

heißt es etwa, um ein rationales Weltverständnis sei es sowohl dem Konstruktivismus wie der klassischen Ontologie zu tun, wenn auch „der Ausgang vom Handeln anstatt von metaphysischen Prinzipien bedingt, daß dieses rationale Weltverständnis nur partikular und ansatzweise, eben im Horizont unseres Handelns, gewonnen werden kann“ (4). Desgleichen bemerkt er bezüglich des konstruktivistischen Gegenstandsbegriffs, dieser sei „sicher gegenüber der ontologisch-metaphysischen Analyse der Konstitution von Gegenständen aus ihren wesentlichen Eigenschaften . . . unterbestimmt“, andererseits vermeide er aber auch „die Aporien einer bloßen Substanztheorie eigenschaftsloser Gegenstände und der Bündeltheorie, die gerade die . . . Einheit des Gegenstandes nicht erklären kann“ (178). Schließlich konstatiert L. bezüglich der Behandlung des Wahrheitsproblems im Konstruktivismus, die „festgestellten Lücken“ (239) ließen es geraten erscheinen, lediglich von einer Wahrheitsauffassung, nicht aber von einer ausgeführten Wahrheitstheorie im Konstruktivismus zu sprechen. Diese Hinweise machen deutlich, daß L. die konstruktivistische Ontologie durchaus in einem größeren (Problem)-Horizont sieht, wenn er letzteren auch nicht explizit entfaltet. Worum es ihm vielmehr schwerpunktmäßig geht, ist die detaillierte Darstellung der konstruktivistischen Position. Das Verdienst der vorliegenden Studie liegt also darin, gezeigt zu haben, daß sich auch auf sprachphilosophischer Basis das ontologische Problem durchaus bearbeiten läßt, ohne doch bestimmte Problemüberhänge zu übersehen, die sich in diesem Fall ergeben. Damit wird auf einem in den letzten Jahren eher vernachlässigten philosophischen Arbeitsfeld sicher eine wertvolle Orientierung geboten. Übersehen werden sollte dabei freilich nicht, daß auch die deutschsprachige Philosophie nach dem ‚linguistic turn‘ in Sachen Ontologie durchaus nicht mit einer Stimme spricht. Denn sowohl Tugendhat als auch Puntel, auf die L. an verschiedenen Stellen immerhin verweist, vertreten in puncto Ontologie durchaus eine andere Position als die Konstruktivisten.

H.-L. OLLIG S. J.

PREVOST, ROBERT, *Probability and Theistic Explanation* (Oxford Theological Monographs). Oxford: Clarendon Press 1990. 195 S.

In der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie stellen induktive Argumente zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens eine der Hauptströmungen dar. Induktive Argumente bzw. Argumente der besten Erklärung wollen ohne die kontroversen apriorischen Prämissen der traditionellen deduktiven Argumente für die Existenz Gottes auskommen, garantieren allerdings nicht die Einzigkeit der gegebenen Antwort (der Theismus soll nur als „die beste“ herausgearbeitet werden) und rechnen auch mit einzelnen unerklärbaren Phänomenen. P. präsentiert im vorliegenden Werk einen Vergleich zwischen dem bestätigungstheoretischen Ansatz Richard Swinburnes, der den Erklärungswert des Theismus im Sinne eines kausalen Erklärungsmodells bestimmen will, und Basil Mitchells Interpretation des Theismus als integrative Erklärung bzw. erklärende Hypothese, die uns das uns Umgebende besser verstehen läßt („makes better sense of all the evidence available“, [5, Hervorhebung von mir weggelassen]), ohne dabei im Sinne eines kausalen Erklärungsmodells auf Ursachen zu rekurrieren. Ziel des Buches ist der Nachweis, daß man dem Erklärungswert des Theismus nicht gerecht wird, wenn man ihn (im Sinne Swinburnes) nur als kausale Erklärung interpretiert – den größten potentiellen Erklärungswert hat der Theismus vielmehr als integrative Erklärung. Für diesen Zugang ist Swinburnes formaler Zugang allerdings inadäquat, es müsse vielmehr auf eine informale Logik zur Entscheidung zwischen verschiedenen integrativen Erklärungen zurückgegriffen werden.

