

Wurzeln der Wissenschaftsfreiheit an der mittelalterlichen Universität

William J. Hoye (Münster)

Es ist nicht leicht einzusehen, warum Wissenschaftsfreiheit gerade ein Menschenrecht ist, das heißt ein Abwehrrecht vorgegeben in der menschlichen Natur. Dahingegen ist die historische Frage, woher die Idee der Wissenschaftsfreiheit stammt, nicht schwer zu erforschen. Verwunderlich ist es dann, daß die historische Herkunft drastisch mißgedeutet wird. Hier herrscht ein Vorurteil, das uns glauben macht, die Wissenschaftsfreiheit sei in der Aufklärung entstanden. Wie selbstverständlich diese Vorstellung geworden ist, läßt sich unter anderem daran erkennen, daß selbst ein renommierter Werk wie das *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland* sich sie kritiklos zu eigen macht. Mit aller wünschenswerter Naivität liest man dort: "Die geistigen Wurzeln der Wissenschaftsfreiheit gehen in Humanismus und Aufklärung zurück. Sie befreiten das wissenschaftliche, rationale, voraussetzunglos der Wahrheitssuche verpflichtete Denken von den Bindungen theologischer Dogmatik. Die Gründungen von Halle (1694) und Göttingen (1737) datieren den Beginn der modernen, der Wissenschaftsfreiheit verpflichteten deutschen Universität in Abwendung von ihren mittelalterlichen Vorgängerinnen."¹

Die Wissenschaftsfreiheit wird zwar zu Recht in der Wahrheitssuche gegründet, aber diese Beschreibung ist sonst an mehreren Punkten falsch – was folgende Ausführungen zeigen sollten. Die historische Wahrheit ist just das Gegenteil von der hier geäußerten Ansicht. Es ist zwar richtig, daß Humanismus und Aufklärung die Wissenschaftsfreiheit hoch schätzten, aber die Wurzeln liegen deutlich früher. Versteht man sie sachgerecht, so erweist sich die Theologie, zusammen mit ihren unveränderlichen Dogmen, als geradezu vorbildlich für das freie Denken. Die an einer modernen Universität existierende Wissenschaftsfreiheit ist des weiteren nicht durch einen Bruch mit der mittelalterlichen Universität entstanden, sondern verkörpert vielmehr eine Einschränkung der für die mittelalterliche Universität typischen Wissenschaftsfreiheit. Tatsächlich war die Aufklärung etwas anders, als man sich es meist versteht, aber noch mehr war es das Mittelalter.

Die Vertreibung Christian Wolffs von der Universität Halle im Jahre 1723

Christian Wolff, der zu seiner Zeit wohl bekannteste Philosoph Europas, ist ein aufschlußreiches Beispiel für die akademische Freiheit in der frühen Aufklärung. Seine Entlassung und Vertreibung von der jungen Aufklärungsuniversität Halle wurde nicht etwa von einem Universitätspremier oder einem kirchlichen Amtsträger, sondern vom preußischen König selbst veranlaßt. Wolff bekam zwei Tage Zeit, um Preußen zu verlassen; sonst sollte er hingerichtet werden. Der aufgeklärte Philosoph, so wenig Märtyrer für die Wahrheit wie Galilei, floh

¹T. Oppermann, "Freiheit von Forschung und Lehre", *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. von J. Isensee u. P. Kirchhof (Heidelberg) Bd. VI (1989), § 145, Rn. 2.

daraufhin schleunigst nach Marburg.

Der Vorwurf gegen Wolff bezog sich auf die Wahlfreiheit des Menschen. Es schien in seinem lückenlosen, rationalistischen Systemdenken kein Platz für die Wahlfreiheit übrig zu sein. Alles sei vorherbestimmt, zumal die rationalistische Idee der 'prästabilierten Harmonie' einen strengen Determinismus implizierte. Wolff verteidigte sich vehement und bejahte ausdrücklich die Existenz der Wahlfreiheit. Er berief sich ferner auf seine 'Freiheit zu philosophieren', was mit der akademischen Freiheit gleichbedeutend war.² Einschlägig waren also zwei Freiheitsarten: die akademische Freiheit der Universität und die Wahlfreiheit des menschlichen Willens.

Typisch mittelalterlich ist die Tatsache, daß für Wolff die Triebfeder des Ganzen in der Idee der Wahrheit lag. So verteidigte er sich mit dem klassischen Prinzip: "Ich kan aber auch nicht wieder die Wahrheit seyn."³ Diese Einstellung ist keineswegs ein Spezifikum der Aufklärung, kann sie sich auf die Autorität der Bibel berufen, wo der Satz steht: "Wir können unsere Kraft nicht gegen die Wahrheit einsetzen, nur für die Wahrheit" (2 Kor 13, 8). Allerdings versteht Wolff selbst die Gedankenfreiheit als das Gegenteil von der Abhängigkeit von Autoritäten. Darin besteht für ihn geradezu die Definition der Freiheit zu philosophieren. Seine Erläuterung spricht uns Kindern der Neuzeit aus dem Herzen: "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 Sclaverey. Man muß sich befehlen lassen für wahr zu halten, was man doch nicht als wahr erkennet, und einen Beweis für überzeugend anzusehen, dessen überzeugende Kraft man bey sich nicht empfindet."⁴

Für Wolffs (eigentlich vereinfachende) Sichtweise schließen sich eine fremde Autorität und selbständiges Denken gegenseitig aus: "Und demnach bestehet die

²"Significant too is the appearance in his [Campanella's] text, possibly for the first time, of the phrase *libertas philosophandi*, freedom of philosophizing, which was the fruit of the medieval autonomy of philosophy and was the forerunner of more modern terms like *Lehrfreiheit* and 'academic freedom'. This phrase became fairly common usage in the seventeenth century." R. Hofstadter, *Academic Freedom in the Age of the College*, mit Einl. von R. L. Geiger (New Brunswick, New Jersey 1996), 59. Anm. 139 ergänzt: "Among those who used it later in the seventeenth century were Descartes and Spinoza. [...] The phrase itself was perhaps new, but the idea, as many a medieval master could have testified, was old."

³Chr. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben* (Frankfurt am Main 1726), Kap. 4, § 41. Eine ähnliche Stellungnahme findet sich bereits bei Augustinus, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*, übers. u. eingeleitet von A. Hoffmann, Fontes Christiani, Bd. 9 (Freiburg 1992), Nr. 24.

⁴Ebd.

Sclaverey im philosophiren in Unterwerffung seines Verstandes dem Urtheil eines andern oder, welches gleichviel ist, in Resolvirung seines Beyfalles in die Autorität eines andern."⁵

Von besonderem Interesse für mein Anliegen ist nun Wolffs überraschende Berufung auf die Behandlung Galileis durch die römische 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."⁶

Was Wolff bei dieser uns fremd wirkenden Ansicht im Auge hatte, war die Tatsache, daß die Kirche in ihren Lehrverurteilungen normalerweise (geschriebene) Sätze, also, genau betrachtet, nicht Meinungen, mißbilligt.

