinungen, die sie verneinen. Eigentlich formuliert Peter nicht Fragen, sondern Thesen und Antithesen. Seine Themenangaben lauten nicht „Ob“ (*Utrum*), sondern haben immer die Form „Daß ... und das Gegenteil“ (*Quod ... et contra* bzw. *et non*). So erhält man immer die zweifache Antwort *sic* und *non*. Peter ordnet die Thesen der Autoritäten in einer Weise, daß sie ausnahmslos in einen Widerspruch münden.¹¹ Das Widerspruchsprinzip macht es in dieser Situation unmöglich, die Glaubenslehre aufzunehmen. Denn wer Wahrheit allein durch den Glauben erlangen will und dieser Absicht konsequent nachgeht, hat nach der Lektüre von *Sic et non* schließlich nichts als lauter Widersprüche in der Hand.

Die traditionellen Lehren der Glaubensautoritäten bekommen durch Peters Verfahren eine völlig neue Relevanz. Sie dienen nunmehr dazu, die jungen – Peter sagt buchstäblich: „zarten“ – Studenten zu erregen (*excitant*) und zu provozieren (*provocent*), und zwar durch die Anwendung strenger Logik. Ich würde nicht sagen, daß diese Pädagogik besonders rücksichtsvoll mit dem Leser umgeht.

Mit der Logik wurde die strenge Wissenschaft in die Universität eingeführt. Im 12. Jahrhundert war Logik dasjenige Fach, bei dem die Studenten die ersten Freuden am rigorosen intellektuellen Leben fanden. Allmählich verdrängte die Logik das Studium der klassischen Literatur und der lateinischen Grammatik im für alle verpflichtenden Grundstudium in der Artistenfakultät. Eine umfassende Vertrautheit mit Logik gehörte zur Voraussetzung des ganzen Lehrbetriebs. Zur Pflichtlektüre aller Studenten gehörten also nicht nur religiöse Schriften, sondern auch Texte von Aristoteles, Boethius, Porphyrius, Cicero und Apuleius. Die Verbindung der Logik mit der traditionellen Glaubenslehre, die in *Sic et*

¹¹ Ebd., Prologus (S. 89). Vgl. die Überschrift des Hauptteils (S. 113): „*Incipiunt sententiae ex divinis scripturis collectae quae contrariae videntur. Pro qua quidem contrarietate haec compilatio sententiarum SIC ET NON appellatur.*“

non durchgeführt wird, könnte man somit als den Anfang der universitären bzw. wissenschaftlichen Theologie bezeichnen. Mit Abaelard tritt der Glaube durch das Tor der Logik in das Reich der Wissenschaft ein. Peter war einer der ersten, der die Theologie als eine echte Wissenschaft betrieb.

Die Glaubenslehrer selbst unterminieren somit die Vorstellung, man könne kraft des Glaubens die ausgemachte Tradition einfach weitergeben. Der Glaube selbst zwingt den ehrlich Gläubigen zum eigenen Denken, treibt ihn ins Zweifeln. Glauben ohne Denken ist, wie Thomas von Aquin es später ausdrückt, „nackt“. In bezug auf Theologiestudenten, die nur mit der Glaubenslehre konfrontiert werden, ohne dabei eigenständig zu denken, stellt der Aquinat fest: „Wenn der Lehrer mit nackten Autoritäten eine Frage entscheidet, dann wird der Hörer gewiß die Sicherheit haben, daß es so ist, doch wird er keine Erkenntnis und keine Einsicht erworben haben, und er wird leer weggehen.“¹²

3. Die scholastische Methode des Zweifels

Peter Abaelard verfolgte mit seiner Konzeption eine bestimmte pädagogische Absicht. In Übereinstimmung mit dem platonischen Höhlengleichnis will er die Studenten gezielt verwirren, um ihre geistige Befreiung zu ermöglichen. Indem sie auf die Glaubensautoritäten hören, werden sie ins eigenständige Denken gedrängt. Es handelt sich also nicht, wie im neuzeitlichen Verständnis, um Befreiung des Denkens *von* den Autoritäten, sondern um Befreiung des Denkens *durch* die Autoritäten. Im Unterschied zu einer klassischen *quaestio* verzichtet Peter auf eine eigene Stellungnahme. Die jungen Leser werden ganz auf sich gestellt. Sie kommen nicht umhin, ihre Glaubensprobleme selbst zu bedenken.

Die Methode der Herbeiführung des Zweifels (*dubitatio*) wurde schnell zu einer wesentlichen Komponente der scholastischen Pädagogik. Der Zweifel wird in den Dienst der intellektuellen Emanzipation genommen. „Niemand kann Wahrheit direkt suchen“, hebt Thomas von Aquin hervor, „wenn er nicht zuvor Zweifel gekannt hat.“¹³ Er radikalisiert das von Aristoteles übernommene Ideal, indem er, die Anwendung des Zweifels ausweitend, einen geradezu „universalen Zweifel hinsichtlich der Wahrheit“ (*universalis dubitatio de veritate*) propagiert.¹⁴ „Wenn jemand nicht vorher den Zweifel gekannt hat, dessen Lösung das Ziel der Suche ist“, schlußfolgert er, „kann er nicht wissen, wann er die gesuchte Wahrheit gefunden hat.“¹⁵ Zur Verdeutlichung vergleicht er den Wahrheitssuchenden mit jemandem, der sich von der Bindung an ein Körperglied befreien will. Wenn man nichts von der Bindung weiß, kann man sie auch nicht lösen. So ist es auch unmöglich, intellektuelle Lösungen zu erkennen, wenn man nicht vorher die Knoten im Verstand kennt.¹⁶

¹² Thomas von Aquin, *Quaestiones quodlibetales*, IV, q. 9, a. 3c.

¹³ Thomas von Aquin, *In metaphysicam*, lib. 3, lect. 1, n. 3.

¹⁴ Ebd., n. 6.

¹⁵ Ebd., n. 4.

¹⁶ Ebd., n. 2.

4. Die Hermeneutik der Autoritäten

Sofern es sich um philosophische Fragen handelt, will sagen, Fragen, die der bloßen Vernunft – auch unabhängig vom christlichen Glauben – zugänglich sind, schließen Autoritätsargumente eine Frage keineswegs ab. Die Scholastik ist zwar nie so weit gegangen wie Hegel, der die Glaubenslehre in der Philosophie aufgehen lassen wollte, aber sie hat die Glaubenslehre doch dem Lichte der Vernunft nicht entzogen. Auch Glaubensautoritäten wurden ausnahmslos logisch erfaßt, in der Regel als Element eines logischen Schlußverfahrens (Syllogismus). Ob als Autoritätsargument oder als Vernunftargument, die *obiectioes* werden meistens in die Struktur eines Syllogismus eingefügt. Selbst eine Autorität spricht also in einem vernunftgesteuerten Rahmen.

Anders als in der Neuzeit bedeuteten Autoritäten für das Mittelalter kein Hemmnis des freien Denkens. Nach Descartes gilt es, sich der Fesseln der Tradition zu entledigen. Diese negative Einschätzung taucht bereits im späten Mittelalter auf. So schreibt etwa der angesehene Kardinal Nikolaus von Kues: „Dies weiß ich: daß mich niemandes Autorität leitet, wenn sie auch versucht, mich zu beeinflussen.“¹⁷ Der mittelalterliche Scholastiker verstand sich demgegenüber als Zwerg im Vergleich zu den Riesen der Vergangenheit. Aber dieses nur scheinbar konservative Bild läuft auf ein Bild des Fortschritts hinaus, denn die Zwerge – so die Schlußfolgerung des Vergleichs – sitzen auf den Schultern der Riesen und können deshalb weiter schauen als sie.¹⁸ Dank ihrer herausgearbeiteten Hermeneutik konnten die Scholastiker ganz anders mit der Tradition umgehen. Somit versetzten sie sich in die Lage, Autoritäten in *quaestiones* zu integrieren. Der Schlüssel dieses Umgangs mit überkommenem Gedankengut besteht darin, die Autoritäten hermeneutisch zu begreifen; eine Autorität wird zu einem Text, d.h. an die Stelle einer Person wird ein sprachliches Phänomen gesetzt.