In den ersten beiden Kapiteln arbeitet P. einige methodische Schwächen am bestätigungstheoretischen Vorgehen Swinburnes heraus. Swinburne bestimmt im Sinne des Bayes'schen Theorems die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese als das Produkt aus ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit und ihrem Erklärungswert. Der Theismus (d. i. nach Swinburne die Hypothese der Existenz einer körperlosen, allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Person) stellt nach Swinburne eine Teilerklärung für das verfügbare Beweismaterial (die Existenz des Universums, die darin vorzufindende Ordnung usw.) dar, d. h. die Faktoren in der theistischen Hypothese machen das Be-

weismaterial zwar wahrscheinlicher, aber nicht aus ihr ableitbar. – P. zeigt zunächst auf, daß Swinburne in der Frage des Übels von seiner sonstigen Bayesianischen Methodologie abweicht: Für Swinburnes Vorgehen ist ein positives moralisches Urteil über die moralische Akzeptierbarkeit der Welt, wie sie ist, nötig (Swinburne greift dazu auf klassische Antworten zurück: das physische Übel ist Möglichkeitsbedingung für die Ausübung, das moralische Übel Folge der persönlichen Freiheit der Geschöpfe). Gerade dieses vorgängige Urteil über die Beweiskraft des Übels, das Vorverständnis, welche Welten ein gütiger Gott schaffen könnte und welche nicht, steht jedoch in Frage und ist mit einem Bayesianischen Vorgehen nicht beurteilbar. – P.s zweiter Einwand betrifft die Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus. Das formale Vorgehen im Sinne von Bayes' Theorem ist nur die eine Seite von Swinburnes Ansatz; nach welchen Bewertungskriterien man die Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials und der in Frage stehenden Hypothese bewerten soll, darauf gibt Bayes' Theorem keine Antwort. Daher ist auch Swinburnes Ansatz in bestimmter Hinsicht auf ein informales Vorgehen und vorwissenschaftliche Annahmen angewiesen. Swinburne akzeptiert die Übereinstimmung (fit) mit unserem sonstigen Wissen, den Anwendungsbereich (scope) und (für den Theismus weitaus am wichtigsten) die Einfachheit (simplicity) einer Hypothese als solche Kriterien, über den Gehalt, die Adäquanz und die korrekte Anwendung von Bewertungskriterien herrschen allerdings in der Philosophie und in der Wissenschaftstheorie tiefe Meinungsverschiedenheiten, wie P. an zahlreichen Beispielen aufzeigt. Insbesondere über den Wert des Kriteriums der Einfachheit herrscht keinerlei Konsens. So akzeptiert etwa auch J. L. Mackie die Bayesianische Methodologie, kommt allerdings – bei selbem Beweismaterial – aufgrund anderer durchaus respektabler Bewertungskriterien zu einer völlig anderen Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus.

Insgesamt kritisiert P. Swinburnes formalen Ansatz als sehr künstliche Beschreibung dessen, was wir tun, wenn wir uns für oder gegen „Großraumhypothesen“ wie den Theismus entscheiden, der zum anderen noch ein sehr unreflektierter Informalismus vorgelagert ist. Als Alternative schlägt P. im *dritten* Kapitel in Anlehnung an Mitchell vor, den Theismus als integrative Erklärung zu betrachten und informal im Sinne eines „cumulative-case argument“ zu rechtfertigen. Das Wesen informaler Begründungen erschöpft sich nicht im Anwenden einer Regel- oder Konventionenmenge oder bestimmter induktiver Standards, sondern ist wesentlich auf ein „Beurteilen“ (judgement) einer Menge von Gründen angewiesen. Beispiele informaler Begründungen sind etwa richterliche Entscheidungen bei unklarer Gesetzeslage sowie historische Erklärungen. „Gründe“ in diesem Sinne müssen nicht allgemein sein, es kommen auch singuläre Fakten, einzige Instantiierungen von Sachverhalten als „Gründe“ in Frage. Informales Vorgehen bedeutet nicht Willkür – gute und schlechte informale Begründungen sind durchaus unterscheidbar. P.s besonderes Anliegen ist es, die Logik informaler Begründungen klarer herauszuarbeiten, als dies im Werk Mitchells geschieht. Rationalitätsbedingung für ein informales Vorgehen ist seine Konstanz und Konsistenz, d. h. daß Gründe und Regeln konsistent benutzt werden und das Gewicht ähnlicher Argumente ähnlich beurteilt wird. Die Beweislast bezüglich der Konsistenzforderung liegt nach P. beim Opponenten, er müßte Inkonsistenzen nachweisen, Gegenargumente und Gegenbeispiele vorbringen, die eine andere Beurteilung nahelegen oder auf übersehene, aber relevante Unterscheidungen hinweisen. Dabei seien „entscheidende Gegenbeispiele“ aber nicht zu erwarten, da das Beweismaterial die Form einer Menge einzelner Gründe hat. – Im *vierten* Kapitel setzt sich P. mit einigen Einwänden gegen informale Begründungsweisen auseinander. Informales Vorgehen will nicht über spärliches oder schwaches Beweismaterial hinwegtäuschen. Informale Argumente müssen auch nicht schwache Argumente sein, wie sich z. B. an zahllosen stark gerechtfertigten Annahmen in der Geschichtswissenschaft zeigt. P. beruft sich auf Röderick Chisholm, demzufolge eine adäquate Erkenntnistheorie nicht allein auf deduktiven und induktiven Ableitungen aufbauen kann, sondern immer auch auf „epistemischen Begründungen“ und „intuitivem Verstehen“ beruht. Chisholms „Verstehen“ und Mitchells „judgement“ sind dabei nicht als ein Abschneiden natürlicher Begründungsregresse mißzuverstehen: das epistemische Gewicht solcher Urteile beruht nicht auf der geistigen und sittlichen Ver-