Der Ausdruck 'Akademische Freiheit'

Eine Einmischung einer staatlichen Autorität in den Lehrbetrieb einer deutschen Universität kommt im Hochmittelalter nicht vor, sondern ist zum ersten Mal im Jahre 1425 nachweisbar. In diesem Jahr wendeten sich fünf deutsche Kurfürsten gegen die Einführung der Theologie der beiden in Köln im 13. Jahrhundert tätig gewesenen Heiligen Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Die Kurfürsten argumentierten, die Studenten würden dadurch verwirrt. Interessant ist die Reaktion der Universität. Sie antwortet nämlich, daß man ihr ihre ureigene Freiheit [*libertas primitiva*] lassen soll ("zu lassen in unser yersten vryheit").⁷ Eine etablierte unverletzbare 'ureigene' Freiheit wird also vorausgesetzt. Worin bestand sie? Jedenfalls wird deutlich, daß die akademische Freiheit erheblich älter als die Aufklärung ist.

Der früheste mir bekannte Beleg für den Begriff der akademischen Freiheit stammt aus einem Dokument eines Papsts. Nun werden wir heute wahrscheinlich vermuten, daß sich der Papst damals irgendwie gegen die akademische Freiheit geäußert hat, aber das Gegenteil ist der Fall. Im Jahre 1220 findet sich der Ausdruck 'scholastische Freiheit' [*libertas scolastica*] in einer Bulle des Papstes Honorius III. Derselbe Papst hatte drei Jahre vorher den synonymen Ausdruck 'Freiheit der Studenten' [*libertas scolarium*] verwendet. Der Papst ermutigte die Universität Bologna zum Ungehorsam gegenüber der Stadtverwaltung, die verbieten wollte, daß die Studenten einen Treueid zu den Statuten der Universität schwören. Die Stadt war außerdem der Ansicht, daß der Rektor der Universität nicht, wie üblich, von den Studenten, sondern nur von den Professoren gewählt

⁵Ebd.

⁶Ebd., Kap. 14, § 218.

⁷Vgl. P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hrsg. von J. Fried, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 29 (Stuttgart 1983), 263-264.

werden sollte. Der Papst schrieb, daß die Studenten die "scholastische Reinheit nicht verunzieren lassen", ihre Organisation nicht aufgeben, sondern die Stadt lieber aus Protest verlassen sollten.⁸

Ein weiteres Zeugnis aus dem 13. Jahrhundert bietet die Universität von Toulouse, die erste vom Papst selbst gegründete Universität. Sie pries die an ihr herrschende Freiheit: "Was fehlt euch also? Die scholastische Freiheit? Ganz gewiß nicht, denn ohne von irgend jemandem gezügelt zu werden, erfreut ihr euch eurer eigenen Freiheit."⁹

In Paris erhielt Philipp der Kanzler (dessen Amtszeit von 1218–1236 reichte) vom Papst eine Rüge für seine Kritik an der Universität. Daraufhin wurde er zu einem energischen Verteidiger der akademischen Freiheit. Er nannte denjenigen, der auf der akademischen Freiheit herumtrampeln will, "einen Schweinsfuß, einen tierischen Menschen" [*pes pecoris, homo animalis qui conculcat scholasticam libertatem*]¹⁰. Nachdem die Universität als Protest die Stadt zwischen 1229 und 1231 verlassen hatte, versuchte Philipp sie zurückzubewegen, indem er versicherte, daß "ihre Freiheit freiheitlich und unverletzlich bewahrt würde"¹¹.

Natürlich war es nicht immer so, daß der Papst auf der Seite der akademischen Freiheit stand, aber es bleibt dennoch bezeichnend, daß die junge Universität immer wieder vom Papst Schutz erhielt.

Die Entstehung der Universität und der akademischen Freiheit im Mittelalter

Unter 'akademischer Freiheit' verstehe ich die Wissenschaftsfreiheit, sofern diese an einer Universität vorkommt. Die Wissenschaftsfreiheit selbst geht auf die Antike zurück und wurde von Aristoteles definiert. Die akademische Freiheit hat sich zeitgleich mit der Entstehung der Universität herauskristallisiert. Die Universität, das heißt die Idee der Universität, ist eine europäische, eine christliche, ja – man kann sagen – eine klerikale Erfindung. Höhere Schulen außerhalb der christlich-europäischen Kultur haben zwar einige Eigenschaften mit

⁸Zitiert nach H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, hrsg. von F. M. Powicke u. A. B. Emden (Nachdruck: Oxford 1951), I, Appendix, 585.

⁹*Chartularium Universitatis Parisiensis*, hrsg. von H. Denifle u. A. Chatelain (Paris 1889), Nr. 72, Bd. I, 131. Vgl. P. Classen, a. a. O., 241–242; J. Miethke, "Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert)", in: *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, hrsg. von J. Fried (Sigmaringen 1991), 221–247, hier: 227.

¹⁰Zitiert nach A. L. Gabriel, "The Conflict between the Chancellor and the University of Masters and Students at Paris during the Middle Ages", in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Miscellanea Mediaevalia, X, hrsg. von A. Zimmermann (Berlin 1976), 106–154, hier: 143.

¹¹Vgl. ebd., 144.

einer Universität gemeinsam, bleiben zugleich aber soweit spezifisch anders, daß sie von Universitäten zu unterscheiden sind.¹² Zur gleichen Zeit und innerhalb der Universität entstand Theologie als Wissenschaft. Die Bezeichnung 'Universität' stammt aus dem späten Mittelalter.¹³ Die frühere Bezeichnung war 'Generalstudium' [*studium generale*].

Einzelne Freiheitsrechte

Ein fundamentales Charakteristikum der mittelalterlichen Universität ist die Mobilität. Peter Classen bietet folgende Erläuterung: "Die Universitäten verfügen zunächst nirgends über Grund und Boden, sie bestehen aus Gemeinschaften von Menschen, die lehren und lernen, und ihre Instrumente sind allein die Bücher, die sie hierhin und dorthin mitnehmen können. So kann Innozenz IV. 1244 gar ein Studium an der päpstlichen Kurie gründen, das seinen Ort jeweils mit der Residenz des Papstes wechselt, in Lyon, Perugia oder Rom, später in Avignon sitzt."¹⁴

Unter den handfesten Rechten gab es beispielsweise das Recht, sich in Nationen und Universitäten unter gewählten Rektoren zusammenzuschließen.¹⁵ Das Recht der Freizügigkeit ergab das stärkste Kampfmittel der Universität gegenüber der Stadt. Von großer Bedeutung war das Streikrecht, über das Classen schreibt: "Als Kampfmittel gegen die Stadt garantierte zum Beispiel Papst Gregor IX. im frühen 13. Jahrhundert der Universität Paris förmlich das Recht des Vorlesungsstreiks – vermutlich die älteste Garantie eines Streikrechts überhaupt."¹⁶ Dieser Reform gemäß durfte die Universität als Protest gegen die Verhaftung eines ihrer Mitglieder die Lehrveranstaltungen einstellen. Hinzu kam das Recht des eigenen Gerichtsstandes sowie der Verleihung akademischer Grade. Sogar die Festlegung der Lebensmittelpreise und der Miethöhe der Studentenzimmer in der Stadt waren Gegenstand akademischer Rechte. In Oxford ereignete sich im 13. Jahrhundert der Fall, daß der Papst die von den Bürgern durchgeführte Kollektivstrafe an Studenten bestrafte, indem alle Mieten für Studentenwohnungen auf die Hälfte des Schätzpreises herabgesetzt wurden und Bußgelder an arme Studenten bezahlt werden mußten – was auch bis in das 20. Jahrhundert hinein tatsächlich erfolgte. Schon vorher wurde in Bologna die

