

Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert)

VON JÜRGEN MIETHKE¹⁾

»Freiheit? Ein schönes Wort, wer's recht verstände«²⁾! – Werner Conze hat in einem »Ausblick« nach einem langen, von mehreren Autoren verfaßten Artikel über die Freiheit als geschichtlichem Grundbegriff für die moderne Diskussion konstatiert, daß in der neuesten Zeit »die Vielfalt des semantischen Feldes von ›Freiheit‹ kaum noch verändert worden, die Verfügbarkeit des Wortes für jegliche Verwendung jedoch weiter erleichtert und gesteigert worden« sei³⁾. Schon das Mittelalter hat als Erbe der antiken Tradition einen sehr vielfältigen und in verschiedenen Aspekten schillernden Bestand an Vorstellungen übernommen, die sich mit den Worten für »Freiheit« verbanden, und hat diese dann seinerseits weiter entwickelt. Es ist bisher freilich nicht möglich gewesen, den mittelalterlichen Umgang mit der Freiheit auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen⁴⁾.

Das Auseinandertreten von Freiheit (Singular) und Freiheiten (im Plural) ist nur das am längsten diskutierte, nicht das verwirrendste Problem, das sich unserem Verständnis stellt. Vor noch größere begriffliche Schwierigkeiten stellt eine neuere Tradition der deutschen sozialgeschichtlichen Forschung, die von einer ganzen Reihe von Verfassungs- und Sozialhistorikern vertreten wurde, die aber Karl Bosl mit Freude am unüberbietbaren Paradox auf die provozierende Formel gebracht hat, die frühmittelalterliche Freiheit nichtadliger Schichten sei »eine ›freie Unfreiheit‹ (man könnte auch sagen ›unfreie Freiheit‹) gewesen, insofern als ihr die Leibeigenschaft zugrunde liegt und durch sie nicht aufgehoben wird«⁵⁾. Hier wird die Freiheit im Grunde zu einem undenkbaren Begriff, zur *contradictio in adiecto*, indem sie mit ihrem

1) Am Wortlaut des Vortrags vom 8. April 1987 habe ich nichts geändert. Nur Nachweise wurden beigefügt, eine in irgend einer Hinsicht »vollständige« Dokumentation ist aber natürlich nicht beabsichtigt. Da das Manuskript bereits im Sommer 1989 abgeschlossen war, sind jetzt im Druck neuere Hinweise nur in Ausnahmefällen aufgenommen worden.

2) Goethe, Egmont, hg. von E. TRUNZ in: Hamburger Ausgabe (³1974) IV, 429, Zl. 26.

3) W. CONZE, *Ausblick* (im Artikel »Freiheit«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, II, Stuttgart 1975, S. 425–542), S. 538 ff., Zitat 538.

4) Allgemein auch die Artikel »Freiheit« von W. WARNACH, O. H. PESCH, R. SPAEMANN, in: HWP, hg. v. J. RITTER, II, Basel 1972, S. 1064–1098. Zur mittelalterlichen Entwicklung einer allgemeinen Freiheitsvorstellung vgl. J. FRIED, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, in: HZ 240 (1985) S. 313–361.

5) K. BOSL, *Freiheit und Unfreiheit, Zur Entwicklung der Unterschichten in Deutschland und Frankreich während des Mittelalters*, in: VSWG 44 (1957) S. 196–219, jetzt in: BOSL, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München/Wien 1964, S. 180–203, hier Zitat 185, vgl. auch 195 oder 203 u. ö.

Gegensatz in eins gesetzt erscheint. Sollten die mittelalterlichen Menschen derart unscharf gedacht haben?

Es liegt mir ferne, hier der breit gefächerten Forschungsliteratur dieser Richtung zu folgen, die Freiheit und Herrschaft komplementär zusammen zu sehen versuchte und insgesamt ein theoretisches Gebäude der frühmittelalterlichen Verfassungsgeschichte zu entfalten vermochte, das es in seiner Geschlossenheit und suggestiven Kraft, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung im einzelnen, durchaus mit der »klassischen« Lehre des 19. Jahrhunderts von der »urgermanischen Gemeinfreiheit« aufnehmen kann⁶⁾. Daß auch das neue imposante Gebäude skeptischer Kritik an den tragenden Belegen nicht immer standzuhalten vermochte⁷⁾, hat seine prägende Kraft nicht völlig aufgelöst. Das Problem von Herrschaft und Freiheit bleibt ein *Thema probandum*, und das nicht nur für das Frühmittelalter.

Die provozierende Formel Bosls hat aber zumindest nicht die ganze Breite des Phänomenbestandes mittelalterlichen Umgangs mit der Freiheit in den Blick genommen, ohne Frage auch gar nicht in den Blick nehmen wollen. Wenn ich von der Fachkritik im Einzelnen hier absehe, so möchte ich doch vor allem an zwei generelle Einwände erinnern. Auf demselben Ulmer Historikertag von 1956, auf dem Karl Bosl sein polemisches Paroxymoron von der »freien Unfreiheit« der Unterschichten formulierte, hat auch Herbert Grundmann einen Vortrag gehalten, in dem er gegen die damals herrschende Strömung der Verfassungs- und Sozialgeschichte entschlossen Front machte. Grundmann wollte das Ohr seiner Zuhörer für die »Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter« schärfen und es nicht in Vergessenheit geraten lassen, daß auch im Mittelalter Wort und Begriff der Freiheit einen unausrottbaren Appellcharakter behielten, der sich nicht spannungslos mit der Dynamik sozialer Ausgleichs- und Hierarchisierungsprozesse vereinbaren läßt. Energisch wies er an breitgefächerten Belegen auf den »latenten Freiheitswillen« hin, der »immer wieder« neben der oder gegen die Absorption unmittelbarer Freiheit unter »die Glaslocke« der mittelalterlichen »Begriffe und Ideologien« spürbar werde⁸⁾.

Diesen Hinweis auf die Forderungen der Freiheit aus unmittelbaren Bezügen, die freilich, so mußte auch Grundmann feststellen, »niemals auf einen gemeinsamen Nenner, in eine rechte Formel oder Verfassung gebracht und dadurch für alle gleichermaßen beansprucht und geltend gemacht wurden«⁹⁾, hat wenig später Wilhelm Berges aufgenommen und präzisiert. Im Wintersemester 1961/62, dem Semester nach dem Bau der Berliner Mauer, hielt er im Rahmen einer Vorlesungsreihe »Freiheit als Problem der Wissenschaft« einen öffentlichen

6) Dazu im Rückblick E. W. BÖCKENFÖRDE, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 1), Berlin 1961.

7) Energisch etwa H. K. SCHULZE, Rodungsfreiheit und Königsfreiheit, Zu Genese und Kritik verfassungsgeschichtlicher Theorien, in: HZ 219 (1974) S. 529–550.

8) HZ 183 (1957) S. 23–53, Zitate hier 52. (Der Aufsatz ist nicht in Grundmanns Ausgewählte Aufsätze [MGH Schr. 25/I–II], Stuttgart 1978, aufgenommen worden).

9) GRUNDMANN (wie Anm. 8), S. 52.

Vortrag an der Freien Universität Berlin über »Selbstbestimmung in der Geschichte« und begab sich dabei auf die Suche nach der »Genealogie der Freiheit«, spürte dem »Archetypus der Freiheiten« »in der älteren Agrargesellschaft« nach¹⁰. Über den unmittelbaren Appell der Freiheitsforderung hinaus wies er vor allem auf zwei Momente hin, die in der Diskussion zuvor und danach nicht immer jene Aufmerksamkeit gefunden haben, die sie verdienen, den sozialen Kontext der Freiheitsforderung und ihren bestimmbaren Minimalinhalt.

»Freiheit ist ursprünglich nicht im Gegensatz zum Staat oder zur Naturnotwendigkeit, sondern im Gegensatz zur Sklaverei gedacht worden«¹¹. Diese schlichte Erinnerung hat erhellende Kraft und leuchtet ein. Die Natur war ohnedies noch lange nicht beherrschbar, und Staatlichkeit verfestigte sich bekanntlich erst im Laufe des Mittelalters. Freiheit im Staat und Freiheit von politischer Herrschaft fehlt zwar im mittelalterlichen Freiheitsverständnis nicht, ist aber deutlich sekundär. Die Sozialordnung war vorstaatlich, der ständische Gegensatz von Freien und Unfreien, von vollberechtigten Anteilern an der Rechtsordnung und den ihr nur Unterworfenen, wie den Fremden oder aus verschonten Feinden rekrutierten Rechtlosen, war Voraussetzung, nicht Ergebnis der politischen Ordnung. Die geburtsständische Verfassung hielt in der gentilen kleinräumigen Welt Europas diesen Grundunterschied zunächst auch bei aller wachsenden Komplexität und Kompliziertheit der faktischen sozialen Binnendifferenzierung strikt und mit engstirnig-engherzigem Eifer noch lange, bis tief in die Neuzeit hinein, fest.

Weil das so war, war dieser scharfe Unterschied, der so deutlich in den Stipulationen der Urkunden markiert wird, den Zeitgenossen auch in seiner Schärfe bewußt. Ein Blick auf die Grenze zwischen beiden Extremen macht das deutlich. Freiheit an ihrem äußersten Gegenteil, der Sklaverei, zu messen, hieß festzustellen, »welche Rechtsverkürzung zum Sklaven macht, und welches Minimum am Rechten jemand haben müsse, um sich frei, gerade noch frei nennen zu können«¹².

Definitonen, wie etwa die des Aristoteles (ἄνθρωπος φαιμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἔγεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄγ¹³), später auch aufgenommen von Thomas von Aquin (*liber est qui sui causa*

10) Selbstbestimmung in der Geschichte, in: Freiheit als Problem der Wissenschaft (Freie Universität Berlin, Abendvorträge im Winter 1961/62) Berlin 1963, S. 147–160, hier 148.

11) BERGES (wie Anm. 10), S. 149.

12) BERGES (wie Anm. 10), S. 152.

13) Metaphysik I 2, 982b25 sq.; die von BERGES (wie Anm. 10, S. 152) zitierte Fassung des Satzes als Zitat aus dem römischen Recht, *liber est qui sui juris est*, konnte ich im Corpus Iuris Civilis nicht identifizieren, auch nicht bei Gaius (Inst. 1.10sq., 1.142sq.), wo die später üblich gewordenen Begriffsdefinitionen gegeben werden (vgl. auch Dig. 1.6.1). Wie mir Johannes Fried freundlich bestätigte, ist die Verbindung von *sui iuris esse* und der Freiheitsdefinition den Rechtstexten fremd; vgl. auch »Vocabularium Iurisprudentiae Romanae«, auspiciis Instituti Savigniani fundatum, t. V, Berlin 1939, Sp. 911, 41sq. (s. v. suus), cf. t. III/1, fasc. 5, Berlin 1979, Sp. 1411 (s. v. ius) und t. III/2, Berlin 1983, Sp. 1559sq. (s. v. liber). Das muß nicht bedeuten, daß Selbstbestimmung für das römische Recht keinerlei Kriterium der Freiheit war, auch wenn es juristisch Freie gibt, die, wie der unmündige oder noch nicht emanzipierte Sohn oder auch die Ehefrau, unter rechtlicher Fremdbestimmung (noch) leben. Die gedankliche Zuord-

est¹⁴⁾), geben einen Fingerzeig zum Umfang dieser Minimalposition, zum harten Kern des Freiheitsbegriffs, der die Unterscheidung in der ständischen Gesellschaftsordnung erst ermöglicht. Drei Forderungen werden als dieses Minimum von Wilhelm Berges ausgemacht: Anspruch auf »Unversehrbarkeit des Körpers, Freizügigkeit, selbständige Verfügung über das Eigentum«¹⁵⁾.

Ich verzichte darauf, hier im einzelnen diesen drei Minimal- und Grundfreiheiten nachzugehen, die in mannigfachen Schattierungen, aber doch als erkennbares Grundmuster das Bild der sozialen Auseinandersetzungen bestimmen. »Sich der Knute entziehen; die Schollengebundenheit abwerfen und freizügig werden; Entschuldung, Erwerb eines freien Eigentums – in tausend und abertausend Siedlungsurkunden und Städteprivilegien des Mittelalters kann man von solchen Wünschen lesen«¹⁶⁾. Erfolg in solchem Bestreben aber konnte man kaum als einzelner erringen. Ständische Solidarität, korporativer Zusammenschluß, Einung, gemeinsames Vorgehen errang oder erleichterte die erfolgreiche Durchsetzung. Daß etymologisch das Wort für den »Freien« in den meisten europäischen Sprachen mit »verwandt« und »lieb«, also mit dem Stammes- oder Clangenossen gleichstämmig (und damit an gleicher Rechtsordnung beteiligt) zusammengehört, erklärt sich ohne Frage aus dieser Voraussetzung¹⁷⁾.

Mir erscheint der Hinweis auf die vorstaatliche Verwurzelung des Freiheitsgedankens und auf die unmittelbaren Inhalte seines Verständnisses, so wenig er eine vollständige Beschreibung des verwickelten Gangs seiner Entfaltung geben kann, doch wichtig, weil er Klarheit schafft. Als Beschreibung eines Minimalfundus von Freiheitsforderungen und ihres sozialgeschichtlichen Orts macht er verständlicher, warum im Mittelalter so häufig von Freiheit gesprochen wird, Freiheit beansprucht, gefordert, gewährt, bestätigt oder verweigert wird, warum wir aber so selten eine ausdrückliche theoretische Reflexion und Erörterung über dieses elementare Postulat finden. Eigene Traktate über die Freiheit gibt es erst seit dem späten 15. Jahrhundert, seit dem Humanismus, und zwar keineswegs etwa schon seit Beginn jenes Florentiner »Bürgerhumanismus«, den Hans Baron seinerzeit als wichtige Epoche im Denken

nung dieser Minderformen der Freiheit zur Rechtsstellung des vollgültig Freien im römischen Recht ist hier nicht zu untersuchen.

