

31.18.

# ORTSKIRCHE WELTKIRCHE

FESTGABE FÜR  
JULIUS KARDINAL DÖPFNER

HERAUSGEGEBEN VON  
HEINZ FLECKENSTEIN  
GERHARD GRUBER  
GEORG SCHWAIGER  
ERNST TEWES

(1972)

ECHTER



x K 74/1534

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg  
Umschlag: Walter Thierfelder  
Foto: Zennantonio, Traunstein  
© 1973 Echter Verlag Würzburg  
ISBN 3 429 00300 8

## DIE MITARBEITER

STEFAN ANDREAE · HERMENEGILD ALFONS BIEDERMANN  
EUGEN BISER · WERNER DETTLOFF · WILHELM DREIER  
RICHARD EGENTER · ERICH FEIFEL · JOSEF FINKENZELLER  
HEINZ FLECKENSTEIN · KARL FORSTER · THEOBALD  
FREUDENBERGER · HEINRICH FRIES · HERIBERT GAULY  
JOACHIM GIERS · RUDOLF GRABER · GERHARD GRUBER  
JOSEF HASENFUSS · PHILIPP KAISER · THEODERICH  
KAMPMANN · WILHELM KEILBACH · GEORG LANGGÄRTNER  
JOHANN MICHL · KLAUS MÖRSDORF · JOSEPH PASCHER  
JOSEF RABAS · KARL RAHNER · ERNST RÖSSER · JOSEF  
SCHARBERT · LEO SCHEFFCZYK · AUDOMAR SCHEUERMANN  
HANS SCHILLING · MICHAEL SCHMAUS · RUDOLF  
SCHNACKENBURG · JOSEF SCHREINER · GEORG SCHWAIGER  
JAKOB SPEIGL · PETER STOCKMEIER · GEORG TEICHTWEIER  
ERNST TEWES · HERMANN TÜCHLE · ADOLF W. ZIEGLER



# INHALT

## Vorwort

JOSEF SCHARBERT

»In te benedicentur universae cognationes terrae« (Gen 12,3) . . . . . 1

JOSEF SCHREINER

»Prophet für die Völker« in der Sicht des Jeremiabuchs . . . . . 15

RUDOLF SCHNACKENBURG

Ortsgemeinde und »Kirche Gottes« im ersten Korintherbrief . . . . . 32

JOHANN MICHL

Die Presbyter des ersten Petrusbriefes . . . . . 48

PETER STOCKMEIER

Zum Begriff der καθολικὴ ἐκκλησία bei Ignatios von Antiochien . . . . 63

JAKOB SPEIGL

Ortskirche – Weltkirche.. . . . . 75

ADOLF WILHELM ZIEGLER

Der Name Korbinian . . . . . 87

HERMANN TÜCHLE

Romfahrten deutscher Bischöfe im 10. Jahrhundert . . . . . 98

WERNER DETTLOFF

Die Bedeutung der Weltkirche für die Universität des Mittelalters . . 111

GEORG SCHWAIGER

Am Beispiel München: Seelsorge und Frömmigkeit im Wandel der  
Zeiten . . . . . 124

THEOBALD FREUDENBERGER

Leonhard Haller von Eichstätt im Streit um die Ehre  
der Weihbischöfe im Konzil von Trient . . . . . 141

RUDOLF GRABER

Propst Johann Georg Seidenbusch (1641–1729)  
und die Erneuerung des Priestertums . . . . . 198

JOSEF HASENFUSS

Das Kirchenbild von der Theologia Wirceburgensis bis H. Schell . . . . 213

## INHALT

LEO SCHEFFCZYK

Das »Katholische« in der Kirchauffassung Dietrich Bonhoeffers .. 230

GEORG LANGGÄRTNER

Die Würzburger Diözesansynoden von 1931 und 1954 als Spiegel  
des Aufbruchs der Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil .. 251

JOSEF RABAS

Analyse einer kirchlichen Entwicklung: Paradigma ČSSR ..... 269

HERMENEGILD ALFONS BIEDERMANN

Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das  
orthodoxe Verständnis der Ortskirche ..... 284

EUGEN BISER

Der Raum der aufgehobenen Entfremdung ..... 304

JOSEF FINKENZELLER

Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge  
in der gegenwärtigen theologischen Diskussion ..... 325

JOSEPH PASCHER

Der »Geist des Konzils« in der Liturgiekonstitution  
des Zweiten Vatikanums ..... 357

PHILIPP KAISER

Bischöfe und Presbyter nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ... 371

MICHAEL SCHMAUS

Die Taufe als Einordnung in die Ortskirche ..... 384

RICHARD EGENTER

»Ihr seid nämlich zur Freiheit berufen, Brüder« (Gal 5, 13)  
Zum Ethos der Ortskirche ..... 394

HEINRICH FRIES

Ökumene am Ort ..... 410

JOACHIM GIER

Kirche und Gerechtigkeit ..... 420

KLAUS MÖRSDORF

Die Rolle des Ortsbischofs in dem Zuordnungsverhältnis  
von Gesamtkirche und Teilkirche ..... 439

AUDOMAR SCHEUERMANN

Die Sorge des Ortsbischofs um die rechte Lehre ..... 459

## INHALT

KARL RAHNER

Theologisches zur Aufgabe des Regionalbischofs . . . . . 478

KARL FORSTER

Volkskirche oder Entscheidungskirche? . . . . . 488

HANS SCHILLING

Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext . . . . . 507

WILHELM KEILBACH

Christliche Frömmigkeit und psychodelische Droge . . . . . 528

THEODERICH KAMPMANN

Dostojewskijs Starez Sossima als Modellfall spiritueller Seelsorge . . . 543

ERICH FEIFEL

Die anthropologische Grundsicht des Glaubens in Kurzformeln . . . 557

WILHELM DREIER

Heilsdienst als Sozialdienst der Kirche auf der Ebene der Gemeinde . 572

ERNST RÖSSER

Zur Problematik des Willens zur Unauflöslichkeit,  
Einheit und Sakramentalität der Ehe . . . . . 592

