

MANFRED GERWING · EICHSTÄTT

## «MISERICORDIA» NACH THOMAS VON AQUIN

*Bemerkungen zum Barmherzigkeitsverständnis*

Wer von Barmherzigkeit redet, muss wissen, dass er von Gott spricht; denn, so Thomas von Aquin († 1274): Barmherzigkeit kommt zuerst und zuhöchst Gott zu, *misericordia est maxime Deo attribuenda*.<sup>1</sup> Gott aber ist die Liebe (1 Joh 4,8.16). Thomas geht in seiner *Summa theologiae* an zwei zentralen Stellen auf das Thema Barmherzigkeit ein: in der Gotteslehre des ersten Teils seiner Summe und im Rahmen seiner theologischen Tugendlehre, in den vier Artikeln der *Summa theologiae* II-II, q. 30. Keineswegs wird Barmherzigkeit «zu einem bloßen Unterthema der Gerechtigkeit gemacht», noch kann von einem «sträflich vernachlässigten» Thema die Rede sein.<sup>2</sup>

Die Barmherzigkeitslehre des Thomas von Aquin ist eingebunden in seine Lehre vom *ordo caritatis*.<sup>3</sup> In diesem geht es um die Vollkommenheit des christlichen Lebens, eines Lebens, das in der Liebe seine Vollendung und seine Erfüllung findet, eine Fülle, die von alters her als «das Heil» bezeichnet wird. Liebe aber und das «Leben in Fülle» (vgl. Joh 10,10) setzen Freiheit voraus. Der Mensch ist aufgerufen zu dieser Freiheit, indem er berufen ist zum Heil. Der Überstieg des Menschen in die Freiheit, *transire ad libertatem*, ist nicht der Weg humanistischer oder gar sozialistischer Liebe, sondern ist der Weg in die Nachfolge Christi, die das Kreuz nicht ausspart, sondern bewusst annimmt: in Gehorsam, Armut und Einsatz.

### I

Bei der Ergründung dessen, was es zu reflektieren gilt, greift Thomas – wie übrigens auch noch Martin Heidegger – bevorzugt auf die Bedeutung jenes Wortes zurück, mit dem der zu ergründende Sachverhalt bezeichnet wird. Thomas hört in *misericordia* das fremde Elend, *miseria aliena*, und den Re-

*MANFRED GERWING, geb. 1954, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung, Essen-Werden.*

sonanzraum dieses *fremden Elends*: das Herz, *cor*. Gott bezieht sich in seiner Barmherzigkeit auf *fremdes Leid*. Doch das, was in seinem Herzen angesichts des fremden Leids, d.h. angesichts all des Elends, was nicht Gottes, sondern das der Schöpfung ist, entsteht, ist gerade nicht, wie beim Menschen, eine gewisse Traurigkeit, *tristitia*. Vielmehr ist das, was im Herzen Gottes angesichts des fremden Leids entsteht, immer schon da: die Liebe, die im Sinne des Ps.-Dionysius als überfließende und vereinigende Kraft zu verstehen ist. Gott reagiert auf das Elend des Menschen nicht passiv leidend, sondern aktiv behebend, so nämlich, dass er dieses Elend, verstanden im Sinne eines Mangels, *defectus*, durch die Vollkommenheit seiner Güte, *per alicuius bonitatis perfectionem*, behebt. «Gott erbarmt sich allein aus Liebe, sofern er uns wie einen Teil seiner selbst liebt.»<sup>4</sup>

Menschliche Barmherzigkeit lässt Thomas ebenfalls einerseits durch ihren Referenzpunkt, die *alienae miseriae*, und andererseits durch die dadurch verursachte Resonanz im eigenen Herzen bestimmt sein. Das «fremde Leid» bildet dabei das Materialobjekt der Barmherzigkeit. Dieses wiederum erzeugt eine affektive Regung im Herzen des Menschen: *tristitia*. Schließlich vermag Thomas im Rekurs auf Augustinus († 430), der sich dabei auf Marcus T. Cicero († 43 v. Chr.) stützt, zu definieren: «Barmherzigkeit ist das Mitleid in unserem Herzen mit fremdem Elend, wodurch wir besonders angetrieben werden zu helfen, wenn wir können.»<sup>5</sup>

