

Die natürliche Glückseligkeit des Menschen nach Franz Suarez S. J.

Dr. Kempf, Frankfurt-St. Georgen.

Die Anregung zu dieser Arbeit gab ein sehr bemerkenswerter Artikel, der vor kurzem im „Gregorianum“ erschien: *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris.*¹⁾ Auf umfangreiches Quellenmaterial gestützt, weist der Autor nach, daß in unserer Frage die ältere scholastische Schule eine Ansicht vertrat, die sich wesentlich unterscheidet von der heute innerhalb der Schule wohl fast allgemein herrschenden Lehre. Die jüngeren Scholastiker — etwa seit Sylvester Maurus — halten es nämlich für sicher, daß der Mensch auch in der rein natürlichen Ordnung vollkommen glücklich geworden wäre. Dies verneinen jedoch entschieden die Vertreter der älteren Schule. Ihnen zufolge hätte der Mensch, ohne besondere übernatürliche Gnadenhilfe, einzig ausgerüstet mit seinen natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zwar eine „gewisse“, eben seiner Natur als Mensch angemessene Glückseligkeit erlangt; er wäre wohl auch mit seinem Lose zufrieden gewesen, klug sich bescheidend mit dem Erreichbaren, zumal ihm keine übernatürliche Offenbarung von der Möglichkeit einer größeren Beglückung gesprochen hätte. Allein diese Art der Glückseligkeit sei — in absolutem Sinne — keineswegs „vollkommen“ zu nennen, da eine solche ohne die intuitive Schau Gottes einen Widerspruch in sich bedeute; die Intuition Gottes aber gehöre ganz und gar der übernatürlichen Ordnung an.

Es dürfte wohl von Interesse sein, in dieser umstrittenen Frage die Ansicht jenes Mannes näher kennen zu lernen, der, zeitgeschichtlich betrachtet, die Verbindung herstellt zwischen der älteren und jüngeren Schule: des spanischen Theologen Franz Suarez S. J.

In seinem Traktat *De fine ultimo hominis* spricht er in den Disputationen IV—VI über die Glückseligkeit im allgemeinen, ihr Wesen und ihr Objekt; dann wendet er sich ausschließlich der über-

¹⁾ E. Elter S. J., *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris*: Gregorianum a. IX (1928), vol. IX, p. 269—306.

natürlichen Seligkeit zu (disp. VII—XIV), um in der XV. Disputation zu handeln „De his, quae ad naturalem beatitudinem pertinent“. Gelegentlich berührt er auch in seinen anderen Werken diese Frage: So in den *Disputationes metaphysicae* (disp. XXX, sectio XI), in den *Prolegomena* und dem Traktat *De gratia Dei* (Proleg. IV, cap. I, n. 8—9; de gr. Dei I. VII, cap. II, n. 7; I. VIII, cap. I, n. 7); ferner in *De angelis* (I. III, cap. XI; I. V, cap. I, n. 2) und in dem Kommentar zur *I. pars D. Thomae* (I. II, cap. VII, n. 11), wo er handelt „De divina substantia ejusque attributis“ u. s. f.¹⁾

De beatitudine in communi.

Was versteht nun Suarez unter Glückseligkeit? Sie ist seiner Ansicht nach nicht so sehr der Zustand voller Erfüllung und Befriedigung jeglichen Strebens,²⁾ wie viele Scholastiker die Glückseligkeit definieren, als vielmehr eine Tat, ein Akt menschlichen Handelns (operatio), „die Erreichung nämlich des letzten und höchsten Gutes, das von dem Menschen erstrebt werden kann, und in dem die übrigen virtualiter enthalten sind oder auf jene bezogen werden.“³⁾

Leider unterscheidet Suarez, wenn er von dem „finis ultimus“ und dessen „consecutio“ spricht, nicht zwischen dem „finis externus“ und „internus“. Nach der gewöhnlichen scholastischen Lehre besteht für den Menschen das Wesen (ratio formalis) der Glückseligkeit in der Erreichung des „finis ultimus internus“, d. h. in der größtmöglichen Vervollkommnung des Menschen seinem ganzen Sein nach; in der freudigen Ruhe oder ruhigen Freude, welche die Stillung all seines Strebens mit sich bringt. Daß hierzu der Mensch notwendig äußerer Güter bedarf, welche den „finis externus“ für seine Willens-tätigkeit bilden können, liegt in seiner Natur als geschaffenes und somit beschränktes Wesen begründet. Allein diese Rücksicht auf äußere Güter kommt erst in Frage, wenn es sich darum handelt, die Glückseligkeit in concreto zu bestimmen; berührt also nicht ihr Wesen als solches (— non est de ejus ratione formali communissima —). Handelt es sich z. B. um die Seligkeit Gottes, so fällt sie sogar ganz hinweg, weil Gott aus sich selbst die ganze Fülle des Seins erschöpft, und doch hat es gewiß einen Sinn, von Gottes Glückseligkeit zu sprechen.

