

Thomas Marschler

Thomas von Aquin über die Barmherzigkeit

I.

„Für mich (...) ist das die stärkste Botschaft des Herrn: die Barmherzigkeit“¹. Dieser Satz aus einer der ersten Predigten von Papst Franziskus spricht eine Glaubensüberzeugung aus, die sich schon in dem Wahlspruch andeutet, der Jorge Mario Bergoglio SJ seit seiner Bischofsweihe begleitet: „Miserando atque eligendo“. Der argentinische Papst hat die Botschaft von einer „Zeit der Barmherzigkeit“ in der Kirche bewusst in die Tradition der Barmherzigkeitstheologie seines Vorgängers Johannes Paul II. gestellt². So auffällig die Wiederentdeckung der Barmherzigkeit durch das neuere Lehramt ist – insgesamt handelt es sich nach dem Urteil von Walter Kasper in der Theologie um „ein sträflich vernachlässigtes Thema“³. Ein

¹ Franziskus, Predigt am 5. Fastensonntag (17. März) 2013 in der Pfarrkirche S. Anna im Vatikan. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130317_omelia-santa-anna.html.

² Vgl. Franziskus, Ansprache an den Klerus der Diözese Rom, 6. April 2014. URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html.

³ W. Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012, 19–22.

Blick in das Register von Kaspers Buch, das diese Lücke auszufüllen versucht, zeigt allerdings, dass man eine solche Aussage differenzieren muss. Es gibt zentrale Autoren der Tradition, bei denen das Nachdenken über die Barmherzigkeit keineswegs fehlt. Zu ihnen gehört Thomas von Aquin. In seiner theologischen Summe sind dem Thema zwei ausführliche Passagen gewidmet: In der Gotteslehre des ersten Teils wird die Barmherzigkeit unmittelbar nach der Liebe unter den zentralen Wesensattributen Gottes behandelt. Noch umfassender sind die vier Artikel von S. th. II-II, q. 30, in denen sich Thomas der *misericordia* im Kontext seiner theologischen Tugendlehre zuwendet. Im Ausgang von diesen Texten und unter Hinzuziehung weiterer verstreuter Aussagen sollen im Folgenden Grundzüge des thomanischen Barmherzigkeitsverständnisses skizziert werden⁴.

⁴ Aus der Forschungsliteratur zum Thema seien genannt: G. Frankowski, *De misericordia divina eiusque excellentia secundum Sanctum Thomam*, Rom 1962; Th. Koehler, *Le vocabulaire „misericordia“, „misericors“, „misereri“ chez Saint Thomas d’Aquin*, in: *Divinitas* 25 (1981) 34–42; D. Spada, *La misericordia nel pensiero di San Tommaso d’Aquino*, in: J. Sareiva Martins, *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*, Roma 1981, 197–242; M. Schlosser, *Docere est actus misericordiae. Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1999) 54–74, bes. 68–74; W. Dąbrowski, *Dio Padre misericordioso alla luce dei commenti di San Tommaso d’Aquino alle Lettere di San Paolo Apostolo*, in: *Angelicum* 78 (2001) 439–477, bes. 442–450; D. Ansoerge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologischer- und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg 2009, 301–326; E. Olk, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens. Eine theologische Würdigung der Lehre von Papst Johannes Paul II. (Theologische Reihe 93)*, St. Ottilien 2011, 97–102.

II.

Gemäß dem Prooemium zu S. th. II-II, 27 ist die Barmherzigkeit der göttlichen Tugend der Liebe zuzuordnen⁵, aber nicht als deren „Hauptakt“, sondern als einer der „weiteren Akte oder nachfolgenden Wirkungen“. Tatsächlich passt wohl am ehesten die Bestimmung als (innere) „Wirkung“ oder „Zeichen der Liebe“⁶, unter die Thomas auch die Freude und den Frieden zählt. Der Grund dafür wird im Folgenden deutlich werden. Seine Definition der Barmherzigkeit übernimmt Thomas von Augustinus, der seinerseits u. a. auf Cicero zurückgreift: „Barmherzigkeit ist das Mitleid mit fremdem Elend in unserem Herzen, durch das wir angetrieben werden zu helfen, wenn wir können“⁷. Als Synonym für „Mitleid“ gilt Thomas der Be-

⁵ Damit verschiebt Thomas die Gewichte gegenüber der augustiniisch geprägten Tradition, welche die Barmherzigkeit als *pars liberalitatis* eher in das Umfeld der Gerechtigkeit gestellt hat; vgl. Spada, *La misericordia*, 238 f.; Olk, *Die Barmherzigkeit Gottes*, 102. Zur Vereinbarkeit beider Ansätze vgl. Frankowski, *De misericordia*, 20 f.

⁶ Als „*effectus caritatis*“ kennzeichnet Thomas die Barmherzigkeit in S. th. II-II, 32, 1 c., von der „*misericordia, quae est dilectionis signum*“ spricht er in *De veritate*, 26, 6 ad 16. Alle thomanischen Werke werden im Folgenden zitiert nach den im *Index thomisticus* verwendeten Editionen (www.corpusthomisticum.org).

