

## Die Finalität der Handlung nach F. Suarez

### Eine spätscholastische Kritik an Thomas von Aquins Lehre vom Letztziel des Menschen

VON JOHANNES BRACHTENDORF

#### 1. Die Frage nach dem Letztziel

Zu den wichtigsten Problemen der scholastischen Handlungstheorie gehört die Frage nach dem letzten Ziel menschlichen Handelns. Die Finalität der Handlung wurde bereits in der Antike zum Gegenstand eindringlicher philosophischer Analyse. Nach Aristoteles verfolgt der Mensch nicht einfach eine Vielzahl verschiedener Ziele; vielmehr weisen die Ziele unter sich eine hierarchische Ordnung auf: eines wird um eines anderen willen erstrebt.<sup>1</sup> In jedem Tätigkeitsfeld finde sich ein Endziel, um dessentwillen alles andere unternommen werde. Für die Heilkunst sei dies die Gesundheit, für die Kriegskunst der Sieg und für die Baukunst das Haus. Zudem wirft Aristoteles die Frage auf, ob es bei einer Pluralität solcher letzten Ziele bleibe, oder ob diese wiederum auf ein einziges, höchstes Ziel hin überstiegen werden können.<sup>2</sup> Unter christlichen Vorzeichen gewann die Frage nach dem einen, über alle Einzelziele hinaus liegenden Letztziel eine besondere Bedeutung. Von einer als Schöpfung begriffenen Welt konnte angenommen werden, sie gebe von ihrem Geschaffensein dadurch Zeugnis, daß ihre Vollzüge auf den Schöpfer hin tendieren. Insbesondere vom menschlichen Streben war zu erwarten, daß es eine wesensmäßige Ausrichtung der Kreatur auf Gott erkennen lasse.<sup>3</sup> Kennzeichnend für diese Erwartung ist der Versuch, durch eine Analyse der Handlung als solcher einen Bezug des Menschen auf Gott als letztes Ziel aufzuweisen.

Die scholastische Philosophie bearbeitet dieses Problem im Traktat *De ultimo fine hominis*. Dabei stehen folgende Teilfragen zur Beantwortung an: Gibt es ein Letztziel für den Menschen, auf dessen Erreichung alle durch Einzelziele motivierten Handlungen zulaufen? Kann der Mensch mehrere solcher Letztziele verfolgen oder nur ein einziges? Können verschiedene Individuen verschiedene Letztziele haben, oder ergibt sich dieses Ziel aus der Natur des Menschen? Wie wird überhaupt ein Letztziel intendiert, wenn

<sup>1</sup> Vgl. Aristoteles, Nik.Eth. I 1, 1094a 16–21.

<sup>2</sup> Vgl. Nik.Eth. I 5, 1097a 15–24.

<sup>3</sup> Suarez verweist hier auf eine These, die häufig bei Theologen zu finden sei: „Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque juxta captum suum. Ita docet late D. Thomas [...] et in ea doctrina reliqui omnes consentiunt.“ Suarez verweist auf *Thomas von Aquin*, *Summa contra gentiles* III, 18–21, sowie auf die *Summa theologiae* [= S.th.] I–II q 1, a 6–8. (Bei Suarez vgl. *ders.*, *Disputationes metaphysicae* [= DM] XXIV, Sectio [= S] II Nummer [= n.] 6.) Die These findet sich an keiner der genannten Stellen wörtlich, wohl aber sinngemäß.

der Handelnde doch zunächst und zumeist konkrete Einzelziele erstrebt? Schließlich fragt sich natürlich, welches dieses Letztziel ist.

Bei der Behandlung dieses Themas sind von vornherein einige Unterscheidungen zu beachten. Zunächst geht es hier um Handlungstheorie, nicht um Ethik, d. h., es sind die notwendigen Bedingungen des Handelns überhaupt zu erheben, nicht die Regeln moralisch guten Tuns. Wenn es ein Letztziel gibt, auf das menschliches Handeln wesensmäßig ausgerichtet ist, dann muß es sich an jedweder Handlung gleich welchen moralischen Charakters aufweisen lassen. Weiterhin ist zu unterscheiden zwischen einem metaphysischen und einem praktischen Begriff des Guten. Thesen wie die, daß das Seiende als solches ein Gutes ist, oder daß Gott als *bonum ipsum* Kreaturen schafft, die ihm selbst ähnlich und somit ihrerseits *bona* sind, können in einer handlungstheoretischen Erörterung außer Betracht bleiben. Das Theorem von der Gutheit des Seienden muß als metaphysisches höchste Allgemeinheit beanspruchen und kann schon deshalb weder zu einer moralischen Unterscheidung von Gut und Böse noch zu einer glückstheoretischen Differenzierung von Gütern und Übeln beitragen. Vor allem aber geht die metaphysische Gutheit des Seienden nicht in die Intention des Handelnden ein. Wenn jede Handlung sich auf ein Gutes richtet,<sup>4</sup> dann ist damit nicht die metaphysische, sondern die praktische Gutheit gemeint.

Suarez' Traktat *De ultimo fine hominis*<sup>5</sup> gibt sich zunächst als ein Kommentar zu den ersten Quaestionen der *Summa theologiae* I-II des Thomas von Aquin. Doch Suarez bietet keine fortlaufende Erläuterung des Textes, sondern eine kritische, systematisch orientierte Diskussion weniger Hauptpunkte der in sich hochdifferenzierten Handlungstheorie des Thomas.<sup>6</sup> Nach Thomas gehört die Ausrichtung auf einen *finis ultimus* zur Naturausstattung des Menschen. Dieser *finis* ist ein einziger und für alle Menschen derselbe. Soweit entspricht diese Auffassung durchaus antiken Vorgaben, die das Glück (*beatitudo, eudaimonia*) als Letztziel ansetzen. Alle wollen glücklich sein, und was auch immer getan wird, geschieht um des Glückes willen.<sup>7</sup> Thomas geht über diese Auffassung aber hinaus, indem er nicht ein-

<sup>4</sup> Vgl. Nik.Eth. I 1, 1094a 3.

<sup>5</sup> Vgl. Opera omnia, Bd. 4, S. 1–38. Das Werk ist 1628 posthum erschienen. Es basiert auf Vorlesungen, die Suarez in der Zeit zwischen 1576 und 1582 gehalten hat. Wir zitieren unter Angabe der Disputatio (= D), der Sectio (= S) sowie der Nummer (= n.). Zu Suarez im allgemeinen vgl. die Sondernummer von APQ 65 (1991) n. 3, 259–405. Zur Tugendlehre vgl. darin insbesondere: J. L. Treloar, Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suarez. Zur Lehre von der Finalität der Handlung vgl. S. Castellote Cubells, Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Freiburg i.Br. 1962; E. Gemmeke, Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez, Freiburg i.Br. 1965; W. Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez (mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen „De habitibus in communi“), Leipzig 1964.