Da der *terminus ad quem* eines Aktes den Akt selbst näher spezifiziert, vermag Thomas verschiedene Grade der *misericordia* entsprechend ihrem jeweiligen objektiven Referenzpunkt, der *aliena miseria*, zu differenzieren. Die Überlegungen dazu sind bemerkenswert stringent: Elend ist das Gegenteil von Glück. Je grundsätzlicher ein Mensch erfahren muss, dass er kein Glück hat, dass also seinem guten Wollen kein Erfolg beschieden ist, desto elender ist er und desto mehr leiden andere mit ihm, die sich seines Elends annehmen. Unter Rückgriff auf Aristoteles († 322 v. Chr.), letztlich aber orientiert an der trimorphen Reihenfolge der Erkenntnisgegenstände, die bei Thomas zugleich eine Rangfolge darstellt<sup>6</sup>, wird eine trimorphe Wollensreihe entwickelt, die, sofern sie nicht zur Wirkung kommt, eine trimorph gesteigerte Not erbringt. Dieser dreifach gesteigerten Not entspricht eine trimorph gesteigerte Barmherzigkeit. In ihr zeigt sich das Scheitern des Wollens und damit die Not der Freiheit. «Das Leiden der Freiheit an ihrer Ohnmacht gegenüber der Widerständigkeit der Natur als höchste Tragik des Menschen – dieses kantische Motiv stand also in gewisser Weise schon Thomas in seiner Barmherzigkeitskonzeption vor Augen, die Motive des Aristoteles und Augustinus verbindet.»<sup>7</sup>

Das sündhafte Handeln ist für sich genommen nach Thomas kein Elend, das Mitleid verdient. Denn es beruht ja auf dem Willen des Sünders, den er bis zur bösen Tat durchsetzt. Sündhaftes Handeln verdient keine Barm-

herzigkeit, sondern – entsprechend göttlicher Gerechtigkeit – Strafe. Strafe hingegen ist etwas, was dem Willen des Sünders widerspricht, seine Freiheit einschränkt und insofern durchaus Erbarmen zu wecken versteht. Immerhin kommt durch die Sünde nicht die natürliche Ausrichtung auf das Gute, sondern die Wahl des Bösen zum Zuge. Ein Selbstwiderspruch ist zu erkennen, der durchaus als Strafmoment der Sünde zu verstehen ist. Thomas signiert diese faktische Identität von Schuld und Strafe in *De malo* und weist nach, dass und in welchem Ausmaß die Sünde zur Trennung von Gott führt und damit objektiv ein Elend darstellt, das, vom Sünder selbst nicht intendiert, doch erbarmungswürdig ist. Die Sünder sind, so Thomas mit Rekurs auf Mt 9,36, wie erschöpfte Schafe, die keinen Hirten haben. Ihnen keine Barmherzigkeit angedeihen zu lassen, widerspräche dem, was Jesus uns aufgetragen habe.<sup>8</sup>

In der Tat kommt als motivationale Basis menschlich-barmherzigen Handelns die *passio* in Sicht: der Affekt des Leidens darüber, dass dem Mitmenschen, dem Fremden, dem anderen etwas so sehr abgeht, dass er wegen dieses Mangels nicht nur nicht glücklich zu sein vermag, sondern ausgesprochen traurig ist, ja Schmerz empfindet, mit einem Wort: leidet. Da Gott aber in sich vollkommen, ewig und unveränderlich ist, scheidet nach Thomas die Traurigkeit, der Schmerz über das Elend eines anderen, *de misera alterius*, als Motiv für göttlich-barmherziges Handeln aus. Was für den Menschen aufgrund seines Werdecharakters undenkbar ist, trifft nach Thomas für Gott zu: Gott liebt; und zwar stets in unüberbietbarer Weise. Gott ist ja selbst die Liebe. Aber er liebt, ohne zu leiden, *sine passione amat*.<sup>9</sup> Dieses «Aber» ist kein die Liebe einschränkendes, sondern ein die Liebe in ihrer überfließenden Fülle befreiendes und allererst ermöglichendes Aber. Thomas greift dabei auf die Überzeugung Augustins zurück, der mit diesem «leidenschaftslosen» *misericordia*-Verständnis den seinerzeit seitens der Stoiker erhobenen Protest, die Barmherzigkeit in die Gotteslehre aufzunehmen, entkräftete.<sup>10</sup>

