

PETER WALTER

## Univerza in teologija v srednjem veku

V italijanskem zgodnjem humanizmu je iz nekakšne terminološke zadrege nastal izraz srednji vek (*media aetas*). Nekateri s tem izrazom povezujejo predstavo o propadanju in razpadu oz. o mračnem obdobju nevednosti ter ob raznih priložnostih svarijo pred tem, da bi se vračali vanj. Drugi, predvsem konservativni krogi znotraj katoliške Cerkve ali še bolj nadkonfesionalni postmoderni tokovi, kot na primer »Radical Orthodoxy«, pa ta čas idealizirajo kot vrhunec krščanskega Zahoda. V tej dobi naj bi po tem gledanju vladala harmonija med vero in razumom, ki pa je v poznem srednjem veku začela propadati in je dokončno razpadla v novem veku. Želijo, da bi se ta harmonija vrnila. Niti enostransko negativno niti enostransko pozitivno vrednotenje ni pravično do tega obdobja. Srednji vek je čas poln neznanske napetosti s svetlimi in senčnimi stranmi, kot to velja za vsak čas. K njegovim pridobitvam brez dvoma spada tudi ustanova univerza, ki se je v Evropi začela v 12. stoletju in je – kljub vsemu razvoju in spreminjanju v teku zgodovine – še danes tu.

### *Nastanek univerze v srednjem veku*

Z univerzo je v evropskem srednjem veku nastala posebna oblika višjega poučevanja, za katero pred tem in drugod praktič-

---

*Peter Walter, rojen 1950, profesor dogmatike in direktor Delovnega področja raziskovanja virov za srednjeveško teologijo (Raimundus-Lullus-Institut) na Teološki fakulteti Univerze Alberta Ludwiga, Freiburg im Breisgau. – Članek Universität und Theologie im Mittelalter, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 42 (2013) 127–137 je prevedel Marijan Peklaj.*

no ni bilo nič podobnega. Prve univerze, za katere se je sčasoma uveljavil pojem *studium generale*, so se razvile iz šol, ki so že bile v tistih krajih, v Bologni iz tamkajšnjih pravnih šol, ki so jih vodili posamezni juristi, v Parizu iz stolne šole pri katedrali Notre Dame, v kateri so poučevali bogoslovje, in iz zasebnih izobraževalnih ustanov za *artes*, pravo in medicino. Ugled teh šol je pritegnil znanja željne iz vse Evrope in to je potegnilo za sabo nujno potrebno organiziranost (stanovanje in oskrba, prostori za pouk, učno gradivo, možnost sodnega postopanja v primerih sporov in še marsikaj drugega), kakor tudi določene standarde za poučevanje in izpite. V Bologni so pobudo za ustanovitev univerze dali študirajoči, predvsem možje, ki so se želeli kvalificirati v pravo zaradi služb, katere so nekateri že opravljali. Drugače je bilo v Parizu, kjer so bili pobudniki učitelji, ki so se hoteli z združevanjem in pravili postaviti proti možni ali dejanski zmedi v nauku. Ta dva različna tipa, univerze kot združenje študentov, ki so nastavljali in plačevali svoje učitelje, ali kot združenje učiteljev, ki so sprejemali študente, sta postala merilo za vsako nadaljnje ustanavljanje univerz. Prva *studia generalia* so nastala tako rekoč od spodaj, potem pa jih je priznala nadregionalna oblast. V ta namen se je ponudilo papeštvo, ki je to nalogo rado sprejelo zato, da je s tem poudarilo svojo pravico do univerzalne oblasti. Predvsem se je imelo tudi pristojno, poleg krajevnih cerkvenih instanc, kot so škofje, za teologijo in njeno pravovernost. Vključili so se tudi svetni knezi ali mesta, v katerih so bile univerze. Za to, da je ideja univerze prodrla, ni bilo odločilno samo dejstvo, da je skupnost dobivala svoje člane izmed tistih, ki so poučevali, in tistih, ki so se učili (*universitas magistrorum et scholarium*), temveč tudi to, da so tu pridobljene akademske stopnje veljale povsod. Tudi za ta namen se je izkazal vpliv papeštva kot oblasti univerzalne Cerkve. Ne preseneča, da so v istem času, ko so se pojavile prve univerze, nastajali tudi uboštenveni redovi dominikancev, frančiškanov in avguštincev, prav tako središčno vodeni in delujoči v tedaj znanem svetu. Ko so odkrili univerzo kot eno od področij svojih nalog in bili tam sprejeti, so postali nosilni stebri te institucije.