läßlichkeit des Urteilenden, und das Urteil ist nicht als Komplettierung einer fragwürdigen Argumentation, als zusätzliche Regel zur Rechtfertigung einer Konklusion zu verstehen. Informales Begründen baut nach P. auf einer grundsätzlich anderen Logik auf, in deren Zentrum das Konsistenzfordernis steht. Mitchells Berufung auf T. S. Kuhns Paradigmenmodell stieß auf verschiedene Einwände. Tatsächlich, so P., hält die Analogie zwischen religiösen Überzeugungen und „Paradigmen“ im Sinne Kuhns in vielen Punkten nicht, in zwei wesentlichen Punkten aber sehr wohl: a) Entscheidungen von Wissenschaftlern und von Gläubigen sind zwar nicht regelgeleitet im engen Sinne, aber doch rational; b) der Theismus hat eine Problemlösungstradition ebenso wie wissenschaftliche Paradigmen – die These, daß der Theismus mit allem vereinbar sei, wird schon dadurch widerlegt, daß in der Literatur dauernd Beweismaterial für und gegen den Theismus diskutiert wird.

Integrative Erklärungsmuster sind kein Spezifikum theistischer Religionen, wie P. im *fünften* Kapitel erläutert, auch großräumige philosophische und auch naturwissenschaftliche Theorien (wie etwa die moderne Atomtheorie oder die Gravitationstheorie) vereinigen scheinbar disparate Phänomene durch das Postulat einer einzigen kausalen Ursache. Ein kausales Element ist auch dem Theismus eigen, seine Integrationsfunktion reicht jedoch weiter, als Swinburne annimmt, denn er vermag auch Fakten wie die Existenz des Übels zu erklären und letzte Sinnfragen des Menschen zu beantworten. Nicht alle Fragen des Menschen zielen ja auf den kausalen Ursprung der Welt, wie sie ist. Freilich erklärt der Theismus nicht differenziert in dem Sinne, daß er angeben kann, warum es gerade diese und nicht andere Phänomene gibt. In diesem Punkt ist die Analogie zu wissenschaftlichen Theorien schwach, dasselbe läßt sich jedoch z. B. gegen Mackies Materialismus ins Treffen führen. Konflikte zwischen Kriterien sind kennzeichnend für die Beurteilung von Welthypothesen (so muß der Materialismus einen Reduktionismus in Kauf nehmen, dafür muß der – nach P. übrigens dualistische – Theismus mit der Tatsache des Übels fertigwerden); gerade in der Stellungnahme bei konfligierenden Kriterien sieht P. informales Urteilen am Werk.