Nach Untersuchungen von M. D. Chenu hat der Begriff der Autorität im Laufe des Mittelalters eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die aufschlußreich ist.¹⁹ Demnach bedeutete das Wort ‘Autorität’ (*auctoritas*) ursprünglich das Ansehen, die Würde einer Person: jemand hat Autorität. Dann meinte es die Person selbst: jemand ist eine Autorität. Schließlich – im Hochmittelalter – bezeichnete der Begriff vor allem ein Produkt der Person, und zwar einen Text. Das heißt, daß die Berufung auf Autoritäten nunmehr eine Berufung nicht auf Denker oder ihre Intentionen, sondern auf schriftliche Aussagen ist – keine Überraschung in einer Buchreligion wie dem Christentum. Denker nehmen mit anderen Worten die Gestalt von *sententiae*, d.h. Lehrmeinungen in kurzer schriftlicher Form, an und werden sowohl von den Absichten ihres Urhebers getrennt als auch aus ihrem

¹⁷ Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, c. 6 n. 88,11-12 (h V, 133).

¹⁸ Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III, 4 (hrsg. von J. B. Hall [Tournhout: Brepols, 1991], *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis*, 98).

¹⁹ M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas*, übers. u. hrsg. von O. M. Pesch (Heidelberg, 1960), 138-173; *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. (Paris, 1976), *Études de philosophie médiévale*, xlv.

ursprünglichen Kontext herausgelöst. Die wissenschaftliche Bedeutung eines Textes ist für die Scholastik die realitätsbezogene Bedeutung,²⁰ sie ist nicht mit der Absicht des menschlichen Autors identisch. Denn man wollte nicht wissen, wie Thomas von Aquin bemerkt, „was Menschen gedacht haben, sondern vielmehr wie es mit der Wahrheit der Realitäten (*veritas rerum*) bestellt ist.“²¹

Aufbauend auf dieses Verständnis von Autorität und Vernunft verfährt beispielsweise Thomas von Aquin mit einer astronomischen Frage, die als Beispiel für die mittelalterliche Hermeneutik dienen kann. Er erörtert nämlich, „ob das Firmament am zweiten Tage geschaffen wurde“. In seiner Lösung argumentiert er, mit Berufung auf die Autorität des Augustinus, folgendermaßen:

„Wie Augustinus lehrt, sind in solchen Fragen zwei Dinge zu beachten: Erstens muß die Wahrheit der Schrift (*veritas Scripturae*) unerschüttert gewahrt werden (*inconcusse teneatur*). Zweitens: Da die hl. Schrift sich vielfältig auslegen läßt, soll niemand einer bestimmten Auslegung so fest anhängen, daß er, wenn mit einem sicheren Vernunftargument (*certa ratione*) festgestellt wird, daß diese Auslegung falsch sei, es trotzdem wagt, sie zu vertreten. Denn sonst könnte es sein, daß die hl. Schrift deswegen von den Ungläubigen verlacht und ihnen der Weg zum Glauben dadurch versperrt werde. Man muß also wissen, daß der Satz 'Das Firmament ist am zweiten Tage geschaffen worden', auf zweifache Weise verstanden werden kann. Einmal von dem Firmament, an dem die Sterne sich bewegen, und in dieser Hinsicht müssen wir unterschiedlich erklären, je nach den unterschiedlichen Auffassungen der Menschen über das Firmament. [...] Man kann jedoch auch so erklären, daß unter dem 'Firmament', das nach der Schrift am zweiten Tage geschaffen wurde, nicht der Sternenhimmel verstanden wird, sondern jener Teil der Luft, in welchem die Wolken sich verdichten. Das heißt dann 'Firmament' wegen der Dichtigkeit der Luft in diesem Raum. [...] Und dieser Erklärung zufolge ergibt sich zu keiner Auffassung ein Widerspruch.“²²

Thomas legt also der wahrheitsgemäßen Schriftauslegung drei Regeln zugrunde: Erstens muß die Annahme, die hl. Schrift habe nur eine einzige Bedeutung, vermieden werden, denn die Offenbarung lehrt viele Wahrheiten, es gibt jedoch nicht *die* wahre Bedeutung der Glaubenslehre. Zweitens muß die Bedeutung, die dem Text zugeschrieben wird, in sich eine Wahrheit verkörpern. Und drittens muß die unterstellte Bedeutung dem Wortlaut des Textes entsprechen. Was der menschliche Autor im Sinne hatte, ist für diese Hermeneutik nicht ausschlaggebend.

Die mittelalterliche Auslegungsmethode wird von den Scholastikern selbst als eine „fromme“ (*pia*) bzw. „respektvolle Interpretation“ (*reverentia interpretatio*) bezeichnet.²³ Dennoch hat sie auch unter den Zeitgenossen Anstoß erregt. Wie alles im Mittelalter war auch sie umstritten. Roger Bacon († nach 1292), der Zeitgenosse von Thomas und Bona-

²⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10c: *voces significant res*.

²¹ *Thomas von Aquin*, *In De caelo et mundo*, I, c. 10, lect. 22.

²² *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I, q. 68, a. 1c.

²³ Vgl. *Hugo von St. Viktor*, *De sacramentis*, lib. I, p. 1, c. 2 (PL 176, 187): *pie interpretari*; *Thomas von Aquin*, *Contra errores Graecorum*, prooemium: *exponere reverenter*.

ventura, erhob zum Beispiel den Vorwurf: „Die heutigentags in den offiziellen Studienanstalten eingesetzten katholischen Lehrer haben in aller Öffentlichkeit vieles geändert an dem, was die Heiligen gesagt haben, indem sie diese – unter Aufrechterhaltung der Wahrheit (*salva veritate*) – möglichst behutsam auslegen (*pie exponentes*).“²⁴ Andere zeitgenössischen Stimmen werden deutlicher: So stellt Alanus ab Insulis (†1202) fest: „Eine Autorität hat eine Nase aus Wachs, d.h. man kann sie in verschiedene Richtungen biegen.“²⁵ Dieses Bild war so verbreitet, daß auch eine deutsche Version am Ende des 15. Jahrhunderts bei Geiler von Kaisersberg begegnet: „Die heilige geschrift ist wie ein wachseni nas, man bügt es war man wil.“²⁶ In England wird eine derbere Metapher verwendet: „Jeder Autoritäts-Text ist eine Hure“, beklagt sich Adelard von Bath (12. Jahrhundert), „die bald im Sinne des einen Anliegens, bald im Sinne des anderen ausgelegt wurde.“²⁷

Es ist wichtig zu beachten, daß die Hermeneutik eines Thomas von Aquin wohlgerne für die buchstäbliche, historische Exegese gelten soll. Er hat also nicht das im Auge, was man heute die allegorische Auslegung nennt. Es betrifft die Literalbedeutung, wenn er schreibt: „Nun bezeichnet man aber das, was der Autor bei seinen Worten ‘im Sinne hat’, als den Literalsinn. Urheber der Hl. Schrift aber ist Gott, der in seiner Erkenntnis alles zumal begreift. Also ist es (nach Augustinus) ganz angemessen, wenn auch nach dem Literalsinn derselbe Schrifttext mehrere Bedeutungen hat.“²⁸ Demgemäß kommt Thomas zu der Schlußfolgerung: Jedwede Bedeutung, die in sich eine Wahrheit darstellt und die dem Wortlaut des Textes nicht widerspricht, ist eine von Gott intendierte Literalbedeutung des Offenbarungstextes:

„Wenn die Ausleger der Hl. Schrift eine Wahrheit dem Wortlaut anpassen, die der [menschliche] Autor nicht gedacht hat, kann kein Zweifel bestehen, daß der Hl. Geist sie gedacht hat, und er ist der primäre Autor der Hl. Schrift. Jede Wahrheit also, die – unter Aufrechterhaltung der Beschaffenheit des Wortlauts – der Hl. Schrift angepaßt werden kann, ist ihre Bedeutung.“²⁹

Bei Meister Eckhart (1260-1328) finden wir eine bündige Zusammenfassung der Begründung der mittelalterlichen Hermeneutik, die ihren theologischen Charakter hervorhebt:

²⁴ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 6.