¹⁾ Die Quellennachweise aus *De fine ultimo* und den *Disp. metaph.* beziehen sich auf die venetianische Gesamtausgabe der Werke Suarez' von 1740—51; alle übrigen auf die von Lyon-Mainz.

²⁾ *De f. ult.*: Disp. IV, s. I, n. 3: „Magis vero . . .“ und n. 4.

³⁾ ebd.: Disp. IV, s. I, n. 5 (= Suarez' eigene Definition); vgl. ebd. Disp. IV, s. II, n. 4: „Consecutio ultimi finis est beatitudo“ und n. 8: „non est de essentia cuiuscumque beatitudinis, ut absolute et simpliciter excludat omnem defectum, sed primo et per se est de eius essentia, ut sit consecutio ultimi finis . . .“; vgl. *De gratia* proleg. IV, cap. I, n. 10; I. 7, cap. II, n. 7; und I. 8, cap. I, n. 7. u. s. w.

Suarez scheint aber die Betrachtungsweise gerade umzukehren, indem er unter der „consecutio ultimi finis“ stets die Erreichung des „finis externus“, d. h. eines äußeren Gutes zu verstehen scheint. In einigen Fällen ist dies jedenfalls unbedingt sicher: „... formalis beatitudo est consecutio finis externi“ (Tr. *De f. ult.* disp. VI, s. II, n. 3) und „... beatitudo formalis est consecutio ultimi finis; sed Deus non est sui ipsius consecutio, sed est finis extrinsecus, qui obtinendus est“ (ibid. s. I, n. 19). Hier ist schon klar gesagt, wer diesen „finis ultimus externus“ des Menschen darstellt. Andere Stellen sind nicht minder klar und eindeutig: „... finis ultimus hominis et objectum beatitudinis ejus est solus Deus“ (ibid. disp. VI, s. III, n. 6); „... sine illis homo esset semper beatus, etiam perfecte, quantum ad Dei consecutionem et conjunctionem cum illo, ut est ultimus finis; nam per sensus nec attingemus Deum ut ultimus finis est...“ (ibid. Disp. VI, s. III, n. 7). „Creatura rationalis ex vi similitudinis peculiaris, quam habet cum Deo, tendit in illum ut in ultimum connaturalem finem...“ (*De gratia*: I. VII, cap. II, n. 7); „... beatitudo est quasi vinculum quoddam, quo conjungitur homo ultimo sui, qui est perfectissima substantia“ (*De f. ult.*: Disp. VI, s. II, n. 3); „... quaelibet cognitio naturalis Dei potest esse in peccatore; unde solus amor esse videtur, qui conjungit hominem perfecte cum suo fine ultimo naturali“ (ibid.: Disp. XV, s. I, n. 2; „... Deus est objectum beatitudinis nostrae ut est summum bonum, quia tale objectum ut est ultimus finis simpliciter ac perfectissimus: ultimus autem finis et summum bonum idem sunt, ut Arist. dixit *I. Ethic.* cap. 7. Et ideo ex sententia omnium beatitudo consistit in adeptione summi boni: ergo Deus ratione suae bonitatis et non ratione aliorum attributorum est objectum nostrae beatitudinis.“ (ibid.: Disp. V, s. III, n. 2.) Sein Gedankengang ist augenscheinlich folgender: Gott hat den Menschen geschaffen mit besonderer Hinordnung auf sich selbst; er selbst ist dessen letztes Ziel, und der Mensch strebt infolge eines ihm eigens eingepflanzten Strebevermögens (appetitus innatus) hin zu seinem Schöpfer „ut in finem ultimum, proprium et particularem et in cognitionem et amorem ejus tamquam in illius consecutionem“ (ibid.: Disp. XVI, s. I, n. 1; cf. *De gratia*: I. VII, cap. II, n. 7 und *De f. ult.*: Disp. IV, s. II, n. 5.). Nur so versteht man auch seine Beweisführung in *De f. ult.*: Disp. V, s. II, n. 2, 4, 5, wo er die Ansicht vertritt, Gott allein sei vollkommen genügender Gegenstand unserer Glückseligkeit auch in der rein natürlichen Ordnung. (Vgl. ibid.: Disp. IV, s. I, n. 4; ferner Disp. V, s. III, n. 6 und Disp. VI, s. III, n. 9); nur so kann es nicht befremden, wenn er in *De f. ult.* Disp. VI, s. III, n. 11 schreibt: „ratio beatitudinis non est consideranda ex perfectione entitativa, sed ex vinculo et conjunctione cum ultimo fine.“ Die Gegenüberstellung von „perfectio entitativa“ (= finis internus) und „ultimus finis“ hat nämlich keinen Sinn, wenn nicht „finis externus“ gemeint ist.