<sup>6</sup> Für eine Darstellung und Diskussion der Position des Thomas vgl. J. Brachtendorf, Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Handelns? Der Begriff des *bonum universale* in Thomas von Aquins Theorie des Willens, in: Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (FS für G. Wieland zum 65. Geburtstag), hg. v. J. Brachtendorf, Paderborn 2001, 62–85.

<sup>7</sup> Vgl. Nik.Eth. I 2 und 5; Cicero, Hortensius (frg. 69/70), hg. v. L. Straume-Zimmermann,

fach Glück, sondern Gott als Letztziel allen Strebens ansetzt.<sup>8</sup> Wie immer der Mensch handeln mag, ob er Gott verehrt oder dem Geld nachjagt, ob er seinen Nächsten liebt oder nur nach dem eigenen Vorteil strebt – stets liege ein Bezug der Handlung auf Gott als *finis ultimus* vor.

Da menschliche Handlungen in der Regel zunächst nicht auf ein Gut wie Gott zielen, sondern an Einzelzielen orientiert sind, führt Thomas den Begriff des „impliziten Begehrens“ ein. Wer explizit ein konkretes Gut erstrebt, kann demnach gleichzeitig implizit ein darüber hinaus liegendes, höheres Ziel anstreben. Letztlich liege allen Handlungen ein implizites Begehren Gottes als des höchsten Gutes überhaupt zugrunde: [...] *omnia naturaliter appetunt Deum implicite* [...].<sup>9</sup> Wenn der Handelnde auch nicht immer aktuell an Gott denke, so gebe es doch eine Erstintention des *finis ultimus*, kraft derer der Wille die Einzelgüter überhaupt erst begehre:

*Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cuiuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet.*<sup>10</sup>

Das implizite Begehren Gottes liegt nicht in der Verfügungsgewalt des Handelnden, so als könne er dieses Begehren abstellen oder sich für einen anderen Gegenstand entscheiden, sondern findet natürlicher- und somit notwendigerweise statt.<sup>11</sup> Der Wille zielt nach Thomas immer auf das *bonum universale*, das mit Gott identisch ist. Daher sei Gott selbst die erste Ursache jeder Willensbewegung.<sup>12</sup> Konkrete Güter sind nach Thomas lediglich Zweitursachen der Handlung, die nur kraft der in den *causae secundae* wirkenden *causa prima* überhaupt in Gang kommen kann.<sup>13</sup>

Suarez' Aufmerksamkeit gilt vor allem der Frage, wie ein höheres Ziel in der Intention eines niederen mit-intendiert werden kann. Wie ist jenes implizite Begehren zu deuten, das jedes konkrete Wollen notwendigerweise begleitet? Aus der Beantwortung ergeben sich Konsequenzen für die weiterreichende Frage: Hat Thomas Recht mit der These, jedem Handeln liege ein Streben nach Gott zugrunde, weil nur durch Gott als Erstursache der Willensbewegung überhaupt ein Strebensakt zustande komme? Im folgenden ist zu zeigen, wie Suarez durch eine Analyse aller möglichen Formen des Mit-Intendierens zu einer Deutung der „impliziten“, oder, wie er vorzugsweise sagt, „interpretativen“ Zielbestimmtheit des Handelns gelangt, die zu einer kritischen Modifikation der These des Thomas führt. Suarez

F. Broemser und O. Gigon, München 1990. Vgl. auch *Augustinus*, De beata vita 10–11; De Trinitate 13.4.7f.

<sup>8</sup> Für den Übergang von Glück zu Gott vgl. *Augustinus*, Confessiones 10.20.29–24.35.

<sup>9</sup> De Veritate, q 22, a 2.

<sup>10</sup> S.th. I–II q 1, a 6, ad 3.

<sup>11</sup> „[...] dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum“ (S.th. I–II q 10, a 2).

<sup>12</sup> „[...] quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum“ (S.th. I–II q 9, a 6).

<sup>13</sup> „[...] ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente“ (S.th. I–II q 1, a 6).

zufolge ist es nicht nötig, eine wirkliche, formelle Intention eines schlechthinigen Letztzieles anzusetzen, um die Entstehung einer Willensbewegung zu erklären. Dazu reichen konkrete Einzelziele aus. Wohl können ihm zufolge Handlungen trotz des Fehlens einer solchen Intention grundsätzlich als auf einen umfassenden *finis ultimus* zielend interpretiert werden. Doch selbst dabei erweist sich nach Suarez nicht Gott, sondern Glück als implizites Letztziel jeglicher Handlung. Von einer impliziten Intention Gottes könne nur hinsichtlich einer bestimmten Art von Handlungen, nämlich den moralisch guten, die Rede sein.

## 2. Vier Arten von Handlungsfinalität

Suarez unterscheidet vier verschiedene Arten des Handelns wegen eines Zieles. Die einfachste Art liege vor, wenn das Ziel *actualiter* die Handlung bestimmt. Der Wille wird dann aktuell vom Ziel bewegt, wozu ebenso eine Kenntnis des Zieles wie auch ein ausdrückliches Denken an es notwendig ist. Daraus folgt eine Bewegung des Willens, die sich entweder direkt auf das Ziel selbst richtet, oder auf ein Mittel, das um der Erreichung des Zieles willen intendiert wird.<sup>14</sup>

An zweiter Stelle benennt Suarez eine habituelle Zielbestimmtheit. Im Unterschied zum ersten Fall, in dem das Ziel ganz offensichtlich die Handlung bestimmt, sei dessen Wirksamkeit hier so schwach, daß nur mehr in „sehr uneigentlichem Sinne“ von einem Handeln wegen eines Zieles gesprochen werden könne. Suarez erläutert diese Form des Handelns unter Verweis auf Beispiele des Thomas von Aquin. Nach Thomas handle der Gerechte, der eine läßliche Sünde begehe, *habitualiter* um Gottes willen (wie auch der Ungläubige selbst dann, wenn er ein Werk der Gerechtigkeit und des Erbarmens vollbringe, immer noch *habitualiter* seinen Götzen zum Ziel habe). Der sündigende Gerechte handle zwar nicht aktuell, aber doch habituell im Blick auf Gott, insofern die grundsätzliche Ausrichtung des Willens auf Gott in ihm bestehen bleibe, auch wenn sie die konkrete Handlung nicht bestimme.<sup>15</sup> Die Konzeption des habituellen Handelns um eines Zieles wil-

<sup>14</sup> „Actualiter dicitur voluntas operari propter finem quando actu movetur a fine, unde ad hunc modum operandi imprimis requiritur actualis cognitio, et cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter movere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis, vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem“ (D II, S IV n. 1). Zur Diskussion um den Status des Mittels in diesem Zusammenhang vgl. D II, S I n. 1–3.