14) *Summa Theologiae*, 2-II, 19, 4, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, ut sunt in Indice Thomistico ... curante R. BUZA, S. J., Stuttgart 1980, II 548a, vgl. auch Met. 1, c: *servi enim dominorum sunt et propter dominos operantur et eis adquireunt, quidquid adquireunt, liberi autem homines sunt sui ipsorum utpote sibi acquirentes et operantes*. Vgl. auch Dante Alighieri, der aus dieser der aristotelischen Metaphysik entlehnten Freiheitsdefinition (auf die gesamte menschliche Gattung bezogen) eines seiner Argumente für die Weltmonarchie gewinnt: »Monarchia« I xii 8–9, ed. P. G. RICCI (Edizione Nazionale, 5) o. O. [Mailand] 1965, S. 159f.: (... *illud est liberum quod 'sui et non alterius gratia est', ut phylosopho placet (...)* *Genus humanum solum imperante monarcha 'sui et non alterius gratia est' ...*

15) BERGES (wie Anm. 10), S. 153.

16) BERGES (wie Anm. 10), S. 157.

17) BERGES (wie Anm. 10), S. 150, vgl. auch etwa BOSL (wie Anm. 5) S. 185; W. CONZE, Einleitung zum Artikel »Freiheit« (wie Anm. 2), S. 425f.

der Renaissance identifizieren wollte¹⁸⁾. Alamanno Rinuccinis Dialog »De libertate« von 1479, gegen die Unterdrückung der Bürgerfreiheit durch Lorenzo Medici gerichtet¹⁹⁾, ist der älteste bekannte Titel. Und mit diesem Text beginnt keineswegs eine losgetretene Lawine bergab zu brechen.

In den Jahrhunderten zuvor findet sich kein eigener Text – abgesehen von jenen langen und fruchtbaren Erörterungen der Theologen und Artisten über das *liberum arbitrium*, die Willensfreiheit des Menschen unter den Bedingungen der Sünde – über seine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, das Verhältnis von Wille, Vernunft und Intentionalität, deren frühmittelalterliche Tradition Kurt Flasch hier anschaulich gemacht hat. In diesen Erörterungen formt sich das Bewußtsein der Personalität des Menschen und damit eine wesentliche Voraussetzung moderner Freiheitlichkeit.

Gleichwohl möchte ich hier die Darstellung dieser Debatten für die Zeit der Früh- und Hochscholastik nicht fortsetzen²⁰⁾, allein schon mangels Kompetenz, wenn auch die hoch- und spätmittelalterliche Fassung des Problems der Willensfreiheit, »auf den Schultern der Riesen«, scharfsichtig bis zu Descartes hin die Weichen gestellt hat. Aber bei diesen Diskussionen ging es ja nicht eigentlich um Freiheitsforderungen, sondern um eine zutreffende oder plausible Theorie menschlicher Handlungen, die versuchen sollte, theologisch sowie ethisch und psychologisch, sittliches Handeln und sündhafte Verfehlung begrifflich zu erfassen und mit den Aussagen der Väter in Übereinstimmung zu bringen. Gewiß war es wichtig, den Willen als schlechthin freie Spontaneität festzuhalten, und ebenso wichtig wurde es für das Selbstbewußtsein des europäischen Menschen, daß diese freie Willenshandlung aus dem *liberum arbitrium* mit dem freien *iudicium* der Vernunft zusammengedacht wurde: bis in die Ausgestaltung des Strafrechts und der Verhörverfahren hatte das auch ganz unerwartete Auswirkungen, wie Johannes Fried²¹⁾ kürzlich zeigen konnte. Aber dem mir gestellten Thema würden wir uns auf diesem Wege nur sehr indirekt nähern. So lasse ich all diese Auseinandersetzungen kurz entschlossen beiseite. Ich beschäftige mich nur exemplarisch mit drei Problemkreisen, die die Einstellung – und vielleicht auch die Wirkung der europäischen Universi-

18) H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, I–II, Princeton 1955; rev. edition in 1 vol., Princeton 1966.

19) »Dialogus de libertate«, ed. F. ADORNO, in: *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere »La Colombaria«* 22, N. F. 8 (1957) S. 265–303; dazu vor allem V. R. GIUSTINIANI, *Alamanno Rinuccini 1426–1499, Materialien zur Geschichte des florentinischen Humanismus (Studi italiani, 5)*, Köln–Graz 1965, bes. S. 243–248.

20) Reiches Material für die Frühzeit bietet O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIIe et XIVe siècle*, Bd. I–VI, Louvain–Gembloux 1948–1960 [z. T. in 2. Aufl.], hier bes. Bd. I, II–IV, 1–2 (1957, 1948–1954). Für die Spätscholastik vgl. etwa die Hinweise auf die neueren Forschungen bei W. J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton 1987, S. 282–303.

21) Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300, Zur Beurteilung des letzten Templergroßmeisters Jacques de Molay, in: *HJb* 105 (1985) S. 388–425.

täten auf die Genealogie der Freiheit ein wenig beleuchten können: unser Blick richtet sich I. auf die Verfassung der Hohen Schulen, II. auf die Disputations- und Lehrfreiheit und III. auf die Freiheitsforderungen programmatischer Kritik in politischer Theorie.

I.

Die frühesten Belege für den Begriff einer *libertas scholastica* oder *libertas scholarium* hat Peter Classen in seinem letzten Aufsatz noch einmal eingehend behandelt²²). Bekannt ist jener Werbebrief des früheren Pariser Artistenmagisters Johannes de Garlandia²³), für das soeben eröffnete *studium* in Toulouse von 1229, der in mehrfacher Hinsicht eine besondere Situation beschwört: Da ist auf der einen Seite die soeben neu gegründete Schule, dem Grafen von Toulouse nach den Albigenserkriegen im Frieden von Paris als Sühneleistung abgerungen, die ihre ersten tastenden Schritte macht²⁴). Da ist auf der anderen Seite die tiefe Krise der jungen Pariser Universität, wo nach einer blutigen Prügelei zwischen den Bürgern und Studenten in der Vorstadt der König die Scholaren im Stich gelassen hatte und der Bischof sich gleichfalls nicht zu klarer Haltung hatte durchringen können²⁵). Nach allen Seiten, nach Oxford, nach Cambridge, nach Orléans, Reims und Angers stoben die Pariser Scholaren auseinander. Johannes von Garlandia versuchte, den seiner jungen Hochschule so lebenswichtigen Strom wenigstens teilweise auch nach Toulouse zu lenken. Er tut dies, indem er in einem Werbebrief²⁶) namens der »*universitas* von Magistern und Scholaren, die das soeben neu begrün-

22) Zur Geschichte der »Akademischen Freiheit«, vorwiegend im Mittelalter, in: Jb. d. Heidelberger Akademie d. Wiss. (1980) S. 51–65, verändert in: HZ 232 (1981) S. 529–553, erweitert u. d. T.: *Libertas scholastica* – Scholarenprivilegien – Akademische Freiheit im Mittelalter, in: CLASSEN, Studium und Gesellschaft im Mittelalter, hg. v. J. FRIED (MGH Schr. 29), Stuttgart 1983, S. 238–284 (hiernach hier zitiert).

23) Zu ihm vor allem J. L. PAETOW, »Morale scholarium« of John of Garland, A Professor in the Universities of Paris and Toulouse in the 13th Century (Memoirs of the University of California, 4, 2) Berkeley, CA 1927, zur Biographie bes. S. 77–106, zum Aufenthalt in Toulouse (1329–1332): 89ff., zum Brief 95. Jetzt F. J. WORSTBROCK in: Verf.-Lex.² IV (1983) Sp. 612–623, hier bes. 613.

24) Zur Geschichte der Universität Toulouse vor allem die Aufsätze von E. DELARUELLE, M.-H. VICAIRE, Y. DOSSAT und M. BORRIES in: Les universités de Languedoc au XIIIe siècle (Cahiers de Fanjeaux, 5), Toulouse 1970; jetzt M.-H. VICAIRE u. H. GILLES, Rôle de l'université de Toulouse dans l'effacement du catharisme, in: Cahiers de Fanjeaux 20 (1986) S. 257–276.

25) Dazu nur H. RASHDALL, The Universities of Europe in the Middle Ages, New Edition by F. M. POWICKE and A. B. EXDEN, I–III, Oxford 1936, hier I, S. 334ff.

26) Chartularium Universitatis Parisiensis, edd. H. DENIFLE u. Ae. CHATELAIN, t. I–IV, Paris 1891–1899 (künftig: »CUP«), hier I nr. 72, S. 129–131. – Es muß offen bleiben, ob dieser Text, der uns allein am Ende des V. Buchs einer epischen Versdichtung des Verfassers (»De triumphis ecclesiae libri octo«, ed. T. WRIGHT [Roxburghe Club], London 1856, vgl. S. 96–98) erhalten ist, überhaupt selbständig kursierte, erst recht, ob er eine größere Verbreitung erreichte. Unabhängig davon ist er aber in unserem Zusammenhang selbst als »Stilübung« ein wertvoller Zeuge für die sonst selten erörterten Vorstellungen von »akademischer Freiheit« am Beginn des 13. Jhs.

dete *studium* in Toulouse ausmachen«²⁷⁾, die attraktive Situation in glühenden Farben schildert.

Toulouse erscheint als Land der Verheißung, wo nicht nur Milch und Honig fließen, sondern auch Korn und Wein in Fülle zu Gebote stehen. Der schwierige Anfang sei bereits gemacht, Vorlesungen und Disputationen fänden hier häufiger statt als in Paris; Theologen, Artisten, Juristen und Mediziner gingen ihrer Wissenschaft nach, und selbst die in Paris seit 1210 verbotenen²⁸⁾ *libri naturales* des Aristoteles dürfen in Toulouse vorgetragen werden. *Quid deerit vobis igitur?*, so fährt der Werbebrief fort, *Libertas scholastica? Nequaquam, quia nullius habenis dediti propria gaudebitis libertate.* (Was fehlt euch also? Die Scholarenfreiheit? ganz gewiß nicht, denn ohne von irgendjemand gezügelt zu werden, erfreut ihr euch eurer eigenen Freiheit). »Oder fürchtet ihr die Bosheit einer wütenden Volksmenge, eines ungerechten Fürsten Tyrannei? Das braucht ihr nicht, denn freigebig hat uns der Graf von Toulouse ausreichende Sicherheit geschaffen durch ein eigenes Salär für uns und durch Geleit für unser Personal auf dem Wege von und nach Toulouse«. Wenn sie durch Räuber im Distrikt der Grafschaft Schaden litten, so würde das Toulouser Gericht die Übeltäter verfolgen, als ob sie gegen Bürger von Toulouse sich vergangen hätten, und so weiter.

Diese Sätze sind inhaltlich leider gar nicht klar. Ihr rhetorischer Schwung tut einem präzisen Verständnis Abbruch. Deutlich ist nur, daß zuerst die freie Lehre der aristotelischen *libri naturales* verheißt wird, dann, in einer rhetorischen Frage, die *libertas scholastica*, die *libertas propria* zugesagt wird, die keine Zügelung erfahren solle, und daß schließlich von den Sicherheiten gesprochen wird, die die *liberalitas* des Grafen bereitgestellt habe: Salär und Gerichtsschutz nach Einheimischenrecht, nicht Fremdenrecht. Die gegenseitige Zuordnung dieser drei Elemente ist in der Forschung strittig²⁹⁾ – vielleicht ist sie im Brief bewußt vage gehalten? Wir brauchen nicht unbedingt angesichts der schwebenden und oszillierenden Formulierungen eine gewaltsam eindeutige Begriffsbestimmung zu suchen. Die Lehrfreiheit möchte, so scheint es, zumindest als assoziative Überleitung vom Lehrprogramm zur *libertas scholastica* ernst genommen werden, wenn es auch ganz unbestreitbar ist, daß die hier angekündigte großzügige Ausstattung mit Rechtsgarantien die *libertas propria* zwar nicht schafft, aber doch als Bedingung ihrer Möglichkeit auf Dauer sichert.

27) Die Adresse lautet: *Universis Christi fidelibus et precipue magistris et scholaribus ubicumque terrarum studentibus* [!] *presentes litteras inspecturis universitas magistrorum et scholarium Tholose studium in nova radice statuentium*...

28) CUP I nr. 11 S. 70f., dazu bereits M. GRABMANN, I papi del duecento e l'artistotelismo, 1: I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX (*Miscellanea historiae pontificiae*, V/7), Città del Vaticano 1941, bes. S. 5ff., 42–69, vgl. auch J. MIETHKE, Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hg. v. A. ZIMMERMANN (*Miscellanea mediaevalia*, 10), Berlin 1976, S. 52–94, hier 53–57.

29) Etwa PAETOW, *Morale scholarium* (wie Anm. 22), S. 91; GRUNDMANN, *Freiheit* (wie Anm. 5), S. 47f.; L. BOEHM, *Libertas scholastica* und *negotium scholare*, *Freistellung und Sozialprestige des akademischen Standes im Mittelalter*, in: *Universität und Gelehrtenstand 1400–1800*, hg. v. H. RÖSSLER u. G. FRANZ, Limburg/Lahn 1970, S. 15–61, hier 22ff.; P. CLASSEN, *Libertas scholastica* (wie Anm. 21), S. 242.

Eindeutiger weisen andere Belege für Paris und Bologna darauf hin, daß unter *libertas scholastica* oder *libertas scholarium* »die Summe der ständischen Privilegien und Rechte verstanden« wird, »die den Magistern und Scholaren als einzelnen wie der Gesamtheit ihrer Genossenschaft zukommen« – um hier die Definition Peter Classens zu verwenden³⁰.

