

Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch für
Theologie und
Religionswissenschaft

Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage

herausgegeben von
Hans Dieter Betz
Don S. Browning
Bernd Janowski
Eberhard Jüngel

Band 8 T-Z



Mohr Siebeck

(Hg.) *The Correspondence of Th.B.*, 2 Bde., 2000 ♦ Biogr.: D. KNOWLES, Th.B., 1970 ♦ R. FOREVILLE (Hg.), Th.B., 1973 ♦ P. ABÉ, Th.B., 1988. *Marie-Luise Ehrenschedwendtner*

Thomas Bradwardine (um 1290 Hartsfield [?], Sussex – 26. 8. 1349 Lambeth), studierte und lehrte 1321–1326 in Oxford am Balliol und Merton College, wurde 1332 Priester, war Kanzler der Universität Oxford, wurde 1336 Lizentiat der Theol., 1340 Magister und 1337 Kanzler von St. Paul in London, 1339 Kaplan und Beichtvater Edwards III. von England, mit dem er Reisen unternahm und 1347 an der Schlacht bei Crécy teilnahm. Weihe zum Erzbischof von Canterbury 1349. Th. verband eine an → Aristoteles orientierte Naturwiss. mit augustinischem geprägter Theol. Er vgl. logische Traktate, Schriften über Arithmetik, Geometrie, Astronomie und einen Traktat über die Frage nach dem nicht determinierten Zukünftigen. Sein theol. Hauptwerk ist die Summe »De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum« (1344/1346), in der er auf skotistischen und nominalistischen Grundlagen einen dezidierten Antipelagianismus vertritt. Er stellt seinem Werk zwei Axiome voran, aus denen er Folgerungen ableitet. Das erste Axiom ist von → Anselm von Canterbury beeinflusst und erklärt Gott für das vollkommenste Wesen, über das hinaus nichts Vollkommeneres und Besseres existieren könne. Das zweite erklärt einen infiniten Regreß für unmöglich und fordert einen Anfang für alles. In der Rechtfertigungslehre vertritt er die Ausschließlichkeit der Gnade, aber nicht die des Glaubens, da die guten Werke als Folge der Rechtfertigung zur Vollendung des Glaubens beitragen. Er beeinflusste J. → Wyclif und → Gregor von Rimini.

Werke: *De causa Dei*, 1618, Nachdr. 1964 ♦ *Geometria speculativa*, hg. von G. MOLLAND, 1989 ♦ *Über Th.*: H.A. OBERMAN, *Archbishop Th.B.*, 1958 ♦ E.W. DOLNIKOWSKI, *Th.B. A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth Century Thought*, 1995 ♦ I. VERDÚ BERGANZA, T.B. *El problema de la libertad*, 2001. *Reinhold Rieger*

Thomas von Aquin (1224/25 Roccasecca, Grafschaft Aquino – 7. 3. 1274 Fossanova)

I. Leben und Werk – II. Theologie – III. Wirkung

I. Leben und Werk

Th. wurde als Sohn des niederen Adligen Landulf de Aquino und seiner Frau Theodora auf Roccasecca, dem in der Grafschaft Aquino, an der Grenze zum Kirchenstaat im äußersten Norden des Königreiches Sizilien gelegenen Sitz der Familie, geboren. Als → Oblate (:I.) erhielt er in der nahegelegenen Benediktinerabtei → Monte Cassino eine erste Schulbildung und ging 1239 zum Studium an die kaiserliche Universität Neapel. Dort trat er etwa 1244 dem Dominikanerorden bei und schloß sich damit einem dem Papst direkt unterstehenden Orden an, während seine Familie offenbar dem Stauferkaiser (→ Friedrich II.) anhing.

Bereits an der Universität Neapel dürfte Th. mit den naturphilos. Schriften des → Aristoteles in Kontakt gekommen sein; im Auftrag des Ordens ging er dann ab 1248 als Adlatus dem → Albertus Magnus in Köln bei der Einrichtung des dortigen Ordensstudiums zur Hand und war als Bacc. biblicus tätig; vermutlich 1250 wurde er zum Priester geweiht. 1252 sandte der Orden Th. nach Paris, wo er 1256 zum M.theol. promoviert wurde.