¹²Vgl. A. B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (London 1975), 21-22. Der Historiker Richard Hofstadter stellt fest: "Die mittelalterlichen Universitäten waren kirchliche Einrichtungen, die zu einer Zeit gegründet wurden, in der die Kirche ihre Institutionen vor den Eingriffen weltlicher Kräfte noch wirksam schützte." A. a. O., 121-122.

¹³Vgl. P. Michaud-Quantin, *Universitas: expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (Paris 1970).

¹⁴P. Classen, a. a. O., 179–180. Vgl. H. Rashdall, a. a. O., II, 28–31.

¹⁵Vgl. P. Classen, a. a. O., 244.

¹⁶Ebd., 185: "Das ist, irre ich nicht, die älteste Garantie eines Streikrechtes durch die höchste Autorität des Mittelalters, durch den Papst."

Überbietung von Mieten verboten.

Warum ein Recht auf Lehrfreiheit nicht dokumentarisch belegt ist, erklärt Classen folgendermaßen: "Von einer besonderen Lehrfreiheit hören wir aber zunächst gar nichts. Das ist nicht so erstaunlich, wie es scheinen möchte. Die Lehrfreiheit ergibt sich ganz einfach daraus, daß kein Statut, keine Reform und keine Stiftungsurkunde etwas über den Inhalt der Lehre aussagt, daß keine Instanz außerhalb der Universität in die Lehre eingreift."¹⁷

An der Universität Bologna muten uns heute manche Freiheitsrechte der Studenten erstaunlich an. Es gab zum Beispiel Vorschriften gegen die Abwerbung von Hörern und Examenskandidaten. Jedes Jahr wurden die Professoren vor dem Semesteranfang im Herbst neu von den Studenten in ihr Amt gewählt. Sie mußten dann dem studentischen Rektor einen Gehorsamseid schwören, und dieser übte über sie eine äußerst scharfe Disziplinargewalt aus mit Hilfe der Denunziatoren der Professoren [*denunciatores doctorum*], einer Art studentischer Geheimpolizei, die aus vier vom Rektor im Geheimen ausgewählten Studenten bestand. Im übrigen waren eigentlich alle Studenten per Statut verpflichtet, Vergehen der Professoren zu denunzieren. Die Studenten mußten innerhalb von drei Tagen ihre Denunziationen vorbringen. Das Rektorat war verpflichtet, bei der Denunziation von nur zwei dieser Studenten tätig zu werden. Außerdem hatten Professoren bei der Versammlung der gesamten Universität kein Stimmrecht (falls eingeladen, durften sie nur als Beobachter zugegen sein). Sie standen ständig unter Drohung von Bußgeldern. Ein Bußgeld war bereits fällig, wenn eine Vorlesung eine Minute verspätet anfing oder der Dozent über die vorgesehene Zeit hinaus las. Sollte dies passieren, so waren die Studenten dazu aufgefordert, den Vorlesungssaal unverzüglich zu verlassen. Vor Beginn der Vorlesungszeit trafen Studenten und Professoren Übereinkünfte über den Stoff der bevorstehenden Vorlesung und dessen Aufteilung in sog. *puncta*, deren Behandlung zeitlich streng aufgeteilt und überwacht wurde. (In einem Zeitraum von zwei Wochen mußten die einzelnen Punkte abgehandelt werden – widrigenfalls waren Bußgelder vorgeschrieben.) Derjenige Dozent, der einer schwierigen Frage auswich, indem er sie auf einen späteren Zeitpunkt verschob, oder nicht jeden Abschnitt des Stoffes mit gleicher Ausführlichkeit behandelte, verdiente eine Strafe. Waren nicht mindestens fünf Studenten bei seiner Hauptvorlesung bzw. drei bei seiner Nebenvorlesung anwesend, galt der Dozent als fehlend, wofür er eine festgelegte Strafgebühr entrichten mußte. Wollte ein Professor für ein paar Tage die Stadt verlassen, mußte er vorher die Erlaubnis der Studenten einholen. In diesem Fall mußte er ein Pfand hinterlassen, um seine Rückkehr zu gewährleisten. Schließlich war es sogar möglich, daß er die ganzen Hörgelder an seine Hörer zurückzahlen mußte. Daher war er angehalten, vor dem Semesteranfang Pfandgelder bei einem Bankier der Stadt zu hinterlegen. Von diesem Konto konnten die Bußgelder abgehoben werden. War das Pfand aufgebraucht, so war eine zweite Einzahlung vom nachlässigen Dozent vorgesehen. Leistete er Widerstand, so war ein Boykott seiner Vorlesung fällig.

¹⁷Ebd., 187.

Die Dominanz der Logik

Die fundamentale Bedeutung der Logik im mittelalterlichen Lehrbetrieb läßt sich anhand von Peter Abaelards (1079-1142) maßgeblicher Schrift *Für und Wider [Sic et non]* verdeutlichen.¹⁸ Die Anfänge der später entwickelten *quaestio* (bzw. *Disputation*) werden hier zugrunde gelegt. Es entspricht dem intellektuellen Klima des Mittelalters, daß gerade im Zusammenhang mit der dogmatischen Glaubenslehre ein solches Verfahren wissenschaftlicher Freiheit entwickelt wurde. Für den, der Gott selbst mit der Wahrheit identifiziert, ist es naheliegend, der Suche nach Wahrheit eine außerordentliche Bedeutung einzuräumen. So kann Peter als Gewährsmann für seine Methode sogar Jesus selbst anführen: "Somit sagt sogar die Wahrheit selbst, 'Suchet, und ihr werdet finden' (*Mt 7, 7*)."¹⁹ Im selben Zusammenhang verweist er auch auf Aristoteles, den "scharfsinnigsten aller Philosophen", um das Ideal des Anzweifelns in der Suche nach Wahrheit einzuführen. Nach dem Prolog wird Aristoteles allerdings nicht mehr zitiert, denn das Werk enthält sonst nur Glaubensautoritäten, wenngleich diese alle im Lichte der aristotelischen Idee stehen. Schließlich wird die heidnische Philosophie dadurch unter das Licht des Glaubens gebracht, daß Jesus, die Wahrheit selbst, in die Begründung für die Angemessenheit des Suchens und Zweifelns einbezogen wird.