Allerdings geht diese »Freiheit« in den rechtlichen Absicherungen keineswegs völlig auf, so sehr solch Privilegienschutz auch wünschenswert und sogar nötig erschienen sein mag. Freiheit ist keineswegs nur das verliehene Recht, sie bleibt Anspruch auf eigene Entscheidung und Selbstbestimmung der ganzen Gruppe wie des einzelnen. Sie durch Privilegien abzuschließen, haben besonders nachdrücklich die Pariser *magistri et scholares* versucht. Dabei waren sie so erfolgreich, daß die anderen Universitäten seit dem späten 13. Jahrhundert diesem Modell beflissen nacheiferten³¹.

Trotzdem geht auch in Paris die *libertas* nicht im Privileg auf: Als Papst Alexander IV. im Pariser Mendikantenstreit durch sein Mandat »Quasi lignum vitae«³² die Magister aus dem Weltklerus *de nostre potestatis plenitudine* dazu zwingen will, die Theologiemagister aus dem Dominikanerorden *ad magistrorum consorcium* zuzulassen, und sie und ihre Hörer *ad universitatis collegium* zu integrieren, da entschließen sich die Pariser Magister aus dem Weltklerus zu einem letzten Akt der Verzweiflung³³. Sie bitten den Papst, die über sie verhängte Exkommunikation aufzuheben und sie zu ihrer alten Freiheit und ihrem alten Stand zurückzuführen, den sie vor seinem Regierungsantritt gehabt hätten³⁴, und sie zur *societas* mit den Predigerbrüdern nicht zwingen zu wollen. Aus Gewissensgründen könnten sie die Brüder nicht *ad societatem nostram* aufnehmen. Eher würden sie die Universität in ein anderes Königreich verlegen³⁵. Wenn freilich der Papst das verbieten sollte, würden sie es vorziehen, der materiellen Einbuße zum Trotz das Studium zu verlassen und nach Hause zurückzukehren; dort würden sie sich lieber ihrer heimischen Freiheit freuen, als unter Zwang und Seelengefahr in der unerträglichen Sklaverei der Gemeinschaft mit den Bettelmönchen zu ersticken³⁶.

30) Wie Anm. 22, S. 245.

31) Auch die römische Kurie gewöhnte sich an das »Pariser Modell«, das sie ohne Zögern auch anderwärts anwandte. Vgl. für die Frühzeit kurialer Politik jetzt W. MALECZEK, Das Papsttum und die Anfänge der Universität im Mittelalter, in: RHMitt 27 (1985) S. 85–143 (der freilich die Eingriffsmöglichkeiten des Papstes m. E. überschätzt).

32) CUP I nr. 247 (S. 279–285); dazu besonders M. DUFEIL, Guillaume de Saint Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259, Paris 1972, bes. S. 153 ff., auch etwa J. MIETHKE, Papst, Ortsbischof (wie Anm. 28), S. 70–80.

33) CUP I nr. 256 (S. 292–297): »Radix amaritudinis«. Dazu Dufeil (wie Anm. 32), S. 170 ff.

34) ... *supplicandum, quatenus prefatam ... sententiam invalidam decernentes necnon ad pristinam libertatem nostram et statum antiquum, in quo tempore promotionis vestre eramus, ... nos pietatis intuitionem reducentes ... cogere non velitis.* (S. 295 f.)

35) ... *studium nostrum in regnum aliud translato.* ...

36) *magis eligimus cum iactura nostra studium relinquendo ad proprios lares reverti et ibi nativa perfrui libertate quam coacte ac periculose societatis ipsorum fratrum servitute intollerabili suffocari.* (S. 296.)

In unserem Zusammenhang ist es gar nicht erheblich, daß die Pariser Theologen sich allen Anstrengungen zum Trotz letztlich nicht durchsetzen konnten, daß der Papst im Zusammenspiel mit Helfern aus dem Episkopat und dem französischen König eine Entscheidung in seinem Sinne durchzusetzen verstand³⁷⁾. Wichtig ist mir zunächst die hochstilisierte Einfärbung der damals dann doch, wie sich zeigen sollte, wirkungslosen Drohung mit der Abwanderung und einer Aufhebung des Studiums, der einzigen »Hilfe«, die ihnen als waffenloser Schar von Fremden gegen die oftmalige schreckliche körperliche Gewalt durch die Einheimischen zur Verfügung stehe. Hier wird auf der Höhe des 13. Jahrhunderts die Urangst vor der Versklavung und dem Fremdenrecht beschworen, und diese Evokation wird ganz unmittelbar als evidenter Appell formuliert, der sich die Einsicht der Adressaten ja wohl nicht verschließen könne. Das entsprach natürlich nicht unbedingt dem realen Konflikt in Paris; die tief empfundene Empörung der Magister ist aber mit dieser atavistischen Evokation trefflich zum Ausdruck gebracht.

Die *libertas*, die hier verbal mit Zähnen und Klauen verteidigt wird, wobei eben doch die angedrohte Sezession, die noch ein halbes Jahrhundert zuvor in Paris³⁸⁾ und Bologna³⁹⁾, auch in Oxford⁴⁰⁾, die wirkungsvollste Waffe der sich konsolidierenden Universitäten gegen äußeren Druck gewesen war, sich unter den gewandelten Bedingungen der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht mehr ohne weiteres realisieren ließ und im Ergebnis scheiterte, die *libertas*, auf die man sich hier beruft, ist die Selbstbestimmung der Korporation über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit ihrer Mitglieder, ist zugleich die Freizügigkeit als Rezessionsrecht, wird also als etwas ganz Elementares verstanden. Daß im Notfall die *nativa libertas* der Heimat an die Stelle des in Paris erreichten Standes (*status*) treten soll, zeigt zugleich die Differenzierung, die die Konkretion solcher Freiheitszumessung in der ständischen Ordnung damals bereits erreicht hatte. Es zeigt uns aber auch, daß solche Differenz anläßlich der Berufung auf emotionale Urschichten des Freiheitsverständnisses ohne weiteres Raisonnement schlicht hingenommen wurde.

In abgeleiteter Form legt auch eine spätere Nomenklatur von diesem Sachverhalt verstecktes Zeugnis ab. In den Gründungsprivilegien für die Universität Heidelberg, die bekanntlich im Schisma in fast ängstlicher und jedenfalls engster Anlehnung an das Vorbild der Pariser

37) Zur Wirkung des Pariser Bettelordensstreits auf das Korporationsrecht der Pariser Universität vor allem P. MICHAUD-QUANTIN, *Le droit universitaire dans le conflit parisienne de 1252-1257*, in: *Studia Gratiana* 8 (1962) S. 577-599.

38) Vgl. Anm. 25.

39) Über Studentensezessionen in der Frühzeit Bolognas etwa W. STEFFEN, *Die studentische Autonomie im mittelalterlichen Bologna, Eine Untersuchung über die Stellung der Studenten und ihrer Universitas gegenüber Professoren und Stadtregierung im 13./14. Jahrhundert* (Geist und Werk der Zeiten, 58), Bern-Las Vegas 1981, bes. S. 52ff.

40) M. B. HACKETT, *The University as a Corporate Body*, und C. H. LAWRENCE, *The University in State and Church*, beides in: *The History of the University of Oxford, I: The Early Oxford Schools*, ed. J. I. CATTO, Oxford 1984, S. 37-95, bzw. 97-150, bes. 37ff., 131 f.

Universität gegründet wurde⁴¹⁾, heißt die die Schule, das *studium* tragende privilegierte Körperschaft der *magistri* und *scholares* meist *universitas studii heydelbergensis*⁴²⁾ oder nur *universitas*. In den deutschsprachigen Texten sprechen die Kurfürsten Ruprecht II. und Ruprecht III. von ihrer *frischule und studium*⁴³⁾ oder *gefriten universiteten und schulen*⁴⁴⁾. Daß die korporative Autonomie dieser deutschen Provinzuniversität, so genau sie auch den Pariser Verhältnissen nachgebildet worden war, sich doch erheblich vom Paris des 12. und 13. Jahrhunderts unterschied, das freilich steht auf einem anderen Blatt, dessen Erkundung wir hier nicht aufnehmen wollen⁴⁵⁾.

41) Dazu zuletzt etwa E. WOLGAST, Kleine Geschichte der Universität Heidelberg, Heidelberg 1987; G. SEEBASS, Heidelberg – Universitätsgründung im Spannungsfeld des Spätmittelalters, in: Ruperto Carola 74 (1986) S. 15–22; J. MIETHKE, Universitätsgründung an der Wende zum 15. Jh.: Heidelberg im Zeitalter des Schisma und des Konziliarismus, in: Die Geschichte der Universität Heidelberg, Heidelberg 1986, S. 9–33; DERS., Ruprecht I. von der Pfalz, der Gründer der Universität Heidelberg, in: Die Sechshundertjahrfeier der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Eine Dokumentation, hg. im Auftrag des Rektors von E. WOLGAST, Heidelberg 1987, S. 147–156; M. SCHAAB, Die Geschichte der Kurpfalz, I, Stuttgart 1988, S. 120–122.

42) So vor allem die Umschrift des ersten großen Siegels, das für den Rektor wenige Tage nach der Gründung der Universität durch den Kurfürsten in Auftrag gegeben wurde, vgl. P. ZINSMAIER, Die älteren Siegel der Universität Heidelberg, in: ZGO 89, N.F. 50 (1937) S. 1–20, bes. 4f.; Abbildung z. B. in: Mittelalterliche Universitätszepter, Meisterwerke europäischer Goldschmiedekunst der Gotik, hg. v. J. M. FRITZ (Ausstellungskatalog), Heidelberg 1986, nr. 2 S. 18. – Diese Terminologie hielt sich länger: noch 1401 heißt es in einer Aufzeichnung in deutscher Sprache über die Einwilligung König Ruprechts von der Pfalz zu einem Grundstücksgeschäft: ... *der meister und der unversitete des studiums zu Heidelberg* ...; Die Rektorbücher der Universität Heidelberg, bearb. von H. LUTZMANN und H. WEISERT, hg. v. J. MIETHKE [künftig »AUH«], I, Heidelberg 1986, nr. 67, S. 139, 52; in dem bekannten Finanzbericht vom 28. Juni 1410 [erstattet von Konrad von Soest nach dem Tode Ruprechts von der Pfalz für dessen Sohn Ludwig III.] wird am Anfang die Universität ebenso benannt: ... *de statu universitatis studii Heydelbergensis devote filie vestre* ..., in: AUH I 2 (1990) S. 448–457, nr. 446, hier S. 450, 6, vgl. hier auch S. 434, 15, nr. 4 usw.]. – Vgl. auch oben die *Intitulatio* im Brief des Johannes von Garlandia (wie Anm. 27); oder für Wien: *Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis 1385–1416*, ed. P. UIBLEIN (Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, VI 2 [1]), Wien 1968, z. B. S. 1,11; 2,29; 475,13f.; 478,32.

43) E. WINKELMANN, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, I, Heidelberg 1886, nr. 30 (S. 52,4 u. ö.) v. 21. Mai 1391 (auch in AUH I 1, nr. 57, S. 112–114).

44) Vgl. WINKELMANN, Urkundenbuch I (wie Anm. 43), nr. 32 (S. 56,29). Ebenda, Zl. 37: *unserer gefriten und privilegierten universiteten und schulen*.

45) Einige Beispiele dazu für Heidelberg verfolgt J. MIETHKE, Marsilius von Inghen als Rektor der Universität Heidelberg, in: Ruperto Carola 76 (1987) S. 110–120. Vgl. für Köln E. MEUTHEN, Die alte Universität (Kölner Universitätsgeschichte, hg. von der Senatskommission für die Geschichte der Univ. Köln, I), Köln 1988, bes. S. 60. Auch an Wien läßt sich dasselbe Festhalten am Pariser Vorbild zeigen, vgl. nur z. B. den Beginn der Statuten der Theologischen Fakultät, in E. KINK, Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien, II, Statutenbuch, Wien 1854, nr. XV, bes. S. 93f.: *Eapropter dicte alme universitatis ac facultatis theologie parysiensis vestigia insequentes nos (...) ad honorem omnipotentis dei et ad salubrem futurum statum dicte facultatis nostre theolyge concorditer ordinamus ea que sequuntur*.

II.

Die Freiheitsforderung der an den *studia* Tätigen ging, das haben wir schon gesehen, in diesem ständischen Modell nicht ohne letzten Rest auf, wenn auch die privilegierte Körperschaft mit dem Recht auf eigene Statuten und Organe, auf Zulassung durch Immatrikulation, auf Graduierung und eigene Gerichtsbarkeit, auch auf eigenes Vermögen, mit einem Wort, auf eigene Rechtspersönlichkeit im Vordergrund der allermeisten Texte steht und sozusagen den Normalfall repräsentiert. Schon bei Johannes von Garlandia war uns jene Interferenz einer »freien« Aristoteleslektüre entgegengetreten, die in das Bild ein irritierendes Flackern brachte. Nun wäre es gewiß verfehlt, im Mittelalter eine Debatte über die Lehrfreiheit oder gar über jene Lernfreiheit zu erwarten, die uns zuletzt aus den Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre an den bundesdeutschen Universitäten noch einmal ins Bewußtsein gerückt wurde. Trotzdem begleitet das Problem der Lehrdisziplin und des Lehrplans die Geschichte der Universitäten auch in ihren Anfängen.