⁷ S. th. II-II, 30, 1 c., mit dem Zitat aus Augustinus, *De civ. Dei*, l. 9. Thomas wiederholt diese Definition in ähnlichen Formulierungen an vielen Stellen seines Werkes; vgl. nur S. th. I, 95, 3 c.; I-II, 35, 8 c. „Barmherzigkeit“ und „Mitleid“ sind also zumindest im geschöpflichen Bereich fast Synonyme; zur Übersetzungsfrage vgl.: *Die Liebe* (1. Teil), kommentiert von H. M. Christmann (DTA 17A), Heidelberg u. a. 1959, 376, Anm. 74. Zum Thema bei Augustinus: V. H. Drecoll, *Misericordia*, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 4, Basel 2012, 34–40 (Lit.); S. Jaskiewicz, *La misericordia di Dio nelle Confessioni di Sant'Agostino*, in: *Le Confessioni*

griff „Traurigkeit über fremdes Leid“⁸. „Selbstmitleid“ im strengen Sinn gibt es also für Thomas nicht⁹, denn Materialobjekt der Barmherzigkeit ist immer „fremdes Elend“, das in uns eine affektive Regung erzeugt, die nach Möglichkeit¹⁰ zum Motiv für helfendes Handeln wird¹¹. Auf das konkrete Handeln *ex misericordia* geht Thomas in S. th. II-II, 30, 1 c. nicht weiter ein; es findet aber an anderen Stellen seines Werkes Berücksichtigung¹². Im vorliegenden Kontext bemüht sich der Aquinate zunächst darum, den objektiven Bezugspunkt der

di Agostino (402–2002). Bilancio e prospettive (Studia Ephemeridis Augustinianum 85), Roma 2003, 257–263.

⁸ Vgl. 3 Sent. d. 26, q. 1, a. 3 c.; S. th. I, 21, 3 c.; I-II, 35, 8 c.; II-II, 30, 2 c. u. ö. Im Hintergrund steht Damascenus (vgl. S. th. I, 21, 3, arg. 1; II-II, 30, 1 s. c.).

⁹ Vgl. S. th. II-II, 30, 1 ad 2: „quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum“; ähnlich II-II, 32, 9 ad 3.

¹⁰ M. Schlosser hat auf Stellen im Job-Kommentar des Aquinaten hingewiesen, in denen der Wert der *compassio* auch in solchen Fällen unterstrichen wird, in denen die Beseitigung der äußeren Not unmöglich ist (Docere est actus misericordiae, 69, m. Anm. 86).

¹¹ Das unmittelbare Gegenteil des Mitleids ist daher nach Thomas der Neid, der als Schmerz und Traurigkeit über das Gut eines anderen Menschen definiert werden kann; vgl. S. th. II-II, 30, 3 ad 2; 36, 3 ad 3; De malo, q. 10, a. 2 ad 8. Als der *misericordia* entgegengesetzte Haltungen können aber auch Habgier (S. th. II-II, 118, 8 c.) und Unmenschlichkeit (ebd. ad 3) bezeichnet werden.

¹² Beispielhaft genannt seien: S. th. I-II, 69, 3 ad 3 (zur Barmherzigkeit in Verbindung mit den „Seligpreisungen“ der Bergpredigt); S. th. I-II, 114, 6 ad 3 (Bedeutung von Almosen); Contra impugnantes, p. 2, cap. 1 c. (Werke der Barmherzigkeit als Ziele verschiedener Ordensgründungen); Super I Cor. cap. 6, l. 2; cap. 13, l. 3 (rechtfertigende Kraft der Werke der Barmherzigkeit nur in Verbindung mit der *caritas*). Zur systematischen Einordnung vgl. S. Floyd, Aquinas and the Obligations of Mercy, in: Journal of Religious Ethics 37 (2009) 449–471.

Barmherzigkeit, die *miseria*, näher zu bestimmen, um auf dieser Grundlage verschiedene Grade der *misericordia* zu erfassen; denn ein Akt ist stets vom Objekt her zu spezifizieren. „Elend“ ist der Gegenbegriff zu „Glück“. Während dieses darin besteht, dass sich das Wollen eines Gutes in dessen Besitz erfüllt, liegt jenes darin, „zu erleiden, was man nicht will“. Thomas unterscheidet im Menschen mit Rückgriff auf Aristoteles drei (als Klimax angeordnete) Stufen, „etwas zu wollen“: das „natürliche Streben“ (als angeborene Tendenz, etwa zur Erhaltung des eigenen Lebens), die gezielte Wahl eines (einzelnen) Gutes und schließlich eine Willensoption, die der Einzelwahl vorausgeht, indem sie diese begründet. Für Thomas steigert sich menschliches Elend, das auf der Ebene der subjektiven Reflexion „Trauer“ im Gefolge hat, mit der Vereitelung eines Wollens in ebendiesen Abstufungen. Der dreifachen Not korrespondieren dann die ebenso unterscheidbaren Reaktionen barmherziger Hilfe durch andere. Für Thomas sind demnach Bedrohungen des leiblichen Lebens, die wir natürlicherweise zu fliehen suchen, nicht das höchste Elend, das den Menschen zu treffen vermag und dem fremde Barmherzigkeit Abhilfe zu schaffen sucht. Dieses liegt vielmehr dort vor, wo der Mensch sich als Freiheitswesen in Frage gestellt sieht. Dies wiederum geschieht in radikalster Form nicht schon dort, wo der Zufall die Erlangung eines partikulären Gutes verhindert, sondern wo unser wurzelhafter Wille scheinbar zunichte gemacht wird, indem ihm die Erreichung seines Zieles versagt bleibt¹³. Je prinzipieller ein Mensch erfahren muss, dass seinem guten Wollen kein Erfolg zuteilwird, ist er elend und verdient er unser Mitleid. Das Leiden der Freiheit an ihrer Ohnmacht gegenüber der Widerständigkeit der Natur als höchste Tragik des Menschen –