Prve univerze so imele jasna težišča: če so bile v Bologni to pravne vede, je bila v Parizu teologija. V obeh primerih pa so bile s tem povezane *artes liberales*, ki so posredovale nujno potrebne predpogoje za višje študije. Iz medicinskih šol, ki so že v 12. stoletju imele prostore v Montpellieru, je nastala ugledna medicinska univerza. Pred drugo polovico 14. stoletja, ko je postalo obvezno, da ustanovitev teološke fakultete spada k univerzitetnemu standardu, je bila taka teologija le v Parizu, kot tudi na univerzah v Oxfordu in Cambridgeu, ki sta bili organizirani po vzoru pariške. Medtem ko je ostalo v južni Evropi kot pravilo po zgledu Bologne, da se univerza osredini na eno fakulteto, povrh pa ima potrebne pripravljalne predmete, se je v severni Evropi izoblikoval tip univerze, ki je obsegal štiri fakultete: »nižjo«, pripravljalno fakulteto *artes* in »višje«, ki so teološka, pravna in medicinska.

### *Teologija na univerzi*

Z nastankom institucije univerze kot kraja metodičnega razmišljanja in skupnosti učiteljev in učencev, ki se javno ukvarja z refleksijo o resničnosti, se je v srednjem veku tudi za teologijo začela nova faza njene zgodovine, ki se nadaljuje v današnji čas. To ne pomeni, da prej ni bilo ne teologije ne krajev, kjer so jo gojili. V samostanskih ali katedralnih šolah so že izvrševali tisto, kar so prevzele univerze. To je bilo normalno šolanje, ki je ustrezalo poznoantičnemu idealu znanosti. To je bil *trivium* iz gramatike, dialektike in retorike, tj. iz slovnično pravilne rabe latinščine kot jezika izobražencev, ki se drži zakonov logike, s pomočjo katerega so učenci prišli do učinkovitega dokazovanja. S tem pa so pridobili splošno izobrazbo, ki so jo potrebovali, da bi razumeli Sveto pismo. Na šolah je že prihajalo do konfliktov, ki so nastali kot posledica uporabe teh metodičnih pravil na področju teologije, Svetega pisma. Vedno znova je nastajal spor glede vprašanja o legitimnosti uporabe dialektike v teologiji. Tako sta si nekako sredi 11. stoletja stala nasproti oba teologa, ki sta izhajala iz šole v Chartresu, Be-

rengar († 1088), ki je vodil šolo v Toursu, in Lafrank (†1089), ki je poučeval v samostanu Bec v Normandiji, preden je tam postal opat in pozneje nadškof v Canterburyju. Šlo je za vprašanje nauka o evharistiji. Medtem ko je prvi besede o kruhu in vinu, vzete iz Svetega pisma in prevzete v mašno evharistično molitev, skušal razumeti s pomočjo dialektike, je drugi strogo zavračal to rabo, češ da se je treba držati zgolj avtoritete svetopisemskih besed. Berengarja so cerkvene oblasti večkrat obsodile in je prišel v zgodovino razpravljanja o evharistiji kot »simbolist«, na kar pa danes seveda gledamo bolj diferencirano. Prepir je prispeval k temu, da se je razvilo pojmovanje »transsubstanciacije«, ki evharistične problematike nikakor ni reševalo izključno z zatekanjem k Svetemu pismu, ampak jo je hotelo pojasniti s pomočjo aristotelskih kategorij, kot sta substanca in akcidenca. V stoletju, ki je sledilo, sta si nasproti stala enako genialni in tankočutni kot nemirni Peter Abelard (1079–1142) in tankočutni mistik ter v besedah mogočni Bernard iz Clairvauxa (1090–1153), ki je dosegel, da je cerkvena oblast Abelarda obsodila. Medtem ko je ta uporabil dialektiko, da bi uskladil nasprotujoče si izjave Biblije in cerkvenih očetov, je Bernard že samo odkrivanje in sestavljanje niza takih nasprotij dojemal kot majanje avtoritete in spodbujanje dvoma. Na dolgi rok pa se je vendarle izkazala dialektična metoda kot prava. Na principu razvrščanja različnih, delno celo protislovnih izjav avtoritet, z namenom, da bi jih sistematično raziskali in postavili njihovo veljavo pod vprašaj, sta nastali epohalni deli, ki sta predstavljali osnovo tako za študij teologije kot cerkvenega prava skozi stoletja: *Quatuor libri sententiarum* Petra Lombarda († 1160), ki je deloval v Parizu najprej kot teolog in končno kot škof, ter *Concordantia discordantium canonum*, ki jo je pred 1140 napisal cerkveni pravnik Gracijan iz Bologne in je kot oseba ostal popolnoma v senci svojega dela. Medtem ko so »Sentence« ostale vse tja v 16. stoletje poleg Svetega pisma najvažnejši teološki učbenik in jih je šele takrat nadomestila *Summa theologiae* Tomaža Akvinskega (1225–1274), je *Decretum Gratiani*, vključen v *Corpus iuris canonici*, še naprej predstavljal temelj poučevanja cerkvenega prava. Obe deli izhajata