<sup>15</sup> „Aliqui hoc explicant ratione cuiusdam concomitantiae habitus concomitantis operationem in eadem voluntate seu subjecto, ita ut dicatur homo operari habitualiter propter aliquem finem, quando operatur propter aliquod objectum retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamvis relatio huius habitus nullo modo cadat in huiusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum hominem seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thomas [...]; quod exemplo explicatum nam hoc modo dici solet justus, etiam dum venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitualement relationem ipsius personae vel voluntatis in Deum ut finem ultimum, et quia opus ex se non excludit hanc relationem [...]“ (D II, S IV n. 2).

len soll offenbar erklären, wie derjenige, dessen Wille prinzipiell auf ein bestimmtes Letztziel ausgerichtet ist, dennoch im einzelnen Handlungen zu begehen vermag, deren Zweck nicht mit diesem Letztziel vereinbar ist. Suarez vertritt jedoch die Auffassung, hier sei kaum von einem Handelnden wegen eines Zieles zu sprechen; weil die habituelle Relation der Person zu ihrem Letztziel in die in Frage stehende Handlung gar nicht eingehe, werde diese Handlung doch weder durch einen gegenwärtigen noch durch einen vorausgegangenen Akt auf Gott bezogen. Wer den habituellen Gottesbezug des sündigenden Gerechten hervorhebe, mache zwar eine Aussage über den Handelnden, die aber für das Verständnis dieser Handlung nicht relevant sei. Hier sei eher von einer widergöttlichen Handlung bei gleichzeitig bestehender habitueller Relation zu Gott zu sprechen, als von einem habituellen Handeln um Gottes willen.<sup>16</sup>

An dritter Stelle erörtert Suarez eine virtuelle Zielbestimmtheit des Handelns. Hier liegt keine aktuelle Intention des Zieles vor, sondern lediglich ein noch andauernder Einfluß einer zeitlich zurückliegenden Willensbewegung. Das Ziel ist nicht mehr Gegenstand des Denkens und Wollens, war es aber einmal und bestimmt von daher immer noch die Handlung. Passendes Beispiel sei das Zurücklegen eines Weges. Das Gehen wurde zwar um des Erreichens eines bestimmten Ortes willen begonnen, und in diesem Moment lag eine aktuelle Zielbestimmtheit vor, doch der Gehende, der sich einmal auf den Weg gemacht hat, muß nicht bei jedem Schritt an das Ziel denken. Die ursprüngliche Intention verliert während des Gehens ihre Aktualität und bestimmt dennoch weiterhin virtuell den Bewegungsvorgang.<sup>17</sup> Zur virtuellen Zielbestimmtheit des Handelns ist also erstens eine zeitlich vorausliegende, aktuelle Erfassung und Intention des Zieles nötig; zweitens darf diese nicht durch eine möglicherweise inzwischen aufgetretene gegenteilige Intention aufgehoben worden sein; und drittens muß ein andauernder Effekt der Intention vorliegen, der beim Beispiel des Gehens in der fortdauernden Anwendung des Ausführungsvermögens auf eine äußere Tätigkeit besteht. So bestimmt das Ziel zwar nicht aktuell die Handlung, wenn der Gehende nicht ausdrücklich an das Ziel denkt, wohl aber virtuell, weil er nur kraft der zurückliegenden Absicht seine Bewegung vollzieht.

Suarez verweist auf S.th. II-II q 2, a 10 und I-II q 88, a 1, ad 2. An der letztgenannten Stelle heißt es: „Veniale autem peccatum non excludit habitualement ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actuale: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum.“

<sup>16</sup> „Ergo tota illa relatio habitualis solius subiecti, unde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari proprie propter talem finem“ (D II, S IV n. 2). Daher stelle sich die Frage, ob die habituelle Ausrichtung des Willens überhaupt eine Auswirkung auf den moralischen Wert der Handlung haben könne.

<sup>17</sup> Für das Beispiel des Gehens vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II q. 1, a 6, ad 3. Suarez bemerkt, daß Thomas dieses Beispiel zur Erläuterung habitueller Handelns wegen eines Zieles anführe, obwohl es eher auf die virtuelle Wirksamkeit des Zieles passe. Thomas lasse eine klare Unterscheidung habitueller und virtueller Zielbestimmtheit vermissen (D II, S IV n. 3).

Die vierte und für seinen Ansatz entscheidende Art des Handelns wegen eines Zieles nennt Suarez *interpretativ* bzw. *imputativ*. Der Wille intendiert in aktueller Bestimmtheit ein Ziel; dieses ist tatsächlicher Gegenstand des Denkens und Wollens, so daß der Wille im Erreichen dieses Zieles zumindest partiell zur Ruhe kommt. Es könne aber sein, daß die intendierte Sache „ihrer Natur nach“ auf ein weiteres Ziel verweise und insofern auf dieses hingebordnet sei. Der Wille intendiere dann explizit die Sache, die er sich aktuell zum Ziel gesetzt hat, interpretativ oder implizit ziele er aber auf jenen darüber hinaus liegenden *finis*. Wer etwa eine moralisch gute Handlung des Erbarmens oder der Gerechtigkeit vollziehe, ohne dabei an Gott zu denken, handle dennoch interpretativ um Gottes willen, weil die Gerechtigkeit ihrer Natur nach einen Bezug auf Gott besitze.<sup>18</sup>

Anders als bei der aktuellen Zielbestimmtheit liegt im interpretativen Handeln weder ein aktueller Gedanke an das Ziel noch eine gegenwärtige Willensbewegung auf das Ziel hin vor. Auch wird die Handlung nicht wie bei der virtuellen Zielbestimmtheit durch eine zeitlich zurückliegende Intention geprägt, deren Effekt immer noch andauert. Die Bezeichnung einer Handlung als interpretativ auf einen Gegenstand zielend besagt also nichts über gegenwärtige, frühere oder habitualisierte Intentionen des Handelnden, sondern betrifft die Natur der Handlung. Eine interpretative Zielbestimmtheit ist somit nie absolut anzutreffen, sondern nur zusätzlich zu einer aktuellen Willensausrichtung und diese begleitend, denn in ihr wird ein tatsächlich erstrebter Gegenstand auf einen weiteren Gegenstand hin interpretiert. Nicht eine Analyse der subjektiven Willensbewegung macht das interpretative Ziel sichtbar – der Wille ruht ja zumindest partiell in der Erreichung des aktuellen Zieles und weist somit nicht über dieses hinaus – sondern eine objektive Betrachtung der Handlung. Zwar spricht Suarez auch von einem interpretativen Intendieren<sup>19</sup>, und er benutzt Wendungen wie: interpretativ/imputativ sein Ziel in etwas setzen<sup>20</sup>, oder: etwas interpretativ/imputativ begehren<sup>21</sup>. Doch er unterscheidet diese Art des Intendierens stets von der eigentlichen, formellen Intention.<sup>22</sup> Die aktuelle, habituelle und virtuelle Zielbestimmtheit wären dann Weisen formeller Intention, die von der interpretativen Intention abzugrenzen wären. Nur die