Es ist jedoch daran zu erinnern, daß der »Index librorum prohibitorum« eine sehr späte Erfindung ist und sinnvoll allererst nach Erfindung des Buchdrucks wirksam funktionieren konnte⁴⁶). Zuvor stellte sich das Problem in sehr differenzierter und je nach Fach und Fakultät unterschiedlicher Strenge. Ich will hier gar nicht auf die Selektion von Gebrauchstexten eingehen, die als übliche Lehrbücher dem Unterricht zugrunde gelegt wurden und deren textliche Zuverlässigkeit und billige Produktion die Universität im *pecia*-System⁴⁷) und später in der *pronunciatio* förderte⁴⁸). Mir geht es um rechtlich verbindlichen, nicht um faktischen Ausschluß von bestimmten Büchern aus dem Lehrbetrieb⁴⁹). Das Bemühen der Kirche um die Orthodoxie der Glaubenslehre hatte sich beinahe seit der Urgemeinde in verschiedenen

46) Einen neueren Überblick gibt H. H. SCHWEDT, Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJb 107 (1987) S. 296–314.

47) Maßgebend die klassische (das Thema überhaupt erst sichtbar machende) Studie von J. DESTREZ, La *pecia* dans les manuscrits universitaires du XIIe et du XIIIe siècle, Paris 1935. Dazu zuletzt ein Sammelband: La production du livre universitaire au moyen âge: *exemplar et pecia*, edd. L. J. BATAILLON, B. G. GUYOT, R. H. ROUSE, Paris 1988, hier S. 29f. auch die ältere Literatur; weiterführend insbesondere ist die eindringliche Untersuchung von R. H. ROUSE, The Book Trade at the University of Paris ca. 1250–ca. 1350, S. 1–114, wo die Frühgeschichte der Institution neue Beleuchtung erfährt.

48) Dazu K. CHRIST, *Petia*, Ein Kapitel mittelalterlicher Buchgeschichte, in: Zentralblatt für das Bibliothekswesen 55 (1938) S. 1–44, bes. 37ff.; B. MICHAEL, Johannes Buridan, Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters (Phil. Diss. FU Berlin 1978), Berlin 1985, S. 263–267; J. MIETHKE, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: DA 37 (1981) S. 736–773, bes. 753ff.

49) Der Übergang konnte noch im 14. Jahrhundert fließend sein. Vgl. die statutarischen Beschlüsse der Pariser (Artisten-)Magister über die im Unterricht der Bakkalare zulässigen Bücher (1339): CUP II nr. 1023 (S. 485f.); dazu W. J. COURTENAY u. K. H. TACHAU, Ockham, Ockhamists and the English German Nation at Paris 1339–1341, in: History of Universities 2 (1982) S. 53–96, hier 54f., auch K. H. TACHAU, Vision and Certitude in the Age of Ockham, Epistemology and the Foundation of Semantics (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 22), Leyden 1988, S. 337f. (Vgl. auch Anm. 69).

Formen der Lehrzucht und Kontrolle gezeigt. Die Zuständigkeit der Synode und verantwortlichen Leiter der Gemeinde war unbestritten und alte Tradition. Im Mittelalter erwuchs in einem komplizierten Gang, der hier nicht erneut zu verfolgen ist⁵⁰), aus dieser Ausgangslage eine zunächst unklare Kompetenzlage, die nebeneinander sehr unterschiedliche Institutionen ins Spiel brachte: Verschiedene synodale Gremien (Diözesan-, Provinzial-, päpstliche oder Legatensynode), den Ortsbischof und schließlich den Inhaber des Primats (das sich als theoretisch juridisches Konzept nun aus dem juristisch ausgearbeiteten Lehrprimat entwickelte). Der Papst beanspruchte Zuständigkeit und fand auch immer weitere Anerkennung, wobei allen diesen Instanzen der Rat der Fachleute, der gelehrten Theologen, nicht entbehrlich war.

Die Verfahren, die aus dieser Ausgangslage durchgeführt wurden, waren sehr vielfältig, soweit wir das erkennen können. Auch die Formen der Verurteilungen waren höchst unterschiedlich. Da wurde, wie bei Abaelards Verurteilung in Soissons 1121, unter dem Vorsitz eines Kardinallegaten eine ganze Schrift global gleichsam den überlieferten Ketzerkatalogen subsummiert⁵¹), oder Papst Innozenz II. verurteilte auf Intervention von Bernhard von Clairvaux nach der Verhandlung in Sens 1140 pauschal »alle (falschen) Lehren des Peter Abaelard« mit einem Federstrich⁵²). Daneben und auf die Dauer mit Ausschließlichkeit finden sich mehr oder minder sorgfältige Listen mit einzelnen Irrtümern⁵³), extrem etwa in jenem Syllabus des Pariser Bischofs Stefan Tempier vom 7. März 1277, in dem nicht weniger als 219

50) Hier stütze ich mich auf meine früheren Arbeiten: Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung. Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers, in: *Viator* 6 (1975) S. 87–116; Papst, Ortsbischof und Universität (wie Anm. 28); Der Zugriff der kirchlichen Hierarchie auf die mittelalterliche Universität. Institutionelle Formen der Kontrolle über die universitäre Lehrentwicklung vom 12. bis 14. Jh. (am Beispiel von Paris), in: *Kyrkohistorisk Arsskrift* 77 (1977) S. 197–204. Neuerlich vgl. auch etwa W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 54), Paderborn 1988, der der verfahrenstechnischen und prozeßrechtlichen Seite große Beachtung schenkt, ohne freilich die parallelen Verfahren weiter in Betracht zu ziehen – hätte er das getan, wäre seine Studie vielleicht nicht ganz so apologetisch ausgefallen. Vgl. jetzt auch WILLIAM J. COURTENAY, *Inquiry and Inquisition Academic Freedom in Medieval Universities*, in: *ChH* 58 (1989) S. 168–181.

51) MIETHKE, *Theologenprozesse* (wie Anm. 50), S. 94.

52) Vgl. A. BORST, *Abaelard und Bernhard*, in: *HZ* 186 (1958) S. 497–526, hier 522 mit Anm. 1, überarbeitet (doch ohne Nachweise) jetzt in BORST, *Barbaren, Ketzer und Artisten, Welten des Mittelalters*, München 1988, S. 351–376, hier 371; in der Ausgabe der Bernhard-Briefe durch J. LECLERCQ u. H. ROCHAIS in: *Sancti Bernardi Opera*, VIII, Rom 1977, nr. 194, S. 48, ist der Zusatz *perversa* übrigens enthalten, er gehört also offensichtlich zur Texttradition dieses Stückes im Briefcorpus Bernhards, was aber über den ursprünglichen Wortlaut des Briefes noch nicht entscheidet.

53) Dazu die immer noch vollständigste Liste bei J. KOCH, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270–1329, Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren*, in: *Mélanges Mandonnet*, II (Bibliothèque thomiste, 14), Paris 1930, S. 305–329, jetzt unverändert in: KOCH, *Kleine Schriften*, II (Storia e letteratura, 128), Rom 1973, S. 423–450.

einzelne Irrtümer aufgezählt und verboten wurden, der aber daneben auch noch pauschale Verurteilungen ganzer Schriften enthielt⁵⁴).

Die Wirkung solcher Aktionen auf die Lehre an den Universitäten war aber im einzelnen ebenfalls sehr verschieden. Die Verurteilungen Abaelards und Gilberts de la Porrée haben die Verbreitung von ihren Texten selbst im Zisterzienserorden nicht aufgehalten⁵⁵). Gebote und Verbote des Ortsbischofs waren natürlich zu respektieren und päpstliche Sentenzen zunehmend auch. Der Syllabus von 1277 wurde, vor allem in Paris, durchaus in den universitären Disputationen in Rücksicht genommen, so wenn etwa der Franziskanertheologe Petrus de Falco († 1297) zu Beginn der achtziger Jahre in einer »*Quaestio disputata*«, also einer formellen feierlichen Universitätsveranstaltung⁵⁶), zur Begründung seiner Auffassung mehr-

54) CUP I Nr. 473 (S. 543–558), zur Überlieferung DENIFLE *ibid.* S. 555 f. Dazu ausführlich R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, 22), Louvain 1977; DERS., *Etienne Tempier et ses condamnations*, in: *RTh* 47 (1980) S. 231–270; vgl. auch J. MIETHKE, Papst, Bischof, Ortsbischof (wie Anm. 28) S. 69 ff.; J. F. WIPPEL, *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977) S. 169–201; J. CHÂTILLON, *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIIIe siècle: le cas d'Etienne Tempier*, in: *Le pouvoir* (Philosophie-Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie), Paris 1978, S. 13–45, jetzt in: J. CHÂTILLON, *D'Isidore de Séville à Saint Thomas d'Aquin, Études d'histoire et de Théologie* (Collected studies series, 225), London 1985, nr. XV; E. GRANT, *The Dememnation of 1277, God's absolute power and physical thought in the middle ages*, in: *Viator* 10 (1979) S. 211–244; DERS., *Issues in Natural philosophy at Paris in the late 13th Century*, in: *Mediaevalia et humanistica* 13 (1985) S. 75–94; L. HÖDL, »... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.« Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen* (Wolfgang Kluxen zum 65. Geb.), Hamburg 1987, S. 225–243. Zu vergleichen ist auch die ausführliche Einleitung zu R. WIELOCKX, ed. *Aegidii Romani »Apologia«*, Edition et commentaire (Aegidii Romani Opera omnia, III/1), Florenz 1985, sowie jetzt R. WIELOCKX, *Autour du procès de Thomas d'Aquin*, in: *Thomas von Aquin, Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschungen*, hg. v. A. ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia, 19), Berlin 1988, S. 413–438. Zuletzt K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (Excerpta classica, IV), Mainz 1989; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi, La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6) Bergamo 1990.

55) Dazu vgl. etwa (für Abaelard) D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, II 14) Cambridge 1969, S. 60–102, bes. 97 ff.; J. BARROW, C. BURNETT, D. E. LUSCOMBE, *A checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloise and other works closely associated with Abelard and his school*, in: *Revue d'histoire des textes* 14–15 (1984–1985) S. 183–312; (für Gilbert) N. M. HÄRING, *Handschriftliches zu den Werken Gilberts, Bischof von Poitiers (1142–1154)*, in: *Revue d'histoire des textes* 8 (1978) S. 133–194 (insbes. z. B. S. 158 nr. 38; S. 185 f. nrr. 156, 158, 160–162).

56) Dazu zusammenfassend zuletzt etwa B. C. BAZAN, J. F. WIPPEL, G. FRANSEN, D. 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, 44–45), Turnhout 1985, hier speziell BAZAN, S. 50–92. Knapp L. HÖDL u. P. WEIMAR, *Disputatio(n)*, in: *LexMA* III (1986) 1116–1119; speziell zu den Juristen M. BELLOMO, *Aspetti dell' insegnamento giuridico nelle università medievali, I: Le Quaestiones disputatae* (Cultura giuridica medievale e moderna, 1), Reggio Calabria 1974, bes. S. 13–91; zu den Medizinerinnen auch

mals hintereinander zu einzelnen Punkten sich auf diese Irrtumsliste stützte: *Et hoc arguo per auctoritatem: Inter articulos excommunicatos a domino episcopo Parisius de consilio magistrorum iste est unus ... Unde est unus articulus excommunicatus, scilicet iste ... Ad hoc auctoritas magistrorum, est enim unus articulus talis ... Ad hoc est auctoritas magistrorum, ecce unus articulus excommunicatus ... Ad hoc est auctoritas magistrorum, articulus est unus ...* (usw.)⁵⁷). Natürlich mochte es günstig scheinen, zumal in der ersten Zeit, sich offiziell nach dem Syllabus zu richten, und selbst noch ein halbes Jahrhundert später hat etwa Konrad von Megenberg in seiner »Yconomica« (von 1349/52) die gesamte Liste vollständig, gleichsam zur Abschreckung eingerückt und eingehend kommentiert, »damit man spezifischer die Hauptirrtümer erkennen könne, weswegen man die Philosophen als eitel und leer verabscheuen muß«⁵⁸). Andere hielten sich nicht so ängstlich an die Leitplanken einer amtlich gebilligten Orthodoxie. Besonders der bedeutende niederländische Theologe (und Schüler Heinrichs von Gent) Gottfried von Fontaines († nach 1306) hat immer wieder, schon in den achtziger und neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts wider den Stachel gelockt und in seine »Quodlibets«, das heißt in die feierlichste Veranstaltung im Lehrbetrieb der Theologischen Fakultät überhaupt⁵⁹), auch Quaestionen aufgenommen, wie etwa *Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi, si credat oppositum esse verum?* und nach dem Tode Tempiers sogar die Frage erörtert: *Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos*⁶⁰? Außerhalb von Paris und der Pariser Diözese

B. LAHN, *The Salernitan Questions, An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford 1963.

57) Hier zitiert nach O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I (wie Anm. 20, ²1957), S. 286–288.

58) *Yconomica* III 1 13–15, ed. S. KRÜGER (MGH Staatsschr. III 5/3), Stuttgart 1980, S. 49–190, Zitat hier III 1 14, S. 53: *Ut autem magis in specie cognoscas errores precipuos, propter quos philosophi detestantur inanes, noscas omnes articulos subnotatos maturo consilio atque prospicaci collatione Parisius a magistris sacre pagine esse refutatos tamquam fidei inimicos ...* Über das *maturum consilium* des bischöflichen Vorgehens waren andere Autoren ganz anderer Meinung, vgl. nur etwa einen der Betroffenen, Aegidius Romanus, der (Quodl. II.7, hier zitiert nach E. HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, in: *RThAM* 4 [1932] S. 34–58, hier S. 55 A. 73) im Gegenteil schreibt: *Vellemus autem, quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent, et adhuc forte de eis in posterum habebitur consilium sanius*; Aegidius spricht sogar davon (II Sent. d. 32 q. 2 a. 3. im Druck Venedig 1581: Neudruck 1968, II, S. 471b), die Verurteilung sei *non consilio magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum* erfolgt.