¹³ Thomas spricht in S. th. II-II, 30, 1 c. von „mala (...) quae sunt contra totam voluntatem“.

dieses kantische Motiv stand also in gewisser Weise schon Thomas in seiner Barmherzigkeitskonzeption vor Augen, die Motive des Aristoteles und Augustinus verbindet¹⁴. Nun könnte sich der Einwand nahelegen, dass in diesem Konzept der Erweis von Barmherzigkeit zu sehr an eine sittliche Würdigkeit des Empfängers geknüpft wird. Tatsächlich steht für Thomas fest, dass sündhaftes Handeln als solches kein Elend ist, das Mitleid verdient, denn es entspricht ja dem Willen des Sünders und ist in dieser Hinsicht sogar strafwürdig¹⁵. Allerdings deutet Thomas an, dass die Schuld eines anderen durchaus unser Erbarmen wecken kann, sofern sie selbst „Strafe“ ist, d. h. etwas, das irgendwie dem Willen des Sündigenden entgegensteht¹⁶. Thomas erklärt im vorliegenden Kontext nicht, wie diese Aussage exakt verstanden werden soll. H. M. Christmann weist auf den mit jeder Schuld verbundenen Irrtum hin, der sie erbarmungswürdig mache¹⁷; man könnte noch umfassender an alle Faktoren denken, die die Freiheit des Sünders einschränken und die von den christlichen Theologen als Strafolgen der Erbsünde betrachtet wurden. G. Frankowski identifiziert das Strafmoment im Selbstwiderspruch, der für den

¹⁴ Vgl. A. W. Keaty, *The Christian Virtue of Mercy. Aquinas' Transformation of Aristotelian Pity*, in: *The Heythrop Journal* 46 (2005) 181–198.

¹⁵ S. th. II-II, 30, 1 c. Unschuldiges Leiden empfiehlt einen Menschen so sehr unserer Barmherzigkeit, dass diese unter die „Sekundärtugenden“ der Gerechtigkeit gezählt werden kann (S. th. II-II, 58, 11 ad 1). Umgekehrt verwirkt ein Mensch die Barmherzigkeit der anderen, wenn er sich ihnen gegenüber schuldig macht. Thomas beobachtet nüchtern, dass wir gegenüber Personen, die uns aus Unwissen oder Leidenschaft einen Schaden zufügen, eher Barmherzigkeit empfinden als gegenüber solchen, von denen wir glauben, dass sie uns „ex industria“ geschädigt haben (vgl. S. th. I-II, 47, 2 c.).

¹⁶ Vgl. S. th. II-II, 30, 1 ad 1.

¹⁷ Vgl. Christmann, *Die Liebe*, 518.

Sünder dadurch resultiert, dass seine natürliche Ausrichtung auf das Gute durch die Wahl eines objektiv Bösen nicht zur Erfüllung kommt¹⁸. Noch näher liegt der Hinweis auf die von Thomas selbst in *De malo* vorgelegte Erläuterung der materialen Identität von Schuld und Strafe, die darin zu sehen ist, dass die ungeordnete Hinwendung des Sünders zu einem geschöpflichen Gut ein objektives Elend im Gefolge hat – die Trennung von Gott –, das als solches nicht intendiert wird¹⁹. Es ist dieser (wenn auch relative) Verhängnischarakter der Schuld, welcher sie erbarmungswürdig macht. Ihre Bestätigung finden die philosophischen Erwägungen durch den Blick auf das eindeutige Handeln Jesu, der sich der Menschen erbarmt hat, „weil sie erschöpft waren und darniederlagen wie Schafe, die keinen Hirten hatten“ (Mt 9,36)²⁰. Den Sündern Barmherzigkeit zu verweigern, widerspräche auf jeden Fall dem Beispiel des Herrn.

III.

Aber warum schmerzt und bewegt mich *fremdes* Leid überhaupt? Voraussetzung dafür muss irgendeine Verbindung zwischen mir und der anderen Person sein, der ich mich aus Mitleid zuwende. Thomas zieht dafür zwei Möglichkeiten in Betracht²¹. Der erste (und stärkere) Grund für das Mitleiden ist die Verbindung zu einem anderen Menschen in Freundschafts- und Liebesbeziehung, aus der eine „Einung im Empfinden“ (*unio af-*

¹⁸ Vgl. Frankowski, *De misericordia*, 76 f.

¹⁹ Vgl. ebd. 78, mit Hinweis auf *De malo*, q. 1, a. 4 ad 1.

²⁰ Zit. in S. th. II-II, 30, 1 ad 1.