Seine Lehrtätigkeit in Paris war geprägt durch die Auseinandersetzungen zw. den Angehörigen der Mendi-

kantenorden und den Weltgeistlichen unter den Professoren (→ Mendikantenstreit), in die auch Th. eingriff (Contra impugnantes Dei cultum et religionem). Die »Lectura super Matthaicum« dürfte ein Niederschlag seiner Vorlesungen als Theologieprof. sein; in Paris entstanden im Rahmen seiner Disputationstätigkeit auch die »Quaestiones disputatae de Veritate« und einige der »Quaestiones quodlibetales« sowie Komm. zu Schriften des → Boethius.

1259 kehrte Th. nach Neapel zurück und wirkte dann seit 1261 als Lector im Dominikanerkonvent in Orvieto; dorthin hatte Papst Urban IV. seine Residenz – Treffpunkt der größten Geister des Abendlandes – verlegt. Th. vollendete hier die noch in Paris begonnene »Summa contra Gentiles« (ScG). Die hier geführte Auseinandersetzung mit Gegnern der christl. Wahrheit setzte sich – der Zielsetzung des Dominikanerordens entsprechend – in weiteren Schriften aus dieser Zeit fort: Es entstanden »Contra errores Graecorum« sowie »De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos«; daneben Kommentarwerke – etwa die »Expositio in Job«, eine fortlaufende Glosse zu den Evv. (Catena aurea) und ein Komm. zu »De divinis nominibus« von → Dionysius Areopagita.

Nach dem Tod Urbans IV. wurde Th. 1265 nach Rom berufen, um dort auf Santa Sabina ein Ordensstudium für die Röm. Provinz einzurichten; ab 1267 lebte er am Hof Papst Clemens IV. in Viterbo. In diesen Jahren entstanden die »Quaestiones disputatae de Potentia Dei«; v.a. aber begann Th. mit der Niederschrift der Theol. → Summe (Summa Theologiae [STh]), deren ersten Teil er 1269 beendete.

In diesem Jahr wurde Th. wieder nach Paris gesandt, um dort die Auseinandersetzung mit dem sog. → Averroismus zu führen. Hier entstanden nun neben einer Reihe von antiaverroistischen Schriften – meist Auslegungen zu »De anima« von Aristoteles – die beiden Teile des zweiten Teils der STh sowie der größte Teil der Aristoteleskomm.

1272 lehrte Th. wieder in Neapel; nach der Ausarbeitung der ersten 80 → Quaestiones des dritten Teils der STh gab Th. am Nikolaustag 1273 – möglicherweise aufgrund eines Schlaganfalls – seine exzessive wiss. Arbeit weitgehend auf. Auf dem Weg zum II. Konzil von Lyon starb er am 7. 3. 1274 in der Zisterzienserabtei von Fossanova; sein Grab befindet sich seit 1368 in Toulouse.

II. Theologie

1. Anliegen der Vermittlung – 2. Gotteslehre –
3. Tugend und Gnade – 4. Rechtfertigung –
5. Normierung der Aristotelesdeutung

1. Anliegen der Vermittlung

Die → Scholastik betrieb Theol. im Streitgespräch. Die Erfahrung der Vielstimmigkeit der autoritativen Tradition stand an ihrem Beginn bei → Gratian und Petrus → Abaelard; ihren Höhepunkt markierte die Auseinandersetzung der Mendikantenorden mit der Pluralisierung des Christentums (→ Waldenser und → Katharer). Den → Dominikanern fiel dann auch die Aufgabe der Auseinandersetzung mit den neuentdeckten naturphilos. und metaphysischen Schriften des Aristoteles und mit deren isl. Kommentierung (→ Aristoteles-Rezeption: II.) zu.

Dies ist der Hintergrund der Integrationsleistung des Th.; seine Grundanliegen waren der Ausweis der Harmonie aller Wahrheiten mit dem christl. Glauben und der

Nachweis der Selbstwidersprüchlichkeit zuwiderlaufen der Wahrheitsansprüche.