GEORG TEICHTWEIER

Die Notwendigkeit und die Anforderung der Moralpredigt heute . . . 613

HERIBERT GAULY

Pastoraltheologische Bemerkungen zu einer  
Seelsorgeplanung in der Ortskirche . . . . . 630

HEINZ FLECKENSTEIN

Erwartungen der Gläubigen an die Kirche,  
die Priester und die kirchliche Seelsorge . . . . . 643

STEFAN ANDREAE

Ortsgebundene Seelsorge . . . . . 667

DIE BEDEUTUNG DER WELTKIRCHE FÜR DIE  
UNIVERSITÄT DES MITTELALTERS

Das Phänomen der mittelalterlichen Universität ist von zahlreichen Autoren unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt worden. Auch über die große und vor allem positive Bedeutung der Kirche für die Entwicklung der Universitäten im Mittelalter wurde oft und ausführlich geschrieben<sup>1</sup>. Im folgenden soll dies unter dem Aspekt geschehen, der sich vom Titel dieser Festschrift »Ortskirche – Weltkirche« her nahelegt: Es soll aufgezeigt werden, welche Rolle der Übergang von den Ortskirchen zur Weltkirche als Trägern oder Garanten der hohen Schulen des Mittelalters gespielt hat.

Als das siebte und achte Jahrhundert für die meisten Länder Westeuropas Zeiten kulturellen Abstiegs brachten, waren es im wesentlichen die großen Klöster, welche die Reste der antiken Bildung zu bewahren und weiterzugeben suchten. Die großen Abteien waren es auch, die um die Wende von der Vor- zur Frühscholastik, also noch gegen Ende des 11. Jahrhunderts, als Hauptträger des geistigen Lebens angesehen werden müssen. Mit der wachsenden Bedeutung der Städte nahm dann auch die Bedeutung der bischöflichen Lehranstalten, der Domschulen, zu, deren Tradition bis auf die von Augustinus gegründete bischöfliche Schule von Hippo zurückverfolgt werden kann. Dom- und Klosterschulen arbeiteten in fruchtbarem Wettstreit. Wenn jedoch in Einzelfällen an ihnen wirkende bedeutende Lehrer auch Schüler aus weiteren Kreisen anzogen, so war ihr Einfluß doch im wesentlichen auf ihren unmittelbaren Bereich beschränkt, also regional- bzw. ortskirchlicher Art, zumal im allgemeinen die Aufgabe der Dom- und Klosterschulen ja darin bestand, den Personalbedarf des jeweiligen Klosters, Stifts oder Bistums heranzubilden. Die Auflockerung dieser regionalen Begrenzung und das Schwinden der Bedeutung der genannten ortskirchlichen Schulen wurde durch verschiedene Faktoren herbeigeführt oder gefördert. Die allgemeine Anziehungskraft bedeutender Lehrer wurde schon erwähnt. Im 11. Jahrhundert bereits waren es vor allem französische Schulen und die mehr und mehr zum Zuge kommende spanisch-arabische

<sup>1</sup> Das instruktivste und bedeutendste Werk dürfte immer noch sein H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885; die wichtigste weitere Literatur s. bei H. WOLTER, *Frühscholastik und Frühkanonistik. Die Anfänge der mittelalterlichen Universität*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* (Hrsg. H. JEDIN) III/2, Freiburg/Br. 1968, 114–123, hier 114.



Gelehrsamkeit, die solche Anziehungskraft ausübten. Hinzu kam, daß das gemeinsame Leben der Kanoniker aufhörte und dadurch auch die Domschulen ihre Bedeutung als theologische Bildungseinrichtungen verloren. Aus ihnen wurden nur mehr Lateinschulen, die allerdings später als Humanistenschulen neue Bedeutung erlangten. Die Entwicklung der Städte, die, wie schon gesagt wurde, mit dazu beigetragen hatte, daß die bischöflichen Schulen gegenüber den Klosterschulen ein gewisses Übergewicht erlangten, kam jedoch auch anderen Schulen zugute, die nicht ausgesprochen kirchlichen Ursprungs waren. Solche Schulen gab es vor allem in Frankreich und Italien, besonders zu nennen wären *Montpellier*, *Salerno* und *Bologna*. Die wachsende Bedeutung und Selbständigkeit der Städte trugen mit dazu bei, daß auch diese Schulen an Bedeutung gewannen. Aus ihnen entwickelten sich zu einem Teil, zum anderen trugen sie wohl auch anregend zur Gründung jener Schulen bei, die bald die Geisteswelt des Mittelalters beherrschten: der Universitäten. Diese waren am besten dazu geeignet, den wachsenden Bildungs- und Wahrheitshunger der damaligen Zeit zu befriedigen. Was wir jedoch heute Universität nennen, und was im Mittelalter der Sache nach dem heute damit Gemeinten entsprach, wurde damals mit Vorliebe »studium generale« genannt<sup>2</sup>. Es ist kaum nachzuweisen, wann und wo dieser Ausdruck zuerst verwendet wurde. Urkundlich belegt findet er sich erstmalig für die Schule von *Vercelli* in den Statuten gegen die Ketzer, die im wesentlichen von dem Franziskaner Heinrich von Mailand in den Jahren 1233–1234 aufgestellt wurden. Dem widerspricht selbstverständlich nicht, daß derselbe Ausdruck von späteren Schriftstellern auch auf viel früher gegründete Studienanstalten angewendet wurde. Etwas älter als »studium generale« scheint die Bezeichnung »studium universale« zu sein. H. Denifle fand sie in dem 1229/30 erlassenen Sendschreiben der Universität *Toulouse* »ad universalia studia alibi florentia«. Der Sinn des Ausdrucks »studium generale« dürfte vor allem darin zu sehen sein, daß damit eine Lehranstalt »für alle«, woher sie auch kamen, bezeichnet werden sollte. Das Beiwort »generale« – und das ist in unserem Zusammenhang wichtig – bezog sich also nicht auf das Studium, sondern auf die an der betreffenden Schule Studierenden. Es handelt sich um ein Analogon zu Bezeichnungen wie »concilium generale« oder »capitulum generale«. Im gleichen Sinne wurden schließlich auch die Bezeichnungen »commune studium« und »studium universale« gebraucht. Nicht unwichtig ist, daß solchen Generalstudien besondere Privilegien zuerkannt wurden. Das »studium generale« war zugleich ein »studium privile-