Das Neue an der Methode von *Sic et non* besteht darin, daß das Buch ausschließlich Glaubensautoritäten [*sententiae*] enthält, und dennoch ist der wissenschaftliche Verstand wirksam präsent, und zwar in Form von Logik. Im 12. Jahrhundert, unmittelbar vor Entstehung der Universität, war Logik das Paradigma der Wissenschaftlichkeit. Mit der aristotelischen 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. Eine Vertrautheit mit Logik gehörte zum Grundstudium aller Studenten. Die Verbindung der Logik mit der traditionellen Glaubenslehre, die in *Sic et 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 im übrigen einer der ersten, der die Theologie als echte Wissenschaft betrieb.

Durch diese Zusammenführung von Glaubensinhalten mit der Logik stellt sich die Wahrheit als Leitfeuer heraus. Zu den jeweils gestellten Fragen werden lediglich Autoritätsaussagen als Antworten angeführt, das heißt keine Vernunftargumente, keine Deutungen, keine eigenen Sätze von Peter selbst. Nichtsdestoweniger bleibt der Verstand des einzelnen Lesers maßgeblich bestimmend, denn die Aussagen werden nach einer bestimmten Ordnung dargestellt, die nicht nach thematischen Gesichtspunkten (wie etwa Peter Lombards *Sentenzensammlung*)

¹⁸Vgl. Peter Abaelard, *Sic et non. A Critical Edition*, hrsg. von B. B. Boyer u. R. McKeon (Chicago u. London 1976), *Prologus*, S.103–104.

¹⁹Ebd.

konstruiert ist, sondern darin besteht, daß die Punkte in zwei Gruppen zusammengestellt werden. Eine Gruppe bejaht die gestellte Frage, die andere verneint sie – daher der Titel der Schrift. Da das rudimentäre logische Widerspruchsprinzip dadurch mehr als deutlich zum Tragen kommt, hat der Leser schließlich keine Antwort in der Hand. Zwar hat er die Glaubenslehre zur Kenntnis genommen, aber die logische Systematisierung dieser Lehre führt dazu, daß er nun nicht umhin kann, selbständig nachzudenken. Denn einen Widerspruch kann ein Mensch nicht für eine Wahrheit halten.

Wer Wahrheit allein durch den Glauben erlangen will und dieser Absicht konsequent nachgeht, hat schließlich nichts in der Hand als lauter Widersprüche, will sagen die klarsten Falschheiten. Die Glaubenslehre unterminiert die Vorstellung, man könne den Glauben einfach weitergeben. Wer Wahrheit allein durch die Autorität des Glaubens finden will, hat, wie Thomas von Aquin sagt, einen leeren Kopf: "Wenn der Lehrer mit nackten Autoritäten eine Frage entscheidet", sagt er, "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."²⁰

Peters Zusammenstellung in seiner programmatischen Schrift ist bewußt darauf angelegt, die jungen Studenten zu verwirren. Die Begründung lautet: "Wir haben unterschiedliche Aussagen der Väter gesammelt, [...] die die zarten Leser zur größten Ausübung der Wahrheitssuche provozieren und aus dieser Suche scharfsinniger machen. Der erste Schlüssel zur Weisheit ist die unablässige und häufige Befragung. [...] Durch Zweiflung gelangen wir zur Untersuchung; durch Untersuchung erblicken wir Wahrheit. [...] Wenn also einige Aussagen der Schriften angeführt werden, desto mehr sie den Leser erregen [excitant] und ihn zur Wahrheitssuche anlocken [provocent], desto mehr empfiehlt sich die Autorität derselben Schrift."²¹ Es handelt sich also nicht, wie im neuzeitlichen Verständnis, um Befreiung des eigenen Denkens von den Autoritäten, sondern um Befreiung des Denkens *durch* die Autoritäten.

Die scholastische Methode des Anzweifelns

Die pädagogische Idee von Peter Abaelard wurde im Laufe der Zeit weiterentwickelt. Heute noch ist Zweifel ein Charakteristikum echter Wissenschaft. Thomas Oppermann bemerkt bestätigend: "Zur Wissenschaft gehört auch der methodisch begründete Zweifel und die Auseinandersetzung mit Gegenmeinungen im Sinne des 'nie Abgeschlossenen' der Wahrheitssuche."²² Das Anzweifeln [dubitatio] wurde schnell zu einem zentralen Grundzug scholastischer Pädagogik. So stellt Thomas von Aquin fest: "Wer Wahrheit suchen will, ohne vorher den Zweifel bedacht zu haben, ist wie jemand, der nicht

²⁰Thomas von Aquin, *Quaestiones quodlibetales*, IV, Frage 9, Artikel 3, corpus.

²¹Peter Abaelard, a. a. O., V. 330-350 (=letzter Absatz des Prologs).

²²T. Oppermann, a. a. O., § 145, Rn. 2.

weiß, wohin er geht. [...] Niemand kann Wahrheit direkt suchen, wenn er nicht zuvor Zweifel gekannt hat.²³ Thomas plädiert sogar für einen "universalen Zweifel hinsichtlich der Wahrheit" [*universalis dubitatio de veritate*].²⁴ Es ist ja nicht möglich, sich von der Fessel an einem Körperteil zu befreien, wenn man nichts von der Fessel weiß. So ist es auch unmöglich, intellektuelle Lösungen zu erkennen, wenn man sich nicht vorher über den Knoten im Verstand bewußt wird.²⁵

Die quaestio disputata

Ein überzeugenderes Bild von der akademischen Freiheit an der mittelalterlichen Universität gewinnt man, wenn die scholastische *quaestio* noch eingehender vor Augen geführt wird. Mit dem Ausbau der universitären Wissenschaft verbindet sich die Entstehung der *quaestio disputata*. Neben der Kommentierung klassischer Texte [*lectio*] bürgerete sich die *quaestio disputata* als eine selbständige Teilaufgabe des Professors, aber auch des Studenten ein. Die *quaestio disputata*, deren Gestalt sich Anfang des 13. Jahrhunderts insbesondere an der theologischen Fakultät der Universität Paris herauskristallisiert hatte, wurde in der Mitte des Jahrhunderts zum Brennpunkt des akademischen Lebens *par excellence*. Sie verbreitete sich schnell an allen Fakultäten jeder Universität und auch außerhalb der Universitäten, zum Beispiel am päpstlichen Hof. 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, wo eine Gemeinschaft um die Wahrheit streitet.

Um eine *quaestio* zu ermöglichen, müssen beide Seiten zumindest eine gewisse Plausibilität aufweisen, auch wenn sie sich widersprechen. Voraussetzung für die Behandlung einer Frage in einer *quaestio* war die Anzweifelbarkeit einer These: "Eine Quaestio ist eine bezweifelbare Aussage" [*Quaestio vero est dubitabilis propositio*], schreibt Boethius.²⁶ Der erforderliche Zweifel entsteht nur, wenn gegensätzliche Positionen einen überzeugenden Anspruch auf Wahrheit stellen können. "Ein Widerspruch ist nicht eine *quaestio*", schreibt Gilbert von Poitiers (1080–1154). "Vielmehr ist das eine *quaestio*, deren beide Teile Wahrheitsbeweisgründe zu haben scheinen."²⁷ Ein anderer zeitgenössischer

²³Thomas von Aquin, *In Metaphysicam*, Buch 3, *lectio* 1, n. 3. "Wenn jemand nicht vorher den Zweifel gekannt hat, dessen Lösung das Ziel der Suche ist, kann er nicht wissen, wann er die gesuchte Wahrheit gefunden hat." Ebd., n. 4.