še iz časa pred nastankom prvih univerz, a sta bili na njih hvaležno sprejeti.

### *Pomen sprejemanja Aristotela za teologijo*

Odločilen zagon je razvoj znanstvene teologije dobil s tem, da so v 12. stoletju sprejeli Corpus aristotelicum in to ne samo spise o logiki, ki so bili odločilni za *trivium* in so jih od 11. stoletja uporabljali v Boetijevem († 524) prevodu. Okoli srede 13. stoletja je bilo celotno Aristotelovo delo, prevedeno v latinščino delno iz arabščine delno iz grščine, na voljo različnim znanostim, s katerimi so se ukvarjale na novo nastale univerze. Središče recepcije Aristotela in hkrati kraj, kjer so potekali odločilni boji zanjo, je bila univerza v Parizu, natančneje njena artistska fakulteta. Kljub več prepovedim, zlasti Aristotelovih spisov o naravni filozofiji in metafiziki, je fakulteta 1255 sprejela celoto Aristotelovih del v svoj učni program. To so prevzele tudi druge univerze, kar je prispevalo k poenotenju znanstvene govornice, ki so jo gojili v teh izobraževalnih ustanovah. Tudi arabski in judovski način mišljenja, ki sta se uglasila z aristotelizmom že pred krščanskim, je ta eklektično sprejel in ga obogatil z (novo)platonskimi prvini.

Aristotel je bil odločilen za srednjeveško misel, tako z ozirom na uveljavitev enotne terminologije kot tudi za celotno razumevanje znanosti. Če je teologija hotela, da bi jo razumeli kot znanost, ki je ima sedež v okviru univerze, se je morala ravnati po aristoteliskem idealu znanosti oz. se z njim spoprijemati. Aristotel je s pojmom znanosti razumel postopek, pri katerem se iz jasnih načel s sklepanjem pridobi resnično in nujno védenje.

Ali je mogoče teologijo, ki ne izhaja iz razvidnih načel, temveč iz verskih izjav, sploh razumeti v tem pomenu kot znanost? Teologi so na to vprašanje odgovarjali različno. Tomaž Akvinski meni, da lahko teologija vsekakor velja za znanost, ker ima načela in iz njih z razumskim sklepanjem prihaja do zaključkov. Težavo, da njena načela za razliko od drugih znanosti niso razvidna sama po sebi,