<sup>2</sup> Vgl. dazu und zum folgenden H. DENIFLE, a.a.O., 1–29.

giatum« im Unterschied zu den Partikularstudien – präzisieren wir es wieder für unseren Zusammenhang: im Unterschied zu den von einer Ortskirche, einem Bistum oder einem Stift oder Kloster getragenen Regionalschulen –, welche diese Privilegien nicht besaßen. Am Generalstudium konnte sich jeder, ohne Unterschied der Nation, die Kenntnisse erwerben, die ihn berechtigten, die akademischen Grade an dem betreffenden Studium zu erlangen. Die an einem Partikularstudium erworbenen Kenntnisse befähigten zur Ablegung der Prüfung und zur Erlangung der Grade an einem Generalstudium nicht. Wenn dies trotzdem zuweilen geschah, dann nur nach ausdrücklicher Dispens. Derjenige aber, der diese Dispens erteilen konnte – und das ist in unserem Zusammenhang wiederum interessant –, war der oberste Herr der Christenheit, der Papst. Nur mit solcher Dispens oder infolge alter Gewohnheit, wie etwa in Lyon, hatte hie und da auch ein Partikularstudium das Promotionsrecht.

Institution und Begriff des Generalstudiums beinhalteten ferner, daß die Kenntnisse, die man sich dort erwarb, auch an jedem anderen Generalstudium anerkannt werden mußten. Paris, Bologna und Oxford haben dies zwar in der ersten Zeit – aus einer Art Gewohnheitsrecht – nicht zugestanden, konnten diese Praxis jedoch für die Dauer nicht aufrechterhalten. Es war im übrigen nur folgerichtig, daß nicht nur die Kenntnisse, sondern auch die an einem Generalstudium erworbene Lehrbefähigung an allen anderen Generalstudien ohne neues Examen anerkannt werden mußte. Derjenige, der diese *facultas ubique docendi* erstmalig ausgesprochen hatte, war, was in unserem Zusammenhang wiederum bedeutsam ist, der Papst, und zwar Gregor IX. in bezug auf Toulouse. Es braucht nicht wunderzunehmen, daß es auch bei dieser Praxis zunächst Ausnahmen gab. So haben Paris, Bologna, teilweise Oxford und später auch Orléans lange Zeit nur die bei ihnen vorgenommenen Promotionen in jenen Fächern, die sie besonders pflegten, anerkannt und die anderswo Promovierten einem neuen Examen unterzogen. Grund für dieses Vorgehen waren der eigentümliche Entwicklungsgang und spezielle Gesetze der betreffenden Schulen, was aber gerade die allgemeine Regel bestätigt, daß das Privileg der *facultas ubique docendi* an sich eine charakteristische Eigenschaft der Generalstudien war, die in den Stifterbriefen in der Regel auch immer mit erwähnt wurde. Dieses Privileg der Generalstudien setzte jedoch voraus, daß das betreffende Generalstudium allgemein auch als solches anerkannt war. Diese allgemeine Anerkennung erfolgte, wie vorhin schon angedeutet, in erster Linie durch den allgemeinen Vater der Christenheit, den Papst, in zweiter Linie durch den römischen Kaiser und bedingungsweise auch durch die Landesfürsten. Daraus erklärt sich nicht zuletzt auch die Bedeutung der päpstli-

chen und kaiserlichen Stiftungsurkunden, die nur in der ersten Zeit bei den Generalstudien nicht vorlagen, die bereits aus irgendwelchen Gründen allgemein als solche anerkannt waren.

Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte einzelner Universitäten brauchen wir hier nicht näher zu verfolgen. Aus dem bisher Gesagten wollen wir jedoch festhalten, daß mit ganz wenigen Ausnahmen die Universitäten nicht aus den alten Kloster-, Stift- oder Domschulen hervorgegangen, sondern unabhängig von ihnen entstanden sind. In romanischen Ländern boten mitunter hervorragende Stadtschulen den Grundstock, im übrigen bemühten sich Päpste, Kaiser, Landesfürsten und Städte um ihre Gründung und Förderung. Weiter ist hervorzuheben, daß es sich bei diesen aus den Generalstudien gewachsenen Lehranstalten um Bildungsstätten für die *gesamte Christenheit* handelte. Territoriale und nationale Grenzen blieben außer Betracht, und zunehmend wurde auch aus der *universitas magistrorum et scholarium* de facto eine *universitas litterarum* im Sinne des damaligen Bildungswesens. Der tragende Grund war die im wesentlichen einheitliche Weltanschauung des christlichen Abendlandes. Aus alledem ergibt sich das dritte: die besondere Bedeutung des Papstes als des obersten Herrn der Christenheit für die Universitäten des Mittelalters. Die meisten dieser hohen Schulen besaßen päpstliche Stiftungsurkunden, und selbst wenn sie von außerkirchlichen Instanzen gegründet waren, wurden sie vom Papst bestätigt und mit den schon erwähnten Privilegien, vor allem dem Promotionsrecht, ausgestattet. Aus dieser universalkirchlichen Mitbeteiligung erklärt sich schließlich auch die Oberaufsicht über Lehre und Rechtgläubigkeit der Mitglieder der Universität durch den Papst, welche dieser durch den Kanzler als seinen Stellvertreter ausübte, der selbst oft der Bischof der Stadt war, in der sich die hohe Schule befand. Der vornehmlich kirchliche Charakter der mittelalterlichen Universitäten war wohl nicht zuletzt auch dadurch bedingt, daß sie finanziell durch die Kirche auf vielfache Weise, wie etwa durch Zuweisung bestimmter Einkünfte oder Inkorporation von Benefizien, unterstützt und gefördert wurden. Daraus erklärt sich auch, daß die Theologie damals jenen, von heutigen Verhältnissen aus nicht ohne weiteres verständlichen, Vorrang unter den Disziplinen hatte. Alles, was zur mittelalterlichen Universität gehörte – die finanzielle Grundlage, die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung, das Personal aller Disziplinen, nicht nur der Theologie –, war eben abhängig von der Kirche. Abgesehen davon, daß manche Dinge im Laufe der Zeit, den veränderten Umständen entsprechend, ihre Gestalt ändern mußten, lag darin zunächst kein Nachteil. Letzten Endes war es ja das Papsttum, das durch seine Einflußnahme auf das Bildungswesen über die Universitäten eben dieses aus der regionalen,

um nicht zu sagen lokalen, Enge der alten Kloster- oder Domschule befreit hat.

Diese Tendenzen wurden dann auch durch innerkirchliche Entwicklungen unterstützt, die hier nicht unerwähnt bleiben können: die wachsende Bedeutung der neuen Orden, insbesondere der Dominikaner und der Franziskaner. Die Exemptionspolitik, welche die mittelalterliche Kirche den Orden gegenüber anzuwenden lernte, eignete sich auch sehr gut für die Universitäten. Sie entsprach durchaus dem vermehrten Austausch und Ortswechsel der Personen, die das geistige Leben ebenso über Regional- und Nationalgrenzen hinwegtrugen wie den Handel. Beweglichkeit und Zentralisation bestimmten weitgehend die Entwicklung von Gesellschaft und Kirche der damaligen Zeit, und da die neuen Orden ebenfalls durch beides gekennzeichnet waren, lag es in der Natur der Entwicklung, daß Dominikaner und Franziskaner auch maßgebliche Baumeister der neuen Form des Studienbetriebes wurden, in dem die Kirche im Hinblick auf Fortschritt und geistige Anregung nun einmal die Initiative ergriffen hatte. Mitglieder ihrer Gemeinschaften wie Albert der Große, Thomas von Aquin und Bonaventura wurden zu Repräsentanten der mittelalterlichen Kirche und des neuen wissenschaftlichen Lebens<sup>3</sup>.

Die wachsende Bedeutung der Universität als Institution und deren Mittelpunkt, der theologischen Fakultät, brachte noch etwas anderes Neues mit sich. Die an den Universitäten tätigen Lehrer der Theologie, die auf Grund ihrer »licentia ubique docendi« von Amts wegen den Auftrag haben, in der Gesamtkirche die Lehren der Offenbarung vorzutragen, werden zu einem Kollegium, das gewissermaßen außerhalb der kirchlichen Führungshierarchie steht und Lehrautorität gewinnt, die bisher ausschließlich den Bischöfen vorbehalten war. Selbstverständlich ist die Lehrautorität der Theologieprofessoren theologisch mit der Lehrautorität der Bischöfe nicht gleichzusetzen; denn die der Bischöfe ist ursprünglich, die der Theologieprofessoren nur abgeleitet. Außerdem liegt darin an und für sich nichts Besonderes, daß es neben den Bischöfen in der Kirche Lehrer für die Glaubensunterweisung gibt; denn solche hat es schon immer in der Kirche gegeben. Dennoch unterscheiden sich die Theologieprofessoren der aufkommenden Universitäten von allem Bisherigen. M. D. Chenu hat diese Dinge in seinem Buch über Thomas von Aquin mit Recht besonders herausgestellt. Die Lehrer der Theologie im Rahmen der Universität waren Professoren, die berufsmäßig zu einer Schule gehörten, deren Aufgabe die Pflege der Wissen-

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* (deutsch von O. H. PESCH), Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1960, 10–18.