59) Etwa J. W. WIPPEL, in: *Les questions* (wie Anm. 56), S. 171.

60) Vgl. Gottfried von Fontaines, *Quodlibets* VII 18 und XII 5, éd. J. HOFMANS, M. de WULF (*Les philosophes Belges* 3 bzw. 5), Louvain 1914, bzw. 1932, S. 402–405; bzw. S. 100–105; vgl. auch XII 6, ebenda S. 105–108: *Utrum liceat doctori praecipue theologico recusare quaestionem sibi positam, cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes?* Dazu bereits M. H. LAURENT, *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277*, in: *Revue thomiste* 35 (1930) S. 273–281. – Andere Autoren: Johannes Regina von Neapel, O.P., *Utrum doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones possit licite doceri Parisius?* Ed. K. JELLOUSCHEK, in: *Xenia Thomistica* 3 (1925), S. 88–101. – Servasius v. Mont St. Eloi (der neben Heinrich von Gent der wichtigste Lehrer Gottfrieds von Fontaines gewesen war) *Quodlibet* q. 61: *Utrum si primas vel episcopus condemnavit aliquos articulos illicite, successor suus teneatur illos revocare?* Dazu jetzt R. HISSETTE, *Une question*

war es noch viel einfacher, sich um die Definitionen nicht zu kümmern, denn, so schreibt der Engländer Wilhelm von Ockham im Rückblick auf Oxforder Diskussionen seiner Studienzeit, zu den Pariser Verurteilungen gebe es viele Meinungen, zahlreiche Artikel seien leichtfertig, denn sie verurteilten wahrheitsgemäße Sätze und die Wahrheit dürfe unter keinen Umständen feierlich verdammt werden. Auch zur Zeit, da die Liste noch vollständig in Kraft gestanden habe, hätten einige Theologen Artikel dieses Syllabus insgeheim oder öffentlich im Unterricht vertreten. Er, Ockham, könne sich an einen Dominikaner (in Oxford) erinnern, der auf den Einwand der Pariser Verurteilung antwortete: *damnationem illam nequaquam mare transisse*, die Sentenz könne jenseits des Ärmelkanals keine bindende Kraft besitzen⁶¹⁾.

quodlibétique de Servais du Mont-Saint-Éloi sur le pouvoir doctrinal de l'évêque, in: RTh49 (1982) S. 234–242 (Text: S. 238ff.); in der Interpretation kann ich HISSETTE nicht überall folgen. Der Text untersucht nur die Verpflichtung und Berechtigung eines Bischofs oder Erzbischofs, sich dieser Fragen anzunehmen, und kommt zu dem Resultat, daß beide neben dem eigentlich zuständigen Papst in bestimmter Weise solche Verfügungen erlassen (und eben auch aufheben!) dürfen. S. 241 Zl. 98 (HISSETTE) fehlt – entgegen der Vermutung des Hgs. – kein Textstück, hier wird ausdrücklich (und vom Annotator am Rand offenbar deutlich unterstrichen) auf die »Glossa ordinaria« zu di. 80 c. 2 s. v. *in fide* verwiesen, wo im Gegensatz zu dem (ps.-isidorischen) Canon (aus einem Ps.-Clemensbrief, der die *maiora ... negotia in fide* den Patriarchen und Metropolitane zugewiesen hatte) festgehalten ist (hier zitiert nach einem Druck Venedig 1584, S. 507a): *Infra, 23 qu. 1, Quoties [C. 24 q. 1 c. 12] contra, infra, 16 qu. 1, Frater noster [C. 16 q. 1 c. 52] contra, ubi dicitur, quod tantum ad Petrum est referenda quaestio fidei. Sed expone hoc »in fide«: »id est fideliter«, vel possunt agitare causas fidei, sed non procedere ad sententiam. Vel distingue, qui sint qui dubitant; nam si laici, videtur quod episcopi possunt determinare, Extra, De haereticis, Ad abolendam [X 5.7.9], si clerici, papa, Extra, eodem titulo, Cum Christus [X 5.7.7]. Das entspricht im Übrigen exakt der von Servasius vorgetragene Lösung (im gleichen Sinn dann auch Ockham, wie Anm. 61). – (Auf alle diese Texte hat schon J. KOCH, Kl. Schr. II [wie Anm. 53], S. 425f., aufmerksam gemacht: deutlich sind jeweils die Interessen der Autoren und ihre von der Zensurenliste abweichende Haltung zu erkennen).*

61) Guillelmus de Ockham, I Dialogus II 19, Druck von Johannes TRECHSEL, Lyon 1494 = Neudr. in: G. de Ockham, Opera plurima, I, London 1962, fol. 13^{ra}: *Volo te scire quod multi scienter nonnullas assertiones damnatas Parisius occulte et publice docuerunt. Unde scio quendam doctorem de ordine predicatorum assertionem damnatam Parisius (...) determinasse et, cum contra se obiceretur quod dicta assertio, quam tenuit, esset damnata Parisius, respondit damnationem illam nequaquam mare transisse. Istius etiam sententiae fuit magister Godfridus de Fontibus.* Auch Ockham zitiert in cap. 18 (also unmittelbar zuvor) die beiden Dekretalen *Ad abolendam* und *Cum Christus* und die Dekretglosse zu di. 80 c. 2 s. v. *In fide* (vgl. Anm. 60). Hier möchte ich offen lassen, ob er sich nicht (dem Stil des »Dialogus« gemäß) hinter dem dominikanischen Kollegen nur geschickt versteckt hat: die diesem zugeschriebene Auffassung bekämpft Ockhams englischer Altersgenosse und Intimgegnner Walter Chatton, O.F.M., in einem Quodlibet von nach 1323 (in dem er verschiedentlich gegen Ockhams theoretische Positionen polemisiert: er könnte sich hierin also auch gegen Ockham persönlich wenden) in q. 24 a. 2 mit den Worten: *Dico quod angelus potest moveri de loco ad locum, etsi nullum corpus assumat. Probatur per duos articulos Parisienses, etc. Dices quod illa determinatio non transiit mare, ideo non est hic curandum de illa. Dico quod illud quod est ibi suspectum et excommunicatum, debet hic reputari suspectum.* (Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 15805, fol. 59^{ra}, hier zitiert – mit zwei geringfügigen [konjunkturalen] Textveränderungen – nach G. J. ETZKORN, The Codex Paris Nat. Lat. 15805, in: AFrH 80 [1987] S. 321–333, hier S. 326 Anm. 3). Zu Ockhams Auffassung von der Ortsbewegung der Engel vgl. insbes. Quodlibet I 4–5, 8,

Ich will hier nicht untersuchen, wie weit diese Haltung, die sich ingenios die Besonderheiten jenes Syllabus zunutze machte, der kirchenrechtlichen Situation voll gerecht wurde, noch auch, wie mit päpstlichen Verurteilungen verfahren wurde – denn Ockham hat natürlich auch dafür eine Antwort. Wichtig ist mir nur, daß selbst feierliche und ausdrückliche Normierungen nach kurzer Zeit ihre allgemein bindende Kraft verloren und die Diskussionen nur eher formal als inhaltlich bestimmen konnten. Der Theologe war es gewohnt, auch mit verbotenen Lehren zumindest in apologetischer Absicht umzugehen, die haeretischen und haeresieverdächtigen Argumente zu wägen, zu beurteilen und in seine Argumentation einzubeziehen. Die scholastische *Quaestio*, die seit dem 12. Jahrhundert methodisch das Vorgehen der Wissenschaft in allen Disziplinen bestimmte und jedes literarische Genus scholastischer Texte durchwirkt und durchtränkt hat, ergeht sich in freier Fragehaltung. Verbotene Fragen gibt es nicht, allenfalls verbotene Antworten.

Die Schwierigkeit, diese Art von Lehrfreiheit zu fassen, liegt für uns erneut darin, daß sich auch über diese Freiheit die mittelalterlichen Theologen kaum zusammenhängend geäußert haben. Sie nutzten – in unterschiedlicher Intensität und erheblicher Abschattierung – ihre Möglichkeiten, aber erörterten solche Probleme thematisch höchst selten. Nur im Konfliktfall kann hier und da diese Freiheit des Disputierens evoziert werden. Ich will mich auf ein einziges Beispiel beschränken, das die Nachwirkungen des Mendikantenstreits länger als eine Generation nach seinem vorläufigen Ende betrifft: 1290 hat der päpstliche Kardinallegat Benedikt Caetani, der spätere Papst Bonifaz VIII., in Frankreich mit Episkopat und Klerus auch über die päpstlichen Beichtprivilegien für die Mendikantenorden verhandelt⁶².

ed. J. C. WEY in: Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica, edita cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, Opera theologica, tom. IX, St. Bonaventure, N. Y. 1980, S. 23–35, 45–50; dazu etwa A. GODDU, The Physics of William of Ockham (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16), Leyden und Köln 1984, S. 132f. – Bei den von Chatton zitierten Artikeln muß es sich um die schon von Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Aegidius Romanus u. a. intensiv diskutierten §§ 204 und 219 handeln; dazu etwa R. HISSETTE (wie Anm. 54), S. 104–110; R. WIELOCKX, Aegidii »Apologia« (wie Anm. 54), S. 103; zuletzt K. FLASCH (wie Anm. 54), S. 248–250, 260f. Eine alphabetische tabula des 14. Jhs. (Ms. Karlsruhe LB 168, fol. 36^{rb-va}) ordnet die beiden Artikel unter *intelligentie* ein, vgl. R. HISSETTE, Une »Tabula super articulis Parisiensibus«, in: RTh 52 (1985) S. 171–181, hier 175.

62) Ein Bericht darüber – über ein Jahrhundert später – bei Jakob von Soest, O.P., in einer größtenteils und hier jedenfalls eigenhändigen Materialsammlung zu Privilegien und Rechtsfragen der Dominikaner aus seinem Nachlaß (Soest, StB, ms. 29 [!], p. 120–122), aufgefunden und zuerst publiziert durch H. FINKE, Das Pariser Nationalkonzil vom Jahre 1290, Ein Beitrag zur Geschichte Bonifaz' VIII. und der Pariser Universität, in: RQ 9 (1895), S. 171–182. Text 178ff., abgedruckt u. a. bei FINKE, Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen, Münster 1902, p. III–VII, bei C. J. HEFELE, Histoire des Conciles, nouvelle édition par H. LECLERCQ, VI/2, Paris 1915, S. 1478–1480, und bei A. CALLEBAUT, Les provinciaux de France au XIII^e siècle, in: AfrH 10 (1917) S. 289–356, hier 347–349. Der Wert dieser Quelle ist schwer zu bestimmen, da Kontrollmöglichkeiten fehlen. Die farbige Erzählfreude, die schon FINKE beeindruckt hat, hat etwa K. SCHLEYER, Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert, Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden (Historische Studien, 314), Berlin 1937, S. 75f. mit Anm. 68 (wo auf sachliche Unstimmigkeiten vor allem chronologischer Natur abgestellt ist) mit – übergroßer – Skepsis erfüllt. Der Bericht ist aber ernst zu nehmen, da er atmosphärische und

Der Kardinal Benedikt zeigte sich in seiner schroffen Art jeder Forderung nach Aufhebung oder Änderung der Privilegien völlig unzugänglich. Nachdem er dies als endgültige Position der Kurie mit Schärfe und Nachdruck den versammelten Bischöfen Frankreichs und später dem Klerus der Pariser Kirche schon gesondert deutlich gemacht hatte mit der Auflage, daß künftig auch an der Universität nichts gegen das Privileg unternommen werden dürfe, tat der wohl bedeutendste Theologe dieser Zeit, Heinrich von Gent († 1293), *qui multa disputaverat de privilegio et de duodecim peciis librum ediderat* (»der oft und viel über das Privileg disputiert hatte und auch ein dickes Buch von 12 Pezien [das heißt normalerweise fast hundert, genau 96 großformatigen Pergamentseiten⁶³⁾], darüber veröffentlicht hatte«⁶⁴⁾), einen mutigen Schritt: Er lud seine Kollegen zu einer großen öffentlichen Disputation an der Universität ein mit der Begründung: *cum liceat nobis de ewangelio disputare, cur non de privilegio?*

Der Magister wollte also eine schulmäßige Disputation über das strittige Thema veranstalten – so wie noch am Beginn des 15. Jahrhunderts an der Universität Prag Jan Hus und die böhmische Nation große Disputationen über die theologischen Lehren John Wyclifs abhiel-

individuelle Züge wiedergibt, die ein Jahrhundert später so wohl nicht hätten erfunden werden können (vgl. nur etwa die Namen der beteiligten Magister, unten Anm. 69f.). – Zu der Gruppe der Sammelhss., der der Bericht entstammt, und zu ihrem teilweisen Schreiber Jakob von Soest vgl. die Diss. des Finke-Schülers J. H. BECKMANN, Studien zum Leben und literarischen Nachlaß Jakobs von Soest, OP (1360–1440) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 25), Paderborn 1929, bes. S. 75 u. 111; allgemein vgl. N. EICKERMANN, Miscellanea Susatensia II, in: Soester Zeitschrift 86 (1974), hier bes. S. 27–34; T. KAEPPEL, Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi, II, Rom 1975, S. 343–346 (nr. 2128–2148, hier bes. nr. 2143f., S. 345f.); F. J. WORSTBROCK in: Verf.-Lex.² IV (1983) Sp. 488–494, bes. 493; W. P. ECKERT, Jakob von Soest, Prediger und Inquisitor, in: Von Soest – aus Westfalen, Wege und Wirken abgewanderter Westfalen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. H. D. HEIMANN, Paderborn 1986, S. 125–138; E. MEUTHEN, Die alte Universität (wie Anm. 45) S. 154f. Eine detaillierte Beschreibung der Soester Hs. mit interessanten neuen Befunden (über H. FINKE, WZ 46 [1888] S. 190ff., hinaus) jetzt in: Die mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Soest, beschrieben von B. MICHAEL, mit einem kurzen Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente von T. BRANDIS (Wiesbaden 1990), hier S. 174–194; hier wird (S. 181) darauf aufmerksam gemacht, daß sich ein zweites Exemplar des Berichts, ebenfalls von der Hand Jakobs von Soest, in Münster, Staatsarchiv, Mscr. VII nr. 9, fol. 27^v – 28^v, findet, das bisher, soviel ich sehen kann, in der Forschung noch nicht benutzt worden ist.