²⁵ Alanus ab Insulis, *De fide catholica*, I, 30 (PL 210, 333).

²⁶ Zitiert nach Charles Schmidt, *Histoire littéraire de l’Alsace à la fin du XV^e siècle* (1879), I, 423.

²⁷ Adelard von Bath, *Questiones naturales*, 6 (hrsg. von Martin Müller [Münster: Aschendorff, 1934]).

²⁸ Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 4, a. 1c.

²⁹ Ebd.

„Da also die Literalbedeutung die ist, die der Autor der Schrift meint, der Autor der Heiligen Schrift aber – wie [bei Thomas von Aquin] gesagt worden ist – Gott ist, so ist jedwede Bedeutung, die wahr ist, eine Literalbedeutung. Denn es steht fest, daß jede einzelne Wahrheit (*omne verum*) aus der Wahrheit selbst (*ab ipsa veritate*) stammt, in ihr einbeschlossen ist, sich von ihr ableitet und von ihr gemeint ist.“³⁰

Der Schlüssel ist die Wahrheit. Nicht Wahrheiten (*vera*), sondern *die* Wahrheit selbst (*veritas*), macht das Denken frei. Unter dem Schutzmantel der Wahrheitssuche wird alles Erdenkliche methodisch angezweifelt. In der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin werden sogar wesentliche Elemente der Glaubenslehre in Frage gestellt. Beispielsweise: ob Gott existiert, ob er gut, unendlich, ewig, allmächtig, glücklich ist, ob er Erkenntnis hat, ob er einen freien Willen hat, ob Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit sich in Gott befinden, ob Gott dreieinig ist, ob alles von Gott erschaffen wird, ob der Mensch einen freien Willen hat, ob die Menschwerdung Gottes angemessen war.

5. Die *quaestio disputata*

Mit dem Ausbau der universitären Wissenschaft und einer stärkeren Pädagogisierung des Lehrbetriebes verbindet sich nicht nur die Loslösung der *quaestio* vom kommentierten Text, sondern auch die Entstehung der *quaestio disputata*, die heute von größerem Interesse ist. Neben der *lectio* bürgerte sich die *quaestio disputata* ein als eine selbständige Teilaufgabe des Professors, aber auch des Studenten. Die *quaestio disputata*, deren Gestalt sich am Anfang des 13. Jahrhunderts insbesondere an der theologischen Fakultät der Universität Paris herauskristallisierte, wurde in der Mitte des Jahrhunderts zum Kristallisationspunkt des mittelalterlichen akademischen Lebens *par excellence*, vielleicht zum Prototyp des akademischen Lebens überhaupt. Sie verbreitete sich schnell in allen vier Fakultäten jeder Universität, auch außerhalb der Universitäten, zum Beispiel am päpstlichen Hof.

Von der *quaestio* unterscheidet sich die *quaestio disputata* durch die völlige Loslösung vom Text. Die Aussagen der Autoritäten werden zwar keineswegs abgewertet, aber die *quaestio disputata* enthält keinen Textkommentar. Vielmehr werden die kurzen *sententiae* in die *quaestio disputata* eingearbeitet. Bei der *quaestio disputata* entstehen die Streitpunkte nicht aus der widersprüchlichen Tradition der Autoritäten, sondern aus den Beiträgen der Teilnehmer an der aktuellen Diskussion. Disputationen sind also soziale Ereignisse, sie finden in einem mehr oder weniger öffentlichen Raum statt.

Nach einer Definition, die Thomas von Aquin zugesprochen wird,³¹ ist eine Disputation eine syllogistische Veranstaltung (*actus syllogisticus*) zwischen mindestens zwei Gesprächspartnern (*duae personae opponentis et respondentis inter quas vertitur disputatio*) mit dem Zweck, eine Proposition zu demonstrieren.³² Die Disputation zwischen dem

³⁰ Meister Eckhart, Liber parab. Gen., n. 2 (LW I, 449).

³¹ Thomas von Aquin, De fallaciis, c. 1.

³² In einer anderen zeitgenössischen Schrift heißt es: „Eine Disputation ist eine akademische Veranstaltung, bei der eine Person ihre Absicht, die Wahrheit zu erforschen, mit dem Verstand zeigt und nach Kräften ernstlich behauptet. Es gibt nichts klarer und heilsamer zur Bewährung

opponens und dem *respondens* fand als echte Diskussionsveranstaltung statt, um dann erst später veröffentlicht zu werden. Die *editio* bildete (nach der *disputatio* und *determinatio*) die dritte und definitive Form der *quaestio disputata*; sie brauchte nicht den tatsächlichen Ablauf der Sitzungen wiederzugeben. Der Magister leitete immer die Sitzungen. Er – und nicht ein klassischer Text – legte die Streitfrage fest, nannte den *opponens* und den *respondens*, die in der Dialektik einer Debatte Autoritäts- und Vernunftargumente vortrugen. Er konnte in die Diskussion eingreifen. Nach der *disputatio* fiel ihm die Aufgabe der endgültigen Lösung des Problems (*determinatio*) und der Gestaltung der *editio* zu.

Die Ansichten der Professoren hatten die Gestalt von Stellungnahmen zu Streitgesprächen, die Studenten als verpflichtenden Bestandteil ihres Studiums durchführten. Die Aufgaben des Lehrenden wurden so mit den Aufgaben des Lernenden vereinigt. Forschung und Lehre bildeten eine Einheit.

Die *disputatio* fand grundsätzlich in zwei getrennten Formen statt: im Rahmen der Lehrveranstaltung des einzelnen Lehrers (*disputatio privata*) und in der Öffentlichkeit der gesamten Universität (*disputatio ordinaria* bzw. *publica*). Während in den öffentlichen Disputationen auch Studenten von anderen *magistri* mitwirkten, waren bei der *disputatio privata* (*in scholis propriis*) nur die Studenten des Professors anwesend. Neben der *lectio* gehörte diese zu den normalen Lehraufgaben des Professors, fand in der Regel nachmittags statt und dauerte vermutlich etwa drei oder vier Stunden.

Die *disputatio ordinaria* war ein öffentliches Ereignis der Universität und fand regelmäßig statt. Es ist allerdings in der Forschung umstritten, wie oft: wöchentlich oder alle zwei Wochen, wobei ein akademisches Jahr aus etwa 32 Wochen bestand. Im Normalfall dürfte ein Magister während des Semesters etwa zweimal im Monat eine *quaestio disputata ordinaria* gehalten haben. Im Bologna des 13. Jahrhunderts mußte ein Professor, der eine vorgesehene Disputation ausfallen ließ, sogar mit einer Geldstrafe rechnen. Wenn ein Magister eine *quaestio disputata* durchzuführen hatte, mußten per Anordnung der Universität alle Lehrveranstaltung des betreffenden Tages außer seiner eigenen Vorlesung am Vormittag ausfallen. Die Studenten waren durch die Studienordnung gehalten, für die verschiedenen Studienabschnitte eine bestimmte Anzahl von Einsätzen als *respondens*, bei dem eigenen *magister* und bei fremden, nachzuweisen. Für alle Studenten bestand Anwesenheitspflicht.