Die Frage ist nun, ob die Möglichkeit einer solchen Vervollkommnung in Einklang steht mit der Begrenztheit der menschlichen Natur: „Zunächst erfordert die Glückseligkeit . . . den Vollbesitz aller Güter und schließt jegliches Uebel aus; der Mensch aber ist seiner Natur nach vielem Uebel und Elend unterworfen, das er nicht meiden kann. Zweitens und hauptsächlich, weil ein Teil der Seligkeit und der unumgängliche Weg zu ihrer Erlangung darin besteht, nichts Schlechtes

zu wollen oder sündenfrei zu sein, was der Mensch seiner Natur wegen nicht vermag, da diese entgegengesetzte und untereinander streitende Leidenschaften aufweist. Zum dritten, weil zur Glückseligkeit die Ewigkeit gehört. Denn wer seinen Besitz zu verlieren fürchtet, kann nicht glücklich sein. Der Mensch hingegen, insofern er Mensch ist, währt seiner Natur nach nicht ewig.“¹⁾

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten zieht Suarez es vor, zunächst eine nur allgemeine Lösung zu bringen.²⁾ Ohne die Art der Glückseligkeit näher zu bestimmen — sein Ausdruck ist: „Dico secundo . . . hominem esse capacem alicujus beatitudinis“ —, bejaht er die Möglichkeit einer solchen, gestützt auf das einstimmige Zeugnis aller Philosophen, welches er zu erhärten sucht durch ein Argumentum a priori: „Der Mensch hat ein letztes Ziel: also kann er es erreichen; sonst wäre er ja vergebens und sinnlos darauf hingeeordnet. Die Erreichung des letzten Zieles ist jedoch die Glückseligkeit.“³⁾

Nicht zufrieden damit hält Suarez es in Anbetracht der göttlichen Weisheit und Güte des Schöpfers auch für sicher, daß wenigstens in einigen seiner Vertreter das Menschengeschlecht durch die Erreichung dieses seines Zieles glücklich geworden wäre.⁴⁾

Dann bringt er die Lösung auf die oben ausgeführten Schwierigkeiten, die wir indes vorläufig übergehen können, da wir später die Frage noch in anderem Zusammenhang behandeln werden.

Was nun die verschiedenen Arten der Glückseligkeit betrifft, so unterscheidet Suarez wie alle Scholastiker zunächst eine übernatürliche und eine rein natürliche Beseligung des Menschen.⁵⁾ Aus der Glaubenslehre steht fest, daß es eine übernatürliche Glückseligkeit gibt; zugleich aber auch, daß diese ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist. Denn Gott schuldete es in keiner Weise seiner Kreatur, sie in der intuitiven Schau seiner Fülle und der daraus entspringenden übernatürlichen Liebe zu beseligen.⁶⁾ Hätte er aber den Menschen ohne diese hohe Bestimmung gelassen, so wäre diesem immer noch die Möglichkeit geblieben, eine rein natürliche

¹⁾ *De f. ult.*: Disp. IV, s. II, n. 1. Vgl. ebd. Disp. XV, s. II, n. 2.

²⁾ D. h., soweit er sich auf reine Vernunftgründe stützt; den Beweis aus der Glaubenslehre erbringt er ebd. n. 3.

³⁾ *De f. ult.*: Disp. IV, s. II, n. 4.

⁴⁾ ebd. n. 6—7.

⁵⁾ ebd.: Disp. IV, s. III, n. 2—4.