schaft war. Juristisch waren sie abhängig von der Körperschaft, zu der sie gehörten, d. h. von der Universität, und nicht eigentlich von der Kirche, auch wenn sie die *facultas docendi* in der Regel vom Papst, also von der Kirche erhielten. Sie waren sozusagen ein Mittelding und stellen auf dem Wege der *sacra doctrina* einen neuen Abschnitt dar, wo die Glaubenslehre ausdrücklich die *ratio* und die auf ihr gründende Philosophie in ihren Dienst nimmt, um eine streng aufgebaute Wissenschaft auszubilden, eben die scholastische Theologie. Fortschritt in der Methode und in der Entwicklung der Bildungsanstalt gehen dabei Hand in Hand. Die besondere Stellung der *magistri regentes* – der »ordentlichen Professoren«, wie wir heute sagen – der Theologie wird auch nach außen hin deutlich. Sie besitzen die offizielle Qualifikation, die Glaubenslehre und -wissenschaft vorzutragen. Sie »determinieren« am Ende einer öffentlichen Disputation, d. h., sie formulieren die Lösung, und die Lösung, die sie geben, ist Richtlinie. Sie sind zwar nicht »Autoritäten« im entscheidungsmächtigen Sinne des kirchlichen Lehramtes, weil das weder ihre Stellung in der kirchlichen Hierarchie noch der Gegenstand ihrer eigentlichen Arbeit mit sich bringen, sie sind aber doch so etwas wie ein *locus theologicus*. Die »Schule« bekommt im Hinblick auf die Lehre innerhalb der Kirche ihren Platz unmittelbar hinter den Kirchenvätern. Nachträglicher Ausdruck dafür ist schließlich nicht zuletzt auch die Tatsache, daß einige von jenen Magistern wie Albert, Thomas oder Bonaventura ausdrücklich »*Doctores ecclesiae*« werden<sup>4</sup>. Damit ist aber eine Entwicklung deutlich geworden, die im Vergleich zur alten Kirche einen nicht unwichtigen Wandel gebracht hat: die Führer der Kirche, die Bischöfe, sind nicht mehr in jenem früheren Sinne zugleich die Lehrer der Kirche – eine Entwicklung, die dann bei den Reformatoren eine gewisse Überspitzung erfährt, wo der Lehrer faktisch über den Führer, also den Bischof, gestellt wird. Diese Entwicklung wurde wohl nicht zuletzt auch dadurch begünstigt, daß Aufbau und Entfaltung einer wissenschaftlichen Theologie bei denen, die sich ihr berufsmäßig widmeten, das gleiche Maß an Spezialisierung verlangte, wie es für die Magister anderer Fachrichtungen geboten war. Das aber mußte zu einer Beanspruchung führen, die mit der Beanspruchung, wie sie durch die Leitung einer Kirche gegeben war, nicht ohne weiteres vereinbart werden konnte. Eine letzte große Ausnahme dürfte Bonaventura gewesen sein, der nicht nur ein Lehrer, sondern auch ein Führer der Kirche war. Jedoch auch bei ihm änderte das Lehren in der Kirche seine Form, als er mit hohen Führungsaufgaben betraut wurde. Vergegenwärtigt man sich die große Zahl der »*periti*« neben den Konzilsvätern, den eigentlichen

<sup>4</sup> Vgl. a.a.O., 12f.

## WELTKIRCHE UND UNIVERSITÄT DES MITTELALTERS

Trägern der Lehrverantwortung in der Kirche beim letzten Konzil, dann steht außer Frage, daß die im Mittelalter begonnene Entwicklung mehr als nur bestätigt wurde.

Überblickt man das Ganze, so läßt sich unschwer feststellen, daß die mittelalterliche Kirche durch ihre Päpste, also als umfassende Weltkirche, dem Bildungswesen ihrer Zeit durch die Errichtung und die Förderung der Universitäten einen wesentlichen Dienst erwiesen hat. Die Kirche hat den Studienbetrieb aus einer lokalen Enge befreit. Die Universitäten wurden allen Lehrern geöffnet, die sich entsprechend qualifiziert hatten, und allen Studenten ohne Rücksicht auf nationale und soziale Herkunft, die etwas lernen wollten. Darüber hinaus wurde dafür gesorgt, daß nicht nur Theologie, sondern auch andere Wissenschaften gelehrt wurden und studiert werden konnten. Die Universität war gegenüber der Kirche jedoch nicht nur die Empfangende, sondern ohne Zweifel auch die Gebende. Sie, die ihre Weite und Großzügigkeit wesentlich durch die Kirche empfangen hatte, gab dieses beides auf andere Weise wieder zurück. Die Universität ermöglichte innerhalb der Kirche einen Austausch der Gedanken, wie er in und zwischen den alten Dom- und Klosterschulen niemals stattgefunden hat und auch nicht stattfinden konnte, und sie befreite dadurch auch die Kirche als Ganze aus einer geistigen Enge und Begrenztheit, die nicht zuletzt darin begründet war, daß man mitunter allzu vorsichtig am überkommenen Lehr- und Gedankengut festhalten wollte und deshalb allzu skeptisch etwa aufkommendem Neuen gegenüberstand. Das Aufkommen, die wachsende und schließlich beherrschende Bedeutung des Aristotelismus und die damit verbundenen Vorkommnisse dürften hierfür besonders beispielhaft sein.

Wie immer wir auch heute darüber denken mögen, für das Mittelalter war Aristoteles eine epochemachende Entdeckung. M. Grabmann zählt es zu den besonderen Verdiensten von Franz Ehrle, »daß er den Aristotelismus als eine mächtige wissenschaftliche Strömung der Hochscholastik gegenüber dem Augustinismus zum erstenmal klar und scharf herausgearbeitet hat«<sup>5</sup>. Und M. Grabmann selbst war es, der wohl wie kaum ein anderer die umfassende Bedeutung des Aristotelismus für das mittelalterliche Geistesleben geradezu dokumentarisch belegt hat. Wie groß die Bedeutung des Aristoteles und des Aristotelismus für das Mittelalter waren, lehrt schon eine flüchtige Durchsicht der Handschriften- und Bibliothekskataloge und der Initienverzeichnisse. Sie zeigen eine kaum übersehbare Fülle von lateinischen Aristoteles-texten und -kommentaren. Wir wissen, daß die Aristoteles-

<sup>5</sup> *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter* (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Abt., München 1939, 8).