In den *abschließenden* 3 Kapiteln expliziert P. den Gottesbegriff, der seiner Meinung nach seiner Sicht des Theismus als integrative Erklärung entspricht. Zusammengefaßt definiert P. Gott als logisch notwendig (also in jeder möglichen Welt) existierende Person. Die Persönlichkeit Gottes bringt nach P. zwei integrierende Ideen zusammen: die der Kausalität und die der Absichtlichkeit. Anders als Swinburne, der nur die Frage nach dem Grund für die Existenz des Universums in seiner faktischen Form durch den Rekurs auf den Willen Gottes beantwortet, sieht P. in der Persönlichkeit Gottes auch die Phänomene des Wertes sowie des Sinnes des Universums insgesamt begründet. Als integrativer Begriff fungiert hier die Liebe Gottes, nicht nur – wie bei Swinburne – die Allgüte im Sinne moralischer Vollkommenheit. – In Anlehnung an Plantinga sieht P. Gott als logisch notwendig existierendes Wesen, seine Entscheidungen und Handlungen sind allerdings kontingent (etwas befremdlich erscheint dabei, daß trotz der offensichtlichen Nähe zur Prozeßtheologie die Namen Whitehead und Hartshorne nicht einmal im Register erscheinen). Die logisch notwendige Existenz Gottes hilft für kausale Erklärungen im Sinne Swinburnes nicht weiter, in kumulativen Argumenten ist sie jedoch wesentlich für die Erklärungskraft des Theismus, da sie den Regreß der Ursachen stoppt und den gegebenen Erklärungen den Charakter der „Letztlichkeit“ (ultimacy) gibt. – Gegenüber den Einwänden von Mackie und Sutherland, die die Anwendung des Begriffs „Person“ auf Gott als Begriffsüberdehnung kritisieren, da die Disanalogien zu menschlichen Personen zu groß seien, macht P. nochmals darauf aufmerksam, daß es bei „Gott“ um den Teil einer Erklärungshypothese gehen soll. Modelle, Metaphern und Analogien seien wesentlich für Religion und auch Wissenschaft, Disanalogien sind also ebenfalls in beiden Bereichen zu erwarten. Letztlich steht P. jedoch zu einem recht anthropomorphen Gottesbegriff. Es geht eigentlich um die Einführung eines Begriffes des handelnden Subjekts (agency), für das „Person“ nur als adäquatestes Analogat herangezogen wird. Im informalen Vorgehen sei keine klare Grenze möglich, welche Ausdehnung des Personbegriffs noch kohärent ist; je mehr Erklärungswert eine Theorie hat, um so mehr ist mit Disanalogien zum natürlichen

Personbegriff zu denken. Das Urteil über die Kohärenz eines Gottesbegriffs und über die insgesamt Akzeptierbarkeit einer Erklärung stehen in Wechselwirkung. – Als mögliche Alternativen zu seiner eigenen Darstellung setzt sich P. anschließend mit den Ansätzen von John Hick und Eric Mascall auseinander. Hicks Ansatz, der der religiösen Erfahrung eine grundlegende Rolle zumißt, aber auch die Transzendenz Gottes radikal wahren will, leidet nach P. zum einen daran, daß er einen unberechtigten Sprung von der Tatsache „religiöse Erfahrung“ zur „Erfahrung des Absoluten“ vornehmen muß und zum anderen daran, daß Prädikate wie „Schöpfer, Ursache, Gestalter der religiösen Erfahrung“ schon mehr Konzeptualisierung in das Absolute hineinbringen, als Hick selbst recht sein kann. Als Vertreter des Thomismus zieht P. Eric Mascall heran und kritisiert u. a. dessen unklare Darstellung des Verhältnisses zwischen „Erklärung“ und „contuition“ (Kontingenzerkenntnis im Sinne eines Mitwissens des Absoluten). Den hauptsächlichlichen Erklärungsweh habe in Mascalls Theorie nicht die Existenz Gottes, sondern das thomistische metaphysische System insgesamt mit seiner Analyse der Veränderung im Sinne des Potenz/Akt-Schemas.