⁶⁾ ebd. und Disp. VII; vgl. *Disp. met.*: Disp. XXX, s. XI; Com. in 3. part. D. Thomae: Disp. XXXVIII, s. III, n. 7; *De oratione*: l. II, cap. IX, n. 6; *De fide*: Disp. III, s. IX, n. 20.

Art der Seligkeit zu erlangen. Gott konnte nämlich den Menschen nicht erschaffen, ohne ihm zugleich ein letztes Ziel zu setzen, dessen Erreichung ihn beseligt hätte in einem Grade, wie er der menschlichen Natur angemessen ist.¹⁾

Sehr klar führt Suarez später die Stellung des Menschen in der rein natürlichen Ordnung aus: „... nehmen wir den Menschen in der Hinordnung auf sein letztes Ziel, ‚in puris naturalibus‘, d. h. weder einem höheren Ziel zugeordnet, als seiner Natur zukommt, noch im Besitz anderer Fähigkeiten und Kräfte außer denen, welche seiner Natur folgen oder durch natürliche Tätigkeit erworben werden können; auch keinerlei Gaben empfangend von seiten Gottes noch eine besondere Art der Fürsorge, als der natürlichen Ordnung angemessen ist. Denn um die unserer Natur ganz eigene Stellung zu verstehen, muß man absehen von allem, was über sie hinausgeht; und das konnte nicht nur von dem Verstand, sondern in der Tat durch Gott geschehen, was mir fast so sicher ist, wie ich darüber gewiß bin, daß alle die übernatürlichen Güter freies Geschenk und keineswegs unserer Natur schuldig sind.“²⁾

Da aber der Mensch nun einmal in die übernatürliche Ordnung erhoben ist, hat heute die rein natürliche Seligkeit nicht mehr die Bedeutung und den Rang des „finis ultimus“, wenn auch diese größtmögliche natürliche Vervollkommnung des Menschen durch die Gnadenordnung an sich nicht zerstört wird.³⁾

Eine zweite Einteilung der Glückseligkeit, die Suarez anführt, berücksichtigt den Grad ihrer Vollendung: Die vollkommene Beseligung des zukünftigen Lebens gegenüber der unvollkommenen des gegenwärtigen.⁴⁾ Suarez hat dabei zunächst die übernatürliche Glückseligkeit im Auge, von der aus der Offenbarung feststeht, daß sie auf Erden nicht in ihrem ganzen Umfang erreicht werden kann. Ja noch mehr: Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Während nämlich auf Erden dem Menschen nur die unvollkommene, abstraktive und analoge Erkenntnis Gottes möglich ist, wird nach dem Tode die Seele Gottes Wesen in klarer intuitiver Schau erkennen können.

Dann wendet Suarez diese Einteilung auf die rein natürliche Seligkeit an; doch mit dem Unterschied, daß diese in ihrer Ordnung

¹⁾ *De f. ult.*: Disp. IV, s. III, n. 3–4; vgl. *De gratia*: l. VII, cap. II, n. 7; und *De angelis*: l. V, cap. I, n. 2.

²⁾ *De f. ult.*: Disp. XV, s. II, n. 1.

³⁾ Ebd. Disp. IV, s. III, n. 4.

⁴⁾ Ebd. Disp. IV, s. III, n. 5–6.

mit höherer Vollkommenheit schon in diesem Leben erreicht werden kann, als die übernatürliche Glückseligkeit in der übernatürlichen Ordnung. Der Grund ist einleuchtend: Natürlicherweise kann der Mensch Gott intuitiv nie schauen weder vor noch nach dem Tode. Es wird sich also bezüglich der Art der Erkenntnis in der natürlichen Ordnung nichts Wesentliches ändern, mag der Mensch auf Erden seinen Schöpfer aus den Kreaturen erkennen und lieben lernen, oder die Seele nach dem Tode in der klaren Erkenntnis ihrer selbst.¹⁾ *)

De beatitudine naturali.

Damit berühren wir den Kernpunkt unserer Frage: Kennt Suarez eine „vollkommene“ natürliche Seligkeit des Menschen? Vollkommen in dem Sinne, daß der Mensch restlos in seinem ganzen Sein und all seinen Fähigkeiten befriedigt wird, so daß er nichts mehr wünscht, nichts mehr verlangt und begehrt, sicher im ruhigen und unangefochtenen Besitz seines Glückes; mit einem Wort: „vollkommen“ in absolutem Sinne.