erklärung nicht nur faktisch, sondern auch statutenmäßig gesichert, zur Grundlage des Lehrbetriebes in den Artistenfakultäten der Universitäten des Mittelalters geworden ist. Aristotelestexte wurden übersetzt und revidiert, und alles das führte zugleich zu einer intensiven Berührung und Auseinandersetzung der scholastischen Gelehrten mit der griechischen und der arabischen Geisteswelt; denn Aristoteles ist ja zu einem großen Teil auf dem Wege über die arabische Philosophie in die Schulen des Mittelalters gekommen. Da jedoch die Artistenfakultäten für den Hochschulunterricht aller Fakultäten die methodische Grundlage zu schaffen hatten, war über sie der Einfluß des Aristoteles keineswegs auf die theologischen Studien beschränkt. Er erstreckte sich genau so auf das römische und das kirchliche Recht und sogar auf die Medizin. M. Grabmann kommt zu dem wohlbe-gründeten Ergebnis: »Der mittelalterliche Aristotelismus ist ein Bestandteil der mittelalterlichen Kultur, des mittelalterlichen Geisteslebens überhaupt. Man wird für die Analyse des mittelalterlichen Menschen, für die Darstellung der mittelalterlichen Weltauffassung die aristotelischen Einflüsse nicht außer acht lassen können, ohne sich der Gefahr auszusetzen, ein unvollständiges und auch unrichtiges Bild zu zeichnen. Man wird zum Verständnis historischer Quellentexte, zur Beurteilung politischer und kirchenpolitischer Richtungen und Theorien, zur Deutung von Dichtungen und Kunstschöpfungen des Mittelalters nicht selten zum lateinischen Aristoteles des Mittelalters und zu seinen scholastischen Interpreten greifen müssen.«<sup>6</sup> Ähnlich urteilt Cl. Baeumker über die Bedeutung des Aristoteles: »Sein Seelenbegriff und seine Theorie der psychischen Vermögen und Tätigkeiten, seine Lehre vom Sein, dessen Arten, Prinzipien und Ursachen, seine Anschauungen von Potenz und Akt, Form und Materie, von Werden und Vergehen, von Raum, Zeit und Bewegung gelangen ebenso zur Herrschaft wie seine Lehre von den dianoetischen und ethischen Tugenden, vom Menschen als sozialem Wesen und vom Aufbau der Gesellschaft. Waren doch auch für eine Schulphilosophie die klaren Begriffe und festformulierten Sätze des Stagiriten um vieles brauchbarer als die mehr für die einzelne

<sup>6</sup> A.a.O., 5f. Zum Ganzen liegen zahlreiche Abhandlungen von M. GRABMANN vor; insbes. vgl. *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt.), München 1934; ferner *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, in: *Mittelalterliches Geistesleben II*, München 1936, 60–102, sowie die Abhandlungen in *Mittelalterliches Geistesleben III*, München 1956, 50–179, 197–212 und 219–231. Überall finden sich auch Hinweise auf weitere Arbeiten Grabmanns und anderer.

spekulativ veranlagte Persönlichkeit und deren Entwicklung zu allen Zeiten fördernden Anregungen Platons. So wird nunmehr Aristoteles der Meister derer, die da wissen, wie Dante ihn feiert.«<sup>7</sup> Und mit Recht stellt M. Grabmann fest, daß die Heiligsprechung des Thomas von Aquin durch Papst Johannes XXII. im Jahre 1323 auch als kirchliche Autorisierung seines christlichen Aristotelismus betrachtet werden kann<sup>8</sup>.

Alle diese Urteile und Feststellungen gehen jedoch von einem Zustand aus, der das Ergebnis einer Entwicklung war, die durchaus nicht gradlinig und ohne Schwierigkeiten und Hemmnisse verlaufen ist. Daß diese Entwicklung aber zu einem solchen Erfolg des Aristotelismus geführt hat, ist wesentlich ein Verdienst der Universitäten.

Aristoteles war lange, bevor er seine beherrschende Stellung erlangt hatte, kein Unbekannter im christlichen Geistesleben. Ein Teil seiner Logik, die sogenannte »logica vetus« war schon seit Boethius bekannt. Man sah in ihm jedoch zunächst eben nur den Logiker, und zwar den Logiker schlechthin. Dem muß aber wohl hinzugefügt werden, daß die allgemeine Wertschätzung, die man ihm als Logiker gewissermaßen in handwerklicher Hinsicht zuteil werden ließ, nicht frei von dem Mißtrauen war, »das geistige Menschen unüberwindlich gegenüber dem verspüren, der seinen Geist dazu benützt, über Worte und Begriffe zu streiten«<sup>9</sup>.

Man nannte Aristoteles zwar einen »manducator verborum« – einen »Wortefresser« also –, befließigte sich jedoch im allgemeinen ihm gegenüber auch in der Ablehnung einer gewissen Zurückhaltung, was wohl nicht zuletzt darauf beruhte, daß vorerst nur mehr die *Kategorien* und *Perihermeneias* zur Diskussion standen. Das änderte sich, als etwa um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Spanien, England und Italien – hier zunächst vor allem in Sizilien – mit arabisch-lateinischen und griechisch-lateinischen Übersetzungen begonnen wurde und dadurch die abendländische Geisteswelt zahlreichen Werken verschiedenster Thematik und damit auch dem übrigen Werk des Aristoteles begegnete. Welche Fülle neuer Gedanken und Anregungen damals vor allem über das arabische Schrifttum zugänglich wurde, vermögen wir heute vermutlich kaum abzuschätzen. Das entsprach einerseits dem bereits vorhandenen starken Streben nach Wissen und Erkennen

<sup>7</sup> *Die christliche Philosophie des Mittelalters* (Kultur der Gegenwart I, 5), <sup>3</sup>Berlin 1923, 363f.