<sup>18</sup> „Circa quartum modum, quem vocavimus interpretative operari propter finem, advertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod objectum, in quo sistit ex vi considerationis et hujus actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, et ordinatur in alium finem: tunc ergo voluntas dicitur proprie, et quasi explicite intendere finem sibi propositum: interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur: et ad hunc modum is, qui operatur honeste propter bonitatem misericordiae aut justitiae, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem [...]“ (D II, S IV n. 5). Für die Kennzeichnung als „imputativ“ vgl. D III, S III n. 12; für „implicite“ vgl. D III, S III n. 13.

<sup>19</sup> „[...] interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem [...]“ (D II, S IV n. 5).

<sup>20</sup> Vgl. D III, S III n. 12.

<sup>21</sup> Vgl. D III, S VI n. 2.

<sup>22</sup> Vgl. etwa D III, S II n. 5; D III, S III n. 12.

formelle Intention ist als Ausdruck eines psychischen Aktes des Handelnden zu verstehen, nicht aber die interpretative.<sup>23</sup> Eine implizite Intention ist nach Suarez also nicht im Sinne eines gegenüber der „expliziten“ Intention weniger bewußten oder undeutlicheren, aber dennoch psychisch erfahrbaren Aktes zu verstehen; vielmehr wird eine solche Intention dem Handelnden von außen aufgrund der Beschaffenheit des Werkes zugeschrieben. Das Werk läßt sich in seiner Natur so interpretieren, als hätte der Handelnde eine bestimmte Intention gehabt, unabhängig davon ob dies formell wirklich der Fall war.<sup>24</sup> Als Beispiel verwendet Suarez das *bonum honestum*, also die tugendhafte Handlung, die interpretativ immer Gott zum Ziel habe. Dem tugendhaft Handelnden kann eine auf Gott gerichtete Intention, die er formell gar nicht hat, imputiert werden. Eine derart imputierte Intention hat keinen Einfluß auf den Grund und die Weise des Werkes – diese hängen allein von der formellen Intention ab. Da aber die Natur des tugendhaften Werkes auf Gott verweise, könne man sagen, eine Intention Gottes sei „implizit“ im Akt enthalten.<sup>25</sup>

### 3. Differenzierungen im Ziel-Begriff

Menschliches Handeln wäre höchst unvollständig beschrieben, wenn lediglich die Bedingungen für den einfachen Zielbezug genannt würden. Denn in aller Regel steht ein Handlungsziel nicht für sich, sondern ist eingebettet in eine Sequenz von Zielen, etwa derart, daß ein Ziel als niederstufiges der Erreichung eines höherstufigen dient. Wer zu seinem Autoschlüssel greift, tut dies, um den Motor starten zu können. Dies wiederum geschieht, um zu einem bestimmten Ort fahren zu können und dort etwa einen Freund zu besuchen. Offensichtlich setzen die Konzepte der habituellen, der virtuellen und der interpretativen Intention bereits einen Kontext von Zielen voraus, denn deren jeweilige Ziele bestehen neben dem jeweils aktuell intendierten Ziel. Auch für die aktuelle Intention ergibt sich ein solcher Kontext in Gestalt einer Hierarchie von Gütern: die aktuelle Intention kann sich im Streben nach einem Mittel zur Erreichung des eigentlich Gewollten äußern. Suarez lehnt mit Aristoteles ein unendliches Fortschreiten in der Hierarchie der Ziele ab.<sup>26</sup> Jede Handlung, auch wenn sie sich

<sup>23</sup> S. Castellote Cubells schreibt zutreffend: „Die Ausdrucksweise „ratio interpretativa“ soll eine Verwechslung mit dem psychologisch-formalen Grund ausschließen, der nach Suarez zwar nicht notwendig, wohl aber möglich und geeignet ist für die Unterordnung des Teilzieles unter das Endziel“ (s. Anm. 5, 162).

<sup>24</sup> Suarez weist darauf hin, daß einige Autoren hier eher von einem Handeln „propter finem ex natura ipsius operis“ sprechen als von einem Handeln „ex intentione operantis“: „Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illud interpretative, quod alii vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, [...]“ (D II, S IV n. 5).

<sup>25</sup> Vgl. D III, S III n. 13.

<sup>26</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik II 2, 994b 9–17; Nik.Eth. I 1, 1094a 21. Bei Suarez, DM XXIII, S II n. 14.

zunächst nur auf ein Mittel wie den Autoschlüssel richtet, terminiert in einem Letztziel, etwa dem Freundesbesuch. Die Differenzierung der vier verschiedenen Intentionenarten dient Suarez vor allem zu einer Klärung der Frage, wie im Streben nach Einzelzielen ein Letztziel intendiert werden könne.

In der Beantwortung dieser Frage arbeitet Suarez mit einem differenzierten begrifflichen Instrumentarium, das zunächst darzustellen ist.<sup>27</sup> Üblicherweise werde zwischen einem *finis ultimus* und einem *finis proximus sive non ultimus* unterschieden.<sup>28</sup> Diese Einteilung berge aber ein Problem in sich. Der *finis* sei nämlich – wie schon das Wort besage – ein Letztes. Weil es nun zum Begriff des Zieles gehöre, seiner selbst wegen (*propter se*) geliebt zu werden, scheine das zweite Einteilungsglied, nämlich der *finis non ultimus*, in sich widersprüchlich zu sein. Ein nicht Letztes werde nicht *propter se*, sondern *propter aliud* erstrebt, und habe daher gar nicht als Ziel, sondern nur als Mittel zu gelten.<sup>29</sup> Suarez verteidigt aber das Konzept eines *finis non ultimus*, indem er zunächst zwei Ausprägungen des Zielbegriffs unterscheidet und für beide nachweist, daß mit Recht zwischen einem *finis proximus*, einem *finis remotus* und einem *finis ultimus* zu unterscheiden sei.