Schon die Art und Weise, wie Suarez die natürliche Glückseligkeit näher bezeichnet, läßt eine negative Antwort erwarten. Er nennt sie mit Thomas „quodammodo beatitudinem“²⁾, spricht von der Möglichkeit „alicujus beatitudinis“³⁾, ja schon der Ausdruck „natürlich“ bezeichne hinreichend, daß nicht der höchste, sondern ein der beschränkten Natur des Geschöpfes angemessener Grad der Seligkeit gemeint sei.⁴⁾ Auch fehlt es keineswegs an Stellen, wo er direkt den Ausdruck „unvollkommen“ gebraucht.⁵⁾

¹⁾ *De f. ult.*: Disp. XV, s. I, n. 6 und Disp. IV, s. III, n. 6.

*) Anm. Die übrigen Einteilungen der Glückseligkeit: in eine spekulative und praktische, sowie in die des ganzen Menschen und die nur einer seiner Fähigkeiten, können wir übergehen, da Suarez selbst ihnen weiter keine Bedeutung beimißt: „Solum igitur duae primae divisiones ad discursum hujus materiae nobis deserviunt“. (*De f. ult.*: Disp. IV, s. III, n. 8.)

²⁾ Ebd.: Disp. IV, s. III, n. 2.

³⁾ Ebd.: Disp. IV, s. II, n. 4; vgl. *De Divina substantia eiusque attributis*: I. II, cap. VII, n. 11.

⁴⁾ *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 6: „... non est, cur dubitemus illam vocare beatitudinem, nam per hoc additum satis significatur non esse summam, sed qualem natura creata iuxta sua merita postulare potest“.

⁵⁾ *De fine ult.*: Disp. IV, s. II, n. 8 und s. III, n. 2 u. 4: ebd. Disp. V, s. III, n. 7; *De Divina substantia eiusque attributis*: I. II, cap. VII n. 11: „... licet ratione naturali constet hominem esse capacem alicuius beatitudinis non tamen perfectae, sed ut hominis — ut Arist. dixit . . .“ vgl. *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 5: „... illam beatitudinem non fore omni ex parte completam et summam . . .“

Was nun die Beweisführung angeht, so stützt sich Suarez zunächst auf die alte scholastische Lehre von der unbeschränkten Ausdehnung und Weite der hervorragenden menschlichen Fähigkeiten: des Verstandes und des Willens. Beide haben ganz universelle Objekte. „Das Objekt (Materialobjekt) des Willens ist das gesamte Gute, unter dem jegliches Gut einbegriffen ist. Die geschaffenen Güter umfassen jedoch ohne Gott nicht das gesamte Gute; Gott aber ist das universelle Gut: Also können alle ohne Gott nicht die ganze Aufnahmefähigkeit des Menschen ausfüllen.“¹⁾ Umgekehrt jedoch begreift Gott, das ungeschaffene Wesen, der „actus purissimus“, jede geschöpfliche Vollkommenheit „eminenter“ in der Fülle seines Seins. Darum ist er das einzige Objekt, in dessen Erkenntnis und Liebe menschlicher Verstand und Wille vollkommen befriedigt und gesättigt werden, ohne daß irgendein Geschöpf noch etwas Wesentliches zu weiterer Vervollkommnung beitragen könnte.²⁾

Daß jedoch hierzu die klare Erkenntnis Gottes in seinem Wesen erfordert wird, folgt aus der Natur der Sache³⁾, was denn Suarez auch unbedingt voraussetzt: „Wie in Gott an sich diese Attribute (d. i. seine Eigenschaften, die wir einzeln abstraktiv erkennen) nicht viele sind, sondern schlechthin die eine Vollkommenheit Gottes, so gibt es in dem Beseligten als solchem, d. i. in sofern er Gott intuitiv erkennt, nicht verschiedene Urteile über diese Attribute, sondern in dem einzigen und einfachsten, in dem er Gott schaut so, wie er ist, urteilt er, Gott sei allmächtig, weise u. s. f.; denn — wie wir unten noch ausführen werden — bedeutet Gott sehen nicht, die eine oder andere seiner Eigenschaften zu erkennen, sondern Gottes ganze Natur zu schauen, die ‚formaliter‘ diese Attribute in sich beschließt.“⁴⁾

Ist also die vollkommene Befriedigung des Menschen nicht möglich ohne die Intuition Gottes, so ergibt sich als notwendige Folge, daß jede Art der „Glückseligkeit, die nur in abstraktiver Erkenntnis ihre Wurzel hat“, „unvollkommen“⁵⁾ sein muß: „. . . natürlicher

¹⁾ *De f. ult.*: Disp. V, s. I, n. 7.