²⁴Ebd., n. 6.

²⁵Vgl. ebd., n. 2.

²⁶Boethius, *In Topica Ciceronis*, Buch I (*Patrologia Latina* 64, 1048D).

²⁷Gilbert von Poitiers, *De trinitate* (hrsg. von N. M. Häring, S. 37; *Patrologia Latina* 64, 1258D).

Theologe schreibt: "Eine Disputation ist eine scholastische Veranstaltung, bei der eine Person ihre Absicht, die Wahrheit zu erforschen, mit dem Verstand zeigt und nach Kräften ernstlich behauptet. Es gibt nichts Klareres und Heilsameres zur Bewährung eines Schülers als diesen Vorgang. Die Disputation ist es, die die Wahrheit herausstellt, Rätsel offenbart und Irrtümer und Irreführungen verurteilt."²⁸ Zwar soll die Lösung [*determinatio*] einer *Quaestio* dem strengen Anspruch des Verifikationsprinzips unterliegen, aber die Gegenargumente [*objectiones*] nur dem Anspruch eines 'Verisimilitudifikationsprinzips' genügen.

Die Disputation zwischen dem *opponens* und dem *respondens* fand als echte Diskussionsveranstaltung statt, um dann erst später veröffentlicht zu werden. Der Magister leitete immer die Sitzungen, die in der Regel nachmittags stattfanden und etwa drei oder vier Stunden dauerten. Er – und nicht ein klassischer Text – legte die Streitfrage fest, benannte 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 Publikation [*editio*] zu.

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 jeweiligen Professors anwesend.

Im Normalfall dürfte ein Magister während des Semesters etwa zweimal im Monat eine *quaestio disputata ordinaria* gehalten haben. In 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 Lehrveranstaltungen 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*, und zwar beim eigenen *magister* und bei fremden *magistri*, nachzuweisen. Für alle Studenten bestand Anwesenheitspflicht.

Die öffentliche *quaestio disputata* kannte verschiedene Formen. 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 Besonderheit, daß sie von Studenten, unter dem Vorsitz eines Studenten (als *magister studentium* bezeichnet) und in Anwesenheit von *magistri*, die auch aktiv Argumente beitragen durften, durchgeführt wurden.

²⁸Guilelmus Wheatley (gestorben nach 1317), *In Boethii De scholarium disciplina*, Kapitel 6 (S. Thomae Aquinatis opera omnia, Bd. 7: *Aliorum mediis aevi auctorum scripta* 61, hrsg. von R. Busa [Stuttgart-Bad Cannstatt 1980], 194.).

Die quaestio quodlibetalis

Den Höhepunkt des mittelalterlichen akademischen Lebens bildete die *quaestio de quolibet*, auch *quaestio quodlibetalis* oder schlicht *quodlibet* genannt. Bei dieser Form der Disputation handelte es sich 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.

Bei einem *quodlibet* konnten die Fragen von jedem beliebigen Anwesenden [a *quolibet*], ob Professor oder Student, vorgebracht werden. Darüber hinaus durfte die Frage über alles mögliche [de *quolibet*] gestellt werden. Daraus erklärt sich manche lustige, abwegige oder haarspalterische Frage, die aus der Scholastik stammt oder ihr zugeschrieben worden ist. So wurde beispielsweise Gottfried von Fontaines († nach 1306) mit der Frage konfrontiert, "ob der Mensch in diesem Leben Nahrung braucht, um am Leben zu bleiben"²⁹. Die berühmte Frage, wieviel 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 die *quaestio quodlibetalis* erfunden habe, läßt sich allerdings nicht mehr aufrechterhalten. Jedenfalls erreichte diese akademische Form mit ihm zweifelsohne ihren Höhepunkt.

In seiner magistralen Studie über die *quaestiones disputatae* kommt Bernardo C. Bazàn zu folgendem Fazit: "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."³⁰

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."³¹ Wegen der damit verbundenen

²⁹ Gottfried von Fontaines, *Quodlibet XV*, Frage 13.

³⁰ B. C. Bazàn, "Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", in: B. C. Bazàn, J. W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquot, *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 1985), 13–149, hier: 144.

³¹ L. Vivès, *De caus. corr. art.*, hrsg. von Basil, I, p. 345; zitiert bei B. C. Bazàn, a. a. O., 85.

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.³² Allerdings nutzten die Disziplinarmaßnahmen langfristig nichts: Im 15. Jahrhundert sind die Disputationen "zu wahrhaftigen Schlachten degeneriert", wie B. C. 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."³³

Offensichtlich hat die hochmittelalterliche Scholastik das Ringen um die Wahrheit ins Zentrum ihrer wissenschaftlichen und pädagogischen Methode gerückt. Der Historiker Peter Classen ist aufgrund seiner umfangreichen Forschung über die mittelalterliche Universität zu der zusammenfassenden Feststellung gelangt: "Zum ersten und vielleicht einzigen Mal in der europäischen Geschichte hat die wissenschaftliche Lehre während des 13. Jahrhunderts vollste Autonomie gefunden."³⁴

Die quaestio als literarische Form

So charakteristisch für die Universitätspädagogik war die *quaestio*, 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. Sie sind sehr kurz und geben nicht eine wirklich stattgefundene Disputation wieder. Für die großen scholastischen Summen ist dieses Vorgehen die Regel. Die Unterabschnitte, bzw. Artikel, stellen kleine *quaestiones disputatae* dar – eine Einführungsmethode, von der man heute meist annimmt, daß sie für junge Studenten eine Überforderung darstelle. Der Aufbau dieser fiktiven Disputationen besteht immer aus den drei folgenden Teilen: Zuerst werden Argumente für und wider die gestellte Frage vorgetragen, dann trägt der Autor seine eigene Stellungnahme zur Frage bei, und schließlich setzt er sich mit den eingangs dargestellten Argumenten auseinander.

Die *Summa theologiae* des Thomas war anscheinend nicht für den Lehrbetrieb 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. Sie beginnt auch nicht mit einer zusammenfassenden These, sondern vielmehr mit einer Frage. Die ersten Antworten [*objectiones*], die der Leser daraufhin erfährt, sind Ansichten, die zwar möglichst schlüssig begründet werden – und zwar nicht nur von Autoritäten her,

³²Vgl. *Chartularium*, t. II, n. 1023, S. 485.

³³B. C. Bazàn, a. a. O., 97.