Ziel nenne man erstens dasjenige, was *propter se* erstrebt werde. Nun gebe es aber Fälle, in denen ein Gegenstand seiner selbst, d. h. seiner intrinsischen Gutheit wegen geliebt werde und dennoch gleichzeitig, sei es aus seiner Natur heraus, sei es durch die Intention des Handelnden wie ein Mittel auf ein höheres Ziel verweise. So besitze eine tugendhafte Handlung wie das Almosengeben *per se* Gutheit, könne aber zugleich als Mittel zur Sündenvergebung wirken. Diese Handlung wäre also Ziel, aber nicht letztes, sondern einem höheren untergeordnet. Damit eine Handlung überhaupt in Gang komme, müsse sich die Intention des Handelnden unmittelbar auf ein *propter se* geliebtes, nämlich einen *finis proximus* richten. Ruht der Wille in der Erreichung des Zieles, so ist dieses zugleich *finis ultimus* der Handlung; ruht er jedoch nicht, sondern bezieht den *finis proximus* unbeschadet seines *propter se*-Charakters auf ein höheres Ziel, dann ist dieses der *finis ultimus*. Tendiert der Wille auch darüber noch hinaus, dann gilt dieses Ziel als *finis remotus*, der auf ein noch Höheres als *finis ultimus* verweist. Auch die nicht-letzten Instanzen dieser Hierarchie haben demnach einen *propter se*-Charakter und sind somit als *fines non ultimi* anzusprechen.

Zweitens gelte ein Willensobjekt als Ziel, insofern anderes seinetwegen geliebt werde (*alia propter ipsum*). Da aber zur Erreichung eines Zieles viele

<sup>27</sup> Vgl. dazu D I, S VI n. 1–4: Quotuplex sit finis? Siehe auch die teilweise klareren Ausführungen gleichen Titels in DM XXIII, S II n. 14–16.

<sup>28</sup> Vgl. etwa S.th. I–II q 1, a 4. Zur Stützung dieser Unterscheidung weist Suarez die Auffassung des Duns Scotus zurück, es gebe ein praktisches Erfassen eines Gegenstandes, das dessen Kategorisierung als Ziel oder Mittel vorausliege. (Vgl. dazu *Joh. Duns Scotus*, Ordin. I d I, pars 2, q 1.) Nach Suarez erschöpft die Einteilung in Ziel und Mittel das Objekt des Willens vollständig (vgl. D I, S V n. 7f.).

<sup>29</sup> Vgl. DM XXIII, S II n. 14.



einander untergeordnete Mittel erforderlich sein können, ergibt sich sofort eine Hierarchie von Instanzen, derentwegen anderes, nämlich das je untergeordnete, erstrebt wird. Lediglich das in der Ausführung erste (in der Intention aber letzte) Mittel weist nicht das Charakteristikum auf, Bezugspunkt für anderes zu sein und erfüllt daher nicht den Begriff des Zieles. Alle anderen Instanzen der Hierarchie sind Glieder einer Kette, die sich, beginnend mit dem *finis proximus* über einen oder mehrere *fines remoti* bis zum *finis ultimus* erstreckt.

Weiterhin unterscheidet Suarez zwei verschiedene Arten von Letztzielen, nämlich ein schlechthinniges (*finis ultimus simpliciter*) und ein relatives Letztziel (*finis ultimus secundum quid*). Der *finis ultimus simpliciter* ist gedacht als der eine Bezugspunkt aller Handlungen, in dem sämtliche Zielketten zusammenlaufen. Hingegen ist der *finis ultimus secundum quid* als letztes Ziel einer einzelnen Handlungssequenz zu verstehen.<sup>30</sup> Es gibt eine Vielzahl relativer Letztziele, deren jedes nur eine bestimmte Handlungskette charakterisiert.<sup>31</sup> Der *finis ultimus secundum quid* – Suarez verwendet gern das Aristotelische Beispiel der Gesundheit als Ziel aller Handlungen des Arztes – wird *per se* intendiert; er kann „negativ“ genannt werden, insofern die Intention des Arztes nicht über ihn hinausgeht (*propter se*), oder auch „positiv“, insofern alles, was der ärztlichen Kunst angehört, seinetwegen getan wird (*alia propter ipsum*).<sup>32</sup>

Im Bereich des *finis ultimus simpliciter* nimmt Suarez zwei weitere Differenzierungen vor, indem er unterscheidet zwischen einem dem Menschen von Natur aus gesetzten, normativ zu verstehenden Ziel, auf das er all seine Handlungen beziehen soll, und einem vom Handelnden selbst gewählten Letztziel<sup>33</sup>, das bei rechter Wahl mit dem natürlichen Ziel übereinstimmt, bei falscher Wahl aber von ihm abweicht. Das Ergebnis dieser Wahl hängt von der Freiheit und der Einsicht des Menschen ab. Nur wo ein „*affectus bene dispositus*“ vorliege<sup>34</sup>, gehe die *intentio elicita* auf den natürlichen *finis ultimus*. Ganz im Sinne der Tradition ist Suarez davon überzeugt, daß der Mensch *natürlicherweise* ein letztes Ziel im Sinne des *finis ultimus simpliciter*.

<sup>30</sup> „Est enim quidam finis qui dicitur ultimus simpliciter: aliter secundum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur ultimus finis medicinae, quia omnia, quae cadunt sub hanc artem, ad hunc finem referuntur, et ultra non tendunt, [...]“ (D I, S VI n. 2) Auch Thomas von Aquin nimmt diese Unterscheidung vor (vgl. S.th. I-II q 11, a 3).

<sup>31</sup> „Duobus modis [...] potest intelligi aliquem finem esse ultimum, scilicet, vel secundum quid tantum, seu in aliqua serie mediorum seu respectu alicujus intentionis, et electionum quae ab ea procedunt, vel simpliciter, et respectu rerum omnium quae in finem ordinari possunt“ (DM XXIV, S I n. 1).

<sup>32</sup> Nam si procedendo ab electione primi medii versus finem non proceditur in infinitum, sistendum necessario est in aliquo, ultra quem non tendat intentio; ille ergo erit finis ultimus in illa serie, et negative, quia talis finis ad alium non ordinatur, alias in eo non sisteretur; et positive, quia in illum referuntur omnia quae ad illum seriem pertinent, cum omnia propter illum appetantur; nam si quid non propter illum appetetur, non pertineret ad illam seriem, aed quasi per accidens adjungeretur (DM XXIV, S I n. 2).

<sup>33</sup> Suarez spricht von „appetitus elicivus“ (D III, S I n. 3).