Gott handelt gegenüber seinen in Not geratenen Geschöpfen nicht aus Schmerz und Trauer, sondern er hilft und heilt aufgrund seiner Güte. Bei aller Differenziertheit, die Thomas von Aquin im Blick auf die nähere Bestimmung des Verhältnisses von *bonitas* und *misericordia* – übrigens schon in seinem Sentenzenkommentar – an den Tag legt, bleibt doch eins in allen Phasen seines Denkweges unverändert: Dort, wo sich Gott als barmherzig erweist, kommt er stets auch in seiner Liebe und Güte zum Zuge, «nicht aber umgekehrt», *sed non e converso*.<sup>11</sup> Seine Barmherzigkeit ist Ausdruck seiner unüberbietbaren und überfließenden Seinsfülle, nicht Resultat einer Bedürftigkeit und Begrenzung, nicht Ergebnis innerer Notwendigkeit, sondern Ausdruck und Inbegriff frei geschenkter Gnade.

## II

Doch zurück zum Menschen: Der Mensch, der aus Mitleid handelt, ist nach Thomas entweder in Freundschaft mit dem anderen Menschen verbunden, aus der eine *unio affectus* resultiert, oder aufgrund eines Sachbezugs, einer *unio realis*.<sup>12</sup> Aufgrund freundschaftlicher Verbindung zweier Menschen, so wusste schon Aristoteles, wird die Freude bzw. das Leid des einen zur Freude bzw. zum Leid des anderen.<sup>13</sup> Dank des Sachbezugs sieht der Mensch im Leid des anderen etwas, was auch ihn treffen könnte. Er erkennt im Schmerz des anderen seine eigene existentielle Gefährdung, Fragwürdigkeit und Fragilität. Barmherzigkeit ist daher ein Kennzeichen der Weisheit, das belegt, 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.»<sup>14</sup> Doch Vorsicht! Wer sich allzu sehr von der Not und dem Elend der Welt bedrängt sieht oder gar meint, selbst schon in einer so miserablen Situation zu stecken, dass diese gar nicht mehr zu überbieten sei, der schwebt ebenfalls in der Gefahr, den Blick für das Leid der anderen zu verlieren, abzustumpfen, innerlich hart und mitleidslos zu werden. Im einen wie im anderen Fall gilt es, die innere Freiheit zu bewahren und in Distanz zu sich treten zu können.<sup>15</sup>

Insofern wundert es nicht, dass Barmherzigkeit nicht nur als «Schmerz über fremdes Leid» zu verstehen ist. Es geht nicht nur um eine Leidenschaft, eine *passio*, nicht nur um eine Bewegung des sinnlichen Strebevermögens, *motus appetitus sensitivi*. Vielmehr bedarf es, wie bei allen Tugenden, auch einer Bewegung des intellektiven Strebens und damit des rationalen Urteils über den uns treffenden Schmerz angesichts fremden Leids. Der bloße Schmerz über fremdes Leid muss zur Verurteilung des fremden Leids führen, zum «Missfallen über fremdes Leid», zur Einsicht auch, dass der andere etwas erleidet, was seiner unwürdig ist. Da nur geistbegabte Geschöpfe zu Glück und Elend im eigentlichen Sinne überhaupt fähig sind, kann sich Barmherzigkeit im umfassenden Sinn des Wortes immer nur auf die rationale Kreatur beziehen; was wiederum nicht heißt, wie Thomas ausdrücklich betont, dass der Mensch unempfindlich gegenüber dem Schmerz empfindenden Tier zu sein habe. Im Gegenteil: Das Mitleiden des Menschen mit der leidenden Kreatur sensibilisiert für die Tugend der Barmherzigkeit zu den Menschen. Mit anderen Worten: Wer gegenüber dem Leid der Tiere gleichgültig ist, vermag – mangels Sensibilität gegenüber fremdem Leben – nur schwer die Höhe der Tugend der Barmherzigkeit zu erlangen.<sup>16</sup>