Mehrere Versionen der öffentlichen *quaestio disputata* waren bekannt und auch offiziell festgelegt. So unterscheidet man *quaestiones temptativae, collativae, in aula, in vesperis* und *in Sorbona* bzw. *sorbonicae*. Die Disputationen in der Sorbonne, die jeden Samstag stattfanden, hatten die Eigenart, daß sie von Studenten, unter dem Vorsitz eines Studenten (als *magister studentium* bezeichnet) und in Anwesenheit von *magistri*, die auch Argumente aktiv beitragen durften, durchgeführt wurden.

eines Schülers als diesen Vorgang. Die Disputation ist es, die die Wahrheit herausstellt, Rätsel offenbart und Irrtümer und Irreführungen verurteilt“ *Wilhelm Wheatley* († nach 1317), In *Boethii De scholarium disc.*, c. 6.

Den Ablauf einer *quaestio* hat man sich wie folgt vorzustellen: Der Magister benannte ältere Studenten als *opponens* und *respondens* – oft wurde durch Universitätsstatuten geregelt, wie lange sie bereits studiert haben mußten. Außerdem legte er die Frage fest und beaufsichtigte die *disputatio*. Gelegentlich griff er ein.

Dem *opponens* oblag es, die gestellte Frage, die mit der Formel *Utrum ...* eingeleitet wurde, zu einer *dubitabilis propositio* zu machen, indem er sie mit *obiectiones* in Zweifel zog. Der *respondens* mußte dann versuchen, den *obiectiones* mit eigenen Argumenten entgegenzuwirken, entweder unmittelbar nach der Darstellung einer *obiectio*, was eine sofortige Replique des Gegners auslösen konnte, oder mehrere *obiectiones* gebündelt behandeln. Auf diese Weise fand eine echte dialektische Diskussion statt, also ein lebendes *sic et non*. „Manchmal wurde die Diskussion sehr hektisch“, schreibt Bazàn, „mit schnellen Interventionen und sofortigen Widerlegungen, so daß man an einen Tischtennismatch erinnert wird.“³³

Dem *respondens*, der in seinem Studium weiter fortgeschritten war als der *opponens*, stand es zu, eine vorläufige Lösung herbeizuführen. Er brauchte dabei nicht die Position des Magisters zu vertreten, obwohl beide Disputanten unter dessen Aufsicht arbeiteten.

Anschließend, womöglich bereits am nächsten Tag oder wenige Tage nach der *disputatio*, referierte der Professor die Diskussion – wobei es ihm frei stand, die Argumente zu verbessern – und trug seine eigene *determinatio* vor (in der veröffentlichten Version *corpus* genannt und mit Formeln wie *Respondeo. Dicendum quod* oder *Solutio. Dicendum* eingeleitet); zum Abschluß entkräftete er die *obiectiones* gegen seine Position.

Es sieht so aus, als ob das akademische Leben durch die Methode der *disputatio* allmählich völlig in Anspruch genommen wurde. Im 16. Jahrhundert wird die Klage geäußert: „Man disputiert vor dem Essen, man disputiert während des Essens, man disputiert nach dem Essen, man disputiert öffentlich, privat, an jedem Ort zu jeder Zeit.“³⁴ Wegen der damit verbundenen Tumulte (*tumultum faciendo*) verbot die Universität Paris schon im 14. Jahrhundert sowohl den Professoren wie den Studenten, ohne Erlaubnis des vorsitzenden Magisters in einer Disputation zu argumentieren. Wenn ein *magister* sich ohne Erlaubnis äußerte, so mußte er zur Strafe drei seiner eigenen Vorlesungen ausfallen lassen.³⁵ Die Universität sah sich veranlaßt, auch weitere Anordnungen über den geordneten Ablauf einer Disputation zu treffen, „damit die Wahrheit des Gefragten in den Disputationen besser gesucht werden könnte“³⁶. Allerdings nutzten die Disziplinarmaßnahmen langfristig nichts: Im 15. Jahrhundert sind die Disputationen „zu wahrhaftigen Schlachten degeneriert“, wie Bazàn resümiert. „Die *magistri* interessierten sich nicht mehr dafür und die Studenten, ohne Aufsicht sich selbst überlassen, übergaben sich allerlei Exzessen, bis schließlich die Fakultät der Artisten die [durch ältere Studenten durchzuführenden] *determinationes* im Jahre 1472 untersagte.“³⁷

³³ A.a.O., 64.

³⁴ *L. Vivès, De caus. corr. art.*, hrsg. von Basil, I, p. 345; zitiert bei Bazàn, a.a.O., 85.

³⁵ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hrsg. von H. Denifle u. Ae. Chatelain (Paris, 1889-1897), t. II, n. 1023, S. 485.

³⁶ *Chartularium*, II, n. 1029, S. 492.

³⁷ B. C. Bazàn, a.a.O., 97.

6. Die *quaestio quodlibetalis*

Den Höhepunkt des mittelalterlichen akademischen Lebens bildete die *quaestio de quolibet*, auch *quaestio quodlibetalis* oder schlicht *quodlibet* genannt. Es handelte sich dabei um ein feierliches Ereignis für die gesamte Universität. Seine vollendete Form erreichte das *quodlibet* an der theologischen Fakultät der Universität Paris im 13. und im frühen 14. Jahrhundert. Es fand schnell eine allgemeine Verbreitung, auch außerhalb der Universität.

Ein Unterschied zu den anderen *quaestiones* liegt darin, daß beim Quodlibet die Fragen nicht vom *magister* selbst gestellt wurden, sondern von jedem Anwesenden vorgebracht werden konnten (*a quolibet*). Der zweite Unterschied zu der *quaestio disputata* besteht darin, daß die Frage über alles mögliche gestellt werden durfte (*de quolibet*). Daraus erklärt sich manche lustige, abwegige oder haarspalterische Frage. Es war eben eine Chance für jeden Studenten, aber auch für Kollegen, den *magister* aufs Kreuz zu legen. So wurde beispielsweise Gottfried von Fontaines († nach 1306) konfrontiert mit der Frage, „ob der Mensch in diesem Leben Nahrung braucht, um am Leben zu bleiben“³⁸. Die berühmte Frage, wieviele Engel auf eine Nadelspitze passen, ist allerdings für das Mittelalter nicht belegt; daß sie diskutiert worden sei, ist eher eine böswillige Unterstellung des Humanismus. Wegen der Aktualität und Offenheit der Diskussionen waren die *quodlibeta* Höhepunkte in der wissenschaftlichen Arbeit des Mittelalters. Nirgends tat sich die Gedanken- und Redefreiheit mehr kund. Anwesend waren andere *magistri*, junge und fortgeschrittene Studenten sowie vermutlich auch gebildete Menschen von außerhalb der Universität. Viele *magistri* drückten sich verständlicherweise vor der Aufgabe. Thomas von Aquin zeichnete sich dadurch aus, daß er sich der Herausforderung außergewöhnlich oft unterzogen hat. Die Behauptung, daß Thomas von Aquin die *quaestio quodlibetalis* erfunden hat, läßt sich allerdings nicht mehr aufrechterhalten. Aber mit ihm erreichte diese akademische Form zweifelsohne ihren Höhepunkt. Selbst wenn sie von Theologen gehalten worden sind, waren sie vielen spezifisch philosophischen Fragen gewidmet.