<sup>34</sup> Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I-II q 1, a 4.

ter besitze. Dies behaupte nicht nur der Glaube an Gott den Schöpfer, sondern auch das natürliche Licht der Vernunft lasse dies erkennen: schließlich seien alle Philosophen, die über die Glückseligkeit diskutierten, darin einig.<sup>35</sup> Ohne ein natürliches Letztziel hätte der Mensch keinen normativen Zielpunkt für die Ausrichtung seiner Handlungen und somit kein Kriterium für ein Leben *secundum rectam rationem*. Er wäre daher nicht in der Lage, sein Leben richtig zu führen. Da die Handlungstheorie aber keine moralischen Voraussetzungen machen darf, richtet sich ihr Interesse vor allem auf das gewählte Letztziel.

Weiterhin unterscheidet Suarez ein formal (*finis ultimus simpliciter formalis*) von einem material verstandenen schlechthinnigen Letztziel (*finis ultimus simpliciter materialis* bzw. *realis*). Ersteres meint das Gute im allgemeinen (*bonum in communi*) bzw. das Glück, als denjenigen Zustand, in dem der Wille vollständig zur Ruhe kommt, letzteres hingegen Gott als das wahrhaft beseligende Objekt des Strebens.<sup>36</sup>

#### 4. Kann der Wille mehrere Letztziele haben?

Gegen die Möglichkeit einer Mehrheit von Letztzielen scheint zu sprechen, daß der *finis ultimus* das erste Motiv des Willens ist, denn es ist das zuerst Intendierte. Der Wille kann aber nicht zugleich und gleichermaßen von zwei Ersten bewegt werden. Gemäßt der doppelten Bedeutung des *finis ultimus* unterscheidet Suarez hier zwei Fragen: 1) Ist es möglich, zugleich zwei relative Letztziele (*finis ultimus secundum quid*) zu erstreben, die nicht wie Zweck und Mittel aufeinander bezogen sind? 2) Kann sich der Wille auf zwei schlechthinnige Letztziele (*finis ultimus simpliciter*) richten? Anders als die Tradition vor ihm optiert Suarez in beiden Fällen für die Möglichkeit einer Mehrheit von Letztzielen. Dabei spielt das Konzept interpretativer Zielbestimmtheit eine zentrale Rolle.

Suarez hält die gleichzeitige Ausrichtung auf zwei Partikularziele für möglich, sei es, daß sie durch je verschiedene Mittel erstrebt werden, sei es daß ein Mittel für die Erreichung beider Ziele dienlich ist. Offensichtlich könne der Mensch Gesundheit wollen und die dazu erforderlichen Mittel

<sup>35</sup> Suarez verweist auf *Aristoteles*, Nik.Eth. (vermutlich denkt er an die Bestimmung des höchsten Gutes in Nik.Eth. I 6), auf *Cicero*, De finibus bonorum et malorum (vgl. etwa I 11); sowie auf *Augustinus*, De civitate dei 19 (vgl. 19, 1–3).

<sup>36</sup> Erwähnt sei noch die Unterscheidung zwischen dem *finis cuius*, d. h., derjenigen Sache, um deren Erreichung willen anderes als Mittel erstrebt wird, und dem *finis cui*, der eine Person, beispielsweise den Freund, aber auch das Selbst oder Gott meint, für die man ein Gut erstrebt. Wer etwa Geld spart, um jemandem ein Geschenk machen zu können, für den ist das Geschenk der *finis cuius*, der zu Beschenkende aber *finis cui*. (Vgl. dazu *Aristoteles*, De anima II 4, 415b 2–3; *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 2, a 7, ad 2.) Für eine Diskussion zum Verhältnis von *finis cuius* und *finis cui* vgl. *Suarez*, D I, S VI n. 4–8, sowie DM XXIII, S II n. 2–8. Suarez weist den Versuch, ersteren zu einem bloßen *finis secundum quid* zu erklären und so dem *finis cui* unterzuordnen, zurück. Seiner Meinung nach gehören sie je verschiedenen, nicht aufeinander rückführbaren Ordnungen an.

wählen und zugleich Ehre inklusive der auf sie gerichteten Mittel erstreben. Dabei müsse aber nicht ein strenges Zugleich-Sein verschiedener Akte angenommen werden, sondern es genüge eine „moralische“ oder „virtuelle“ Simultaneität, die es erlaube zu sagen, ein Mensch intendiere zugleich Wissen und zeitliche Güter, auch wenn er nicht zugleich an beides denke. Wenn zwei relative Letztziele einander nicht widersprechen, weil sie beide dem Menschen zuträglich sein können, dann widersprechen sich auch die auf sie gerichteten Willensbewegungen nicht, so daß ein Zugleich der beiden Ziele möglich ist.<sup>37</sup>

Hier wird eine im Begriff interpretativer Zielbestimmtheit liegende Differenz der Suarezischen zur Thomasischen Handlungstheorie erkennbar. Ein auf Thomas sich berufender Einwand besagt, wenn ein Mensch auf die genannte Weise zwei Partikularziele erstrebe, dann intendiere er diese *sub ratione unius*, also als Einheit, etwa insofern sie gemeinsam die absolute Vollkommenheit oder die *commoditas* des Menschen konstituierten.<sup>38</sup> Thomas meint,<sup>39</sup> eine Intention als Bewegung des Willens könne von sich her dann mehrere Zielpunkte haben, wenn der eine dem anderen wie etwa der *finis proximus* dem *finis ultimus* untergeordnet sei. Weiterhin könne auch das, was nicht der Sache nach eines ist, doch eines *secundum rationem* sein und so als einheitlicher Terminus *einer* Intention auftreten. Wärme und Kälte sind der Sache nach verschieden, können aber eine Einheit *secundum rationem* bilden, wenn sich die Intention auf die Gesundheit richtet, zu der sie in einem rechten Verhältnis zusammentreten müssen. Gleiches gilt, wenn der Sache nach Verschiedenes wie Wein und schöne Kleider unter einem Gemeinsamen, nämlich *lucrum* als Ziel der Intention befaßt wird.<sup>40</sup> Immer ist aber nach Thomas Verschiedenes nur dann zugleich erstrebbar, wenn es im Blick auf ein intendiertes Ziel (Gesundheit, luxuriöses Leben) zumindest *secundum rationem* zusammengefaßt werden kann.

Suarez kann sich gegen Thomas' Einheitspostulat wenden, weil er die „formelle“ Intention von der interpretativen Finalität unterscheidet. Es sei nicht nötig, daß die Einheit des Verschiedenen formell intendiert werde, wie Thomas dies mit der Einheit *secundum rationem* fordere. Vielmehr könne in absoluter Weise gleichzeitig dieses und jenes Gut um seiner selbst willen geliebt werden, ohne daß diese in der Intention aufeinander bezogen werden müßten. Die Einheit besteht nur interpretativ, d. h., sie ergibt sich aus der Natur der Güter, durch die diese zur *commoditas* beitragen.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Vgl. D III, S II n. 3.