temveč jih postavlja vera, poskuša rešiti tako, da teologijo razume po modelu podrejene znanosti (*scientia subalternata*). Ni znanost v izvornem pomenu kakor aritmetika ali geometrija, katerih načela je moč uvideti neposredno z naravno lučjo razuma. Podobna je glasbi ali optiki, ki prevzemata načela iz obeh poprej imenovanih znanosti in zato veljata kot znanosti v izpeljanem pomenu. Podobno ima teologija načela, člene vere, ki sicer niso razvidni za človeški razum, so pa razvidni za Boga in za zveličane, spadajo torej v *scientia Dei et beatorum*. Kolikor izhaja iz teh načel, ki jih Bog daje videti človeku s svojim razodetjem, po Tomažu teologija vsekakor izpolnjuje pogoje, da lahko velja za znanost. Zaradi tega temelja v Božjem védenju je teologija kot znanost pred vsemi drugimi znanostmi in uživa višjo stopnjo zanesljivosti od njih. Naloga teologije je dvojna: prva je ta, da izvaja sklepe iz teh načel in s tem pridobiva uvid v člene vere, druga pa je ta, da rešuje oz. zavrača argumente, ki jih kdo navaja proti tem členom. Povrhu Tomaž pozna tudi zmožnost razuma, da brez opiranja na člene vere, zgolj z naravno lučjo razuma (*lumen naturale*), dokazuje resnice o Bogu, na primer o njegovem bivanju in lastnostih njegovega bistva (enost, dobrota idr.). Ta teologija pa ni specifično krščanska, ki gradi na razodetju, temveč je metafizična, kakršno je gojil že Aristotel. Ta je temu, kar so pozneje imenovali »metafizika«, rekel »teologija«. Filozofska teologija in tista, ki temelji na razodetju, se ne razlikujeta glede predmeta, ki je Bog, temveč glede na perspektivo (*ratio*), v kateri se izvajata: prva v naravni luči razuma, druga v luči vere. Tomaž meni, da sta oba načina spoznavanja med seboj v harmoniji; teologija razodetja predpostavlja filozofsko kot *praeambula fidei*, ne stopa na njeno mesto, temveč jo dopolnjuje, na primer s tem, da na osnovi razodetja samo po sebi nespoznavno bistvo Boga prepozna kot troedino.

Tomažev model harmonije pa je obstal samo do takrat, ko so njegovo interpretacijo Aristotela postavili pod vprašaj. To se je zgodilo že za njegovega življenja na artistski fakulteti v Parizu, kjer sta magistra Siger iz Brabanta († pred 1284) in Boethius iz Dacije († pred 1284) začela spraševati po pristnem in ne po teološko

uporabljenem Aristotelu. Pri tem sta se orientirala po zanesljivem arabskem komentatorju Aristotela Averoesu (1126–1198). Kot filozofske uvide sta zastopala Aristotelovo pojmovanje o večnosti sveta in enotnosti razuma, kar je bilo skregano s krščanskim naukom o stvarjenju in eshatologiji. To, kar so nekoč uporabljali kot enoten pojem za to strujo, »averoizem«, jo označuje manj posrečeno kot tisti, ki ga imajo rajši danes – »(radikalni) aristotelizem«. V skladu s tedaj v Cerkvi uporabljanim načelom subsidiarnosti je ta aristotelizem 1270 in ponovno 1277 obsodil pristojni pariški škof Štefan Tempier. Ta sodni izrek, tako se zdi, ni prizanesel niti Tomažu in to kljub temu, da se je Tomaž obrnil zoper »averoiste«. Vsaj tako so to občutili v času priprav na njegovo razglasitev za svetnika leta 1325. Pariški artisti nikakor niso zagovarjali dvojne resnice, kot jim je škof očital v predgovoru svoje obsodbe in kot so dolgo časa trdili v zgodovinskih prikazih, temveč so vztrajali na avtonomiji metafizike v odnosu do teologije razodetja.

Spopad se je končno vrtil okoli vprašanja statusa teologije kot znanosti. Ali se mora podrediti splošno priznanem razumevanja znanosti, četudi s pomočjo trika o *scientia subalternata*, ali pa se lahko obdrži kot samostojna veda? Obsodbo iz 1277 lahko interpretiramo tudi kot poskus, kako bi poudarili samostojnost teologije kot znanosti, pri tem pa bi obrzdali zahtevo »aristotelikov« po brezprizivni definiciji, kaj znanost je. V tem primeru bi ta obsodba odpirala pot v prihodnost in nikakor ne bi bila primerna kot dokaz za »mračni srednji vek«, v katerem naj bi Cerkev preprečevala vsak napredek.