Die argumentationstheoretischen Voraussetzungen dieses Anliegens stellte Th. in der ScG dar. Die methodische Leitmaxime eines Gesprächs mit Gegnern des christl. Glaubens, die die bibl. Schriften nicht anerkennen, ist der Rückgang auf die Kriterien der allen Menschen gemeinsamen → Vernunft. Thomas beweist daher zunächst in rationaler Argumentation die Wahrheit der Glaubensausagen, die auch der natürlichen Vernunft zugänglich sind: Gotteslehre (ScG I), Schöpfungslehre (II: Der Ausgang der Kreaturen von Gott) und Ethik (III: Die Bewegung der rationalen Kreaturen auf Gott hin). Buch IV (Trinitätslehre, Christologie und Sakramentenlehre) weist die Denkbarkeit der nicht durch die Vernunft erschwingbaren, in der spezifisch christl. Offenbarung begründeten Heilswahrheiten durch Konvenienzbeweise aus und zeigt, daß diese Offenbarungswahrheiten der (recht verstandenen) Vernunft nicht widersprechen, sondern zu ihr im Verhältnis harmonischer Ergänzung und Überbietung stehen.

Entsprechend ist die Theol. des Th. durchgängig bestimmt von hochkomplexen Zuordnungsverhältnissen von Vernunfteseinsicht und offenbarter Wahrheit, unter denen die Zuordnungen in der Gotteslehre und in der Ethik die entscheidenden sind.

2. Gotteslehre

Metaphysik und Trinität: Die Vernunft ist nach Th. zur Erkenntnis des Daseins Gottes fähig. In den → Gottesbeweisen der STh (1 q. 2 a. 3r.) zeigt er, daß die effektiven und finalen Kausalreihen einen Abschluß in einer »unversuchten Ursache« (→ Kausalität: III.) fordern, die nur als actus purus – Sein ohne ausstehende Möglichkeit – diese Funktion erfüllen kann (1q. 3a. 1r. und 4r.). Diese Ursache ist aus ihren Wirkungen erkennbar und sprachlich bezeichnbar, sofern dabei die Differenz der Vollkommenheit zw. Ursache und Wirkung beachtet wird (→ Analogie); es ergibt sich durch die Negation geschöpflicher Potentialität bzw. der Steigerung von Aktualität eine vorwiegend negative Lehre vom → Wesen Gottes (vgl. 1 q. 13), der als Geist durch intellectus und voluntas definiert ist, der aber – weil actus purus – in diesen Vollzügen (die nichts anderes sind als sein Wesen) nur auf sich bezogen ist und anderes erkennt und will, indem er sich selbst erkennt und will (1 q. 14 a. 5r.; q. 19 a. 2r.). Diese an sich mehrpoligen Vollzüge des Erkennens und Wollens setzen damit ein Selbstverhältnis und entsprechende Differenzen in Gott, die sich dann als anschlussfähig für die innertrinitarischen Relationen erweisen, in denen die göttlichen Personen ihr Sein haben (1 q. 29 a. 4r.); die Trinitätslehre wird so im Rekurs auf Strukturen eines metaphysischen Gottesbegriffs plausibilisiert (1 q. 27 a. 1r. und 4r.).

Probleme des Gottesbegriffs: Eine entscheidende Schwierigkeit dieses Gottesbegriffes liegt dann allerdings eben darin, daß er kontingente Verhältnisse des actus purus »nach außen« nicht zuläßt und die in der christl. Tradition vorgegebenen, zeitlich vorgestellten Relationen Gottes ad extra – erkennen; erschaffen; lieben – als uneigentlichen Ausdruck göttlicher Binnenverhältnisse zu denken nötigt (etwa 1 q. 13 a. 7r.; De Potentia Dei, q. 7 a. 10r.), so daß die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt zuweilen panentheistische Züge annimmt (1 q. 14 a. 5 und 6); ein vergleichbares Problem zeigt sich in der Lehre von Gott als der in allen Sekundärursachen wirkenden Erstsursache (1 q. 8 a. 1r.; vgl. q. 103–105).