<sup>38</sup> „Alii autem dicunt, quandocumque homo intendit hujusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione unius aliquo modo, ut, verbi gratia, quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid hujusmodi“ (D III, S II n. 5).

<sup>39</sup> Vgl. S.th. I-II q 12, a 3, ad 2.

<sup>40</sup> „Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus [...] simul haec duo intendat“ (S.th. I-II q 12, a 3, ad 2).

<sup>41</sup> „Respondetur, quod licet fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua convenientia, vel unitas, quae inter hujusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse ut homo formaliter conside-

Kann der Mensch zugleich zwei *fines ultimi simpliciter* intendieren? Hier geht es nach Suarez nicht um das Glück als *finis ultimus simpliciter formalis*, denn die Idee der *beatitudo* werde nur abstrakt und undeutlich gedacht und lasse daher das Problem der Vielheit gar nicht aufkommen, sondern um den *finis ultimus realis* oder *materialis*, also um die Sache, die das schlechthinige Letztziel darstellt. Die Frage lautet also, ob diese Sache notwendigerweise nur eine ist.<sup>42</sup> Suarez meint, es sei unmöglich, im kopulativen Sinne zwei vollständige Letztziele zu erstreben.<sup>43</sup> Wer mehrere Güter zugleich liebe, der intendiere sie nicht als *fines ultimi totales*, sondern *partiales*; das vollständige Letztziel setze er dann in die Ansammlung bzw. das Aggregat dieser Güter.<sup>44</sup> Der Grund dafür ergibt sich aus der Definition des *finis ultimus integer et totalis* als jenes Ziel, das der Mensch als Erfüllung all seiner Wünsche begehrt und in dem der Wille völlig zur Ruhe gelangt. Ein solches Ziel kann nur eines sein; denn gäbe es noch ein zweites, dann könnte keines von beiden allein jene Erfüllung bewirken, die die Definition verlangt. Daher sei es auch unmöglich, daß jemand aus Unwissenheit über die notwendige Einzigkeit des Letztzieles zwei solche Ziele anstrebe. Wer auch immer neben *einem* Ziel noch ein weiteres erstrebe, sei mit einem von beiden nicht zufrieden, und setze daher die Summe beider als Terminus seines Begehrens.<sup>45</sup>

Durch sein Konzept interpretativen Intendierens meint Suarez, zwei entgegengesetzte Auffassungen vom Wesen der Todsünde vereinigen zu können. Die erste, vertreten von der Mehrheit der scholastischen Autoren, besagt, der Todsünder liebe die Kreatur mehr als Gott.<sup>46</sup> Dem stehe aber der Einwand des Adrianus gegenüber, der lautet: Wer aufgrund der *voluptas*

---

ret, et intendat hanc unitatem, sed potest absolute velle hoc, et illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conveniunt. Unde licet interpretative possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen proprie et formali intentione, [...]" (D III, S II n. 5).

<sup>42</sup> Es handelt sich also um das vom Menschen formell oder virtuell intendierte Ziel, nicht um den dem Menschen von Natur aus gesetzten *finis*, denn bezüglich dessen Einheit könne kein Zweifel bestehen.

<sup>43</sup> Suarez unterscheidet zwei Weisen, auf die eine Mehrzahl von Letztzielen angesetzt werden könnte, nämlich „copulative“, etwa wenn jemand Lust und Ehre als *fines ultimi* anstrebe und beide zugleich haben wolle, und „disjunctive“, wie wenn jemand entweder das eine oder das andere wolle und mit einem von beiden zufrieden sei. Ein disjunktives Zugleich zweier Letztziele sei schon deshalb nicht möglich, weil eine Entweder-oder-Intention nicht ausreiche, um einen *finis proximus* zu bestimmen und so überhaupt mit der Handlung zu beginnen (D III, S III n. 6).

<sup>44</sup> „Dicendum primo, fieri non potest ut aliquis copulative amet, et intendat duos fines ultimo totales et integros: unde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis, aliquo modo ultimate sistendo, non appetit illa ut fines ultimos totales, sed partiales; integrum autem ultimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum“ (D III, S III n. 4). Suarez beruft sich hier auf *Thomas von Aquin*, S.th. I-II q 1, a 5.

<sup>45</sup> Vgl. D III, S III n. 5. Suarez weist darauf hin, daß viele Philosophen die Glückseligkeit in den Besitz einer Mehrzahl zeitlicher Güter oder in diese zusammen mit der Tugend setzten. Vgl. dazu *Augustinus*, *De civitate dei* 19, 1–3. Siehe auch Boethius' Definition der *beatitudo* als „status omnium bonorum aggregatione perfectus“ (*Boethius*, *De consolatione philosophiae* III, 2. Prosa).

<sup>46</sup> *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q 24, a 10, ad 2; *Scotus*, *Ordin. I d 1, q 5*; Suarez beruft sich außerdem auf Cajetan, Conradus und Medina.

*carnis* sündige, würde nicht notwendigerweise seine ganze Existenz für die kurze Zeit des Genusses geben. Also liebt er die Lust nicht mehr als sein Dasein. Und vielleicht würde ein solcher, der aufgrund der *concupiscentia* sündige, sogar am Glauben und an der Religion festhalten wollen, selbst wenn es sein Leben koste. Also liebe selbst dieser Todsünder die Lust nicht mehr als Gott und erstrebe sie somit nicht als *finis ultimus simpliciter*.<sup>47</sup>

Suarez versucht, mit Hilfe seiner Unterscheidung von formeller und interpretativer Intention, einen Ausgleich herzustellen. Die Behauptung, wer eine Todsünde begehe, setze sein Letztziel in ein Geschöpf, sei zweifach deutbar, nämlich zum einen so, daß die Kreatur formaliter und im eigentlichen Sinne das Letztziel bilde, zum anderen aber so, daß sie bloß interpretativ oder imputativ erstrebt werde.<sup>48</sup> Die erste Deutung ist Suarez zufolge falsch – Adrian sei hier mit seiner Kritik im Recht. Denn nicht jeder Sünder liebe die Kreatur so sehr, daß er sich und alles auf sie beziehe und sie explizit und formaliter als erfüllendes Gut erstrebe. Ja, mitunter intendiere er sie bloß als Mittel. Wer wegen eines Ehebruchs erzürnt sei, betrachte den Gegenstand des Zorns nicht als *finis*, soweit es um die formelle Intention gehe. Dagegen sei die zweite Deutung zutreffend, denn weil der Sünder bei der Tat wegen eines Geschöpfes seinen *finis ultimus* verlasse und das geschaffene Gut der Freundschaft Gottes vorziehe, behaupte man zu Recht, er handle so, als ob er das Geschöpf mehr liebe als Gott. Aus diesem Grunde könne gesagt werden, er setze seinen *finis ultimus* imputativ und interpretativ in die Kreatur.<sup>49</sup>