<sup>8</sup> *Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus*, in: *Mittelalterliches Geistesleben III*, 50–179, hier 53.

<sup>9</sup> M. D. CHENU, a.a.O., 26; zum Ganzen ebd., 25–39, ferner F. VAN STEENBERGEN, in: *LThK* <sup>2</sup>I (Freiburg/Br. 1957), 859–862.



und förderte es andererseits zugleich, wobei sich dieses Streben nach Wissen nun auch zunehmend auf Physik, Biologie und Astronomie richtete. Aristoteles war nun nicht mehr nur die große Autorität in der Logik, sondern man lernte in ihm auch den bedeutenden Naturforscher und Naturphilosophen kennen. Wir müssen es uns versagen, hier auf Einzelheiten einzugehen, und uns darauf beschränken, das Wichtigste in großen Zügen festzuhalten. Das naturwissenschaftliche Werk des Aristoteles lenkt zunächst die Aufmerksamkeit intensiv auf die sinnlich erfahrbare Welt. Man beschäftigt sich mit den Gesetzen des Lebens im allgemeinen und begnügt sich nicht mit einer mehr oder weniger dürftigen Mineralogie oder Zoologie wie bisher. Ferner bewirkt der Naturbegriff des Aristoteles eine ganz neue Versteh- und Aus-sagbarkeit des Wirklichen dadurch, daß eben jene Natur als inneres Seins-prinzip und hinreichender Tätigkeitsgrund gesehen wird, was wiederum verhindert, daß durch den Rückgriff auf einen übernatürlichen Einfluß oder eine symbolische Erklärung die Einheit des Wissens gefährdet wird. Der Naturforscher und Naturphilosoph Aristoteles läßt, kurz gesagt, die Welt nicht nur als wirkliche, sondern auch als verstehbare erscheinen. Die damit gegebene Zuversicht in die Verstehbarkeit der Welt fördert jedoch zugleich einen konzeptualistischen Rationalismus, der die Gefahr eines mehr und mehr unfruchtbaren Formalismus heraufbeschwört, dem eigentlich nur die großen Scholastiker nicht erlegen sind, während die ersten Generationen zumal der Pariser Universität und erst recht die Scholastiker des 14. Jahr-hunderts ihm zum Opfer fielen.

Diese Tendenzen und noch mehr bestimmte Inhalte der aristotelischen Lehren mußten geradezu einen Widerstand auf den Plan rufen, der die bisherige christliche Tradition unter allen Umständen verteidigen zu müssen glaubte. Daß dieser Widerstand zum Teil äußerst heftige Formen annahm, wird uns nicht wundern, wenn wir berücksichtigen, daß Aristoteles damals eben etwas weitgehend Neues, ja sogar Fremdes, darstellte. Wollte man das übersehen, wäre man nicht in der Lage, die geschichtliche Leistung des hl. Thomas von Aquin gerecht zu bemessen, der unter denkbar schwierigen Voraussetzungen Aristoteles nicht nur einen festen Platz im christlichen Denken verschaffte und sicherte, sondern ihn sogar zu einer gewichtigen Autorität selbst für die Theologie machte. Ja, es ist noch gar nicht so lange her, daß man den Eindruck gewinnen konnte, manche Theologen räumen ihm in ihren Überlegungen und Darlegungen nahezu die Autorität eines Kirchenvaters ein<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. dazu W. DETTLOFF, *Cur divus Thomas*, in: *WissWeish* 18 (1955) 64–71, hier 64f.

Die Hinwendung zu Aristoteles wirkte zunächst schon insofern herausfordernd, als die christliche Tradition von Anfang an – nicht zuletzt durch die überragende Gestalt Augustinus – vornehmlich vom platonischen Denken geprägt war, und die Abkehr vom platonischen und die Hinwendung zum aristotelischen Denken mit einem Abweichen von christlichem Denken gleichgesetzt wurde – eine Vorstellung, die später übrigens auch mit dem Abweichen vom aristotelischen Denken verbunden wurde. Wichtiger dürfte jedoch die Tatsache gewesen sein, daß das aristotelische Weltbild sich nicht ohne weiteres mit dem christlichen vereinbaren ließ. Das zu versuchen, war eines der großen Anliegen des Thomas von Aquin, und es muß dahingestellt bleiben, ob er die damit verbundenen Fragen befriedigend gelöst hat. Die Welt des Aristoteles war weder geschaffen, noch war sie zeitlich begrenzt; sie war ewig und blinder Notwendigkeit unterworfen. Für Gott, den Schöpfer, und seine Vorsehung war darin kein Platz. Der Mensch war und blieb an den Stoff gefesselt, d. h., er mußte mit ihm sterben. Aristoteles entwickelte zwar eine zweifellos hohe Ethik, eine Offenheit für religiöse Werte besaß diese jedoch nicht. Hinzu kam, daß Aristoteles durch die Leugnung der Ideen als den Urbildern der Dinge gewissermaßen die Verbindung von und zu Gott zerstört hat. Der Aristotelismus stellte sich als reine Diesseitsphilosophie dar, und dagegen mußte sich der christliche Sinn wehren wie gegen die Haltung, aus der die Ursünde hervorgegangen ist. Dabei verdient hervorgehoben zu werden, daß keineswegs etwa nur mehr oder weniger engstirnige Fanatiker sich gegen den Aristotelismus erhoben, sondern auch solche, deren geistige Redlichkeit und theologischer Ernst über jeden Zweifel erhaben sind. Es sei in dem Zusammenhang nur auf Bonaventura verwiesen, wobei allerdings bedacht werden muß, daß es sich bei dem Aristotelismus, gegen den er sich wandte, weitgehend um den Aristotelismus averroistischer Prägung handelte.