Insgesamt gelingt es P., einige wunde Punkte in der Theorie Swinburnes herauszuarbeiten und auf wichtige Unterschiede in den jeweiligen Erklärungsbegriffen und -interessen hinzuweisen; von Swinburnes defizitärem, da anthropomorphem Gottesbegriff vermag er sich jedoch ebenso wenig zu lösen wie von dessen damit verbundenem Dualismus in der Philosophy of Mind. Wenn P. immer wieder den Zusammenhang zwischen Argumenten für die Existenz Gottes und den korrespondierenden Gottesbegriffen bzw. Eigenschaften Gottes betont, nimmt er ein wichtiges Anliegen schon der traditionellen philosophischen Gotteslehre auf, das jedoch besonders in der analytischen Diskussion des 20. Jahrhunderts herausgehoben wurde: es geht in „Gottesbeweisen“ nicht um den isolierten theoretischen Nachweis der Existenz einer Entität, sondern immer auch um die Klärung des Gottesbegriffs und des Sinnes von Aussagen über Gott; in der weltanschaulichen Frage nach dem Urgrund und der Weise seiner Beziehung zu all dem, was uns umgibt, verfolgt die klassische Tradition ja ein grundlegend integratives Anliegen. Wertvoll ist in diesem Zusammenhang auch P.s Hinweis, daß es – entgegen der Vorstellung Swinburnes – keinen „kleinsten gemeinsamen Nenner“ des Theismus gibt. Wer den Theismus als integrative Erklärung sieht, sollte eine konkrete Gestalt des Theismus zum Ausgangspunkt nehmen, denn ein wie immer geariteter „allgemeiner Theismus“ stellt eine konkurrierende Hypothese mit anderem Erklärungswert z. B. zum Christentum dar (108ff.). – Ob das Wesen informaler Begründungen durch den Hinweis auf das Konsistenz- und Konstanzfordernis erheblicher klarer gekennzeichnet ist als bei Mitchell, mag dahingestellt bleiben. Mit der Betonung der Notwendigkeit des Urteils (judgement) über Gründe weist P. jedoch u. a. auf einen zentralen Aspekt bei der Frage der Akzeptierbarkeit von Erklärungen hin: die subjektive Zustimmung zu einer Erklärung (*certitudo libera*) ist kein für die Religionsphilosophie bereichstypischer Lückenfüller in fragwürdigen Argumenten, sondern wesentlicher Bestandteil jeder erfolgreichen Argumentation. – Eher fragwürdig bleibt P.s Einführung des Gottesbegriffes als logisch notwendig existierende Person; P. übernimmt kritiklos Alvin Plantingas Anspruch, eine „victorious modal version“ des ontologischen Arguments geliefert zu haben, erwähnt vom vielfältigen Widerstand, auf den dieses Argument (zu Recht) gestoßen ist, nur die Einwände Mackies und nimmt diese nicht ernst (137). Außerdem stört die beinahe durchgehend gebrauchte, nichtsdestotrotz aber unkorrekte Kennzeichnung Gottes als „logically necessary being“. – Für den Leser etwas mühsam ist der teilweise redundante Duktus des Buches; die häufigen Wiederholungen und Zwischenzusammenfassungen sind nicht immer als solche gekennzeichnet. Außerdem fallen logische Ungereimtheiten auf: so wird etwa auf Seite 53 von zwei unabhängigen Prämissen („two separate premisses“) gesprochen und wenige Zeilen später erklärt, die zweite Prämisse folge aus der ersten. Auf das Versäumnis, die schwerwiegenden logischen Probleme in Plantingas ontologischem Argument entsprechend zu berücksichtigen, wurde schon hingewiesen. Insgesamt kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß sich der Autor nicht vollkommen bewußt war, welche Probleme mit dem Begriff einer logisch notwendig existierenden Person verbunden sind. – Druckfehler: S. 35: die letzte Absatzschaltung (nach Fußnote 4) ist irreführend;

S. 83 Zeile 35: „Sykes's“ statt „Sykes“; S. 123 Zeile 23: „investigator“ statt „investigation“.  
W. LÖFFLER

SCHÖNBERGER, ROLF, *Was ist Scholastik?* Mit einem Geleitwort von P. Koslowski (Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover; Philosophie und Religion 2). Hildesheim: Bernward 1991. 125 S.