Sein und Wesen: Auch die Aufhebung der Differenz von Wesensbegriff und Sein in Gott (1 q. 3 a. 4r.; De Potentia Dei, q. 7 a. 2r.; De ente et essentia, Kap. 6) führt zu einem ähnlichen Problem: Diese Differenz kennzeichnet geschöpfliches als kontingentes Seiendes, dessen Wesen sein Dasein nicht einschließt. Die Identifikation von Sein und Wesen bestimmt Gott als »das Sein« (esse ipsum) im Sinne des Inbegriffs aller Wesensvollkommenheiten, dem gegenüber jedes kontingente Seiende als limitierter Modus oder als »bloß partizipiertes« Sein zu stehen kommt (In Boethii De Hebdomadibus, Kap. 2). Den naheliegenden Gedanken einer Partizipation der Schöpfung an Gottes Sein bzw. einer Deutung der Schöpfung als Emanation Gottes sucht Th. insbes. in der Schöpfungslehre der STh durch eine letztlich unorganische Verbindung mit einem aristotelischen Kausalbegriff zu vermeiden (q. 44 und 45; vgl. De Potentia Dei, q. 3 a. 5r.); es zeigen sich hier die Probleme einer Vermittlung von aristotelischer und neuplatonischer Kosmologie und Gotteslehre, die Th. – wie auch die Auswahl der von ihm komm. Texte zeigt – zu verbinden sucht.

Stufenfolge des Seienden: Die Entfaltung der göttlichen Intelligibilität hat zur Basis die Vorstellung einer kosmischen Stufenfolge alles Seienden und darin der intelligiblen (vernünftigen) Wesen, die vom Menschen als dem mit der Materie verbundenen Geist über in immer geringerem Maße von Potentialität bestimmten Geistern bis hin zu Gott führt und die es erlaubt, im Ausgang von den jeweils niedrigeren Stufen Grade höherer Vollkommenheit derselben Strukturen zu erschließen (De Veritate).

3. Tugend und Gnade

Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft im Bereich der Ethik geht aus von der Bestimmung Gottes als causa efficiens und als causa finalis aller Wirklichkeit: Die Wirklichkeit – und insbes. die rationalen Wesen – sind in einer Bewegung auf Gott hin begriffen (STh 1 q. 2 prooemium; 1–2 q. 1–5).

Th. bietet hier eine Reformulierung der christl. Ethik auf der Basis der aristotelischen Tugendethik, indem er in die Bestimmung des Strebezels des Menschen bei Aristoteles eine transzendierende Bewegung auf Gott hin einzeichnet: Nur in Gott – und das heißt: jenseits der Grenze dieser Welt – findet der Mensch die Seligkeit (beatitudo), die Ruhe der Erfüllung, die nach Aristoteles das mit dem Lebensvollzug des Menschen gesetzte Strebeziel ist (1–2 q. 2 a. 8). Th. vermittelt die aristotelische Vorstellung eines diesseitigen → Glücks im Leben nach dem Maßstab der Vernunft mit dem christl., augustini-schen Konzept einer im Jenseits erwarteten Ruhe im Genuß Gottes auf mehreren Ebenen, wobei er jeweils eine Zuordnung von Natur und Übernatur vollzieht (1–2 q. 62 a. 1r.): Erstens ist die Einsicht in diese höhere Bestimmung des Menschen der natürlichen Vernunft nur so weit erschlossen, daß sich jede zeitliche Erfüllung des in die menschliche Natur gelegten Strebens als unbefriedigend ausweisen läßt; damit sich der Wille auf dieses übernatürliche Ziel ausrichten kann, bedarf es einer Formation der – den Willen regierenden – Vernunft auf dieses (zukünftige) Ziel hin – dafür stehen die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung (1–2 q. 62 a. 3r.; q. 109 a. 1r.; 2–2 q. 2 und 17). Zweitens ist dieser finis dem menschlichen Willen unerschwinglich. Nur mit Hilfe der Gnade als einer Ausstattung der Seele und ihrer Anlagen kann sich das menschliche Handeln auf den finis supernaturalis ausrichten (1–2 q. 109 a. 2ff.); das ist die

Tugend der Liebe als Ausrichtung auf Gott um seiner selbst willen (2–2 q. 23 a. 7 r. u. 8.). In diese Ausrichtung auf das übernatürliche Gut in den eingegossenen »theol.« Tugenden (virtutes infusae) ordnet Th. drittens die aristotelischen Tugenden ein. Sie sind einerseits als durch Gewohnheit erworbene (virtutes acquisitae) dem Menschen natürlicherweise erschwinglich, zum anderen aber auf eine übernatürliche Vervollkommnung angelegt; sie fließen mit der infusio gratiae aus den theol. Tugenden selbst hervor (2–2 q. 23 a. 7; 1–2 q. 65 a. 3 r.).