Es versteht sich von selbst, daß sich bald auch offizielle kirchliche Stellen an dem Widerstand gegen den Aristotelismus beteiligten und diesem entsprechendes Gewicht zu geben suchten. Zum erstenmal verboten wurde Aristoteles durch eine Provinzialsynode von Paris im Jahre 1210. Dieses Verbot wurde bezüglich der aristotelischen Metaphysik und Physik in den vom Kardinallegaten Robert von Courson bestätigten Statuten der Pariser Universität erneuert, die im Jahre 1215 erlassen wurden. Gregor IX. ordnete 1231 an, daß dieses Verbot so lange bestehen bleiben solle, bis die Bücher des Aristoteles geprüft und von Irrtümern gereinigt sind. Weitere Verbote ergingen 1245 unter Innozenz IV. und 1263 unter Urban IV. Offensichtlich hatte jedoch auch die offizielle Kirche – spätestens unter Gregor IX. – erkannt, welche Bedeutung das Werk des Aristoteles hat. Und

Gregor IX. hat denn auch in demselben Jahre, in dem er das Verbot von 1215 bekräftigte, drei Pariser Magister beauftragt, die verbotenen Bücher zu korrigieren. Es war sozusagen ein offizieller Kompromiß, und es ging ganz einfach darum, daß nicht Nützliches durch das Nutzlose mitverdorben werde, wie jener Auftrag an die drei Magister begründet wurde. Und zu der Zeit, da Urban IV. sein Aristotelesverbot erließ, arbeitete Wilhelm von Moerbeke an einer Aristoteles-Übersetzung und Thomas von Aquin an einem Aristoteles-Kommentar. Im übrigen richteten sich die Verbote nur gegen Paris, wo die Gefahr durch David von Dinant, Amalrich von Bena und Siger von Brabant am größten war. Von der Institution her durchaus legitime Hausrechte der Päpste und ebenso legitime Forschungsinteressen überschritten sich, aber die durchaus sachgemäße Lösung bahnte sich an. In den Jahren 1230–1240 bereits enthielt der Studienplan der Pariser Artistenfakultät ausführliche Texte aus den Werken des Aristoteles, besonders aus der Ethik. M. Grabmann hat eine für Examenszwecke zusammengestellte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gefunden und veröffentlicht<sup>11</sup>. Die Physikbücher wurden zunächst zwar nur in Form von Zusammenfassungen behandelt, um 1244 kommentierte sie jedoch Albert der Große an der theologischen Fakultät fortlaufend, und über dieselben Bücher hielt Roger Bacon laufend Disputationen an der Artistenfakultät. Robert Grosseteste, der berühmte ehemalige Kanzler der Oxforder Universität und nunmehrige Bischof von Lincoln arbeitete von 1242–1247 an einer vollständigen Übersetzung der Nikomachischen Ethik und mehrerer ihrer griechischen Kommentare, wobei er übrigens nicht nur aufgeschlossen, sondern auch kritisch genug war, sich darüber klar zu sein, daß man aus Aristoteles keinen »catholicus« machen könne<sup>12</sup>. Auch in Paris änderte sich schließlich die Situation. Im Jahre 1252 wurde *De anima* unter die Texte der englischen Nationalität an der Artistenfakultät aufgenommen – es war in demselben Jahre, in dem Thomas von Aquin seine Lehrtätigkeit in Paris begann, nachdem er sich bereits in verschiedener Hinsicht eindeutig für Aristoteles ausgesprochen hatte –, und 1255 fallen alle Textverbote. Die Universität hat nun die Grundlage für einen geschlossenen philosophischen Unterricht, der dadurch weit mehr sein und bieten kann als die bisherige Grundausbildung in den *septem artes* und der alten Dialektik<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> In: Mittelalterliches Geistesleben II, 182–199.

<sup>12</sup> Vgl. M. D. CHENU, a.a.O., 31.

<sup>13</sup> Vgl. zum Ganzen A. M. LANDGRAF, *Zur Geschichte der Einführung des Aristoteles in den mittelalterlichen Lehrbetrieb*, in: ThRev 42 (1943), 49–55.

Die Aufnahme des aristotelischen Gedankengutes in das mittelalterliche Geistesleben muß im großen Zusammenhang der mittelalterlichen Renaissance gesehen werden, bei der es im Unterschied zur humanistischen Renaissance nicht so sehr darum ging, daß man sich um die Alten um ihrer selbst willen bemühte, um gleichsam ihre Gestalt und den Sinngehalt ihrer Gedanken vorzuführen, als vielmehr darum, die Alten tatsächlich zu einer Wiedergeburt zu führen, d. h. sie von neuem lebendig werden zu lassen, was, wie es E. Gilson einmal ausgesprochen hat, dann durchaus dazu führen kann, daß man jene Alten nicht ohne weiteres wiedererkennt, weil sie nicht mehr so reden, wie sie einst geredet haben, sondern wie sie reden würden, wenn sie im 13. Jahrhundert, und zwar im christlichen 13. Jahrhundert, lebten<sup>14</sup>. Aristoteles gehört zu jenen Alten, die im Mittelalter zu neuem Leben erweckt wurden. Daß dies eine Großtat christlichen Geistes von universaler Bedeutung war, dürfte unumstritten sein. Ermöglicht und verwirklicht wurde sie durch das Zusammenwirken der Universalkirche mit den Universitäten.

<sup>14</sup> Vgl. E. GILSON, *Moyen-âge et naturalisme*, in: *Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen-âge* 7 (1932), 5-37, hier 35.