63) Dazu Anm. 47, sowie L. HÖDL u. M. HAVERALS, Einleitung zu der Ausgabe (wie unten Anm. 64). Die Übersetzung von J. T. MARRONE, Ecclesiology (wie Anm. 64), S. 181 u. 176, Anm. 90, mit »chapters« wäre absolut ungewöhnlich; ich halte sie für falsch.

64) Von Heinrichs von Gent vorherigen Stellungnahmen im Streit um die Bettelordensprivilegien liegt jetzt eine, und zwar die ausführlichste und wichtigste, in moderner Edition vor: Henrici de Gandavia Tractatus super facto praelatorum et fratrum (Quodlibet XII 31), ed. L. HÖDL u. M. HAVERALS in: Henrici de Gandavo Opera omnia XVII (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Ser. II, 17) Louvain 1989 – vgl. L. HÖDL (wie Anm. 53), S. 236ff. Die bisher wohl eingehendste Darstellung der von Heinrich eingenommenen Positionen bei J. T. MARRONE, The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters 1250–1320 (PhD-Thesis Cornell University, Ithaca, NY 1972, bes. 153–183. Vgl. jetzt die ausführliche präzise Einleitung in die Ausgabe durch L. HÖDL, S. vii–cxvii. Einen knappen Auszug aus Quodl. XII 31 nach Ms. Paris BN lat. 3120, fol. 139^{rb}–140^{rb} bringt MARRONE, S. 272–281.

ten⁶⁵) oder wie Luther seine Heidelberger und Leipziger Disputation vor den Universitäten zu Beginn des 16. Jahrhunderts hielt⁶⁶); in der Reformationszeit sollten dann noch viele andere »Disputationen« über die Frage der rechten Lehre in einer Stadt oder Herrschaft stattfinden und keinesfalls nur vor Universitäten⁶⁷). In Benedikt Caetani aber fand Heinrich von Gent im Jahre 1290 einen Gegner, der solche Erörterungen hinzunehmen nicht bereit war: Der Kardinal ließ entschlossen Heinrich von Gent durch zwei mendikantische Magister⁶⁸) von seinem Lehramt suspendieren⁶⁹). Und einer Abordnung aller Fakultäten, die ihn zur Rücknahme seiner Maßnahme zu veranlassen versuchte, erteilte er eine scharfe Zurechtweisung: Das Privileg blieb in Kraft, wie das Disputationsverbot.

Wir wollen dieser Geschichte hier nicht weiter folgen. Über die Disputationsfreiheit und ihre Grenzen wurde jedenfalls damals nicht weiter gestritten. Für die Magister mochte es schmerzlich sein, hier erneut zu erfahren, wie schwach die Kraft ihrer wissenschaftlichen Argumente blieb, wenn sie mit der energisch ausgespielten Autorität eines päpstlichen Legaten

65) Vgl. nur etwa P. DE VOOGH, *L'Hérésie de Jean Hus* (Bibliothèque de la RHE, 34^{bis}), Paris 1975, I, S. 120ff.

66) H. SCHEIBLE, Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation, in: ZGO 131, N.F. 92 (1983) S. 309–329; K.-V. SELGE, Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519, in: Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, hg. v. B. MOELLER u. G. RUHBACH, Tübingen 1973, S. 169–210; DERS., Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: ZKG 86 (1975) S. 26–40; R. SCHWARZ, Luther (Die Kirche in ihrer Geschichte, III/Lfg. i.), Göttingen 1986, S. 52–54 u. 66–72.

67) B. MOELLER, Zwinglis Disputationen, in: ZRGKanAbt 56 (1970) S. 275–324 u. 60 (1974) S. 213–364.

68) Es handelt sich um den (später mit Bonifaz VIII. eng verbundenen) Franziskaner spanischer Herkunft Johannes de Murrovalle (1289/90 *magister actu regens* der Theologie in Paris, danach an der Kurie tätig, 1296–1304 Generalminister seines Ordens, 1302 Kardinal, † 1313) und außerdem wahrscheinlich um den Augustinereremiten Aegidius Romanus (den damaligen ersten und einzigen Pariser Theologiemagister seines Ordens, der noch eine bedeutende, ebenfalls von Bonifaz VIII. ungemein geförderte Karriere vor sich hatte, † 1316). [Den Text vgl. Anm. 69].

69) FINKE, Aus den Tagen (wie Anm. 62), p. VI: *Unde dominus Benedictus, vocans magistrum Johannem de Murro et magistrum Egidium, precepit eis quod predictum magistrum Henricum ab officio lectionis suspenderent, quod factum fuit.* – Dieses Lehrverbot ist sonst nicht belegt und darum für die Biographen Heinrichs von Gent nur schwer zu überprüfen, zuletzt vgl. etwa R. MACKEN in: Henrici de Gandavo Quodlibet I (Opera omnia, wie Anm. 64, t. V, Louvain 1979, p. xi sq.). Die rechtlichen Grundlagen (wenn es verhängt worden ist, wovon ich ausgehe) wären interessant. Hat der apostolische Legat einen Ketzerprozeß eröffnet? Hat er die *licentia docendi* suspendieren lassen? Welche Funktion kam seinen Beauftragten zu? Darüber schweigt sich unsere Quelle leider beharrlich aus. – Ein vergleichbares aus den Quellen nicht unmittelbar zu beantwortendes Problem ergibt sich bei dem Prozeß gegen Nicolaus Autrecourt 1340/41, vgl. die Nachricht CUP II nr. 1023 S. 485f., und die Erörterung bei K. H. TACHAU, *Vision and Certitude* (wie Anm. 49), 338f. mit Anm. 67ff., über die Wirkung des Statuts der Theologenfakultät gegenüber einem Artistenmagister. Die von Tachau gegebene Antwort auf die Frage (die auf die Eigenschaft des Nikolaus als *Baccalarius* der theologischen Fakultät abstellt) halte ich nicht für zwingend: durch ihren Eid waren ja auch die Magister (auch wenn sie gleichzeitig *baccalarei* einer höheren Fakultät waren) gebunden; bei Zuwiderhandeln konnten auch sie bestraft werden, in diesem Falle durch eine zeitweilige Aussetzung ihrer Lehrtätigkeit (was auch eine bisweilen wohl empfindliche Schmälerung ihrer Einnahmen bedeuten mußte).

zusammenstieß. Unsere Quelle vermerkt das lakonisch, wenn sie noch den elegischen Spott eines Magisters Eustachius⁷⁰⁾ darüber berichtet, daß künftig zunächst bei Quodlibetdiskussionen Fragen zum Bettelordensprivileg in Paris nicht mehr zugelassen wurden: *Ecce quam valida et firma fuerunt magistrorum argumenta ... a decem annis fabricata, ut per dictum unius cardinalis omnia sunt concussa. Quid putatis respondeant in curia, cum uni cardinali respondere non poterat universitas magistrorum apud suam cathedram constituta?*

In der Tat blieb in Zukunft, insgesamt gesehen, der Umfang der Lehrfreiheit stärker von praktischen als von theoretischen Voraussetzungen abhängig. Es war natürlich für die Verbreitung eines Textes wichtig, ob er sich im Hörsaal durchsetzte oder nicht, und dafür konnte in der Tat eine offizielle Förderung oder ein Verbot ein wichtiges zusätzliches Argument sein. Erst im 15. Jahrhundert verknöcherte die Lehre an den Universitäten Mitteleuropas in den verschiedenen *viae*, die eifersüchtig ihre Grenzen absteckten. Selten geschah das durch äußere Eingriffe, die eher auflockernd wirkten⁷¹⁾. Häufiger nahm die Universität selbst die Einung der Magistri durch eidliche Selbstverpflichtung ihrer Mitglieder vor, eine korporative Abgrenzung, die später sehr hinderlich sein konnte. Schon 1272 hatte die Artistenfakultät in Paris beschlossen, von sich aus keine rein theologischen Fragen mehr zur Disputation zuzulassen, und wo ihre Diskussion im Zusammenhang mit philosophischen Problemen unvermeidlich war, sie im Sinne der Glaubenswahrheit zu entscheiden: *si contingat eos disputare vel determinare aliquam quaestionem, quae tangat fidem et philosophiam, eam pro fide determinabunt et rationes contra fidem dissolvent ...*⁷²⁾ Dieser Beschluß war seither als Eidesformel den Promovenden bei der Zulassung zum Magisterium abverlangt worden. Noch

70) Es könnte sich handeln um Magister Eustachius von Arras, O.F.M., der als beliebter Prediger den Beinamen *dist Buisine* trug (d. h. »genannt Posaune, Trompete«): um 1225 geboren, erwarb er seine Grade in Paris 1260–1262, lehrte und predigte dort in der folgenden Zeit und wurde – jedenfalls nach Meinung der Lexika (etwa zuletzt H. ROSSMANN in: LexMA IV/1 [1987] Sp. 111) – 1282 zum Bischof von Coutance erhoben (B. Eustachius von Coutance dürfte auf der Nationalsynode 1290 in Paris jedenfalls anwesend gewesen sein, † 1291 April 7). Freilich ist die Identität beider Eustachii, des franziskanischen Predigers und des Bischofs, keineswegs gesichert. Es wäre auch erstaunlich, einen Franziskaner als Kritiker der mendikantenfreundlichen Politik des Kardinallegaten anzutreffen. Wir müssen hier offenlassen, wer der skeptische Magister gewesen ist, zumindest den Bischof aber in die allerengste Wahl ziehen. Zu Eustachius von Arras vgl. bes. P. GLORIEUX, *Maîtres franciscains de Paris*, fr. Eustache, in: *La France franciscaine* 13 (1930) S. 125–171; DERS. *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* (1933) nr. 313, II S. 77–82; J. B. SCHEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, II, Münster 1970, S. 40–45. Zur Unterscheidung des Bischofs vom Prediger ausführlich zuletzt I. BRADY, *Questions at Paris c. 1260–1270* (cod. Flor., Bibl. Naz., Conv. soppr. B. 6.912), in: *AFrH* 61–62 (1968–1969), hier 62, S. 678–692.

71) Die Einführung der *via antiqua* in Heidelberg etwa geschah ausdrücklich auf kurfürstliches Geheiß gegen den Protest der Fakultäten, vgl. G. RITTER, *Die Heidelberger Universität, Ein Stück deutscher Geschichte*, Bd. I, Heidelberg 1936, S. 379–390.

72) CUP I nr. 441 (S. 499f.). Solche Eide sind auch sonst mehrfach überliefert, vgl. z. B. für 1280 CUP II nr. 1185, § 6 u. 16 (S. 675 u. 680); Konrad von Megenberg, *Yconomica* II. 3. 1, ed. S. KRÜGER (wie Anm. 58), II (1977) S. 93f. mit Anm. 40; W. J. COURTENAY, *John of Mirecourt's Condemnation: Its Original Form*, in: *RTh* 53 (1986) S. 190f. – Ockham macht diese Pariser Praxis Papst Johannes XXII. zum

Johannes Buridan hatte sich dann in der letzten Redaktion seiner Physikvorlesung von circa 1357 gegen Vorwürfe von Theologen zu verteidigen⁷³⁾.

Solche Abgrenzungen hatten freilich auch die Folge, die Autonomie der philosophischen Diskussion – und sei es über die sogenannte Lehre von der doppelten Wahrheit⁷⁴⁾ – zu stärken, so hinderlich im einzelnen auch der Zaun der Verbote werden mochte. Auch in diesem Punkt ist die Freiheitsforderung an den Universitäten aber, soweit zu sehen ist, kein wirklich brisantes Thema gewesen. Nur mit gestopften Trompeten gleichsam hat man die Möglichkeiten verteidigt, die die Tradition der Praxis zur Verfügung stellte. Man nahm sie mehr oder weniger in Anspruch, ohne über diesen Anspruch zu rechten. Ein Freiheitsfanal konnte diese Übung allein deshalb schon nicht werden, weil die Kompetenz der kirchlichen Lehrautorität nicht grundsätzlich angezweifelt worden ist. Man verteidigte sich konkret, nicht abstrakt mit Freiheitspostulaten, und Buridan vermerkt etwa nur, daß die Frage, ob es ein Vakuum gebe, eine genuin theologische Frage sei, so daß er gezwungen sei, hier theologisch zu argumentieren⁷⁵⁾.

In der ungeklärten Situation bleibt immerhin ein Stilelement scholastischer Debatten bestehen, das sich gewiß nicht ausschließlich hieraus erklären läßt, das aber doch, wie ich nicht zweifle, von hier erhebliche Akzentuierung erhalten hat, der unpersönliche Stil der Darlegung: Schon in der Frühscholastik hat der Magister seine eigenen Argumente, aber auch die seiner Diskussionspartner hinter so nichtssagenden Floskeln wie *hic quaeritur ab aliquibus, aliqui sentire videntur, hic quaestio est* versteckt, und die Antwort war in distanzierter Unverbindlichkeit formuliert. Der Magister scheute sich, *assertive* und *opinative* eine eigene Meinung zu formulieren, ja es entwickelte sich eine ganze Hermeneutik darüber, wann jemand bei seinem Wort genommen werden dürfe oder müsse⁷⁶⁾. Das alles war nicht nur ein esoterisches Spiel, es konnte zugleich auch die Linie einer Selbstverteidigung im Falle eines Konfliktes mit irgendwelchen Autoritäten sein, daß man darauf verweisen konnte, man habe die Argumente wohl vorgeführt, ohne sie selber zu vertreten.