### *Samostojnost teologije*

Za razliko od Tomaža so vodilni misleci iz frančiškanskega reda v njegovem in naslednjem obdobju kritično ali celo z odklanjanjem obravnavali njegovo podrejanje teologije aristotelskemu idealu znanosti. Bonaventura († 1274), ki je poučeval teologijo na pariški univerzi v istem času kot Tomaž, se je kmalu povzpел na

mesto generala svojega reda, predvsem mu je bilo pri srcu gojenje spomina na ustanovitelja Franciška, in je pozneje postal kurijski kardinal. Gotovo bi šli predaleč, če bi ga označili za nasprotnika aristotelizma. Brez dvoma pa je to bil njegov učenec Peter Janez Olivi († 1296), ki se je v prepiru o uboštvu ognjevito zavzemal za radikalno odpoved imetju. V nasprotju z njim je Bonaventura povsem sprejemal osnovno Aristotelovo načelo, da je treba pri čutnem zaznavanju uporabljati spoznanje. To pa je povezoval z avguštinskim pojmovanjem Božjega razsvetljenja, ki naj bi mislečemu človeku omogočilo, da se po poti mističnega spoznanja povzpne do blaženega gledanja Boga. Enako se je oprl na Avgušтина v vprašanju vrednotenja kategorije odnosa, ki je na aristotelski tabeli kategorij postavljena na nižje mesto, in je bivanje razlagal ne kot nekaj samostojnega, ampak kot nekaj, kar je določeno z razmerjem do Stvarnika. Čeprav je zanj filozofija več kot le priprava na teologijo in ima neko samostojno funkcijo, je tej vendarle jasno podrejena.

Za Janeza Dunsca Scota († 1308), ki mu je bilo dano le relativno kratko delovanje na univerzah v Parizu in Oxfordu, kakor tudi na redovni visoki šoli v Kölnu, se teologija in metafizika razlikujeta kot *scientia practica* in *scientia theoretica*. Tvorita dva različna izraza znanosti. Razlog za to razlikovanje je dejstvo, da teologija za razliko od metafizike, ki se ukvarja izključno z nadčasovnimi splošnimi stvarmi, obravnava predvsem zgodovinsko konkretne in enkratne stvari, kot izpričuje Sveto pismo. Na tem ozadju moramo videti tudi razlikovanje med Božjo vsemogočnostjo kot absolutno (*potentia Dei absoluta*) in kot urejeno (*potentia Dei ordinata*), ki mu je dal izraz predvsem Viljem Ockham († 1347). Pri tem nikakor ne gre za mišljenje kakega v svoji vsemogočnosti naravnost grozljivega »samovoljnega Boga«, ampak za premislek o Božji svobodi in s tem končno o samostojnosti teologije, ki razmišlja o poslednjih rečeh. Franciškanska smer pa ni le teologiji odprla nove perspektive, ampak tudi drugim znanostim in jih je s tem osvobodila nujnostnega mišljenja (necesitarizem). V metafiziki ni stalo v ospredju le nujno bivajoče, temveč možno, kontingentno. S tem so odkrili tudi v naravoslovnih filozofiji in naravnih znanostih



nove možnosti. Naglašanje samostojnosti teologije, za kar so bili tudi deloma pripravljene, odpovedati se (aristotelsko razumljenemu) statusu znanosti, je imelo za posledico sprostitev drugih znanosti.

Viljem Ockham nikakor ni »enfant terrible«, kot so ga dolgo prikazovali in je v nekaterih krogih še danes tako predstavljen. Z njim naj bi se razbila srednjeveška harmonija med vero in vednostjo. Ta harmonija je vendar bolj ideal, da ne rečem utvara. Doseči jo je mogoče pač samo z odlokom in ne na način, kot znanost deluje takrat in danes, s svobodno izmenjavo stališč ljudi, ki so udeleženi v znanstvenem pogovoru vpricho kritične javnosti in z njo. Ockham je moral pri tistih, ki so branili tomaževsko stališče, kot je bil na primer oxfordski dominikanec in kancler univerze Janez Lutterell († 1338), naleteti na hud odpor. Ta je sicer zaradi tega spora izgubil službo, ker so drugi magistri v večini držali s kritiziranim Ockhamom, vendar je 1324 preložil spopad s tem, da je nasprotnika naznanil papeški kuriji v Avignonu, kjer je v procesu, ki je sledil, nastopil kot izvedenec proti Ockhamu. Temu se je po štirih letih končno uspelo izviti iz postopka in z njim tudi njegovemu redovnemu generalu, ki je bil tja pozvan zaradi prepira o uboštvu. Potem je dobil zatočišče pri zanesljivem papeževem nasprotniku in zaščitniku vseh, ki jih je papež sodno preganjal – pri cesarju Ludviku Bavarskem (1314–1347), ki je bil sam izobčen. V Avignonu se je srečal z dominikanskim teologom Mojstrom Eckhartom († 1328), ki je bil tam prav tako zaradi obtožbe in je bil po smrti obsojen. Vendar se zdi, da enaka usoda ni prispevala k temu, da bi se oba obtožena teologa kakorkoli zblížala med seboj.