4. Rechtfertigung

Zugleich verbindet Th. hier die aristotelische Lehre von der immanenten Glückseligkeit im tugendhaften Leben mit der christl. Eschatologie, die die Glückseligkeit aufgrund eines Gerichts über das tugendhafte Leben in Aussicht stellt. Die durch Christus erworbene und durch die Instrumente der sieben Sakramente vermittelte → Gnade (:IV.) faßt er als eine Qualität in der Seele, durch die Gott die durch Adams Fall verwirkte Urstandsgnade setzt und in den Seelenpotenzen Tugenden hervorbringt, die entsprechende Werke ermöglichen; diese motivieren dann den endgültigen Urteilsspruch Gottes, sind aber zuletzt alle Werk der Gnade (De veritate q. 27 und 28); Christi Person und Werk ist dieser → Gnadenlehre eingeordnet: Seine menschliche Natur ist in der Verbindung mit der göttlichen Träger höchster Gnade (3 q. 7) und durch die »gratia capitis« Haupt- und Gnadenursprung für die Kirche (3 q. 8 a. 1 r.): Er leidet stellvertretend für begangene Sünden und erwirbt die Gnade, die er durch die Instrumente der Sakramente spendet (3 q. 62 a. 1 r.); so ist er der »Weg, auf dem das Streben des Menschen nach Gott zum Ziel führt« (STh 3 prooemium).

5. Normierung der Aristotelesdeutung

Die Vermittlung von Vernunft und offenbarter Wahrheit ist dem Aquinaten darum möglich, weil ihm und vielen Zeitgenossen die wiederentdeckten naturphilos., ethischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles und ihre Kommentierung bes. durch → Avicenna und → Averroes als die autoritative und weitgehend einheitliche Gestalt der vor- und außerchristl. Vernunft gelten; diese ist nun aber genau dadurch mit der christl. Offenbarungswahrheit vermittelbar, daß deren maßgebliche Autoritäten – → Augustin, Boethius, Dionysius Areopagita – durch das geistige Erbe der vorchristl. Antike geprägt sind. Th. nimmt bezeichnenderweise während des zweiten Parisaufenthaltes und in der Auseinandersetzung mit dem heterodoxen → Aristotelismus die Kommentierung der aristotelischen Schriften auf: Die Literalkomm. des Th. (Identifikation der Absicht des Autors und Gliederung und Deutung des Textes auf diese Intention hin) erheben den Anspruch, den genuinen Textsinn zu erheben; Th. will mit dieser Kommentierung gerade in der Auseinandersetzung mit dem heterodoxen Aristotelismus der Pariser Artistenfakultät die Eindeutigkeit der autoritativen Gestalt der Vernunft ausweisen und die Einheit der Aristotelesinterpretation nicht in der Antithese von Avicenna und Averroes und damit eben das Verhältnis von Vernunft und Glaube nicht in der von den Averroisten hervorgehobenen Spannung des originalen Aristoteles zur neuplatonisch gefärbten Tradition der abendländischen Theol. zerbrechen lassen. Auch die Komm. suchen somit zu zeigen, daß die gnadenhafte Wahrheit des Glaubens die natürliche Vernunft nicht aufhebt, sondern vollendet.

III. Wirkung

1. Rezeption in der katholischen Kirche und Theologie bis zum 18. Jahrhundert – 2. Neothomismus –
3. Rezeption in der evangelischen Theologie

1. Rezeption in der katholischen Kirche und Theologie bis zum 18. Jahrhundert

Die Gesch. der Kommentierung und Reformulierung der Theol. und Philos. des Th. ist bestimmt von einer – zunächst zögernden, dann entschiedenen – kirchl. Aneignung: Die Verurteilung des häretischen Aristotelismus durch den Bischof von Paris i. J. 1277 schloß Sätze ein, durch die bewußt auch Lehren des Th. getroffen waren; diese Verurteilung wurde 1324 im Jahr nach seiner Heiligsprechung aufgehoben. Seit dem 16. Jh. wurde das Sentenzenwerk des → Petrus Lombardus an vielen Fakultäten durch die STh als theol. Lehrbuch ersetzt, 1567 erhob ihn Pius V. zum Lehrer der Kirche (doctor communis oder angelicus). Strittig ist, inwieweit das → Tridentinum implizit in der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre thomasmische Positionen den Semipelagianismen der Franziskanerschule vorzog.