²⁾ Vgl.: ebd.: Disp. VIII, s. I—II; Disp. V, s. II und s. III, n. 3: „Secundo praecipue argumentor ratione . . .“; Com. in III. p. D. Thom.: Disp. XXVI, s. II, n. 3 u. s. w.

³⁾ Vgl. E. Elter S. J.: Op. cit.: p. 273—275.

⁴⁾ *De f. ult.*: Disp. V, s. III, n. 5. Daß Suarez nur eine vollkommene Glückseligkeit — bestehend in der klaren Intuition Gottes — kennt, bezeugen *De f. ult.*: Disp. VII, s. I; *De angelis*: I. V, cap. I, n. 2; Trakt. *De fide*: Disp. III, s. IX, n. 20; *De oratione*: I. II, cap. IX, n. 6; *De statu perfectionis*: I. I, cap. IV, n. 13 u. s. w.

⁵⁾ *De f. ult.*: Disp. V, s. III, n. 7.

Weise kann es nicht feststehen, daß der Mensch einer Beseligung fähig sei, die den ganzen Willen und alle seine Wünsche befriedige. Denn mag es auch aus natürlicher Ueberlegung sicherlich für den Menschen die Möglichkeit irgendeiner Glückseligkeit geben, so doch keiner vollkommenen, sondern für ihn eben ‚als Menschen‘ — wie Aristoteles sagte, — d. h. angemessen seiner beschränkten Natur¹⁾ Denselben Gedanken bringt er mit fast eben diesen Worten noch mehrmals, stets sich berufend auf Aristoteles²⁾.

Zur vollkommenen Glückseligkeit gehören nach scholastischer Lehre ferner immerwährende Dauer und Ausschluß jeglicher Gefahr zu sündigen oder, was dasselbe ist, Ausschluß jeder Möglichkeit, ja selbst jeder Befürchtung, des erreichten Glückes wieder verlustig zu gehen.³⁾ Beide Eigenschaften machen zwar nicht das Wesen der Beseligung als solcher aus; doch sind sie notwendig mit ihr verbunden als sogenannte „*accidentia propria*“, wie — um das bekannte Schulbeispiel zu gebrauchen — die Fähigkeit, lachen zu können, notwendig mit der Natur des Menschen gegeben ist, ohne mit ihr identisch zu sein. Suarez geht in einer eigenen Disputation seines Traktates *De fine ultimo* näher auf diese Frage ein und löst sie ganz im Sinne der älteren Schule: Vollkommene Glückseligkeit verlangt Stetigkeit und unwandelbare Dauer.⁴⁾ Es fragt sich nur, wie dieser Forderung praktisch entsprochen werden kann. Und wiederum weist Suarez hin auf die intuitive Schau Gottes als die einzig mögliche Lösung: „. . . jenes Objekt (d. h. die Gutheit Gottes) so geschaut (d. i. in klarer Intuition) nötigt den Willen zum Liebesakt. Also — mögen wir auch den Fall setzen, daß Gott seine Mitwirkung (*concursus*) versage, und dadurch der Akt ausbleibe — sehen wir doch noch ein, daß der Wille, soweit es auf ihn ankommt, mit dem ganzen Drang von Natur und Liebe hinneigt zu jenem Objekt. Demnach genügt es zu erkennen, daß der Wille ‚*quoad specificationem*‘ genötigt werde, so daß er nichts wollen kann, was nicht in Gottes Gutheit enthalten ist oder ‚*actu*‘ auf sie bezogen und hingeordnet wird“⁵⁾ Kann also der Wille sich unter keinen Umständen von

¹⁾ *De Divina substantia eiusque attributis*: I. II, cap. VII, n. 11.

²⁾ *Disp. metaph.*: Disp. XXX, s. XI in „*Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur.*“; ferner *De fine ult.* Disp. IV, s. II, n. 8.

³⁾ *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 6: „. . . solummodo illi deesset . . .“ u. s. w.