Diskusije o pravilni interpretaciji Aristotela so v 14. in 15. stoletju na univerzah pripeljale do spora o obeh možnostih razlaganja Aristotela, ki so jim rekli »poti«. Medtem ko se je ena stran pri interpretaciji Aristotela opirala na sodobne avtorje (*moderni*), kot sta bila Ockham ali ustanovni rektor univerze v Heidelbergu Marsilius Inghenski († 1396) (*via moderna*), se je druga orientirala, kot so govorili v Kölnu, na starejše razlagalce (*antiqui*), ko so bili Tomaž Akvinski, Albert Veliki († 1280), ali Duns Scot (*via antiqua*). Medtem ko so slednji skušali z interpretacijo usklajevati nasprotja

med izjavami antičnih filozofov in krščansko vero, ki so se pri tem pojavljala, so se prvi sklicevali na dobesedni smisel aristotelskih spisov in vzeli v zakup, da filozofije in teologije ni mogoče uskladiti. Težave se ni dalo končno rešiti znotraj znanosti, zato so tako rekoč vnaprej sprejeli rešitev augsburškega verskega miru iz 1555. Če sta že bili navzoči obe smeri in sta bili dejavni druga poleg druge v različnih ustanovah, naj bi se s sklepom posamezne organizacije ali z odlokom pristojne oblasti določila ali uredila pripadnost posamezne univerze eni ali drugi poti.

Na dolgi rok so prepiri o »poti« omogočili v filozofiji in teologiji arbitražo. V ta namen se je ponudilo papeštvo, ki je že ob ustanavljanju ali priznavanju univerz igralo odločilno vlogo globalno delujoče instance in je temeljito uporabilo možnost, ki se mu je ponujala, da uveljavi svoje pravice. Na dolgi rok je pospeševalo tomizem, čeprav se je vedno znova govorilo, da se ne sme dajati prednosti nobeni filozofsko-teološki šoli in tradiciji. Vendar je v zadnji tretjini 15. stoletja *Summa theologiae* Tomaža Akvinskega nastopila svoj zmagoviti pohod po univerzah. Začel pa se je v Kölnu, trdnjavi smeri *via antiqua*. V začetku so bili dominikanci tisti, ki so dajali prednost svojemu sobratu, od srede 16. stoletja dalje pa so jezuiti, ki so vse do 1773, ko je bil red razpuščen, bolj ali manj obvladovali katoliško šolstvo, imeli Tomaževo ime na svojih praporih. Ravno »spor o milosti« na prehodu iz 16. v 17. stoletje kaže, da pri teh to ni bilo tako suženjsko dosledno kot pri na Tomaževo eksegezo vezanih dominikancih. V tem sporu so jezuiti zastopali bolj odprto stališče, ki je sprejemalo novoveško diskusijo o svobodi.

Teologija, ki so jo izvajali na srednjeveških univerzah, je pri vsej metodični strogosti imela v sebi nekaj igrivega in to si je lahko privoščila zato, ker ni bila v prvi vrsti usmerjena k posredovanju znanja v smislu izobraževanja. Teologije takrat niso študirali predvsem kot nekaj, kar bo študirajoče pripeljalo do cerkvenega poklica, temveč zaradi nje same. Navadni duhovniki na deželi, ki so predstavljali večinski del duhovniškega stanu, niso imeli nobene višje izobrazbe. Izučeni so bili le v praktičnih znanjih, ki so jih