In der Entwicklung der Thomasrezeption bis ins 18. Jh. identifizierte Garrigou-Lagrange (DThC 15, 1946, 823–1023) zunächst die Phase der Defensiones (Widerlegung von Häresievorwürfen und von abweichenden Positionen, etwa Johannes Capreolus). Es waren zumeist Mitglieder des Dominikanerordens, die die typisch thomasmischen Theologumena vornehmlich gegen Vertreter der franziskanischen Theol. (etwa J. → Duns Scotus in der Frage der Univozität des Seinsbegriffs) verteidigten. Es folgte die Phase der großen Kommentierungen der STh seit dem 14. bis ins 16. Jh. (etwa durch → Cajetan); schließlich die Phase der Disputationes, in denen strittige Probleme der STh zum Gegenstand von Disputationen und Dubia wurden (D. → Báñez, Johannes a Santa Thoma); an dieser Kommentierungsphase waren auch Theologen der → Jesuiten beteiligt (bes. F. → Suárez' »Disputationes metaphysicae«). Es gab dabei als typisch thomistisch geltende Lehren – etwa die Lehre von der analogia entis; die sehr unterschiedlich gedeutete (Real-)Distinktion von Sein und Wesen; die Zuordnung von Verstand und Wille; die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente (als Instrumente der Gnade) und die Lehre von der Einwirkung der Gnade auf den freien Willen (praemotio physica): Der Hauptgegner des L. de → Molina im Streit um die Vermittlung von menschlicher Freiheit und göttlicher Prädestination war der Thomist Báñez.

2. Neothomismus

Der sog. → Neothomismus hingegen ist der Versuch, insbes. die Philos. des Th. dem neuzeitlichen Denken als eine → philosophia perennis entgegenzusetzen; er stellt somit eine spezifische Erscheinung der Ende des 18. Jh. einsetzenden Reaktion des Katholizismus auf die Grundstellungen der Neuzeit dar. Die Besonderheit des Neothomismus ist der Versuch, die Leistungsfähigkeit der scholastischen und bes. thomasmischen Philos. und Theol. in der Auseinandersetzung mit neuzeitlichen philos. Konzepten zu belegen und mit Hilfe thomasmischer Positionen die Konkurrenzfähigkeit einer »christl. Philos.« (É. → Gilson) auszuweisen. Im Zentrum des Interesses stehen die materialen philos. und kosmologischen Konzepte des Th. (Akt-Potenz- bzw. Form-Materie-Dualismus; der Seinsbegriff und die Unterscheidung von Sein und Wesen). Mit der Enzyklika »Aeterni Patris« (1879),

die Th. zum authentischen Lehrer der Kirche erklärt, mit der Begründung der Edition der Werke des Th. (sog. Leonina, 1882ff.) und mit einer gezielten Politik der Besetzung von Lehrstühlen verhalf → Leo XIII. dem Neothomismus zu einer Vorrangstellung in der kath. Theol. bis an den Rand des → Vaticanum II (wichtige Vertreter: J. → Kleutgen, Louis Billot, Désiré Mercier, Réginald Garrigou-Lagrange, Gustav Siewerth, Bernhard Lakebrink). Zuweilen wird dem Neothomismus eine Tendenz zur Formalistik und eine unzulässig systematisierende Vereinheitlichung der Position des Th. nachgesagt; auf der anderen Seite sind gerade ihm die Ansätze entsprungen, die das Grundprogramm einer material einheitlichen philosophia perennis durchbrechen und pluralisieren: Das ist die Folge großartiger Erschließungen der Kontexte und der Entwicklung des thomasischen Denkens (z.B. M. → Grabmann); daneben auch origineller Aneignungen des thomasischen Denkens und der Versuche der Vermittlung mit neuzeitlichen Theoremen. Zu nennen ist die Erneuerung des bereits gegen Ende des 18. Jh. unternommenen Versuchs einer Vermittlung des Thomismus mit einem transzendentalphilos. Ansatz (J. → Maréchal). In seinem Gefolge kam es dann zu Versuchen einer existentialen Deutung des Th. und seiner Erkenntnislehre (K. → Rahner; Johann Baptist Metz; vergleichbar Edward H. Schillebeeckx), wie insg. die Auseinandersetzung mit phänomenologischen Positionen im 20. Jh. im Zentrum stand. Diese faktische Pluralisierung der Rezeption führt zu dem Versuch, das Wesen des Thomismus nicht in bestimmten materialen Lehren, sondern in einer »Denkform« (Metz u.a.) zu suchen.