Die *quodlibeta*, von denen mittlerweile 348 erfaßt sind, durften nur zu bestimmten Zeiten im Jahr gehalten werden, und zwar während der Fasten- und Adventszeit. So kam es, daß sie manchmal als *in Natali*, bzw. *de Natali*, und *in pascha*, bzw. *de paschate*, bezeichnet wurden. Die *quodlibeta* sind in zwei Sitzungen gehalten worden. Wie bei den normalen *quaestiones disputatae* wurden in der ersten Sitzung die Argumente für und wider von älteren Studenten unter Aufsicht des *magisters* vorgetragen (*disputatio*). In der zweiten Sitzung (*determinatio*) stellte der *magister* selbst noch einmal die Argumente nach seinem Verständnis dar und präsentierte sowie erläuterte seine Lösung, um sich dann im einzelnen mit den Argumenten auseinanderzusetzen. Der *determinatio*-Teil wurde vormittags gehalten, alle normalen Lehrveranstaltungen fielen aus, zumal alle Studenten verpflichtet waren, anwesend zu sein. *Quodlibeta* durften innerhalb der Universität nur von Professoren gehalten

³⁸ Gottfried von Fontaines, Quodlibet XV, q. 13.

ten werden. Nicht alle *magistri* waren verpflichtet, *quodlibeta* zu halten, und viele haben darauf verzichtet.

Im Laufe der Zeit wurden die *quodlibeta* immer länger, am längsten waren sie schließlich am Anfang des 14. Jahrhunderts bei Johannes Duns Scotus. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurden die *quodlibeta*, obwohl sie immer noch in mündlicher Form gehalten wurden, nicht mehr publiziert. Die Entstehung der Summen wird dafür verantwortlich gemacht, daß die *quaestiones disputatae* als eigene Schriften verschwanden.

7. Die *quaestio* als literarische Form

Die *quaestio* war so charakteristisch für die Universitätspädagogik, daß sie zu der für die Scholastik typischen literarischen Form wurde. Bei der Konzipierung seiner für Anfänger geschriebenen *Summa theologiae* entschied sich Thomas von Aquin, die Form von vielen Hunderten *quaestiones* zu verwenden. Für die großen scholastischen Summen ist dieses Vorgehen typisch. Die Unterabschnitte bzw. Artikel stellen kleine *quaestiones disputatae* dar – eine Einführungsmethode, von der man heute meist annimmt, daß sie für junge Studenten eine Überforderung gewesen wäre. Die *Summa theologiae* des Thomas war anscheinend nicht für den Lehrbetrieb (schon gar nicht in Paris) konzipiert, sondern für das Selbststudium.

Diese Einführung in das Studium beginnt nicht mit der Vermittlung von Grundwissen, das der Anfänger zu erwerben hat, bevor er zu diskutieren beginnt, und nicht mit einer zusammenfassenden These, sondern mit einer Frage. Die ersten Antworten (*obiectio*nes), die der Leser daraufhin erfährt, sind Ansichten, die zwar möglichst schlüssig begründet werden – und zwar nicht nur von Autoritäten her, sondern auch mit reinen Vernunftargumenten –, die jedoch vom Autor selbst in der Regel für falsch gehalten werden. Nachdem der Leser wiederholt in die falsche Richtung getrieben worden ist, wird dann mindestens ein Argument angeführt (*Sed contra*), das zwar zu der richtigen Antwort gelangt, über dessen Gültigkeit der Autor sich jedoch in der Regel nicht äußert. Dieses Hinundhergerzerre mündet in einen Zustand des Zweifels. Erst nach dieser verwirrenden Einführung in die Frage nimmt der Autor selber Stellung. Zum Schluß der Abhandlung setzt er sich mit den eingangs angeführten Argumenten auseinander, was den Leser zwingt, hin- und herzuspringen.

Wenngleich die *Summa* des Thomas von Aquin ein theologisches Werk ist, enthält sie auch seine gesamte Philosophie. Er geht sogar so weit, am Anfang die Frage zu stellen, ob über die Philosophie hinaus – wobei nicht die eigene, sondern die vorchristliche Philosophie gemeint ist – eine übernatürliche Offenbarung überhaupt nötig sei. Noch erstaunlicher als die Frage ist die Antwort des Kirchenlehrers. Zwar bejaht er die Notwendigkeit der Offenbarung, führt aber lediglich praktische Gründe an, zum Beispiel, daß die meisten Menschen nicht über die Zeit verfügen, die zum Studium der Philosophie erforderlich ist. Dadurch daß er dann den Inhalt der Theologie nicht als das, was geoffenbart worden ist (*revelata*), sondern als das, was geoffenbart werden kann (*revelabilia*), bestimmt, genießt die Philosophie volle Freiheit, ohne daß sie jedoch die Theologie absolut dominiert. Das heißt aber nicht, daß Thomas den Anspruch erheben will, alle Glaubenswahrheiten mit dem Verstand zu beweisen. Was er beansprucht ist nur, Einwände gegen Glaubenslehren zu entkräften und Mißverständnissen entgegenzuwirken. Er geht also nicht so weit wie Anselm

von Canterbury, der sich programmatisch anschickte, zwingende Gründe (*rationes necessariae*) für spezifische Glaubenslehren zu finden, was zu seinem berühmten „ontologischen“ Gottesbeweis führte.

8. Die Ursprünge der akademischen Freiheit in der mittelalterlichen Universität

Die Methode der *quaestio* stellt hohe intellektuelle Anforderungen. Die mit einer solchen wissenschaftlichen Disziplin gewonnene Gedankenfreiheit war durchaus zu Hause in der mittelalterlichen Universität. Zwar geht das Ideal der Wissenschaftsfreiheit auf die griechische Antike zurück, aber die Grundlegung der akademischen Freiheit verdanken wir dem Mittelalter.

In seiner bereits zitierten Studie kommt Bazàn zum folgenden Ergebnis: „Die Methode der disputierten Fragen ist der Ausdruck eines sehr hohen Grades von Freiheit. Man könnte sogar sagen, daß sie das Bewußtsein der intellektuellen Freiheit des mittelalterlichen Menschen sei, das sich als Methode der Forschung und Lehre vergegenständlicht hat.“³⁹ Die ausgeübte und institutionalisierte Wissenschaftsfreiheit diene der Suche nach Wahrheit. Durch ihr kraftvolles Wirken zog sie Studenten und Professoren aus allen Teilen Europas zu den Universitäten hin. Daß sie auch Respekt und Anerkennung nach außen gewann, zeigt die Auszeichnung der akademischen Freiheit mit besonderen Rechten. Sowohl Staat wie Kirche unterstützten und sicherten die innere Freiheit des Universitätslebens durch zahlreichen Sonderprivilegien. Die Einzelrechte erstreckten sich vom Recht des eigenen Gerichtsstandes und der Verleihung akademischer Grade über die Regelung der Lebensmittelpreise bis hin zur Festlegung der Miethöhe der Studentenzimmer in der Stadt.

In einer Kultur, welche die Wahrheit mit Gott selbst identifiziert, ist es kaum überraschend, wenn die Wahrheit geradezu verabsolutiert wird. Die Verabsolutierung der Wahrheit führte wiederum zur Herausarbeitung des Gewissens, das in dem Ideal der Gewissensfreiheit zu einem Eckstein moderner Demokratie wurde. Jedwede Abweichung einer Entscheidung von dem Verstand gilt Thomas geradezu als die Definition von Sünde, ja selbst in dem Fall, daß der Verstand die wirkliche Wahrheit verkennt. Thomas von Aquin hält bei der Frage, ob es böse sei, an Christus zu glauben, im Falle eines Gewissens, das (natürlich in seinen Augen irrtümlicherweise) überzeugt sei, dies sei gegen die Wahrheit, kompromißlos an der Wahrhaftigkeit fest.⁴⁰ In einem solchen Falle würde der Glaube an Christus eine Verleugnung der Wahrheit an sich implizieren und somit dem Sinn des Christusglaubens widerstreben. Schließlich treibt er das Problem auf die Spitze, indem er hypothetisch eine Trennung

³⁹ A.a.O., 144.