Ausgangspunkt der Überlegungen Sch.s ist die Tatsache, daß „der Begriff der Scholastik aufgehört“ hat, „ein Thema der Mediävistik zu sein“ (36). Die Gründe für diese Entwicklung liegen s. E. auf der Hand, lasse es sich doch relativ leicht zeigen, „daß alle an einem doktrinalen Inhalt orientierten Definitionen der Scholastik aussichtslos geworden sind“ (21). Denn sie verwenden „entweder ... einer modernen Klassifikation von Weltanschauungen entnommene Gesichtspunkte ... oder grenzen bereits im Mittelalter eine ‚Antischolastik‘ aus“ (ebd.). Aber auch gegen einen formalen Definitionstypus, wie ihn etwa Grabmann in seiner ‚Geschichte der scholastischen Methode‘ entwickelt hat, lassen sich gewichtige Einwände ins Feld führen. Wenn Grabmann etwa schreibt, die scholastische Methode wolle durch Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, so bleibt hier ungeklärt, worin der spezifische Rationalitätsimpuls besteht, der von mittelalterlichem Denken ausgeht. Denn es ist ja keine Frage, daß für die abendländische Geistesgeschichte als ganze „der ... Umgang mit Gründen typisch“ (31) ist. Außerdem bleibt im mittelalterlichen Denken die Anwendung der Vernunft nicht auf die Theologie beschränkt, sondern „Jurisprudenz und Medizin sind im Mittelalter ebenso scholastisch organisiert wie Philosophie und Theologie“ (32). Schließlich ließe sich auch gegen Grabmann einwenden, „daß Scholastik als historisches Phänomen eine Mehrzahl von Methoden nicht ausschließt“ (ebd.). – Selbst wenn „ein einheitlicher Begriff von Scholastik weder logisch möglich noch historisch wünschenswert“ ist (41), bedeutet das nach Sch. nun aber nicht die Unmöglichkeit, überhaupt „auf den Begriff zu bringen, was die unbestreitbare Einheitlichkeit innerhalb der Epoche des Mittelalters ausmacht“ (ebd.). Sch. ist also nicht der Meinung von Flasch, der Mittelalterforschung bleibe als einzige Alternative eine punktualistische Betrachtungsweise, die nach der realgeschichtlichen Funktion der Gedanken fragt. Denn der Geltungsanspruch eines Textes läßt sich s. E. nicht auf dessen Geltungsbedingungen reduzieren. Ebenso wie ein ‚Platonismus‘ in der Philosophiegeschichte verfehlt wäre, verfehlt auch ein Historismus das eigentlich Philosophische. Das bedeutet nicht, daß man die gesellschaftlich-geschichtlichen Rahmenbedingungen einfach zu den akzidentellen Interpretationsgesichtspunkten rechnen kann, aber es bleibt für Sch. doch dabei: „Die Tatsache, daß jemandem ein Argument einleuchtet oder nicht einleuchtet, ist geschichtlich ebenso real, wie es die Rahmenbedingungen als geschichtliche Strukturen sind“ (39). Im übrigen betont er, „der Bezug auf das, was Flasch Realhistorie nennt, ergibt ... dieselben Probleme wie der marxistische Begriff des ‚Unterbaues‘“ (65). – Wie aber läßt sich angesichts der aufgezeigten Schwierigkeiten an der Einheit des mittelalterlichen Denkens festhalten, das gerade seinen Gegnern „immer den Eindruck großer Geschlossenheit und innerer Homogenität ... gemacht“ (41) hat. Sch. versucht diese Frage differenziert zu beantworten. An einem univoken Begriff von Scholastik kann man s. E. zwar im Blick auf die faktisch gegebene geschichtliche Vielfalt mittelalterlichen Denkens nicht länger festhalten, deshalb ist der Begriff als solcher aber noch nicht einfach obsolet geworden. Auch wenn eine definitorische Formel nicht mehr greift, so läßt sich Scholastik seiner Meinung nach „durch eine Kombination von einzelnen Beschreibungen“ (45) fassen. Worauf es in diesem Zusammenhang wesentlich ankommt, ist, „das Geflecht basaler Einstellungen“ (49) freizulegen, die im Kontext der Scholastik zum Tragen kommen und in bestimmten Methoden ihren Niederschlag gefunden haben.

Sch. arbeitet im Hauptteil seiner Untersuchung eine Reihe von Grundzügen einer so verstandenen Scholastik heraus. Relativ breit geht er zunächst auf die Rolle der Quaestio im mittelalterlichen Denken ein, deren Bedeutung als ureigenstes Erzeugnis mittelalterlichen Denkens bereits B. Geyer herausgestellt hat. Auch Sch. ist der Überzeugung, daß „das mittelalterliche Denken durch Institutionalisierung der Frage ...