Vorwurf, in: *Compendium errorum*, c. 8, hier zitiert nach dem Druck von M. GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Frankfurt/Main 1614; Neudr. 1960, S. 974f.

73) Vgl. vor allem B. MICHAEL, Buridan (wie Anm. 48), I, S. 167f., wo Anm. 288 auch der Passus aus den »*Quaestiones in libros physicorum*«, gedruckt Paris 1509, fol. 73^{vb}–74^{ra}, wiedergegeben ist, auf den ich mich hier beziehe. Allgemein habe ich mich mit der Frage beschäftigt in: *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*, in: HZ 251 (1990) S. 1–44.

74) Hinweise auf die reiche Literatur und neuere Diskussion bei L. HÖDL (wie Anm. 54).

75) Zit. nach B. MICHAEL (wie Anm. 73).

76) Vgl. z. B. die Erörterung in Guillelmus de Ockham, *De dogmatibus pape Johannis XXII.*, I 8 u. 10, gedruckt als *II^a pars* des »*Dialogus*« (wie Anm. 61), fol. 170U^v^b, 172^{vb} sqq.; noch eingehender in: *Tractatus contra Iohannem*, ed. H. S. OFFLER in: G. de Ockham, *Opera politica*, III, Manchester 1956, S. 19–156, hier c. 2, S. 34–37, bes. 35, 8ff.

III.

Meinen Bericht über den Umgang der mittelalterlichen Universitätsgelehrten mit den Forderungen der Freiheit möchte ich nicht beenden, ohne wenigstens einen kurzen Blick auf einen anderen wichtigen exoterischen Aspekt zu werfen, der für die Entfaltung der neuzeitlichen Freiheitsvorstellungen schließlich doch noch wichtiger werden konnte, als es die bisher behandelten, eher strukturellen und impliziten Phänomene waren, die doch nur einen mehr oder weniger esoterischen Zirkel von Fachleuten betrafen. In strenger Raffung möchte ich noch einen Blick werfen auf unmittelbare Forderungen nach Freiheit, die im Rahmen theoretischer Erörterungen implizit oder explizit an den Universitäten erhoben wurden. Auch hier freilich, das muß ich betonen, kann ich nur exemplarisch vorgehen.

Wiederum gilt hier die früher schon gemachte Einschränkung, daß »Freiheit« nicht ein zentrales Thema der mittelalterlichen Universität gewesen ist. Gesellschaftliche und politische Freiheit wurde auch im Anschluß an die Autoritäten der Alten, an Aristoteles vor allem, aber auch an Cicero und die Kirchenväter nicht eigentlich debattiert, geschweige denn gefordert. Die Meinungen der Theologen und Artisten zu der aristotelischen Begründung der Sklaverei sind ohne herausragende Ausnahme eher exegetisch gestimmt und begnügen sich mit der Wiederholung der Formeln des *philosophus*. Sie erklären, warum trotz der aus dem biblischen Schöpfungsbericht und aus den Kirchenvätern bekannten ursprünglichen allgemeinen Freiheit es dennoch in der alltäglichen Wirklichkeit »Herren« und »Sklaven« gab. Nirgendwo ist dabei, soweit ich sehe, die Forderung nach Aufhebung der Unfreiheit laut geworden⁷⁷). Die paulinische Behandlung des Themas der Sklaverei, auch die ambrosianische Tradition gaben den Theologen darüber hinaus ein gutes Gewissen, wenn sie ganz ohne Einschränkung etwa Knechtschaft und Sklaverei (*servitus*) mit Aristoteles auf die sittliche Qualität der Sklaven zurückführten, zumindest für jene Menschen, die *naturaliter servi* seien, neben denen auch *servi ex lege* immerhin genannt werden⁷⁸).

Ein weiteres Thema, das häufig und nuancenreich diskutiert wurde, war die Entstehung von Herrschaft des Menschen über Menschen (*iurisdictio* oder *dominium*)⁷⁹) und von Herr-

77) Die berühmte Ausnahme – Smaragd von St. Mihiel, »Via regia«, c. 30, ed. MPL 102, Sp. 967C–968B; dazu neuerlich O. EBERHARDT, *Via regia*, Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung (MMS, 28), München 1977, S. 580f., 593–595; vgl. auch FRIED (wie Anm. 4), S. 322–324 – findet, wenn ich richtig sehe, keine Nachfahren in der Diskussion der Scholastik.

78) Eine Übersicht etwa bei G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari*: interpretazioni medievali della »Politica« aristotelica, in: *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, Cl. lett. filos. III 11 (1981) S. 399–429.

79) Monographisch dargestellt von W. STÜRNER, *Peccatum und potestas*, Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beitr. zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 11), Sigmaringen 1987. Vgl. auch P. COSTA, *Iurisdictio*, Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale 1100–1433 (Università di Firenze, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1), Mailand 1969.

schaft des Menschen über Sachen (*dominium*)⁸⁰). In diesen Erörterungen war »Freiheit« als Problemzusammenhang bisweilen impliziert, war doch in der Bibel und von den Kirchenvätern der maßstabsetzende Urzustand als Gesellschaft ohne Zwang und Gewalt beschrieben worden. Trotzdem wurden hieraus Freiheitsforderungen unmittelbar nicht erhoben, wenn ich richtig sehe, jedenfalls nicht in den Erörterungen der universitären Zirkel.

Einen Bereich gibt es, wo Freiheit implizit und fast thematisch erörtert wird: Wenn es auch kaum je das unmittelbare Postulat nach Freisetzung gibt und wenn auch selten und nur in Zwangssituationen der drohende Verlust von Freiheit ein Argument für praktisches Handeln abwarf, so gab es doch einen Bereich, wo Freiheit zumindest als Maßstab, an dem gemessen wurde, in den Blick trat: Bei der Beschreibung des Tyrannis und ihrer Erscheinungsformen, erst recht aber bei den Erörterungen darüber, wie man mit Tyrannen zu verfahren habe, konnte man sich nicht so leicht zurückhalten. Nachdem um die Mitte des 12. Jahrhunderts der »Policraticus« des Johannes von Salisbury den Tyrannenmord in oszillierenden Wendungen und Exempla vorwiegend gerechtfertigt hatte⁸¹), verschwand das Problem nicht mehr von der Tagesordnung, zumal in den Fürstenspiegeln der Tyrann als Gegenbild des guten Fürsten mit kräftigen Farben ausgemalt werden konnte.

Die Rezeption der politischen Schriften des aristotelischen *Corpus* im 13. Jahrhundert stellte dann den ausgearbeiteten Tyrannis-Begriff der aristotelischen »Politik« zur Debatte, der alsbald in Thomas von Aquins »De regime principum« und in Aegidius Romanus' Traktat gleichen Titels besonders einprägsam auch sofort in ausführliche Anwendung kam. Die Herrschaftsbildungsprozesse im zeitgenössischen Europa, von den Verstaatlichungsprozessen in den großen *regna* angefangen bis hin zu der Durchsetzung der *signori* in den Stadtrepubliken Norditaliens, gaben ein hinreichend nahes und bisweilen brennend aktuelles Anschauungsmaterial. Und wenn auch die Hauptfrage, ob der Widerstand gegen einen Tyrannen auch letztlich einen Tyrannenmord rechtfertigen könne, eine durchaus unterschiedliche Antwort

80) Vgl. etwa D. WILLOWEIT, *Dominium* und *proprietas*, Zur Entwicklung des Eigentumsbegriffs in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechtswissenschaft, in: HJb 94 (1974) S. 131–156; D. SCHWAB, Eigentum, in: Geschichtliche Grundbegriffe, II, Stuttgart 1975, S. 65–115, bes. 66–74; K. KROESCHELL, Zur Lehre vom »germanischen« Eigentumsbegriff, in: Rechtshistorische Studien, Hans Thieme zum 70. Geburtstag zugeeignet von seinen Schülern, Köln–Wien 1977, S. 34–71, bes. 37ff. Knappe Skizze bei J. COLEMAN, Property and Poverty, in: The Cambridge History of Medieval Political Thought, ed. J. H. BURNS, Cambridge, usw. 1988, S. 607–648.

81) An dieser Interpretation möchte ich festhalten trotz des Protestes von J. VAN LAARHOVEN, *Thou shalt not slay a tyrant!* The so-called theory of John of Salisbury, in: The World of John of Salisbury, ed. M. WILKS (Studies in Church History, Subsidia 3), Oxford 1984, S. 319–341. Offensichtlich ist sich Johannes in dieser schwierigen Frage keineswegs selber ganz klar geworden. Seine Widersprüche sollten jetzt aber nicht gewaltsam harmonisiert werden. Zu seiner vielberufenen Lehre vom Tyrannenmord die klassische Studie von R. H. & M. A. ROUSE, John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide, in: Speculum 42 (1967) S. 693–709; zuletzt (nicht voll entschieden) P. VON MOOS, Geschichte als Topik, Das rhetorische *Exemplum* von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im »Policraticus« Johanns von Salisbury (Ordo, Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 2), Hildesheim 1988, S. 365f., 468f.

fand – Thomas von Aquin etwa neigte zur Ablehnung, Aegidius Romanus erkennt diese Möglichkeit wenigstens faktisch an – allein die Begriffsdefinition, wer als Tyrann zu betrachten sei, mußte die Differenzierung zwischen legitimer Herrschaft, Mißbrauch von Herrschaft und Usurpation ganz deutlich ins Bewußtsein rücken.

Wenn der berühmte Jurist Bartolus von Sassoferrato (†1357) in seinem Traktat »De tyranno« genauer die Rechtsfolgen analysiert, die das Auftreten eines Tyrannen im Verkehr mit seinen Mitbürgern und seiner Mitwelt hat, zu welchen Leistungen man ihm gegenüber verpflichtet sei, was Papst und Kaiser gegen ihn zu tun hätten, und was nach seinem Sturz oder seiner Beseitigung von seinen Handlungen rechtlich weiterhin Bestand haben könne und was nicht, dann war das ein wichtiges Angebot an seine Zeit; die relativ breite handschriftliche Überlieferung des Textes in 32 Manuskripten kann das bezeugen⁸²⁾. Der Traktat bezieht die Politik der Tagesaktualität in die Erörterung ein und hat zur Präzisierung des Tyrannismvorwurfs gewiß wichtiges beizutragen, von Freiheitspostulaten aber ist wiederum kaum die Rede. Daß der Text dann dennoch wichtige Begriffserklärungen erreichen konnte, die sogar in der Geschichte der Freiheit von Belang sind, steht wiederum auf einem anderen Blatt.

Es ist nun nicht meine Absicht, weiterhin meinen Rundblick über solche »halben Antworten« auf meine Frage fortzusetzen, die doch nur die hier schon oft gemachte Beobachtung erneut bestätigen, daß Freiheit zwar bisweilen appellativ herangezogen wird, daß sie aber sehr selten auch in den Argumentationsgang eintritt. Eine bemerkenswerte Ausnahme aus dieser Regel muß ich jedoch kurz vorstellen. Es wird kaum überraschen, daß ich auf Wilhelm von Ockham zu sprechen komme, dessen politische Theorie vielleicht dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff am weitesten entgegen kommt. Gewiß, Ockham ist kein Philosoph der Neuzeit und hat auch nur ein durchaus zweifelhaftes Recht darauf, als Wegbereiter der Moderne in Anspruch genommen zu werden, wie es immer wieder geschieht. Gleichwohl finden wir bei ihm ein Pathos der Freiheit und der Freiheitsforderung, das absolut ungewöhnlich selbst noch für das 14. Jahrhundert ist. Im »Defensor pacis« des Marsilius von Padua, seines großen Zeitgenossen, jedenfalls ist *libertas* so gering berücksichtigt, daß das Register der Ausgabe mit zwei unspezifischen Stellenangaben auskommt⁸³⁾. Das Thema

82) Ed. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel trecento italiano*, il »De tyranno« die Bartolo da Sassoferrato (1314–1357), con l'edizione critica dei trattati »De Guelphis et Gebellinis«, »De regimine civitatis« e »De tyranno« (Il pensiero politico, Biblioteca, 11), Florenz 1983, S. 175–213, zur hsl. Überlieferung S. 73–126, bes. 108ff.

83) Vgl. »Defensor pacis«, ed. R. SCHOLZ (MGH, Fontes 7), Hannover 1932–1933, S. 624b. – Dabei soll hier nicht erörtert werden, daß für Marsilius systematisch die Freiheitsidee von hohem Rang sein könnte, wie allein dadurch klar wird, daß dieser Gedanke zur Begründung der apodiktisch über Aristoteles hinausgehend formulierten These in Frage kommt, nach der »nur« die Gesamtheit der Bürger als Gesetzgeber auftreten kann: letztlich kann die *universitas civium* (oder ihre *valencior pars*) Gesetze mit zwingender Gewalt deshalb »ausschließlich« (*solummodo*) erlassen, weil sie sich ja nur selber so streng binden kann, vgl. DPI 125 (S. 65f.). Doch ist dieser Gedanke bei Marsilius nicht ausgeführt, unmittelbar knüpft Marsilius vielmehr an eine andere eher erkenntnistheoretische Argumentation des Aristoteles an

dieses Traktates ist aber auch die Verteidigung des Friedens und nicht die der Freiheit. Anders steht es bei Ockham.