⁴⁰ Vgl. Summa theologiae, I-II, q. 19, a. 5c; W. J. Hoye, Die Wahrheit des Irrtums: Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin, in: Individuum und Individualität im Mittelalter, hrsg. von J. A. Aertsen u. A. Speer, Miscellanea Mediaevalia, xxiv (Berlin, 1996), 419-435.

zwischen der Wahrheit und Gott selbst unterstellt. Selbst wenn man sie (hypothetisch) von Gott doch trennen würde, hielte sich ein Thomas von Aquin trotzdem an die Wahrheit. Es ist nur folgerichtig, wenn er auf den Einwand, die biblische Figur Hiob mißachte in der Anmaßung einer *disputatio* mit Gott dessen Überlegenheit, ohne Umschweife erwidert: „Die Wahrheit ändert sich nicht aufgrund der Verschiedenheit der Personen; wenn jemand die Wahrheit sagt, kann er also nicht besiegt werden, mit wem auch immer er das Streitgespräch führt.“⁴¹ Das subjektive Festhalten an der Wahrheit bleibt also für Thomas unter allen Umständen das Kriterium schlechthin für Moralität überhaupt.

Man muß bis zum 15. Jahrhundert warten, um einem Beispiel dafür zu begegnen, daß sich politische Instanzen in den Lehrbetrieb einer deutschen Universität einmischen. Am Ende des Mittelalters, im Jahre 1425, wendeten sich fünf deutsche Kurfürsten gegen die Einführung der Lehren des Aquinaten und seines Lehrers Albertus Magnus an der Universität Köln und plädierten dafür, daß die Universität den alten *modus* zu lehren beibehalte, womit die *via moderna* des Nominalismus gemeint war. Die Kurfürsten argumentierten, Thomas und Albert seien zu schwer für die Studenten. Es ging keineswegs um Glaubensorthodoxie, d.h. um die Wahrheit; ihr Anliegen war in diesem Fall nicht die akademische Freiheit, sondern eher die Bewahrung des akademischen Friedens, der durch die Neuerung bedroht schien. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Universität allerdings noch die Kraft, sich gegen den Druck von außen zu wehren. Die Universität beteuerte in ihrer Antwort, für sie seien beide Wege erlaubt und man möge ihr ihre ureigene Freiheit (*libertas primitiva*) lassen (Deutsch: „zu lassen in unser versten vryheit“).⁴²

Diese *libertas primitiva*, die den Raum für den Streit um die Wahrheit offenhielt, war von Anfang an ein wesentlicher Bestandteil der Universität. Der früheste, mir bekannte Beleg für den Begriff der akademischen Freiheit kommt bezeichnenderweise im Dokument eines Papstes vor. Das Bild, das man sich heute meist vom Mittelalter macht, würde wahrscheinlich vermuten lassen, der Papst habe sich dabei in irgendeiner Weise *gegen* die akademische Freiheit geäußert, aber das Gegenteil ist der Fall gewesen. Der Ausdruck „scholastische Freiheit“ [*libertas scolastica*] findet sich in einer Bulle des Papstes Honorius III. vom Jahre 1220. Drei Jahre zuvor benutzte derselbe Papst den bevorzugten synonymen Ausdruck „Freiheit der Studenten“ [*libertas scolarium*]. Mit diesen Urkunden ergriff der Papst Partei in einem Streit zwischen der Universität und der Stadtverwaltung von Bologna. Die Stadt wollte die Studenten davon abhalten, einen Eid der Treue zu Beschlüssen der Universität zu schwören. Außerdem war sie der Meinung, der Rektor dürfe nicht von den Studenten, sondern nur von den Professoren gewählt werden. Daraufhin ermutigte der Papst die Studenten zum Ungehorsam gegenüber den Statuten der Stadt, die gegen ihre Freiheit gerichtet seien. Die Studenten sollten, so sein Appell, die „scholastische Reinheit nicht verunzieren lassen“, ihre Organisation nicht aufgeben, sondern lieber die Stadt verlassen.⁴³ Die Auswanderung

⁴¹ *Thomas von Aquin*, In Job, c. 13.

⁴² Vgl. P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hrsg. J. Fried, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 29 (Stuttgart, 1983), 263-264.

⁴³ Zitiert nach *Hastings Rashdall*, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, hrsg. von F. M. Powicke u. A. B. Emden (Nachdruck: Oxford, 1951), I, Appendix, 585.

war das äußerste Kampfmittel der mittelalterlichen Universität — sie wurde auch im 13. Jahrhundert tatsächlich einige Male mit Erfolg eingesetzt. Die erste vom Papst gegründete Universität, die Universität von Toulouse, rühmte sich im 13. Jahrhundert ausgerechnet wegen ihrer Freiheit: Hier „dürft ihr an niemandes Zügel gebunden die eigene Freiheit genießen.“⁴⁴

Dies alles soll nicht suggerieren, daß der Papst immer der Verteidiger der akademischen Freiheit gewesen sei. Dennoch kommt es keineswegs von ungefähr, daß das kirchliche Amt (als übernationale Instanz) der entstehenden Universität immer wieder Schutz geboten hat. Papst Gregor IX. garantierte zum Beispiel im frühen 13. Jahrhundert der Universität Paris ausdrücklich das Recht des Vorlesungsstreiks als Kampfmittel gegen die Stadt – vermutlich die älteste Garantie eines Streikrechtes überhaupt.⁴⁵

Konflikte zwischen den Stadtbewohnern und den (meist ausländischen) Studenten waren wohl der ursprüngliche Anlaß zur Gewährung von Freiheitsrechten, erteilt durch die überregionalen Autoritäten Staat und Kirche. Das erste Privileg wurde den Bologneser Studenten durch Friedrich Barbarossa 1158 mit der sogenannten *Authentica Habita* erteilt. Peter Classen bezeichnet dies als „das erste Hochschulgesetz des Mittelalters.“⁴⁶ Dieses Gesetz schildert den Studenten als den Fremden, den *exul*, der aus Liebe zur Wissenschaft die Heimatlosigkeit frei wählt: „Wer sollte sich ihrer nicht erbarmen, die aus Liebe zur Wissenschaft heimatlos gemacht, sich selbst entäußern, aus Reichen zu Armen werden, ihr Leben allen Gefahren aussetzen und oft gar von niedrigen Menschen – kaum tragbar ist es! – ohne Grund körperliche Gewalt erleiden?“⁴⁷

Classen ist aufgrund seiner umfangreichen Forschung der mittelalterlichen Universität zu der Feststellung gelangt: „Zum ersten und vielleicht einzigen Mal in der europäischen Geschichte hat die wissenschaftliche Lehre während des 13. Jahrhunderts vollste Autonomie gefunden.“⁴⁸ In seinem einflußreichen Buch über das Wesen der Universität beschreibt John Henry Newman die mittelalterliche Universität mit folgenden Worten: „Wenn es jemals eine Zeit gab, da der wildschweifende Verstand sich in Zügellosigkeiten verloren hat, so war es die Zeit, von der ich rede. Wann hat sich jemals der Verstand wißbegieriger, zudringlicher, kühner, schärfer und durchdringender gezeigt, wann ist er rationalistischer verfahren als damals? Welche Fragen hätte dieses scharfe metaphysische Denken nicht durchforscht? Welcher Satz blieb ungeprüft in Geltung? Gab es ein Prinzip, das nicht bis in seinen ersten Ursprung hinein verfolgt und in seiner einfachsten Form klargestellt, gab es ein Ganzes, das nicht zergliedert worden wäre?“⁴⁹

⁴⁴ Zitiert nach P. Classen, a.a.O., 241-242.

⁴⁵ Vgl. ebd., 185: „Das ist, irre ich nicht, die älteste Garantie eines Streikrechtes durch die höchste Autorität des Mittelalters, durch den Papst.“

⁴⁶ Ebd., 184.

⁴⁷ Zitiert nach ebd., 249.

⁴⁸ Ebd., 195.

⁴⁹ John Henry Newman, Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt, übers. von H. Bohlen (Mainz, 1960), 280.