²¹ Vgl. dazu S. th. II-II, 30, 2 c.; die Kernidee findet sich schon in 3 Sent. d. 34, q. 3, a. 2, qc. 1 ad 2.

fectus) resultiert. Wie die Freude des Freundes meine eigene wird, so auch sein Schmerz²². Thomas ist überzeugt, dass im Fall sehr nahestehender Personen, die „gleichsam etwas von uns selbst“ (*quasi aliquid nostri*) sind, wie etwa der eigenen Eltern, die Vereinigung im Schmerz sogar so intensiv sein kann, dass die Rede von „Mitleid“ zu schwach ist²³. Man versteht von diesen Aussagen her, weshalb Thomas die *misericordia* in der Komposition seiner Tugendlehre der *caritas* zugeordnet hat: Sie ist in ihrer klarsten Form Bewährung der Liebe zu einem anderen Menschen im Mittragen seines Leids²⁴. Eine zweite, weniger starke Grundlage findet das Mitleid in einer Verbindung zwischen Menschen, die nicht in personaler Freundschaft wurzelt, sondern eher „sachbezogen“ ist²⁵: Ich weiß mich einem anderen in dessen Elend verbunden, weil ich erkenne, dass mich dasselbe Übel treffen könnte wie ihn. Erbarmendes Handeln erwächst hier dem Erfassen einer (wenigstens potentiellen) Verbindung im Leiden, welche zwischen Menschen zustande kommen kann, die ansonsten wenig miteinander zu tun haben. Diese Bestimmung der Barmherzigkeit, die dem universalisierten Begriff des „Nächsten“ im Christen-

²² Dahinter steht die an der Nikomachischen Ethik des Aristoteles orientierte Freundschaftskonzeption des Aquinaten; vgl. bes. S. th. I-II, 28, 1–2. Zur Erläuterung kann auch S. th. II-II, 157, 4 ad 3 herangezogen werden, wo Thomas die Nähe der *misericordia* zu den Tugendhaltungen der *pietas*, *mansuetudo* und *clementia* beschreibt; ähnlich Super Heb. [rep. vulgata], cap. 10, l. 3 (Abgrenzung gegenüber *clementia* und *venia*).

²³ Vgl. S. th. II-II, 30, 1 ad 1.

²⁴ Vgl. S. th. II-II, 30, 3 ad 3. Passenderweise umschreibt Thomas den Begriff der *philanthropia* in einem Chrysostomus-Zitat in S. th. II-II, 132, 5 arg. 3 mit *misericordia*.

²⁵ So ließe sich vielleicht der thomanische Ausdruck „*unio realis*“ in S. th. II-II, 30, 2 c. deuten.

tum entspricht²⁶, bringt zweifellos die Gefahr einer überfordernden Entgrenzung mit sich. Dass sich Thomas ihrer bewusst war, zeigt seine an späterer Stelle der Summa zu findende Bemerkung, niemand sei gehalten, die Welt nach Menschen zu „durchsuchen“, denen er helfen könne, sondern es genüge, wenn er denjenigen Hilfsbedürftigen Barmherzigkeit erweise, die ihm „begegnen“²⁷. Mit seiner Analyse des Aktes verbindet Thomas Beobachtungen zur Psychologie menschlicher Barmherzigkeit, die wiederum aristotelische Motive entfalten²⁸. Je mehr ein Mensch der Unsicherheit des eigenen Schicksals gewahr wird, desto mehr Mitgefühl vermag er für bereits Leidende aufzubringen. „Und daher kommt es, dass die Alten und die Weisen, die sich bewusst sind, in Übel geraten zu können, und die Schwachen und Ängstlichen am ehesten barmherzig sind. Umgekehrt aber üben andere, die sich für glücklich und so stark halten, dass sie meinen, sie könnten nichts Böses erleiden, nicht in dieser Weise die Barmherzigkeit“²⁹. Fähigkeit zum Mitleid ist Zeichen von Weisheit, denn sie bezeugt, dass jemand einen Grundzug der Welt in ihrem jetzigen Zustand begriffen hat: die Solidarität im Elend. Wem die eigene Schwäche aus dem Blick gerät, der verliert dagegen auch die Fähigkeit zum Mitgefühl.

²⁶ Für Thomas gehören dazu sogar die Engel; vgl. Super Mt [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. 23 l. 1; Super Rom., cap. 13, l. 2.

²⁷ Vgl. S. th. II-II, 71, 1 c.: „non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiae opus impendat.“

²⁸ Vgl. die Belege bei Schlosser, *Docere est actus misericordiae*, 72.

²⁹ S. th. II-II, 30, 2 c.: „Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur.“ Schlichter klingt dagegen die Aussage Super I Tim., cap. 5, l. 2: „... quia mulieres habentes cor molle sunt naturaliter misericordes“.

Thomas stellt dies ausdrücklich von den Hochmütigen fest, die mit der Haltung durchs Leben gehen, jeder Leidende sei für sein Schicksal selbst verantwortlich³⁰. Aber nicht nur sittliche Fehlhaltungen können die Fähigkeit, barmherzig zu sein, beeinträchtigen, sondern auch das eigene unmittelbare Bedrängtwerden durch reale oder drohende Not. „Jene, die schon im äußersten Elend leben, haben keine Furcht, es könne ihnen noch Schlimmeres widerfahren; und deshalb üben sie kein Mitleid. Ebenso jene nicht, die große Furcht haben, weil sie so sehr auf das eigene Leid konzentriert sind, dass sie das fremde nicht mehr beachten.“³¹ Handeln aus Barmherzigkeit setzt demnach ein Vermögen voraus, zur eigenen Existenz in Distanz zu treten; nur dann weitet sich der Blick auf die anderen. Unmittelbare Bedrängnis raubt diese innere Freiheit nicht weniger als die trügerische Meinung, selbst gegen das Leiden immun zu sein. Beides kann Menschen abstupfen und innerlich hart werden lassen. Auch wenn Thomas dies nicht ausdrücklich formuliert, könnte man daraus folgern: Wer Menschen aus konkretem, leiblichem Elend befreit, rettet sie nicht nur aus einer äußeren Notlage, sondern schenkt ihnen zugleich mehr. Er eröffnet auch ihnen die Freiheit, barmherzig zu sein.