potrebovali za svojo dejavnost: maševanje in delitev zakramentov. Izobraženi duhovnik, ki je denimo prišel delovat v pomembnejšo mestno župnijo, in je tam skrbel za pravo dušno pastirstvo, ki je vključevalo pridiganje, je dosegel svojo izobrazbo manj s študijem na teologiji kot na *artes liberales*. Sodelavci pri cerkveni upravi vse do vrha v škofovski službi so, če so sploh imeli za seboj kak akademski študij, zaključili študij cerkvenega ali civilnega prava, teološki za cerkveno kariero ni bil nujen. Samo v redovih, zlasti uboštvnih, so gojili širšo teološko izobrazbo. Dejstvo, da so se s teologijo ukvarjali zaradi nje same in potem tudi z nekakšno vase zaljubljeno strastjo do diskutiranja in do zaostrovanja, ki nujno spada zraven, je bilo kritikom trn v peti. Od Bernarda iz Clairvauxa v 12. do Erazma Rotterdamskega († 1536) v 16. stoletju so grajali dlakocepljenje, ki je prihajalo do izraza v okviru univerzitetne teologije. Filozofsko-teološka izobrazba je postala standard za dušne pastirje šele v 16. stoletju, spet pod jezuitskim vplivom in da bi konkurirali evangeličanskim visokim šolam.

### *In danes?*

Zdi se, da je pogled nazaj v srednji vek spričo sedanjega prelomnega položaja izredno poučen. Najprej pokaže, kako je bila univerza v prvih stoletjih svojega obstoja prav tako hiša v stalnem prenavljanju kakor danes, drugič pa, da je v njej imela teologija morda bolj nesporno mesto kakor danes, da pa se je sama morala boriti za status znanosti. Tudi spričo dejstva, da je danes videti, kakor da naravoslovne znanosti enostransko odločajo, kaj sme veljati za znanost, je lahko pogled na začetke univerze in njeno spopadanje glede znanstvenosti posameznih disciplin prav koristen. Tudi takrat so poskušali eno paradigmo, aristotelsko, postaviti za absolutno. In prav teologija je bila tista, ki je to pretrgala in s tem tudi drugim znanostim, ne nazadnje naravoslovnim, bolj na široko odprla prostor delovanja. Da je sama oziroma cerkveno učiteljstvo potem vedno znova poskušalo to svobodo zožiti s sklicevanjem na

dejansko ali domnevno razodeto resnico, je že druga zgodba. Srednjeveška univerza nikakor ni bila trdnjava velikih samoumevnosti in vztrajanja na mestu. Prej dobimo vtis neznanske dinamike. Ta končno sloni takrat kakor danes na nedokončanosti in nemožnosti dokončanja znanstvenega spraševanja. Današnjim univerzam bi želel malo manj razburjanja in mrzlične aktivnosti, zato pa več spokojnosti in časa za to njihovo osnovno nalogo. Znanstvena dejavnost je dovolj vznemirljiva. Kakor tedaj ima teologija danes možnost in dolžnost, da k celoti študija prispeva tisto, česar ne more nobena druga veda, s tem da odpira vprašanja, kakor je to o resnici. Pretirano ukvarjanje z univerzitetnim pogonom prinaša nevarnost, da bomo ta vprašanja zanemarili.

### Opombe

Prvotno je ta prispevek v razširjeni obliki izšel v Helmut Hoping (izd.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 18–32. Drugo slovstvo: Ulrich Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Tübingen 1974. Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982. Walter Rüegg (izd.), *Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter*, München 1993. Peter Schulthess–Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich–Düsseldorf 1996. Charles H. Lohr, *Art. Theologie im lateinischen Christentum des Mittelalters*, v: *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002) 276–279. Thomas Ricklin, *Art. Sentenzenkommentare*, v: Michael Eckert – Eilert Herms – Berndt Jochen Hilberath – Eberhard Jüngel (izd.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 656–658. Fernando Domínguez Reboiras, *Art. Summenkommentare*, v: prav tam, 682–686. Maarten J.F.M. Hoenen, *Via antiqua and Via moderna in the Fifteenth Century*.

*Doctrinal, Institutional and Church Political Factors in the Wege-  
streit*, v: Russel L. Friedman – Lauge O. Nielsen (izd.), *The Medieval  
Heritage in Early Modern Metaphysics and Moral Theory, 1400–1700*  
(The New Synthese Historical Library 53), Dordrecht 2003, 9–36.