Barmherzigkeit an sich, *secundum se*, ist für Thomas die höchste aller Tugenden, spiegelt sie doch unmittelbar ein Attribut Gottes wider. Verbunden aber mit ihrem menschlichen Träger, ist sie von dessen *status* abhängig:

Da der Mensch Geschöpf ist, ist seine Liebe zum Schöpfer-Gott zweifellos höher zu bewerten als seine Barmherzigkeit zum Nächsten, was aber nicht bedeutet, dass äußerliche Kulthandlungen, *exteriora sacrificia aut munera*, der tätigen barmherzigen Nächstenliebe vorzuziehen seien. Überhaupt ist der *ordo caritatis* und damit das gesamte Netzwerk göttlich-gütiger Liebe zu beachten, ohne das der Mensch nicht zur Vollendung gelangen kann. Ausdrücklich werden hier Gottes Gerechtigkeit, Freigiebigkeit und Barmherzigkeit genannt.<sup>17</sup> Dank dieses göttlich-freien Netzwerkes wird die Barmherzigkeit Gottes zwar an die Gerechtigkeit und Freigiebigkeit Gottes gebunden, aber keineswegs begrenzt. Gerade im konkreten Blick auf das Verhältnis von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit sucht Thomas dieses komplexe Bedingungs- und Bindungsverhältnis zu exemplifizieren.

In seinem Sentenzenkommentar erörtert er die genannte Frage traditionsgemäß im eschatologischen Kontext, dort also, wo bereits Petrus Lombardus († 1160) die Frage nach dem gerechten und barmherzigen Handeln Gottes verortet und zu beantworten versucht hatte: im Kapitel über die Höllenstrafen. In der *Summa theologiae* behandelt er die Frage – wie schon zuvor Alexander von Hales († 1245) – an prominenter Stelle, nämlich im Rahmen der Reflexion über die Gottesattribute in der Gotteslehre.<sup>18</sup> Seine Grundthese lautet: In Gott gibt es keine Gegensätze. Insofern bilden auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott keine sich gegenseitig ausschließenden oder auch nur sich begrenzenden Größen. Die Barmherzigkeit Gottes gegen seine Gerechtigkeit ausspielen zu wollen, sei eher Dummheit als Tugend zu nennen, *magis stultitia quam virtus dici debet*. Bereits die menschliche Barmherzigkeit dürfe nicht gegen die Gerechtigkeit gestellt werden. Ein Richter, der Barmherzigkeit walten lasse, dürfe dies nur im Rahmen des Rechts und der Gerechtigkeit, niemals aber gegen Recht und Gesetz tun. Gottes Barmherzigkeit erfüllt seine Gerechtigkeit, so dass von einer Identität zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesprochen werden kann. Mehr noch: Gottes Barmherzigkeit erfüllt nicht nur seine Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie in überfließender Dynamik. «Gott handelt barmherzig. Er handelt dabei nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie. Es ist so, als wenn jemand, der einem anderen hundert Denare schuldet, ihm von sich aus zweihundert zurückgibt. Auch dieser handelt nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern übersteigt sie. Er handelt freigiebig und barmherzig.»<sup>19</sup>