³⁰ S. th. II-II, 30, 2 ad 3.

³¹ S. th. II-II, 30, 2 ad 2: „illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid, et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.“

IV.

Die Frage, ob Barmherzigkeit die Kriterien erfüllt, um als Tugend bezeichnet werden zu können, führt Thomas zu einer präzisierenden Differenzierung³². Es reicht nicht aus, im Definitionselement „Schmerz über fremdes Elend“ allein die Bezeichnung für eine Bewegung des sinnlichen Strebens (*motus appetitus sensitivi*) auszumachen, da es sich in diesem Fall bei der *misericordia* nur um eine Leidenschaft (*passio*) handeln würde. Thomas erkennt zwar hier wie überall in seiner Tugendlehre die *passio* als naturale Vorausgestalt der *virtus* an³³. Eine Tugend jedoch setzt die Regulierung der Sinnlichkeit durch die Vernunft voraus; das Mitleiden erfüllt diese Anforderung nur, wenn eine „Bewegung des intellektiven Strebens“, ein geistiger Strebeakt, hinzutritt. Erst das rationale Urteil über die uns begehende Not lässt Mitleid mehr sein als eine Emotion, nämlich „Missfallen über fremdes Leid“ und Einsicht, dass der andere „Unwürdiges erleidet“³⁴. Wo diese Anteilnahme zur dauerhaft handlungsleitenden Haltung wird, kann man von der Tugend der Barmherzigkeit sprechen. Sie bestimmt ausschließlich unser Verhalten gegenüber rationalen Kreaturen, weil nur sie zu Glück und Elend im eigentlichen Sinne fähig sind³⁵. Thomas betont allerdings, dass zumindest die *passio*

³² Vgl. S. th. II-II, 30, 3 c. Diese Differenzierung ist vorbereitet in 4 Sent. d. 15, q. 2, a. 1, qc. 3 ad 2.

³³ Vgl. auch 3 Sent. d. 33, q. 3, a. 4, qc. 4 ad 3: „aliquae passiones, quamvis proprie loquendo non sint virtutes, tamen in quantum sunt laudabiles, habent aliquid de ratione virtutis; sicut misericordia et verecundia; et praecipue secundum quod est ibi electio.“

³⁴ So ebd. ad 2. Den Charakter der Barmherzigkeit als einer „Tugend“ im Sinne der allgemeinen Bestimmung des Begriffs bekräftigt Thomas auch in S. th. I-II, 59, 1 ad 3.

³⁵ Vgl. S. th. I, 21, 4 c.

misericaordiae in uns auch durch die Begegnung mit dem Leid der Tiere geweckt wird und uns sensibler für das Mitgefühl gegenüber Menschen zu machen vermag³⁶. Zur Stellung der *virtus misericordiae* gegenüber anderen Tugenden äußert sich Thomas im vierten und letzten Artikel von S. th. II-II, 30. Den Schlüssel für seine Antwort liefert einmal mehr eine begriffliche Distinktion. „Für sich genommen“ (*secundum se*) kann man die Barmherzigkeit tatsächlich als höchste aller Tugenden bezeichnen, denn was sie ausmacht – das Moment des Verschenkens und Helfens – ist etwas, das nur ein „Höherstehender“ zu leisten vermag, ja was unmittelbar als Eigenschaft Gottes gelten kann. „In Bezug auf den Träger“ jedoch ist sie allein für Gott die höchste Eigenschaft, während für alle, die selbst einen Höheren über sich wissen – d.h. für alle Geschöpfe –, die Liebe zu Gott höher steht als die barmherzige Zuwendung zum Nächsten. In der zwischenmenschlichen Ordnung bleibt nach Thomas die Barmherzigkeit dennoch „die höchste und wichtigste Tugend“, und im Bereich der „äußeren Akte“, die ein Mensch vollziehen kann, steht die tätige Nächstenliebe sogar über den kultischen Handlungen (*exteriora sacrificia aut munerata*), da auch diese letztlich nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen vollzogen werden³⁷. Allein im Bereich der *affectio interior* kommt der Gottesliebe der klare Primat zu, weil die durch sie ermöglichte Verähnlichung mit Gott konkurrenz-

³⁶ Vgl. die schöne, von der aufstrebenden Zunft theologischer Zoologie noch zu entdeckende Passage S. th. I-II, 102, 6 ad 8: „Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia, quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines.“

³⁷ Vgl. S. th. II-II, 30, 4 ad 1.

los ist. Mit wenigen Worten bekräftigt Thomas so die Theozentrik seines Denkens und weist zugleich jede Abwertung der wirksamen Liebe zum Nächsten im Namen einer ritualistisch fehlgedeuteten Gottesliebe ab.