Schiene es auch vermessen, den komplexen Bau der Ockhamschen politischen Philosophie hier in knappen Strichen skizzieren zu wollen, so können doch einige Schlaglichter auf seinen Umgang mit der Freiheitsforderung hier nicht unterbleiben⁸⁴). Dabei ist vorweg eine doppelte Einschränkung zu beachten. Einmal: Ockhams politische Theorie ist nicht in primär theoretischer Absicht gebildet, sie will praktische Orientierung in einer großen kirchenpolitischen Auseinandersetzung vermitteln und ist nur dann wirklich adaequat zu verstehen, wenn wir diese Absicht des Autors nicht aus den Augen verlieren. Sodann: Ockham hat von dieser Ausgangslage her, aber auch in der Tradition politischer Theorie seiner Zeit, politische Ordnung nicht allein für sich als staatliche Verfassung gefaßt. Stets muß auch die Kirche und ihre soziale Gestalt mit ins Blickfeld treten, ja oft wird sie zum sozialen Paradigma, das für den Autor das Beobachtungsfeld abgibt⁸⁵). Das hatte den Vorteil, daß auf diese Weise die ganze Masse der Vorarbeiten von Theologen und Juristen von Ockham nahtlos in den Horizont der eigenen Reflexion übernommen werden konnte, hat aber für uns heute den Nachteil, daß wir eine glatte und saekulare »politische Theorie« dieses Autors nicht einfach seinen Argumentationen entnehmen können.

Die Entwicklung des papalen Zentralismus in der abendländischen Kirche⁸⁶) war es, die die erbitterte Kritik des Engländers Ockham wie des Italieners Marsilius weckte⁸⁷). Der Anspruch auf die *plenitudo potestatis*, wie sie Bonifaz VIII. auf den Schultern der Entwicklung des

(vgl. Pol. III 11 u. III 16, 1282a34sq. u. 1287b26sq., mit DPI 11 3, S. 56 f.). Zu Marsilius' Theorie etwa T. STRUVE, Die Rolle des Gesetzes im »Defensor pacis« des Marsilius von Padua, in: *Medioevo* 6 (1980) S. 355–378; J. MIETHKE, Marsilius von Padua, Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts, in: *Lebenslehre und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Politik – Naturkunde – Theologie*, hg. v. H. BOOCKMANN, B. MOELLER, K. STACKMANN (AAG, III, 179), Göttingen 1989, S. 52–76.

84) Zu Ockhams politischer Theorie vgl. J. MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969; A. S. McGrade, The Political Thought of William of Ockham, Personal and Institutional Principles (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, III 7), Cambridge 1974; knapp etwa J. MIETHKE, Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters, in: Ockham and Ockhamists, edd. E. P. BOS u. H. A. KNOP (Artistarium, Supplementa, 5), Nijmegen 1987, S. 127–144; G. L. POSTESTÀ, Rm. 13, 1 in Ockham, Origine e legittimità del potere civile, in: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465–128.

85) Zum Kirchenbegriff bei Ockham etwa G. de LAGARDE, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Nouvelle édition réfondue, V: Guillaume d'Ockham, Critique des structures de l'Eglise, Louvain–Paris 1963, Y. M. J. CONGAR, L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne (Histoire des dogmes, III 3), Paris 1970, S. 290–295; John J. RYAN, The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham (American Academy of Religion, Studies in Religion, 16), Chico, California 1979.

86) Zusammenfassend etwa J. MIETHKE, Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späten Mittelalter, in: *HZ* 226 (1978) S. 564–599; für das 13. Jh. K. PENNINGTON, Pope and Bishops, The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries (The Middle Ages), Philadelphia, 1984.

87) Vgl. J. MIETHKE, Die Traktate »De potestate papae« – ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter, in: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales.*

13. Jahrhunderts unerbittlich und lautstark eingefordert hatte, war für beide Autoren wie für viele andere Zeitgenossen eine unheilvolle Verkehrung der eigentlichen Weltordnung. Yves Congar hat einmal die päpstliche *plenitudo potestatis* »la bête noire d'Occam« genannt⁸⁸); ohne Zweifel hatte er damit recht: die fast obsessive Fixierung des Franziskanertheologen auf das Thema ist mit diesem Bild recht gut getroffen.

Unter den zahlreichen Argumenten, die der englische Franziskaner unermüdlich zusammenträgt, um diese Forderung als irreführend, ja haeretisch darzutun, steht an prominenter Stelle auch das Argument⁸⁹), die *nova lex Christi* sei nach Aussage des Neuen Testaments eine *lex libertatis*, ja eine *lex perfectae libertatis*, und dürfe daher die Christen nicht in schwerere Knechtschaft (*maior servitus*) verstricken als die, die sie unter dem Mosaischen Gesetz oder in ihrem Heidentum hatten dulden müssen. Könnte aber der Papst, wie die Verfechter der *plenitudo potestatis* behaupten, schlechthin alles anordnen, was nicht dem göttlichen Gesetz oder dem Naturrecht widerspricht, dann wäre die *lex Christiana* eben darin eine *lex intolerabilis servitutis* und jedenfalls von viel schwererer Knechtschaft, als sie das Gesetz des Alten Bundes bedeutet hatte.

Welche Art von Freiheit ist hier gemeint? Meint Ockham nur die innere Freiheit des religiösen Menschen, die Freiheit von Sünde und Schuld, von der etwa auch Thomas von Aquin in der »Summa theologiae« sprechen konnte⁹⁰)? Ockham läßt den Schüler im »Dialogus« seinen Meister unmittelbar fragen: Offenbar heißt das neue Gesetz in der Bibel nicht deshalb *lex libertatis*, weil dadurch die Christen derart frei würden, daß sie etwa dem Papst nicht unterworfen wären, sondern deshalb, weil dadurch die Christen befreit werden von der Knechtschaft der Sünde oder des Mosaischen Gesetzes (*quia per eam Christiani efficiuntur liberi a servitute peccati vel legis Mosaice*). Außerdem, die strikte Gehorsamsforderung der Regel des heiligen Franziskus gegenüber dem Papst, zu der die Franziskaner sich in ihrer Profese verpflichteten, wäre ja dann haeretisch, weil sie gegen das Gesetz Christi verstieße. Auch widerstrebe eine *lex perfecte libertatis* evident jeglicher Knechtschaft. *Et ita reges et principes et alii laici et etiam ecclesia nullos servos haberent*, was gegen die menschliche und kirchliche Rechtsordnung verstieße.

Der Meister besteht demgegenüber darauf, daß das neue Gesetz nicht von ähnlicher Knechtschaft sein dürfe wie die *nova lex*, oder gar von schwererer, sonst wäre die biblische Verheißung sinnlos, denn »wer von einer Knechtschaft befreit, von einer gleichschweren oder

Définition, critique et exploitation, edd. R. BULTOT et L. GENICOT (Université catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, II 5), Louvain-la-Neuve 1982, S. 198–211.

88) Y. M. J. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in: RHDFE IV 36 (1958) S. 210–259, hier 244, jetzt in: CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiastiques* (Collected Studies Series, 159), London 1982, nr. III.

89) Vgl. dazu vor allem A. S. McGRADE (wie Anm. 84) S. 141–149. Demnächst auch J. MIETHKE, *Ockham's Concept of Liberty*, in: *Théologie et droit dans la science politique moderne*, ed. J.-Ph. GENET u. a. (Publications de l'École Française de Rome, vorauss. Rom 1991).

90) Etwa STh 2–II, 122, 4 ad 3; 183, 4; in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, cur. R. BUZA (wie Anm. 14), II, S. 678a u. 748b.

größeren bedrückt würde, der wäre nicht freier, als er zuvor gewesen«. Die biblische Charakteristik müsse einen angebbaren, auf die *servitus exterior* gerichteten Sinn haben. Wenn auch damit nicht alle nichtfreiheitlichen Verhältnisse ihre bindende Kraft verlören, auf keinen Fall dürfe die *nova lex* selbst härtere Knechtschaft auferlegen, als es die *lex Mosaica* tat. Durch die *nova lex* selbst werde niemand zur Knechtschaft unter irgend einem anderen Sterblichen gezwungen, auch wenn Sklaverei fortbestehen kann. »Mit Recht also heißt es eine *lex perfecte libertatis*, insbesondere mit Rücksicht auf die *lex Mosaica*... Dennoch steht da nicht eine *lex perfectissime libertatis*. Es gibt nämlich – so sagt Ockham – Stufen in der Vollkommenheit: *in perfectione enim sunt gradus. Quare non omne perfectum est perfectissimum reputandum; perfectissima autem libertas in hac vita mortali nequaquam habebitur.*«

Diese Einschränkung ist, so sehr sie nach melancholischem Verzicht klingt, nicht resignativ gemeint. Ockham leitet aus dem Postulat der *lex libertatis* sehr konkrete Forderungen an den Inhaber von Regierungsgewalt in der Kirche ab, der nur mit dem Konsens der *subditi*, aus vernünftigem Grund oder in Vollzug einer Strafe Befehle erteilen oder Maßnahmen ergreifen darf. Das Leitungsamt in der Kirche ist eine *potestas ministrativa*, eine dienende Gewalt, und unterscheidet sich damit erheblich von der *potestas dominativa*, der herrschenden Gewalt der weltlichen Herrschaftsordnung⁹¹).

Damit aber könnte endgültig der Ausflug in die Freiheitsforderung abgebrochen scheinen: nur in einer entmachteten Kirche kann man frei sein und auch dort nicht in der *perfectissima libertas*. Das klingt nach völliger Resignation und rein verbalen Postulaten. Ockhams Meinung wird mit solcher Auffassung nicht getroffen. Die Ordnung in der Kirche hat nämlich gewissermaßen Vorbildcharakter und wird – zwar nicht in allen Stücken, aber doch prinzipiell – auf die weltliche Ordnung übertragbar⁹²). Auch im *imperium* etwa haben wir eine Herrschaft über Freie und nicht über Sklaven vor uns. Der Würde des *imperium* wäre es abträglich, so heißt es einmal, könnte der Kaiser allein über seine Untertanen wie über Sklaven gebieten⁹³). Die Herrschaft über Freie mag weniger effizient sein als die despotische Herr-

91) Vgl. vor allem »De imperatorum et pontificum potestate«, c.26, ed. R.SCHOLZ, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern, II (Bibliothek des Kgl. Preußischen Instituts, 10), Rom 1914, S. 479. H. S. Offler machte mich darauf aufmerksam, daß diese Terminologie sich unmittelbar aus Bernhard von Clairvaux (und damit natürlich von der Vulgata) herleitet, vgl. »De consideratione«, II vi 11, in: Sancti Bernardi Opera, ed. J. LECLERCQ & H. M. ROCHAIS, III, Rom, 1963, S. 418: *Forma apostolica haec est: dominatio interdicatur, ministratio indicatur*, ein Text, den Ockham mehrmals zitiert, z.B. in: »Breviloquium«, II 12, ed. R.SCHOLZ, Wilhelm von Ockham und sein »Breviloquium« (MGH Schr. 8), Stuttgart 1944, S.76, oder vor allem »De imperatorum et pontificum potestate«, c. 7 (S. 463 SCHOLZ): *Forma apostolica... (etc.), id est principatus dominativus, qui est respectu servorum, interdicatur, sed principatus ministrativus, qui est respectu liberorum, indicatur*. Auf das Verhältnis von Ockham zu Bernhard gedenke ich anderwärts zurückzukommen.

92) Das Verhältnis der Ekklesiologie zur Staatsauffassung Ockhams wäre das Thema einer eigenen Untersuchung, hier war nur die Richtung anzudeuten, in der die Antwort m.E. gesucht werden muß.

93) III Dialogus II ii 20, (wie Anm.61), fol. 255^{vb}. Vgl. auch etwa Octo Quaestiones, VIII 5, ed. H. S. OFFLER in: Guillelmi de Ockham Opera politica, I² (Manchester 1974), 197f., 15–49.

schaft des Hausherrn über die Sklaven, auf jeden Fall ist sie jedoch Ausdruck einer höheren *perfectio*.

Brechen wir ab: Gewiß läßt sich das alles restriktiv und resignativ lesen, aber ich glaube, daß damit die kritische Kraft der Argumente nicht gehörig ins Licht gerückt würde. In Ockhams Forderung nach einer freien Ordnung in der Kirche – und dementsprechend auch in der Welt – kündigt sich ein Partizipationsanspruch an, der in der Konzilszeit des 15. Jahrhunderts in der konziliaren Kirche erprobt werden sollte⁹⁴⁾ und der den ständischen Auseinandersetzungen in der Frühen Neuzeit manchen Weg gebahnt hat.

Es liegt mir fern, nach diesem raschen Gang durch sehr verschiedene Bereiche gelehrter Freiheitsforderung im Mittelalter nun das Loblied der mittelalterlichen universitären Freiheitskämpfer intonieren zu wollen. Zu verstreut waren die Stimmen, so wenig verwoben zu einem einheitlichen Bild. Wenn aber deutlich geworden sein sollte, daß auch die mittelalterliche Gelehrtenwelt mit dem Problem der Freiheit auf sehr verschiedenen Ebenen sich auseinanderzusetzen bemüht war und dabei der Grenzen der Verwirklichung solcher Postulate bisweilen allzu rasch gewahr wurde, so würde uns dies, so meine ich, dazu helfen, auch die mittelalterlichen Gelehrten im Umgang mit den schwierigen Forderungen der Freiheit besser begreifen zu lernen.

94) Das Thema der Rezeption Ockhams im 15. Jahrhundert ist noch nicht voll aufgearbeitet. Vgl. die Hinweise bei G. DE LAGARDE, *La naissance* (wie Anm. 84) V, S. 291–337; H. S. OFFLER, *The »Influence« of Ockham's Political Thinking: The First Century*; und J. MIETHKE, *Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt*, beide in: *Die Gegenwart Ockhams*, hgg. von W. VOSSENKUHL & R. SCHÖNBERGER, Weinheim 1990, 338–365, u. 305–324.