Die Barmherzigkeit Gottes erfüllt und übersteigt nicht nur die Gerechtigkeit Gottes. Sie liegt ihr auch voraus. Sie zeigt sich als die «erste Wurzel» des schöpferischen Handelns Gottes, als der Urgrund der Schöpfung und damit auch der Gerechtigkeitsordnung, die ja eine Wirklichkeit voraussetzt, die es gerecht zu regeln gilt. «Ein Werk göttlicher Gerechtigkeit», so Tho-

mas, «setzt stets ein Werk der Barmherzigkeit voraus.» Jenes gründet in diesem. Die Schöpfung entspringt letztlich Gottes freiem Willen und verweist auf seine barmherzige Güte und überfließende Liebe. Insofern es dabei von vornherein um die Vollendung des Werkes Gottes geht, zeigt sich in jedem Werk Gottes Barmherzigkeit; und zwar in einem die Gerechtigkeit übersteigendem Maße. «Zum Erhalt der Ordnung der Gerechtigkeit bedarf es nämlich weniger als das, was Gottes Güte bietet, die über jedes Verhältnis des Geschöpfes hinausgeht.»<sup>20</sup>

### III

Der Blick wird wieder auf das Geschöpf, konkret auf den Menschen gelenkt. Sofern dem «Wirken der göttlichen Gerechtigkeit», wie dargelegt, «immer das Wirken seiner Barmherzigkeit vorausgeht», ja in der Barmherzigkeit gründet, liegt hier eine exakte Deskription der Situation des Menschen gegenüber Gott vor. Der Mensch ist gegenüber Gott immer schon in der Situation eines Beschenkten. Kein Mensch vermag aufgrund seiner eigenen Verdienste die Vergebung der Sünden und das Ewige Leben zu erlangen. Niemand vermag sich in die Gemeinschaft mit Gott hinein zu asketisieren oder gar hinein zu philosophieren. Darin liegt nach Thomas das Wesen der *praesumptio*, der Kern der Vermessenheit: in der falschen, weil grund- und bodenlosen Selbstsicherheit des Geschöpfes. Augustinus spricht in diesem Zusammenhang von der *perversa securitas*. Wer vermessen nur auf eigene Kräfte schaut und baut, überschätzt sich und verliert Gott ebenso aus dem Auge, wie derjenige, der, einseitig fixiert auf die Gerechtigkeit Gottes, dessen Barmherzigkeit übersieht und folglich seine eigene Situation vor dem barmherzigen Gott unterschätzt und also verzweifelt. Vermessenheit und Verzweiflung aber verkennen das Sein des Menschen in hiesiger Existenz: Der Mensch ist, solange er leibhaftig lebt, *in statu viatoris*. Er ist noch auf dem Weg. Er ist *viator*, Pilger, Wanderer. Er ist noch nicht *in statu comprehensoris*, und also noch nicht *comprehensor*, noch nicht einer, der, wie Paulus formuliert, «das Ziel bereits erreicht hat», *comprehendisse* (vgl. Phil 3, 13). *Viator* zu sein, heißt: auf dem Wege zu sein, heißt, auszuschreiten auf die Vollendung zu; *comprehensor* zu sein, heißt, das, wonach gestrebt wird, zu umfassen, zu besitzen: die Vollendung in Gott und also glücklich zu sein.

In der sich auf die Vollendung des Menschen in Gott richtenden christlichen Hoffnung kommen göttliche Gerechtigkeit und göttliche Barmherzigkeit zum existentiell vollzogenen Ausgleich. Dieser ist die aus dem Glauben schöpfende Antwort auf die Identität von göttlichem Erbarmen und göttlicher Gerechtigkeit. Wer hofft, schätzt sich selbst und seine Situation vor Gott *in statu viatoris* richtig ein. Er hat dabei nicht nur Gottes

Gerechtigkeit, sondern auch seine Barmherzigkeit im Blick. Wer nur Gottes Gerechtigkeit sieht, hofft nicht auf den, an den er glaubt: an Gott, der sich als Liebe geoffenbart hat (vgl. 1 Joh 4,8.16). In Vorwegnahme des strengen Endgerichts verzweifelt er angesichts seiner heillos-sündigen Existenz. Allerdings: Wer nur Gottes Barmherzigkeit gelten lässt, greift ebenfalls vorweg. Vermessen appliziert er bereits definitiv während des noch laufenden «Spiels» nicht nur das Ende, sondern den Sieg des «Spiels». Wer die Erfüllung des Verheißenen vorwegnimmt, widerspricht ebenso dem *status viatoris* und damit der Existenz-Situation des hiesigen Menschen wie derjenige, der von der Nicht-Erfüllung dessen, was geoffenbart wurde, ausgeht.