³⁴P. Classen, a. a. O., 195, Anm.

sondern auch mit reinen Vernunftargumenten –, die jedoch vom Autor selbst in der Regel für falsch gehalten werden. Nachdem der Leser auf diese Weise wiederholt in die falsche Richtung getrieben wurde, wird dann mindestens ein Argument angeführt (*Sed contra*), das zwar zu der richtigen Antwort gelangt, über dessen Gültigkeit der Autor sich aber im Normalfall nicht äußert. Dieses 'Hinundhergezerre' mündet beim Leser in einen Zustand des Zweifelns. Erst nach dieser verwirrenden Einführung in die Frage nimmt der Autor selbst Stellung. Wenn er sich zum Schluß der Abhandlung mit den eingangs angeführten Argumenten auseinandersetzt, wird der Leser wohl gezwungen, hin- und herzuspringen.

Obwohl die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ein durchweg theologisches Werk ist, enthält sie auch seine Philosophie, d. h., sie schöpft sowohl aus dem Glauben wie aus der Vernunft. Thomas geht sogar so weit, schon am Anfang die Frage zu stellen, ob eine übernatürliche Offenbarung überhaupt vonnöten ist angesichts der Tatsache, daß es die antike, heidnische Philosophie bereits gibt. Noch erstaunlicher als die Frage ist die Antwort des Kirchenlehrers. Zwar bejaht er die Notwendigkeit der Offenbarung für das Erlangen des Heils als Lebensziel, denn nur sie bringe die Beschränktheit der menschlichen Vernunft zu Bewußtsein, wobei er diese Notwendigkeit auf die Vergangenheit [*necessarium fuit*] bezieht. Im übrigen führt er allerdings Gründe an, die praktisch ausgerichtet sind, zum Beispiel, daß die meisten Menschen nicht über die Zeit verfügen, die zum Studium der Philosophie erforderlich ist. Indem er sich mit dem Problem konfrontiert, daß der Horizont des Gegenstandes der Philosophie sich mit der Wahrheit und der Wirklichkeit deckt, kommt Thomas zu der Position, daß das Spezifische der christlichen Theologie gegenüber der philosophischen Theologie in der Perspektive, d. h. in dem Gesichtspunkt, unter dem betrachtet wird, besteht.³⁵ 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. Er will nichts mehr, als Einwände gegen Glaubenslehren zu entkräften und Mißverständnissen entgegenzuwirken. Er geht also nicht so weit wie Anselm von Canterbury, der sich anschickte, zwingende Gründe [*rationes necessariae*] für spezifische Glaubenslehren zu finden, was zu seinem berühmten 'ontologischen' Gottesbeweis führte. Umgekehrt lehnt Thomas aber auch jenes fideistische Extrem ab, das jede Neugierde, überhaupt etwas zu erfahren, was außerhalb der Offenbarung Gottes liegt, verwirft.

Heute hört man oft die Behauptung, 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, wie man sieht, ein derartiger Umgang ausgeschlossen; jede Gegenposition war zumindest verständlich! Sonst hätte ja kein Zweifel entstehen können, mit der Folge, daß keine Erforschung der

³⁵Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, Frage 1, Artikel 1, obi. 2 u. zu 2.

Wahrheit hätte stattfinden können. Bevor man eine Position ablehnte, mußten zuerst 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 des Wissenschaftlers. Wenigstens in der akademischen Welt soll man den Austausch nicht auf einen friedfertigen Dialog des Zur-Kenntnis-Nehmens verschiedener Standpunkte begrenzen. Mag sein, daß eine mittelalterliche *quaestio disputata* zu viel Selbstdisziplin für heutige Einstellungen erfordert. Dennoch kann es sich zumindest die einzelne Studentin und der einzelne Student 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", argumentiert Thomas von Aquin, "der nicht die Argumente beider Parteien gehört hat."³⁶

Die hermeneutische Versöhnung der Autoritäten mit der Wahrheit

Von der mittelalterlichen Scholastik kann man lernen, sich in einer vorgegebenen dogmatischen Tradition zu bewegen, ohne in einen schlechten Konformismus des Denkens zu verfallen. Neben der Methode der *quaestio disputata* kannte die Scholastik, wie gesagt, die Methode des Kommentierens klassischer Texte. Wie geht man mit tradierten Autoritäten um? Soll man Glaubensautoritäten über Bord werfen, weil sie sich selbst widersprechen? Die autoritätshörigen Menschen jener Zeit beschäftigten sich mit der Beziehung von Autorität und Vernunft auffallend gerne, und zwar in einer Weise, die ganz anders war, als ein prävalentes Vorurteil es heute vorzustellen beliebt. Sie gingen davon aus, daß man beide voll bejahren und ineinander integrieren kann. Die Scholastik entwickelte eine Methode, welche als 'Auslegung' bezeichnet wurde.

Gegenüber der Tradition verstand sich der mittelalterliche Scholastiker bekanntlich 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.³⁷

'Auslegung' bzw. 'Interpretation' sind Bezeichnungen für eine Lösung des scheinbaren Konflikts zwischen Autoritäten und Vernunft. Thomas von Aquin drückt das Verfahren wie folgt aus: "Will man schon die Aussagen verschiedener Denker in Einklang bringen, was freilich nicht notwendig ist, so muß man sagen:

³⁶ Thomas von Aquin, *In Metaphysicam*, Buch 3, *lectio 1*, n. 5. In der mittelalterlichen juristischen Fakultät nahm die *disputatio* sogar ausdrücklich die Form eines Gerichtsverfahrens an.

³⁷ Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III, 4.

die Autoritäten [...] müssen ausgelegt werden."³⁸ Dieses Verfahren unterscheidet exakt zwischen dem Wortlaut und der Bedeutung eines Textes. Mit anderen Worten: Sprache lässt sich auf zweierlei Weise betrachten: als *bloße Sprache* und als *verstandene Sprache*.

Wie heute, so waren auch im Mittelalter mehrere historisch-kritische Methoden bekannt, wie man einen scheinbaren Widerspruch zwischen Autoritäten auflöst. Zum Beispiel schreibt Peter: "Für viele Widersprüchlichkeiten findet man meist eine leichte Lösung, wenn man darf tun kann, daß die gleichen Worte von den verschiedenen Verfassern in verschiedener Bedeutung verwendet wurden."³⁹ Möglicherweise werden Worte in einem sonst ungebräuchlichen Sinn oder in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Oder aber die Aussagen sind eventuell nicht als verbindliche Wahrheit gemeint, sondern nur als eine Meinung. Manchmal lässt sich die Unechtheit der Werke oder die Verderbtheit der Texte feststellen. Es trifft ebenfalls von Zeit zu Zeit zu, daß derselbe Autor seine Aussage später zurücknimmt (*retractationes*). Aber nicht alle Widersprüche sind nur scheinbare. Für den Fall, daß widersprüchliche Äußerungen sich schließlich nicht harmonisieren lassen, muß man "respektvoll interpretieren", nötigenfalls sogar, wie Albert der Große sagt, "Gewalt anwenden"⁴⁰.