3. Rezeption in der evangelischen Theologie

Die Rezeption der Theologie des Thomas in der ev. Theol. reicht im 16. und 17. Jh. von der strikten, auch der eigenen Zugehörigkeit zum Nominalismus geschuldeten Ablehnung durch Luther bis zum Versuch J.G. → Dorsches, durch den Vergleich der Thomasischen Gnadenlehre mit der CA zu zeigen, daß »Thomas Aquinas Confessor Veritatis« sei (1656). Die überwiegend negative Beurteilung in den folgenden Jh. ergab sich nicht nur aus dem konfessionellen Gegensatz, sondern auch daraus, daß Th. als das Gegenmodell der jeweiligen fundamentaltheol. Leitoptionen erschien und so als Vertreter eines metaphysischen (A. → Ritschl) oder eines nichtpersonalen und nichtexistentialen Denkens (F. → Gogarten; Gerhard Ebeling) oder als Vertreter einer → natürlichen Theologie (K. → Barth) firmieren mußte. Die Thomasforschung auf prot. Seite in neuerer Zeit ist vielfach motiviert durch den ökum. Dialog oder das Anliegen der Durchbrechung kontroversertheol. Fixierungen des Thomasbildes und konzentriert sich so auf die ökum. brennenden Themen des Gesetzesverständnisses (Kühn, vgl. kath. Pesch) oder des Freiheitsverständnisses (Vorster).

Lat.-dt. Werkkausg.: STh: Dt. Th.-Ausg., 1933ff. ♦ Compendium theologiae, hg. von R. TANNHOF, 1963 ♦ Die Summe gegen die Heiden, hg. von K. ALBERT, 1974–1996 ♦ De ente et essentia, hg. von H. SEIDL, 1988 ♦ Über Th.: M. GRABMANN, Die Werke des Hl. Th.v.A., ²1931 ♦ K. RAHNER, Geist in Welt, 1939 = DERS., SW, Bd. 2, 1996 ♦ Th. BONHOEFFER, Die Gotteslehre des Th.v.A. als Sprachproblem, 1961 ♦ J.B. METZ, Christl. Anthropozentrik, 1962 ♦ G. EBELING, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Th.v.A., 1964, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 2, 1969, 209–256 ♦ W. KLUXEN, Philos. Ethik bei Th.v.A., 1964, ³1998 ♦ U. KÜHN, Via Caritatis, 1965 ♦ H. VORSTER, Das Freiheitsverständnis bei Th.v.A. und Martin Luther, 1965 ♦ K. KREMER, Die neuplatonische Seinsphilos. und ihre Wirkung auf Th.v.A., 1966 ♦ A. ANZENBACHER, Die Intentionalität bei Th.v.A. und Edmund Hus-

serl, 1972 ♦ W.P. ECKERT, Th.v.Aquino. Interpretation und Rezeption, 1974 ♦ J.B. LOTZ, Martin Heidegger und Th.v.A., 1975 ♦ K. BERNATH (Hg.), Th.v.A., 2 Bde., 1978–1981 ♦ J.A. WEISHEIPL, Th.v.A., 1980 ♦ M.-D. CHENU, Das Werk des Hl. Th.v.A., ¹1982 ♦ R. SCHÖNBERGER, Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses, 1986 ♦ O.H. PESCH, Th.v.A., 1988, ³1995 ♦ R. HEINZMANN, Th.v.A., 1994 (Lit.) ♦ O.H. PESCH, Martin Luther, Th.v.A. und die reformatorische Kritik an der Scholastik, 1994 ♦ J.P. TORRELL, Magister Th., 1995 ♦ W. METZ, Die Architektonik der Theol. Summe, 1998 ♦ N. SLENCZKA, Th.v.A., in: CH. AXT-PISCALAR/J. RINGLEBEN (Hg.), Denker des Christentums, 2004 ♦ DERS., Th.v.A. (KlTh Neuausg. 1, 2005).
Notger Slenczka