Wenngleich beide hier aufgezeigten Widersprüche – Vermessenheit (Stolz) und Verzweiflung – sich als «Quell- und Hauptsünden», *peccata capitalia*, im strengen Sinn des Wortes erweisen, sind sie für Thomas dennoch nicht von identischer Qualität. Die Verzweiflung ist die größere Sünde als die Vermessenheit. Der Grund für diese differenzierte Bewertung lässt eine oft übersehene Nuance in der von Thomas vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit erkennen: «Wegen seiner unendlichen Gutheit ist es Gott eher eigen, zu schonen und sich zu erbarmen, als zu strafen. Denn jenes kommt ihm kraft seines eigenen Wesens zu, dieses aber erst unserer Sünden wegen.»<sup>21</sup>

Es gehört zum christlichen Glauben, an die Unendlichkeit göttlicher Barmherzigkeit zu glauben. Wer daran zweifelt, muss sich fragen lassen, ob er überhaupt christlich glaubt; denn «jeder, der glaubt, ist sich der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit gewiss.»<sup>22</sup> Sich selbst aber erfährt der Mensch als Sünder. Der Tat-Ort, an dem sich dem Sünder-Menschen Gottes Allmacht als Barmherzigkeit offenbart, ist das «Geschehen der Rechtfertigung. Dies gilt umso mehr, als Thomas mit Augustinus davon überzeugt ist, dass Gott selbst durch sein Gnadenwirken den Willen des sündigen Menschen erst dazu bewegen muss, sich ihm in Buße zuzuwenden.»<sup>23</sup> Niemand kann sich zeitlebens sicher sein, ob er zu den Auserwählten gehört; denn mit Augustinus ist auch Thomas der Ansicht, dass eher von einer relativ geringen Zahl von Geretteten auszugehen sei, die Gott einst von Angesicht zu Angesicht schauen dürften. Nach Maßgabe der Gerechtigkeit hätte der Sünder-Mensch den Tod und die Hölle verdient. Doch Gottes Gerechtigkeit wird erfüllt durch seine Barmherzigkeit und zeigt sich in der Rettung des Sünders. Diese durch rettendes Erbarmen erfüllte Gerechtigkeit Gottes offenbart sich im Erlösertod Jesu am Kreuz. Thomas rekurriert dabei auf die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury: Anstelle des Sünders gibt Gott sich im inkarnierten Sohn hin, um als Mensch an Stelle des Sünders Genugtuung zu leisten. Gott hätte auch ohne diese Sühnetat die Schuld der Menschen vergeben können. Doch dann hätte er die Gerechtigkeit destriert und die Barmherzigkeit evakuiert. Für Thomas gilt: «Barmherzigkeit

ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung» und «ohne Barmherzigkeit ist Gerechtigkeit Grausamkeit.» Und Josef Pieper fügt hinzu, dass hier «die innere Grenze der Gerechtigkeit neu benennbar» werde und verweist mit Thomas nochmals auf den die Gerechtigkeit umfassenden *ordo caritatis*: «Durch Gebote der Gerechtigkeit den Frieden und die Eintracht unter den Menschen wahren zu wollen ist unzulänglich, wenn nicht unter ihnen die Liebe Wurzel schlägt.»<sup>24</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sth I*, q. 21, 3 c.; vgl. *4 Sent.* d. 46, a. 1; vgl. JOHANNES PAUL II., *Litt. enc. Dives in misericordia*, 30. Nov. 1980, in: AAS 72 (1980) 1177–1232; vgl. BENEDIKT XVI., *Litt. enc. Deus caritas est*, 25. Dez. 2005, in: AAS 98 (2006) 217–252.

<sup>2</sup> Walter KASPER, *Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, 46f.; DERS., *Barmherzigkeit. Grundbegriffe des Evangeliums. Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, 19–22.