9. Beispiel einer *quaestio*

Anhand eines verkürzten Beispiels aus der *Summa theologiae* (I, q. 83, a. 1) des Thomas von Aquin läßt sich die klassische Gestalt einer *quaestio* zeigen. Im Rahmen einer mehrteiligen *quaestio* über freie Entscheidung konfrontiert sich Thomas mit der Frage: „Ob der Mensch freie Entscheidung hat“. In den angeführten *obiectiones* kann man unter anderem gut beobachten, wie Glaubens- und Philosophieautoritäten miteinander kombiniert und wie beide mit Vernunftargumenten verflochten werden. Mit Autoritäten werden sowohl das *sic* als das *non* begründet. In allen Fällen beherrscht die Logik die Darstellungsstruktur; jede Stellungnahme wird nicht etwa als Bekenntnis, sondern in Form eines Beweises dargestellt. Die Behandlung dieser für Christen wie für jede Ethik existenznotwendigen Frage beginnt mit verneinenden Argumenten und führt anschließend ein bejahendes Argument an:

„Es scheint, daß der Mensch keine freie Entscheidung hat.

1. Denn wer immer freie Entscheidung hat, tut was er will. Der Mensch tut aber nicht, was er will. Denn es heißt (*Römerbrief* 7, 15): ‘Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern ich tue das Böse, das ich hasse.’ Folglich hat der Mensch keine freie Entscheidung.

2. Außerdem: Wer immer freie Entscheidung hat, kann wollen und nicht wollen, handeln und nicht handeln. Das ist aber dem Menschen nicht gegeben. Denn es wird gesagt (*Römerbrief* 9, 16): ‘Es ist nicht Sache des Wollenden’, nämlich zu wollen, ‘noch Sache des Laufenden’, nämlich zu laufen. Also hat der Mensch keine freie Entscheidung.

3. Außerdem: ‘Frei ist, was Ursache seiner selbst ist’, wie es im ersten Buch der *Metaphysik* [des Aristoteles] steht. Was also von einem andern bewegt wird, ist nicht frei. Gott bewegt aber den Willen. Denn es wird *Spr.* 21 gesagt: ‘Das Herz des Königs ist in Gottes Hand; Er wendet es, wohin immer Er will’; und *Phil.* 2, 13: ‘Gott ist es, der in uns das Wollen und das Vollbringen bewirkt.’ Folglich hat der Mensch keine freie Entscheidung.

4. Außerdem: Wer immer freie Entscheidung hat, ist Herr seiner Handlungen. Der Mensch ist aber nicht Herr seiner Handlungen. Wie *Jer.* 10, 23 gesagt wird: ‘Der Weg des Menschen ist nicht in seiner Gewalt, noch ist es dem Manne gegeben, seine Schritte zu lenken.’ Also hat er keine freie Entscheidung.

5. Außerdem: Der Philosoph [=Aristoteles] sagt im dritten Buch der *Ethik* [Kap. 7]: ‘Wie ein jeder beschaffen ist, so beschaffen erscheint ihm auch das Ziel.’ Es ist aber nicht in unserer Macht, irgendwie beschaffen zu sein, sondern das haben wir von Natur. Also ist es uns natürlich, einem bestimmten Ziele zu folgen. Also nicht aus freier Entscheidung.

Dagegen (*Sed contra*) heißt es *Sirach* 15, 14: ‘Gott schuf im Anfang den Menschen und überließ ihn seinem eigenen Urteil.’ Die *Glosse* [fügt hinzu]: ‘d.h. der Freiheit seiner Entscheidung’.”

An dieser Stelle, nachdem sowohl die Philosophie als auch die Theologie ihre eigene moralische Grundlage in Zweifel gezogen haben, folgt der Hauptteil (*corpus*), d.h. die eigene Stellungnahme des Thomas zur Frage, der der Länge wegen nicht abgedruckt wird.

Die Auseinandersetzungen mit den einzelnen *obiectiones* legen Distinktionen zugrunde, so daß den Autoritäten nicht widersprochen werden muß, um zum gegenteiligen Schluß zu gelangen. Auf diese Weise ermöglicht es sich die Scholastik, eine eigene Meinung zu äußern, ohne sich von der Tradition abwenden zu müssen. Zugleich veranlassen diese Auseinandersetzungen Thomas zu vertieften und differenzierteren Behandlungen der Frage. In der Antwort zur zweiten *obiectio* wird z.B. das Problem dadurch gelöst, daß gemäß der scholastischen Autoritätenhermeneutik zwischen Wortlaut und Bedeutung unterschieden wird: „Jenes Wort des Apostels ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch nicht mit freier Entscheidung wolle oder laufe, sondern in dem Sinn, daß die freie Entscheidung dazu nicht hinreicht, wenn er nicht von Gott bewegt und unterstützt wird.“ Mit der Distinktion zwischen (innerlicher) Entscheidung und (äußerer) Handlung wird die 4. *obiectio* dahingehend beantwortet, daß Thomas eine Unfreiheit bezüglich der Handlung einräumt, bestreitet aber, daß die angeführte Autorität sich auf die innere Entscheidung bezieht. In der Antwort zur 5. *obiectio* (bezüglich der Beschaffenheit) argumentiert Thomas sowohl bejahend als verneinend; er legt sogar eine Grenze der Freiheit fest und nennt einen Gegenstand, nämlich die eigene Glückseligkeit, bei dem der Mensch nie eine freie Entscheidung hat. Daß in den Antworten zu den *obiectiones* bisweilen gewichtigere Gedanken erörtert werden als im *corpus*, zeigt sich darin, daß die Antwort zum fünften Einwand deutlich länger ausfällt als das ganze *corpus*.

Zum Vergleich mit einer wirklich (gleichsam für Fortgeschrittene) gehaltenen *quaestio disputata* sei erwähnt, daß in der ungefähr zur selben Zeit verfaßten *Quaestio disputata de malo*, Frage 6, die derselben Frage gewidmet ist, Thomas 24 *obiectiones* und drei *sed contra*-Argumente anführt. Die Lösung (*corpus*) in der *De malo*-Version ist fast zehnmal umfangreicher.

10. Neuzeitliche Zurückweisung des Mittelalters und heutige Rückbesinnung

Paradigmatisch für die Neuzeit wirft R. Descartes die Autoritäten allesamt über Bord, um sich gänzlich auf sein eigenes selbständiges Denken zu verlassen. Eine Methode des Zweifelns setzt er ein für alle mal an den Anfang, um ein unanzweifelbares Fundament für alle weitere Forschung zu errichten. Danach entwickelt er seine Philosophie nicht in Form von *quaestiones*, sondern systematisch; die Philosophen der Neuzeit bevorzugten die Darstellung in Form eines deduktiven Systems, sogar *more geometrico*. Für Galilei impliziert die Bejahung der Forschungsfreiheit die Verneinung traditioneller Autoritäten: „Nur müßt Ihr durch eine der meinen gleiche Neugierde und durch die Erkenntnis, wie unendlich viele Dinge in der Natur dem Menschenverstande fremd sind, erst von dem Sklavenjoch dieses oder jenes besonderen Autors befreit werden, so daß Euere Vernunft

minder straff im Zügel gehalten wird.⁵⁰ So wird in der Neuzeit die Freiheit von Autoritäten geradezu mit der Freiheit des Denkens gleichgesetzt.