⁴⁾ *De f. ult.*: Disp. X, s. I und Disp. XIV, s. I, n. 2—4, s. II, n. 3—5, s. III, n. 3—4; vgl. ebd.: Disp. X, s. III, n. 8—9; *De oratione*: I. I, cap. II, n. 10; Com. ad III. p. D. Thom.: Disp. XXXVIII, s. III, n. 7.

⁵⁾ *De f. ult.*: Disp. X, s. I, n. 16.

Gott, dem Gegenstand seiner Beseligung, abwenden, so ist jede Möglichkeit der Sünde und damit des Verlustes der Seligkeit ausgeschlossen: „es ist aber gezeigt worden, die Schau (Gottes) sei aus sich derart, daß sie der Sünde keinen Raum gewährt.“¹⁾

Aehnlich verhält es sich mit der endlosen Dauer der Glückseligkeit. Da nach Suarez — wie wir unten noch näher sehen werden — die Seligkeit ontologisch betrachtet in einem Akt menschlichen Handelns besteht, und da keine Tat und keine Handlung von unbegrenzter Dauer ist außer dem ewigen Akt der Intuition Gottes. folgt notwendigerweise, daß nur sie der Forderung zeitlosen Währens zu entsprechen vermag: „Ich füge noch hinzu, . . . daß jene beseligende Liebe nicht deshalb ewig währt, weil ihr Akt von spezieller Besonderheit ist, sondern aus dem Grunde, daß er eben beseligend ist, d. h. verbunden mit der Schau Gottes.“²⁾

Nun ist es jedoch klar, daß die rein natürliche Seligkeit keiner dieser Anforderungen genügen kann, und so schließt Suarez: „ . . . es kann nicht bewiesen werden, daß der Mensch einer Beseligung fähig sei, die ihn unsterblich machte oder gefeit gegen die Sünde und dergleichen.“³⁾ Trotzdem hält er unbedingt daran fest, daß diese Art der Beseligung ungeachtet ihrer geringeren Vollkommenheit den Namen „Glückseligkeit“ verdiene⁴⁾, eine These, die vor allem gegen Vasquez gerichtet ist.⁵⁾ Suarez sieht nämlich das Wesen der Glückseligkeit als solcher nicht in erster Linie in der ontologischen Vervollkommnung des Menschen — wenn er sie natürlich auch keineswegs ausschließt, ja mitunter sogar betont⁶⁾, — sondern hauptsächlich in der Erreichung des „finis ultimus“, des letzten Zieles. Daß hermit wohl der „finis ultimus externus“, und zwar „particularis“, nämlich Gott gemeint ist, wurde oben schon näher dargelegt.

¹⁾ Ebd.: Disp. X, s. I, n. 18.

²⁾ *De gratia*: I. VII, cap. VIII, n. 29; vgl. *De oratione* I. I, cap. II, n. 10.

³⁾ *De divina substantia eiusque attributis*: I. II, cap. VII, n. 11. Vgl. *De fine ult.*: Disp. XV, s. II, n. 2: „Quarto hinc fit . . .“; *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 1; *De religione*: 2 a pars („De statu perfectionis“): I. I, cap. IV, n. 9.

⁴⁾ *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 5; vgl. *Disp. met.*: Disp. XXX, s. XI unter „Expediuntur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur“: „Haec autem contemplatio (i. e. Dei ex creaturis), quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est, ut sit beatitudo naturalis eius (i. e. hominis) . . .“ u. s. w.

⁵⁾ *De angelis*: I. III, cap. XI, n. 5.

⁶⁾ *De fine ult.*: Disp. VI, s. II, n. 2, 3, 5.

So versteht man es nun leicht, wenn Suarez stets dort die wesentlichen Bedingungen zur Beseligung gegeben findet, wo der Mensch sich irgendwie mit Gott, seinem letzten Ziel, vereint. Hieraus wiederum erhellt, daß er so stark betont, die aktuelle Glückseligkeit sei eine Tat, eine Handlung, eine „operatio“, jene nämlich, die eine möglichst innige Vereinigung mit Gott, d. h. die „Erreichung des letzten Zieles“ bedeute.¹⁾ Angewandt auf die rein natürliche Glückseligkeit „ist folglich zu sagen, sie bestehe in der vollkommensten natürlichen Verbindung mit Gott durch Verstand und Willen, soweit er durch das natürliche Licht der Vernunft aus den Geschöpfen erkannt werden kann.“²⁾ Daß die Erkenntnis Gottes notwendig sei, werde hinreichend durch die Argumente des Aristoteles erwiesen. Suarez fügt aber noch einige Beweisgründe hinzu: Die natürliche Erkenntnis Gottes bedeute für den Menschen eine gewisse Erreichung des höchsten Gutes: Sie stille dessen vollkommenstes Strebevermögen: Und durch sie erkenne der Mensch sein letztes Ziel.³⁾