Vor einem Gegensatz zwischen tradiertem Glauben und selbständiger Vernunft gab der mittelalterliche Theologe nicht auf, sondern hielt an der Vernunft nicht weniger als an der Autorität fest. Die mittelalterliche Theologie war sich voll bewußt, daß das Verständnis eines Textes aus zwei Quellen entsteht, wobei das Denken des Lesers als Quelle anerkannt wurde. Außerdem benutzte man die Metapher der zwei von Gott geschriebenen Bücher. Demnach hatte man zwei Quellen [*loci*] der Offenbarung⁴¹: das Buch der hl. Schrift, im Lichte des Glaubens zu lesen, und das Buch der Natur, im Lichte des Verstandes zu lesen.

Nebenbeibemerkt: Auf diese Auffassung rekurriert Galileo Galilei, wenn er sich gegenüber der Inquisition auf das Buch der Natur beruft, welches naturwissenschaftlich gelesen und dazu verwendet werden könne, herauszufinden, was der 'Autor' der Bibel, der ebenfalls das Buch der Natur verfaßt habe, eigentlich sagen wolle. Die wirkliche Schwäche der Position Galileis lag bei seiner naturwissenschaftlichen Lektüre des Buches der Natur. Ironischerweise nahm die Inquisition ihrerseits einen modernen Standpunkt ein. Sie argumentierte nämlich gesellschaftlich, zugunsten einer geordnet durchstrukturierten Gemeinschaft, die einen Andersdenkenden als Verfremdung

³⁸ Thomas von Aquin, *In II Sent.*, Distinktion 2, Frage 1, Artikel 3, zu 1.

³⁹ Peter Abaelard, a. a. O.

⁴⁰ "Gewisse Leute behaupten, Hilarius habe diese Worte zurückgenommen, und das wäre meines Erachtens die glücklichere Lösung. Da ich aber sein Buch der Zurücknahmen nicht gesehen habe, muß man an drei Stellen seinen Worten Gewalt antun." Albertus Magnus, *In III Sent.*, Distinktion 15, Artikel 10.

⁴¹ Als Zusammenfassung der mittelalterlichen Sicht vgl. M. Cano, *De locis theologicis*, I, cap. 2.

ansah. In dem berühmten Inquisitionsprozeß setzte Galilei seinerseits eine mittelalterliche Hermeneutik voraus. Ironischerweise war es die Inquisition, die in diesem Fall neuzeitlich argumentierte. Galileis theologisches Argument fand bezeichnenderweise in dem Verurteilungsschreiben keine Berücksichtigung, stattdessen verwies die Inquisition auf die Arroganz eines Individuums, das sich anmaßte, es könne gegen die Gemeinschaft recht haben. Der Andersdenkende, der unsolidarische Dissident, stellte *ipso facto* eine Bedrohung für die Gemeinschaft dar. "Auf die gegen dich mehrfach erhobenen Einwände von der hl. Schrift her hast du geantwortet", so lautete der Urteilsspruch, "indem du die besagte Schrift gemäß deiner eigenen Meinung auslegtest."⁴² Einem solchen Standpunkt war im Mittelalter nicht zu begegnen, heute allerdings ist er noch verbreitet. Diese Argumentationsfigur ist politisch: Das Suchen nach Wahrheit wird gesellschaftlich betrachtet. Der Abweichler erscheint *per se* verdächtig. Somit dispensiert man sich vom eigenen Ringen um die Wahrheit – und führt eventuell stattdessen etwas wie beispielsweise Frieden oder Solidarität ins Feld.

Warum hat die Kirche Galilei den Prozeß gemacht? Warum erregte es keinen Anstoß, als der Kardinal und Papstfreund Nikolaus von Kues etwa 200 Jahre vor Galilei lehrte, daß die Erde nicht Mittelpunkt des Universums sei und daß sie sich bewege.⁴³ Ich vermute, daß der Grund darin liegt, daß Cusanus noch im geistigen Leben des Mittelalters stand, während Galilei sich schon in der Neuzeit befand.

Wie dem auch sei, dank ihrer durchdachten Hermeneutik konnten die Scholastiker ganz anders mit der Tradition umgehen. Sie versetzten sich nämlich 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.⁴⁴ Mit anderen Worten: Die Berufung auf Autoritäten war nicht eine Berufung auf Denker oder auf ihre Intentionen, sondern auf deren schriftliche Aussagen. Autoritäten sind Texte. So wie die Demokratie sich einen Text als schriftliche Verfassung zugrunde legt, hat analogerweise das christliche Denken ein Buch gleichsam als Grundverfassung.⁴⁵

⁴²G. Galilei, *Opere*, Ed. Nazionale cura et labore A. Favaro (Florenz 1929-1939), Bd. 19, 403.

⁴³Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, II, 11-12.

⁴⁴Nach Untersuchungen von M.-D. Chenu 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 von ihr verfaßten Text. Der Ausdruck "die Autorität des hl. Augustinus" meinte zum Beispiel einen Text, eine sprachliche Äußerung, die von Augustinus stammt. Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 3. Aufl. (Paris 1976), *Études de philosophie médiévale*, 354–355.

⁴⁵Zur Analogie des Lehramtes zu einem Verfassungsgericht vgl. W. J. Byron, "The Nature of Academic Freedom and the Teaching of Theology" in: *Issues in Academic Freedom*, hrsg. von G. S. Worgul jun. (Pittsburgh, Pennsylvania 1992), 70–87.

Denker nehmen somit die Gestalt von *sententiae*, d. h. Lehrmeinungen in kurzer schriftlicher Form, an, und diese Sätze werden sowohl von den Absichten ihres Urhebers getrennt als auch aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst.

Die scholastische Hermeneutik geht davon aus, daß die wissenschaftliche Bedeutung eines Textes die realitätsbezogene Bedeutung ist;⁴⁶ sie ist also 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"⁴⁷. Ein Beispiel dieses Verfahrens bietet folgende Behandlung einer astronomischen Frage, nämlich ob das Firmament am zweiten Tage geschaffen wurde, wie die hl. Schrift es sagt. In seiner Lösung argumentiert Thomas, 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 veracht 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."⁴⁸

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, wie gesagt, für diese Hermeneutik letztlich nicht ausschlaggebend.

Die mittelalterliche Auslegungsmethode wird von den Scholastikern selbst als eine "fromme" [*pia*] bzw. "respektvolle Interpretation" [*reverentia interpretatio*]

⁴⁶Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, Frage 1, Artikel 10, *corpus*.

⁴⁷Thomas von Aquin, *In De caelo et mundo*, I, Kap. 10, *lectio* 22.