V.

Die Ausführungen der zuletzt behandelten Artikel schlagen unmittelbar die Brücke zur Frage, wie die zunächst im Kontext der Rede über menschliche Tugenden bestimmte Barmherzigkeit auch als Attribut Gottes aussagbar wird³⁸. Von den Elementen der Barmherzigkeit, die Thomas in S. th. II-II, 30, 3 c. unterschieden hatte, ist die affektive Dimension des Mitleids von Gott gänzlich auszuschließen. Gott ist „in höchstem Maße“ barmherzig, aber die Vergleichbarkeit mit der sittlichen Tugend im menschlichen Bereich beschränkt sich auf die „Wirkung“, während die motivationale Grundlegung unseres Handelns aus Barmherzigkeit, der Affekt der Traurigkeit über fremdes Leid, auf ihn nicht übertragbar ist, da sie mit der absoluten Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes nicht vereinbar wäre. Gott „liebt ohne Leidenschaft“³⁹. Thomas übernimmt hier eine schon bei Augustinus ausgedrückte Überzeugung⁴⁰. Gott handelt an den Geschöpfen immer aus reiner Güte – wenn er ihnen in der Schöpfung freigiebig und in gerechter Abstufung Anteil an seinen Vollkommenheiten verleiht

³⁸ Vgl. zum Folgenden S. th. I, 21, 3 c.; parallel: 4 Sent. d. 46, a. 1.

³⁹ S. th. I, 20, 1 ad 1: „sine passione amat [sc. Deus]“.

⁴⁰ Vgl. Jaskiewicz, *La misericordia di Dio*, 258f. Augustinus entschärft damit einen u. a. von den Stoikern gegen die *miseriordia* vorgebrachten Einwand, der deren Übernahme in die Gotteslehre problematisch gemacht hätte; vgl. Spada, *La misericordia*, 234.

ebenso, wie wenn er ihre Not barmherzig lindert⁴¹. „Gott erbarmt sich allein aus Liebe, sofern er uns wie einen Teil seiner selbst liebt“⁴² – diese thomanische Spitzenaussage verdeutlicht, dass die höchste Selbstlosigkeit göttlichen Sich-Ver-schenkens in der Schöpfung in keinem Gegensatz zur notwendigen Selbstbejahung Gottes steht, sondern vielmehr in ihr verwurzelt ist. Gerade deshalb aber ist Gottes ungeschuldete Gabe in unsere Not anders als unser Geben aus Mitleid niemals Ausdruck eigener Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, sondern Erweis unerschöpflicher, überfließender Seinsfülle: Inbegriff von Gnade⁴³. Während menschliches Erbarmen niemals all-mächtiges Handeln aus reiner Liebe ist, sondern gebunden bleibt an die gemeinsame menschliche Not in einer unheilen Welt, kommen als Begrenzung für die Barmherzigkeit Gottes nur andere Bestimmungsmomente seines eigenen Wesens in Frage. Besonders intensiv widmet sich Thomas in diesem Zusammenhang der Problematik, wie sich Gottes Barmherzigkeit zu seiner Gerechtigkeit verhält⁴⁴. Sie resultiert nicht bloß aus der Sachlogik der Frage nach der Vereinbarkeit sich scheinbar widersprechender Gottesattribute, sondern ist ein konkretes Erbstück der theologischen Tradition, an die das thomanische Denken anknüpft. Seit Petrus Lombardus war regelmäßig das

⁴¹ Eine differenzierte Verhältnisbestimmung von *bonitas* und *misericordia* nimmt Thomas in 4 Sent. d. 46, q. 2, a. 1, qc. 2 c. vor. Das Ergebnis fasst er ebd. ad 2 knapp zusammen: „*misericordia se habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per praedicta; et ideo omne opus quod est misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.*“

⁴² S. th. II-II, 30, 2 ad 1: „*Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.*“

⁴³ Vgl. Frankowski, *De misericordia*, 99–117.

⁴⁴ Vgl. Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 301–326. Die Arbeit bietet darüber hinaus eine breite theologiehistorische Einordnung der Fragestellung.

eschatologische Kapitel über die Höllenstrafen dazu genutzt worden, über das grundsätzliche Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Handeln Gottes nachzudenken. So tut es auch noch Thomas in seinem Sentenzenkommentar⁴⁵, während er in der Summa (wie es zuvor bereits in der *Summa Halensis* festzustellen ist⁴⁶) seine Aussagen über die Barmherzigkeit als Wesensattribut in die Gotteslehre verschiebt⁴⁷. Die Bestimmung des Verhältnisses zur Gerechtigkeit bleibt aber auch dort ein zentraler Aspekt. Die in allen Phasen seines Werkes unveränderte Kernthese des Aquinaten lautet: Es gibt keinen Gegensatz zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und deshalb kann die Negation eines der Attribute auf Kosten des anderen nicht korrekt sein. Vielmehr gilt: „Barmherzigkeit, welche die Gerechtigkeit aufhebt, ist eher Dummheit als Tugend zu nennen“, wie Thomas im Sentenzenkommentar schreibt⁴⁸. Ein Richter darf daher Barmherzigkeit niemals gegen das Recht, sondern nur im Rahmen des Rechts ausüben⁴⁹. Gott ist zwar durch keine fremden Gesetze gebunden; aber auch seine Barmherzigkeit ist nach Thomas niemals Ungerechtigkeit, wohl aber Über-Gerechtigkeit⁵⁰. Sie sprengt

⁴⁵ Vgl. 4 Sent. d. 46, q. 2, hier bes. a. 2.