<sup>3</sup> Ludwig HÖDL, *Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe im ordo caritatis nach Thomas von Aquin*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart*, St. Ottilien 1990, 253–272.

<sup>4</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sth I*, q. 20, 1 ad 3; *Sth I*, q. 21, 3 c.; *Sth II-II*, q. 30, 2 ad 1.

<sup>5</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sth II-II*, q. 30, 1 c.

<sup>6</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De veritate* 10, 8; *Sth I*, q. 87, 3 c.

<sup>7</sup> Thomas MARSCHLER, *Thomas von Aquin über die Barmherzigkeit*, in: George AUGUSTIN – Markus SCHULZE (Hg.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag, Teil 1), Freiburg i. Br. 2015, 93–112, hier 97f.

<sup>8</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth II-II*, q. 30, 1 ad 1; Manfred GERWING, *Gehorsam und Freiheit bei Thomas von Aquin. Eine relecture*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Münster 2015, 315–329, bes. 316f.

<sup>9</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth I*, q. 20, 1 ad 1.

<sup>10</sup> MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 105, Anm. 40.

<sup>11</sup> THOMAS VON AQUIN, *In 4 Sent.* d. 46, q. 2, a. 1, qc 2 ad 2: «ideo omne opus quod est misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.»

<sup>12</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth II-II*, q. 30, 2 c; vgl. auch *In 3 Sent.* d. 34, q. 3, a. 2, qc. 1 ad 2.

<sup>13</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth I-II*, q. 28, 1–2, mit deutlichem Rekurs auf die Freundschaftskonzeption des ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* VIII, 1155a3–1157b1; 1158b1–1159b15; 1159b25–1160a20; IX, 1163b32 1167a20; 1167b5–1168a20; 1169b1–1170b20; vgl. Aloisia M. LEVERMANN, *Wachsen in der Gottesfreundschaft. Theologie des Verdienstes bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 2009, 62ff.

<sup>14</sup> MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 101.

<sup>15</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth II-II*, q. 30, 2 ad 2; vgl. dazu instruktiv Klaus HEDWIG, *Sub ratione mali. Über den Hass*, in: Manfred GERWING (Hg.), *Klaus Hedwig. Circa particularia. Studien zu Thomas von Aquin*, Regensburg 2015, 220–237, bes. 235f.

<sup>16</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sth I-II*, q. 102, 6 ad 8, eine Passage, die, wie MARSCHLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 7), 104, Anm. 36, bemerkt, «von der aufstrebenden Zunft theologischer Zoologie» noch zu entdecken sei.

<sup>17</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sth I*, q. 21, 3 c: «In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.»

<sup>18</sup> Vgl. THOMAS von Aquin, *Super Sent.*, lib. 4 d. 46 q. 2, hier bes. a. 2; ALEXANDER von Hales, *Sth I*, n. 280–282 (ed. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 2934, I, 388–398), zitiert bei MARSCHLER, Barmherzigkeit (s. Anm. 7), 107, Anm. 46.

<sup>19</sup> THOMAS von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4; ders., *Sth I*, q. 21, 3 ad 2: «[...] misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo.» Hoeres meint, die Barmherzigkeit Gottes werde gegenwärtig so sehr in den Vordergrund gerückt, dass die Gerechtigkeit Gottes kaum noch gesehen werde, vgl. Walter HOERES, *Die verratene Gerechtigkeit*, Aachen 2016.

<sup>20</sup> THOMAS von Aquin, *Sth I*, q. 21, 4 c.

<sup>21</sup> THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 21, 2 c.

<sup>22</sup> THOMAS von Aquin, *Sth II-II*, q. 20, 2 ad 2; *Sth II-II*, q. 18, 4 ad 2.

<sup>23</sup> MARSCHLER, Barmherzigkeit (s. Anm. 7), 109f. (mit Stellenangaben Anm. 62 und 63).

<sup>24</sup> Josef PIEPER, *Über die Gerechtigkeit*, in: Berthold WALD (Hg.), *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, 111f.; zitiert wird THOMAS von Aquin, *In Mt 5*, 2 (n. 429); DERS., *ScG 3*, 130.