Suarez spricht hier von einer Erkenntnis Gottes „aus den Geschöpfen“, die also nur abstrakt und analog sein kann. Dies gilt ebenso von der natürlichen Erkenntnis des ganzen Menschen wie von jener, welche die Seele nach dem Tode von Gott haben wird: „. . . denn da sie in beiden Zuständen abstraktiver Art ist und aus den Wirkungen gewonnen wird, ist sie wohl nicht wesentlich verschieden.“⁴⁾ Dadurch wird wiederum die Unvollkommenheit der natürlichen Beseligung bestätigt, denn nach Suarez ist jede Glückseligkeit „unvollständig, die nur in abstraktiver Erkenntnis gründet.“⁵⁾

Was aber die Liebe angeht, so hält Suarez sie für eine unerläßliche Bedingung der Glückseligkeit: „Wer möchte denn sagen, Satan erfreue sich wesentlich der natürlichen Seligkeit, weil er eine vollkommene natürliche Erkenntnis Gottes habe, da er doch der Liebe entbehrt“⁶⁾; denn „allein die Liebe scheint es zu sein, die den Menschen vollkommen mit seinem letzten natürlichen Ziel vereint.“⁷⁾ „Dasselbe läßt sich auch daraus erklären, daß der Mensch ein physisches und moralisches Wesen ist; also kann er nicht glücklich

¹⁾ Ebd.: Disp. VI, s. II—III.

²⁾ Ebd.: Disp. XV, s. I, n. 3.

³⁾ Ebd.: Disp. XV, s. I, n. 4.

⁴⁾ *De f. ult.*: Disp. XV, s. I, n. 6.

⁵⁾ Ebd.: Disp. V, s. III, n. 7.

⁶⁾ Ebd.: Disp. XV, s. I, n. 5.

⁷⁾ Ebd.: Disp. XV, s. I, n. 2.

genannt werden, wenn er nicht nach beiden Rücksichten hin erschöpfend und letztlich vollendet ist; obgleich er aber durch die Erkenntnis in seinem physischen Sein sehr vervollkommenet wird, so hängt doch auf moralischem Gebiet seine ganze Vollkommenheit von der Liebe ab. Also gehört sie in höchstem Grade zum Wesen seiner Glückseligkeit“.¹⁾

Für Suarez steht es auch außer Frage, daß der Mensch diese natürliche Glückseligkeit wirklich erreichen konnte²⁾: Er ist ja im Besitz jener Fähigkeiten, deren Betätigung hinreicht, ihn in den Grenzen der natürlichen Ordnung zu beseligen. Es kommt noch hinzu, daß dort die äußeren Hindernisse nicht so sehr ins Gewicht fielen wie in der heute wirklich bestehenden Ordnung: Denn da wir in unserer Frage von jeder übernatürlichen Gnadenhilfe Gottes absehen, müssen wir andererseits auch alle Angriffe von seiten Satans ausschließen, weil Gott diese nicht zulassen konnte, ohne dem Menschen hinreichenden Gnadenbeistand zu gewähren. Hatte aber der Mensch keine dämonischen Einflüsse zu befürchten, so waren damit noch viele andere Schwierigkeiten beseitigt, die ihm in seinem Streben nach Glückseligkeit hätten hinderlich sein können.

Aus allem dürfte wohl mit einiger Klarheit hervorgehen, daß Suarez in unserer Frage durchaus auf dem Boden der älteren scholastischen Schule steht. Für ihn gibt es wie für alle seine Vorgänger eine wahrhaft vollkommene Beglückung und Beseligung erst, wenn der Mensch seinen Schöpfer schauen darf von Angesicht zu Angesicht; jede andere Art der Glückseligkeit aber ist beschränkt und unvollkommen wie der Mensch selbst.

¹⁾ Ebd.: Disp. XV, s. 1, n. 5.

²⁾ Ebd.: Disp. XV, s. II, n. 5—6, n. 10—11.