⁴⁶ Vgl. Alexander de Hales, *Summa theologica*, lib. 1, n. 280–282 (ed. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 1924, tom. I, 388–398).

⁴⁷ Ob Thomas in der (nicht mehr ausgeführten) Eschatologie der *Summa theologiae* die Fragestellung erneut aufgegriffen hätte, lässt sich nicht sicher beurteilen; man darf es vermuten.

⁴⁸ Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4.

⁴⁹ Vgl. S. th. II-II, 67, 4 ad 1.

⁵⁰ Vgl. S. th. I, 21, 3 ad 2: „Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apos-

den (für sich gültigen) Rahmen des Geschuldeten und Angemessenen durch die Freiheit des Schenkenden, der ohne Ansehung der Person das Unverdiente gewähren darf, wem er will⁵¹. Sofern bereits die Schöpfung in der freien Güte Gottes gründet, kann die *misericordia* sogar als die im gesamten göttlichen Handeln aufscheinende „erste Wurzel“ bezeichnet werden⁵². Sie liegt damit der Gerechtigkeitsordnung, die nur die Verhältnisse innerhalb des bereits Existierenden regelt, voraus⁵³, ja sogar der göttlichen Liebe⁵⁴. Barmherziges Handeln Gottes, so steht damit fest, können wir erhoffen⁵⁵ und erbeten⁵⁶, aber niemals einfordern. Wer als Mensch anmaßend glaubt, er habe ein Anrecht darauf, würde sich der Verachtung Gottes ebenso schuldig machen wie derjenige, der sich ver-

tolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, *donate invicem, sicut et Christus vobis donavit*. Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod *misericordia superexaltat iudicium*.“

⁵¹ Vgl. Super Mt [rep. Leodegarii Bissuntini], c. 20, l. 1; Super Rom., cap. 9, l. 3.

⁵² S. th. I, 21, 4 c.; ähnlich schon 4 Sent. d. 46, q. 1, a. 1, qc. 2 c. Thomas ist sich darüber im Klaren, dass die Bezeichnung der Schöpfung als eines „Werkes der Barmherzigkeit“ insofern problematisch ist, als der Begriff im strengen Sinn, verstanden als Aufhebung eines zuvor bestehenden Elends, die Existenz eines Subjekts, dem geholfen wird, bereits voraussetzt. Die Verwendung in einem weiten Sinn erkennt Thomas allerdings auch für die Schöpfungstat an, insoweit hier „etwas vom Nicht-Sein zum Sein verändert“ und damit der größtmögliche *defectus* beseitigt wird (4 Sent. d. 46, q. 2, a. 2, qc. 3 c.; S. th. I, 21, 4 ad 4).

⁵³ Vgl. S. th. I, 21, 4 c.; I, 25, 3 ad 3.

⁵⁴ Vgl. Super Eph 2, 4, l. 2: „... et ideo misericordia ponitur hic quasi radix amoris divini.“

⁵⁵ Dass die Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit Wurzel unserer Hoffnung ist, lehrt Thomas in S. th. II-II, 18, 4 ad 2; 19, 1 ad 1.

⁵⁶ Vgl. S. th. I-II, 114, 6 ad 2: „impetratio orationis innititur misericordiae ...“.

zweifelt vom göttlichen Erbarmen abwendet⁵⁷. Wer die Unendlichkeit der göttlichen Barmherzigkeit⁵⁸ generell in Zweifel zieht, ist nach Thomas geradezu als „Ungläubiger“ zu bezeichnen⁵⁹. „Jeder aber, der Glauben besitzt, ist sich der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit gewiss“⁶⁰. Die unmittelbarste Begegnung des Glaubenden mit Gottes Allmacht, die sich als Barmherzigkeit offenbart⁶¹, ereignet sich im Geschehen der Rechtfertigung⁶². Dies gilt umso mehr, als Thomas mit Augustinus davon überzeugt ist, dass Gott selbst durch sein Gnadenwirken den Willen des sündigen Menschen

⁵⁷ Vgl. S. th. II-II, 14, 2 ad 1; zu *desperatio* und *praesumptio* als Haltungen, die der Annahme der göttlichen Barmherzigkeit entgegengesetzt sind, siehe auch S. th. II-II, 21, 1 ad 3; 21, 4 c. Im Extremfall kann die Anmaßung („*qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia divinae misericordiae*“: S. th. II-II, 130, 2 ad 1) so groß sein, dass sie als „Sünde wider den Heiligen Geist“ zu bezeichnen ist.

⁵⁸ Super Eph., cap. 2, l. 2: „*Sic ergo misericordia Dei est infinita, quia non coarctatur angustiis divitiarum, neque timore nocimenti restringitur, et neque lege superioris.*“

⁵⁹ Vgl. S. th. II-II, 20, 2 ad 2: „*si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis.*“

⁶⁰ S. th. II-II, 18, 4 ad 2.