Gegen seine Entlassung von der Universität Halle und seine Verbannung von Preußen durch den König im Jahre 1723 protestiert Christian Wolff, indem er sich auf die akademische Freiheit („die Freyheit zu philosophiren“) beruft, die er als die Freiheit von Autoritäten definiert. Seine Erläuterung artikuliert eine Auffassung, die uns Kindern der Neuzeit aus der Seele spricht: „Und hierinnen bestehet die Freyheit zu philosophiren, daß man sich in Beurtheilung der Wahrheit nicht nach andern, sondern nach sich richtet. Denn wenn man gehalten ist etwas für wahr zu halten, weil es ein anderer saget, daß es wahr sey, und den Beweis deswegen muß gelten lassen, weil ihn der andere für überzeugend ausgiebt; so ist man in der Slavery. ... Und demnach bestehet die Slavery im philosophiren in Unterwerffung seines Verstandes dem Urtheil eines andern oder, welches gleichviel ist, in Resolvirung seines Beyfalles in die Autorität eines andern.“⁵¹ Durchaus mittelalterlich ist allerdings die Tatsache, daß für Wolff die Wahrheit die Triebfeder des Ganzen ist: „Ich kan aber auch nicht wieder die Wahrheit seyn.“

Ebenfalls noch mittelalterlich ist seine für uns überraschende Berufung auf die Behandlung Galileis seitens der Inquisition: „So habe ich doch niemahls mehr Freyheit zu philosophiren praetendiret“, klagt er, „als man in der Römischen Kirche bey dem Systemate *Copernicano* verstattet, auch bey dem *Systemate harmoniae praestabilitatae* mich keiner mehreren angemasset, und als man meine Freyheit zu philosophiren kräncken wollen, nicht mehr Recht verlanget, als man Galilaeo wiederfahren lassen.“⁵² Was Wolff meinte, war die Tatsache, daß die Kirche nur Sätze, nicht Meinungen verurteilte. In dem berühmten Inquisitionsprozeß setzte Galilei eine mittelalterliche Hermeneutik voraus. Ironischerweise war es die Inquisition, die in diesem Fall neuzeitlich argumentierte.

Die mittelalterlichen Philosophen waren sich voll bewußt, daß das Verständnis eines Textes aus zwei Quellen entsteht. Man benutzte die Metapher der zwei von Gott geschriebenen Bücher. Demnach liegen zwei Quellen (*loci*) der göttlichen Offenbarung vor: das Buch der Heiligen Schrift, im Lichte des Glaubens zu lesen, und das Buch der Natur, im Lichte des Verstandes zu lesen. Auf diese Auffassung besinnt sich Galilei zurück, wenn er sich gegenüber der Inquisition auf das Buch der Natur beruft, das naturwissenschaftlich gelesen und dazu verwendet werden könne herauszufinden, was der „Autor“ der Bibel, der ebenfalls das Buch der Natur geschrieben habe, eigentlich sagen wolle. Die wirkliche Schwäche seiner Position lag bei seiner naturwissenschaftlichen Lektüre des Buches der Natur. Ironischerweise nahm die Inquisition ihrerseits einen modernen Standpunkt ein. Sie argumentierte gesellschaftlich, zugunsten einer geordnet durchstrukturierten Gemeinschaft, die den Fremden als Verfremdung ansah. „Die Kirche seiner Zeit war nicht mehr mittelalterlich“, konstatiert Carl Friedrich von Weizsäcker und vertritt die Ansicht, „die

⁵⁰ Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, übers. u. erläutert von E. Strauß, hrsg. von R. Sexl u. K. von Meyem (Stuttgart, 1982), Dritter Tag, 418.

⁵¹ *Christian Wolff*, Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Weltweißheit herausgegeben, Frankfurt am Mayn, 1726, Kap. 4, §41.

⁵² Ebd., Kap. 14, §218.

römische Kirche des frühen 17. Jh.s sei schon so weit auf dem Weg zum totalitären Staat fortgeschritten gewesen, daß sie eine Freiheit des Denkens nicht mehr gestatten konnte, die in vielen Jahrhunderten des Mittelalters möglich gewesen wäre.⁵³ Galileis theologisches Argument fand bezeichnenderweise in dem Verurteilungsschreiben keine Berücksichtigung, statt dessen verwies die Inquisition auf die Arroganz eines Individuums, das sich anmaße, es könne gegen die Gemeinschaft recht haben. Der Fremde, der Andersdenkende stellt *ipso facto* eine Bedrohung für die Gemeinschaft dar. „Auf die gegen dich mehrfach erhobenen Einwände von der Heiligen Schrift her hast du geantwortet“, so lautete der Urteilspruch, „indem du die besagte Schrift gemäß deiner eigenen Meinung auslegtest.“⁵⁴ Einem solchen Standpunkt bin ich im Mittelalter nicht begegnet, heute allerdings ist er verbreitet. Diese Argumentationsfigur ist politisch: Das Suchen nach Wahrheit wird gesellschaftlich betrachtet. Der Fremde erscheint verdächtig. Somit dispensiert man sich von dem eigenen Ringen um die Wahrheit.

Heute behauptet man oft, den Gegner nicht zu verstehen, oder sogar nicht verstehen zu können. Bemerkungen wie „Es ist mir unverständlich ...“ erhalten für viele die Überzeugungskraft einer Widerlegung. In der mittelalterlichen Scholastik war ein derartiges Verfahren verpönt; jede Gegenposition war zumindest verständlich! Sonst hätte ja kein Zweifel entstehen können und demzufolge keine Erforschung der Wahrheit. Bevor man eine Position ablehnte, mußten gewichtige, zugunsten dieser Position sprechende Gründe, überzeugend dargestellt werden.

Toleranz, die auf einem Festhalten an der Wahrheit fußt, beschränkt sich nicht auf die Vermeidung von Streitgesprächen. Kompromißbereitschaft ist keine hervorstechende Tugend der Philosophie. Wenigstens in der akademischen Welt soll man den Austausch nicht auf einen friedfertigen Dialog des Zur-Kennntnis-Nehmens verschiedener Standpunkte beschränken. Vielleicht erfordert eine mittelalterliche *quaestio disputata* zu viel Selbstdisziplin für heutige Einstellungen. Dennoch kann zumindest die einzelne Studentin und der einzelne Student für sich zur Regel machen, sich erst dann von einer Gegenposition zu distanzieren, wenn man zuvor plausible Argumente zu deren Gunsten hat sprechen lassen. „Im Gericht kann kein Richter ein Urteil fällen“, erklärt Thomas von Aquin, „der nicht die Argumente beider Parteien gehört hat.“⁵⁵ Und will man nicht der Naivität erliegen, sich von der eigenen Denkgeschichte abkapseln zu wollen, so kann man fernerhin von der Scholastik eine mögliche Methode erlernen, die es erlaubt, sich in einer festgelegten Tradition frei zu bewegen, ohne in einen schlechten Konformismus zu verfallen. In einem Zeitalter, in dem

⁵³ Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. I: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, 4., unveränderte Aufl. (Stuttgart, 1973), 113.

⁵⁴ G. Galilei, Opere. Ed. Nazionale cura et labore A. Favaro (Florenz, 1929-1939), 19, 403.

⁵⁵ „Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium.“ Thomas von Aquin, In metaphysicam, lib. 3, lect. 1, n. 5. In der juristischen Fakultät nahm die *disputatio* sogar ausdrücklich die Form eines Gerichtsverfahrens an.

die Autorität klassischer Texte durch die unentrinnbare, das Denken prägende Allgegenwart der Massenmedien weitgehend ersetzt worden ist, liegt schließlich eine dritte, für das Philosophiestudium gewinnbringende und für die selbständige Urteilsbildung empfehlenswerte Selbstdisziplinierung nahe, die jeder mittelalterliche Student wenn auch ohne eigenes Verdienst, so doch musterhaft und ohne Abweichungen vorgelebt hat: Nie TV!

Bibliographie

- Bernardo C. Bazàn, John W. Wippel, Gérard Fransen, Danielle Jacquart*: Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine (Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 44/45) (Turnhout: Brepols, 1985).
- M.-D. Chenu*: Das Werk des hl. Thomas, übers. u. hrsg. von *O. M. Pesch* (Heidelberg, 1960).
- Ders.*: La théologie au douzième siècle, 3. Aufl. (Paris, 1976), Études de philosophie médiévale, xlv.