⁴⁸Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, Frage 68, Artikel 1, *corpus*.

bezeichnet.⁴⁹ Dennoch war sie auch für damalige Zeitgenossen anstößig. Auf Alanus ab Insulis († 1202) geht das bekannte Zitat zurück: "Eine Autorität hat eine Nase aus Wachs, das heißt, man kann sie in verschiedene Richtung biegen."⁵⁰ Dieses Bild war so verbreitet, daß auch eine deutsche Version am Ende des 15. Jahrhunderts existiert: "Die heilige geschrift ist wie ein wachseni nas, man bügt es war man wil."⁵¹ In England wurde eine derbere Metapher verwendet: "Jeder Autoritäts-Text ist eine Hure, die bald im Sinne des einen Anliegens, bald im Sinne des anderen ausgelegt wurde."⁵² Vor diesem Hintergrund versteht man, wie Johannes Scotus Eriugena folgende Überzeugung kategorisch und *a priori* ausdrücken konnte: "Eine Autorität kann der Vernunft nicht wirklich widersprechen, und die Vernunft kann einer Autorität nicht wirklich widersprechen."⁵³

Man soll nicht verkennen, daß diese Interpretationsmethode für die buchstäbliche, historische Bedeutung gelten soll. Es handelt sich hier nicht um das, was man heute meist als die allegorische Auslegung kennt. Es betrifft gerade die Literalbedeutung, wenn der Aquinat feststellt: "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."⁵⁴ So gelangt Thomas zu der fundamentalen Schlußfolgerung, daß jedwede Bedeutung, die in sich eine Wahrheit darstellt und die dem Wortlaut des Textes nicht widerspricht, eine von Gott intendierte Literalbedeutung des Offenbarungstextes ist: "Es gehört zu der Erhabenheit der hl. Schrift, daß sie viele Bedeutungen unter einem Buchstaben enthält, so daß sie mit verschiedenen Meinungen harmonisiert, was dazu führt, daß jeder erstaunt ist, diejenige Wahrheit in der Schrift zu finden, die er in seiner eigenen Vernunft denkt. Und deshalb ist es leicht, die Schrift gegen Ungläubige zu verteidigen: Erscheint eine Bedeutung, die man in der Schrift erkennen will, als falsch, so kann man auf eine andere Bedeutung des Textes zurückgreifen."⁵⁵ Die buchstäbliche Bedeutung eines Textes ist, mit anderen Worten, die

⁴⁹Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis*, Buch I, p. 1, Kap. 2 (*Patrologia latina* 176, 187): "pie interpretari"; Thomas von Aquin, *Contra errores Graecorum*, prooemium: "exponere reverenter".

⁵⁰Alanus ab Insulis, *De fide catholica*, I, 30 (*Patrologia latina* 210, 333).

⁵¹Geiler von Kaisersberg (Ende des 15. Jahrhunderts), zitiert nach C. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle* (1879), I, 423. Vgl. K. F. W. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* (Aalen 1963), Nr. 201.

⁵²Adelard von Bath (12. Jahrhundert), *Questiones naturales*, 6.

⁵³Johannes Scotus Eriugena, *De divinis naturis*, I, 66. Vgl. Honorius, *Libellus VIII quaestionum*, cap. 1 (*Patrologia latina* 172, 1185B).

⁵⁴Thomas von Aquin, *De potentia*, Frage 4, Artikel 1, *corpus*.

⁵⁵Ebd. Auf einen anderen analogen Fall angewendet: *Summa theologiae*, I, Frage 68, Artikel 1.

realitätsbezogene Bedeutung,⁵⁶ was sich nicht unbedingt mit der Absicht des menschlichen Autoren deckt. Thomas begründet diesen Ansatz wie folgt: "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 ja der primäre Autor der hl. Schrift." Dann folgt: "Jede Wahrheit also, die – unter Aufrechterhaltung der Beschaffenheit des Wortlauts – der hl. Schrift angepaßt werden kann, ist ihre Bedeutung."⁵⁷ Im 14. Jahrhundert hat Meister Eckhart die Begründung der mittelalterlichen Hermeneutik mit ihrer letztlich theologischen, d. h. auf die Wahrheit selbst gründenden, Dimension bündig zusammengefaßt: "Da also die Literalbedeutung die ist, die der Autor der Schrift meint, der Autor der hl. Schrift aber Gott ist – wie [bei Thomas von Aquin] gesagt worden ist –, so ist jedwede Bedeutung, die wahr ist, eine Literalbedeutung. Denn es steht fest, daß jede Einzelwahrheit [omne verum (konkrete)] aus der Wahrheit selbst [ab ipsa veritate (abstrakt)] stammt, in ihr eingeschlossen ist, sich von ihr ableitet und von ihr gemeint ist."⁵⁸

Der Schlüssel bei diesem Verfahren ist die Wahrheit. Nicht Wahrheiten [vera], sondern *die* Wahrheit selbst [veritas], macht das Denken frei. Wahrheiten sind intolerant. Der Realität, über die diskutiert wird, wird von den Diskutierenden sozusagen eine dogmatische Funktion anerkannt. "Die dogmatische Verfassung der Lebenswelt" hält etwa Jürgen Habermas für "eine notwendige Bedingung für das fallibilistische Bewußtsein von Argumentationsteilnehmern, die damit rechnen, daß sie sich auch noch im Falle gut begründeter Meinungen irren können."⁵⁹ "Kein Diskurs vermag, die ontologischen Konnotationen, die wir mit dem assertorischen Sinn von Behauptungen verbinden"⁶⁰, aufzuheben. Habermas spricht von der Resistenz der objektiven Welt.⁶¹ Gerade weil *die* Wahrheit eine Abstraktion ist, ohne eigenen konkreten Inhalt, wirkt sie anti-totalitär. Sie schützt vor der Verabsolutierung bestimmter, einzelner Wahrheiten. Sie sichert eine letzte Offenheit und Unabgeschlossenheit. Der freie Diskurs reicht infolgedessen nicht, wie Habermas selbst einräumt: "Der Diskursbegriff der Wahrheit ist also nicht

⁵⁶Vgl. ebd., Frage 1, Artikel 10, *corpus*.

⁵⁷Thomas von Aquin, *De potentia*, Frage 4, Artikel 1, *corpus* (Hervorhebung von mir).

⁵⁸Meister Eckhart, *Liber parab. Gen.*, n. 2 (LW I, 449).

⁵⁹J. Habermas, "Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46 (1998), 179–208, hier: 193.

⁶⁰Ebd. "Diese spezifisch menschliche Intelligenz scheint die Möglichkeiten etwa eines Computers zu übersteigen. Ein Computer ist nicht vernünftig in diesem vollen Sinne, sondern nur logisch konsequent. Die binäre Codierung von Wahrheitsfragen ist durch die ontologische Unterstellung einer objektiven Welt motiviert, mit der wir als Handelnde 'zureckkommen' müssen." Ebd., 206.

⁶¹"Der Begriff der Objektivität [...] erstreckt sich einerseits auf die Resistenz einer unverfügaren Welt, die unseren Manipulationen ihren Eigensinn entgegensemmt, andererseits auf die Identität einer für alle gemeinsamen Welt." Ebd., 193.

geradehin falsch, aber unzureichend. Er erklärt noch nicht, was uns dazu *autorisiert*, eine als ideal gerechtfertigt unterstellte Aussage für wahr zu halten.⁶²

Der soziale Umgang wahrheitssuchender Menschen ist komplex. Realistischerweise sollen Tradition und Autorität mit der Vernunft in Einklang gebracht werden. Die mittelalterliche Universität bietet Anregungen, wie dies getan werden kann.

⁶²Ebd., 191.