⁶¹ Vgl. S. th. II-II, 30, 4 c.: „*Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari.*“ Man wird erinnert an das von Thomas mehrfach in seinem Werk zitierte Kollektengebet „*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas ...*“ (10. So. n. Pf. / 26. So. i.J.); vgl. etwa S. th. I, 25, 3 arg. 3.

⁶² Zur Rechtfertigung des Sünders als Akt göttlicher Barmherzigkeit vgl. S. th. I, 45, 6 ad 3; 4 Sent. d. 17, q. 1, a. 1, qc. 4 c. Von den die Rechtfertigungsgnade vermittelnden, erneuernden oder kräftigenden Sakramenten als „Werkzeugen“ der Barmherzigkeit spricht Thomas S. th. III, 67, 3 c.; noch deutlicher: 3 Sent. d. 19, q. 1, a. 1, qc. 1 c.; 4 Sent. d. 1. q. 1, a. 4, qc. 1 c. und ad 4; d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3 c.; Qdl. III, q. 10, a. 1 c.; IV, q. 7, a. 1 c.

erst dazu bewegen muss, sich ihm in Buße zuzuwenden⁶³. Diese einzigartige Souveränität der göttlichen Barmherzigkeit bedingt zugleich ihre Unbegreiflichkeit für den Menschen. Die Tatsache, dass aus dem Kollektiv der Sünder nur eine vergleichsweise kleine Zahl gerettet und zum strikt übernatürlichen Geschenk der Gottesschau berufen wird, bietet nicht etwa Anlass zum Zweifel an der Barmherzigkeit Gottes, sondern ist vielmehr deren Beweis⁶⁴. Thomas folgt auch hier ganz den Spuren Augustins, wenn er mit der Freiheit der göttlichen Gnadenwahl die Gerechtigkeit ewiger Höllenstrafen für die Schuldigen lehrt⁶⁵. Da Gott niemals ganz „nach Verdienst“ straft, bleibt selbst in den Verdammten seine Barmherzigkeit noch erkennbar⁶⁶. Wo dagegen im Handeln Gottes die rettende Barmherzigkeit zugunsten der Sünder in den Vordergrund tritt, da, so ist Thomas überzeugt, erweist sie sich als die „Fülle der Gerechtigkeit“⁶⁷. Denn es entspricht der Logik des göttlichen Erbarmens, dass das Geforderte erfüllt und zugleich unendlich überboten wird. Als zentrales Beispiel dieser Einschmelzung des Handelns aus Gerechtigkeit in eine Tat des ungeschuldeten Erbarmens gilt Thomas (in der Tradition Anselms) der Sühnetod Christi am Kreuz: Gottes gnädiger Ratschluss, sich selbst

⁶³ Vgl. S. th. III, 86, 2 ad 3; Qdl. XI, q. 3 ad 2: „principium primum bene operandi non est a nobis, sed ex misericordia divina infundente gratiam“. Deutlich wird die augustinerische Prägung bei der Rede über die Barmherzigkeit Gottes auch im thomanischen Johannes-Kommentar; vgl. cap. 6, l. 5; cap. 12, l. 7; cap. 15, l. 3.

⁶⁴ Vgl. S. th. I, 23, 7 ad 3.

⁶⁵ Dazu ausführlich 4 Sent. d. 46, q. 2, a. 3, qc. 1–2, wo für die *daemones et damnati* jede Rettung aus der *poena aeterna* durch die Barmherzigkeit Gottes ausgeschlossen wird.

⁶⁶ Vgl. S. th. I, 21, 4 ad 1; vgl. auch 4 Sent. d. 46, q. 2, a. 2, qc. 1 c.; qc. 3 c.

⁶⁷ S. th. I, 21, 3 ad 2.

im inkarnierten Sohn ganz hinzugeben, um an der Stelle der Sünder als Mensch Genugtuung zu leisten⁶⁸. Obgleich Gott die Schuld der Menschen auch ohne diese Sühnetat hätte vergeben können, kam sein Erbarmen in der gewählten Weise, durch die zugleich der Gerechtigkeit entsprochen wurde, in umso reicherm Maße zum Ausdruck.

VI.

Wer in den Aussagen des hl. Thomas über die Barmherzigkeit, die hier nur in groben Strichen nachgezeichnet werden konnten, unmittelbare Antworten auf innerkirchliche Kontroversfragen der Gegenwart sucht, sieht sich vermutlich enttäuscht. Dafür erschließen sich in der Begegnung mit den thomanischen Texten grundsätzliche Kriterien für einen rational verantworteten Begriff christlicher Barmherzigkeit, die von bleibender Aktualität sind. Wir finden sie in der Überzeugung des Aquinaten, dass über die *misericordia* nur in den größeren Kontexten der Lehre von den Attributen Gottes und den übernatürlichen Tugenden gesprochen werden kann, ebenso wie im Bemühen um eine möglichst exakte Erfassung des Phänomens, seiner Bedingungen und Konsequenzen sowie in der Mahnung, bei der Rede von menschlicher und göttlicher Barmherzigkeit die Regeln der Analogie nicht zu vergessen, um Anthropomorphismen in der Gotteslehre und falschen Idealen in der theologischen Beschreibung des Menschen gleichermaßen aus dem Weg gehen zu können.

⁶⁸ Vgl. S. th. III, 46, 1 ad 3.