Thomas von Arundel → Wyclif, John

Thomas von Cantimpré (Cantimpratensis; um 1201 Bellinghem, Brabant – um 1270 Löwen), Enzyklopädist, Moraltheologe und Hagiograph. Seit 1217 Augustiner-Chorherr in Cantimpré, trat er um 1232 zu den Dominikanern in Löwen über. Er studierte in Köln bei → Albertus Magnus und 1237–1240 in Paris; 1246 war er Subprior in Löwen. Seine wichtigsten Werke sind die um 1241 beendete Naturenzyklopädie »Liber de natura rerum«, benutzt von Bartholomaeus Anglicus und → Vincentius von Beauvais, und das nach 1256 begonnene moraldidaktische Werk »Bonum universale de apibus«. Er vf. Viten des Johannes von Cantimpré, der Begine → Maria von Oignies, Christina Mirabilis von St.-Trond, Margarete von Ypern und der Patronin von Flandern, Lutgart von Tongeren.

Vf. u.a.: Les exemples du »Livre des abeilles«, hg. von H. PLATELLE, 1997 ♦ Über Th.: CH. HÜNEMÖRDER/K. RUH (VerLex 9, ²1995, 839–851) ♦ B. NEWMAN, Possessed by the Spirit (Spec. 73, 1998, 733–770) ♦ N. POLLINI, Les propriétés des abeille (Micrologus 8, 2002, 261–296).
Sabine v. Heusinger

Thomas von Celano (um 1185/1190 Celano, Abruzen – um 1260 Val dei Varri bei Tagliacozzo), OFM. Seine lit. Tätigkeit setzt eine höhere Bildung voraus (in Rom oder Bologna?). 1215 nahm ihn → Franziskus von Assisi in den Orden auf. 1221 wurde er nach Deutschland gesandt, wo er 1223 Kustos der Rheinischen Kustodie wurde. Das Jahr seiner Rückkehr nach Italien und seine Anwesenheit beim Tod des Ordensgründers 1226 sind unsicher. Wohl bei dessen Heiligsprechung 1228 beauftragte ihn → Gregor IX., die »Vita I S. Francisci« zu vf. Die sehr lebendige Beschreibung der Übertragung des Leichnams in die Basilika San Francesco 1230 legt Th.' Gegenwart in Assisi nahe. 1230 vf. er für die Liturgie die »Legenda ad usum chori«. 1244 betraute ihn der Generalminister Crescentius von Jesi, die »Vita II S. Francisci«, zur Ergänzung und teilweisen Korrektur der »Vita I«, zu redigieren. Auf Drängen des Generalministers Johannes von Parma schrieb er, wohl 1250–1252, den »Tractatus de miraculis«. Wahrscheinlich geht die Franziskussequenz »Sanctitatis nova signa« ebenfalls auf ihn zurück, die Verfasserschaft von »Fregit victor« hingegen ist zweifelhaft. Aus stilkrit. bzw. aus hschr. Gründen werden Th. neuerdings die »Legenda S. Clarae« und der Hymnus »Dies irae« eher abgesprochen. Th. schrieb eine form-schöne Kunstprosa nach ma. Art. Seine hagiographische Leistung erfährt in der neuesten Forschung gegenüber der früheren eine höhere Einschätzung. Er starb als Klosterkaplan der Klarissen von Val dei Varri.

Werke: Vita I S. Francisci (Afranc 10, 1926–1941, 1–117) ♦ Legenda ad usum chori (ebd., 118–126, 720–722) ♦ Vita II (ebd., 127–268) ♦ Tractatus de miraculis (ebd., 269–331) ♦ Sequentia »Sanctitatis nova signa« und »Fregit victor« (ebd., 402ff.) ♦ Über Th.: E. GRAU,