Daraus ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit mehrerer schlechthinniger Letztziele. Soweit es um die formelle und eigentliche Intention geht, ist eine Pluralität nach Suarez unmöglich, denn ein solches Letztziel werde als vollständig erfüllendes Gut erstrebt. Zwei solcher Güter anzunehmen führe daher zum Widerspruch. Interpretativ und gemäß moralischer Imputation könne jedoch durchaus ein zweites Letztziel angenommen werden, denn hier werde keine Aussage über die formale Intention gemacht, die eben nur ein einziges *bonum sufficiens* zuläßt, sondern über das, was *implizit* im Akt enthalten ist, ohne den Grund oder die Weise

<sup>47</sup> Vgl. n. 10. Gemeint ist Adriaan Florensz, der spätere Papst Hadrian VI. Suarez bezieht sich auf dessen „*Quaestiones quodlibetales*“, q 5, a 3. Eine dritte Auffassung, die besagt, der Todsünder liebe sich selbst mehr als Gott (diese These läßt sich durch Passagen bei *Augustinus*, Civ. Dei 14, 28, und *Thomas von Aquin*, S.th. I-II q 77, a 4, stützen), weist Suarez zurück, weil sie auf einer Verwechslung des *finis cuius* mit dem *finis cui* beruhe. Das Selbst des Sünders als dasjenige, für das etwas gewollt wird, konkurriert Suarez zufolge nicht mit der Hierarchie dessen, was gewollt wird (vgl. D III, S III n. 11).

<sup>48</sup> „Vera tamen doctrina, ut existimo, est, dupliciter intelligi posse eum, qui mortaliter peccat, ponere ultimum finem in creatura primo formaliter ac propria intentione: secundo tantum interpretative, seu imputative“ (D III, S III n. 12).

<sup>49</sup> „Posterior igitur modus verus est, nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum et bonum illud praefert divinae amicitiae, ideo interpretative censetur diligere illam creaturam plus quam Deum, ut amicum et ultimum finem: et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura“ (D III, S III n. 12).

des Werkes zu verändern. Formell mag der Sünder eine Kreatur nur als Mittel erstreben, so daß er sie nicht mehr liebt als alles andere. Dennoch kann ihm nach Suarez imputiert werden, er liebe die Kreatur wie ein Letztziel.<sup>50</sup> Die Logik der Intention verbietet eine Mehrzahl schlechthinniger Letztziele, weil es nicht möglich ist, sich mehr als ein erfüllendes Gut zum Ziel zu setzen, mag dieses *eine* Sache oder ein Aggregat verschiedener Dinge sein. Da die interpretative Zielgerichtetheit einer Handlung aber nicht eigentlich die Intention, sondern die Natur der erstrebten Sache betrifft, ermöglicht sie die Annahme zweier gleichzeitig wirksamer Letztziele, und zwar sowohl zweier *fines ultimi secundum quid*, als auch zweier *fines ultimi simpliciter*.

### 5. Sind alle Handlungen notwendigerweise auf einen *fines ultimus simpliciter* bezogen?

Ist die Ansetzung eines schlechthinnigen Letztzieles überhaupt für die Erklärung des menschlichen Handelns notwendig? Geht die Intention eines absoluten Letztzieles notwendigerweise jedem Handeln voraus? Und wenn ja, gehen aus ihr alle Akte hervor, die auf Partikularziele gerichtet sind?

Suarez benennt mehrere Autoren, die diese Frage positiv beantworten, allen voran Thomas von Aquin, dessen These er zitiert:

*Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet.*<sup>51</sup>

Nach Thomas wirkt in jedem Begehren jedweder Sache die Kraft einer auf den *fines ultimus simpliciter* gerichteten Intention. Drei Gründe lassen sich für diese These anführen: Erstens könne der Wille ein unvollkommenes Gut nur wegen eines vollkommenen Gutes lieben. Jedes Partikulargut sei aber unvollkommen, so daß der Wille es begehre kraft der Intention eines perfekten und umfassenden Gutes.<sup>52</sup> Zweitens verhalten sich die Zielursachen ähnlich wie die Wirkursachen. Wie im Bereich der letzteren eine Zweitursache vom Einfluß der Erstursache abhängt, so gründe auch die Ursächlichkeit eines Partikularzieles in der den Willen bewegenden Kraft des Letzt-

<sup>50</sup> „Cum enim dicimus, non posse aliquem intendere plures ultimos fines, intelligendum id est de propria et formali intentione, nam in hac reperitur repugnantia supra posita, at vero interpretative tantum, et secundum moralem imputationem non repugnat intendere plura ut ultimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in objectum suum formaliter, ut in summum bonum sufficiens: id autem quod implicite tantum, et interpretative continetur in actu, non variat rationem operis, nec modum operandi; unde fit, ut peccator in [in]formali modo suo operandi aliquid amet ut medium, et tamen illi imputetur, ac si amaret ut finem: it idem est de amore talis objecti super alia bona: nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plus quam alia omnia: tamen interpretative illi imputatur, ac si ita diligeret“ (D III, S III n. 13).

<sup>51</sup> S.th. I-II q 1, a 6, ad 3. Außerdem werden Capreolus, Cajetanus, Durandus und Henriquez genannt (vgl. D III, S V n. 1).

<sup>52</sup> Vgl. S.th. I-II q 1, a 6.

zieles.<sup>53</sup> Drittens spiele der *finis ultimus* in der Sphäre des Handelns eine ähnliche Rolle wie die ersten Prinzipien in der Sphäre der Spekulation: Wie der Intellekt keine Konklusion zu bejahen vermöge, ohne zuvor den ersten Prinzipien zugestimmt zu haben, so könne sich der Wille nur dann auf Partikularziele beziehen, wenn eine Intention des Letztzieles vorausgegangen sei.<sup>54</sup>

Dieser an Thomas von Aquin exemplifizierten Position steht eine gegen-teilige Auffassung gegenüber, derzufolge es nicht notwendig ist, daß vor jeder Intention und jedem Begehren einzelner Güter die Intention eines schlechthinnigen Letztzieles vorhergehe.<sup>55</sup> Denn wer, so die These, habe je in sich wahrgenommen, daß er einen solchen Akt vor allen anderen vollziehe?<sup>56</sup> Suarez schließt sich dieser These an und argumentiert für sie nach dem Ausschlußverfahren. Die Notwendigkeit einer vorausgehenden Intention des Glücks oder des Guten im allgemeinen oder des vollkommenen Gutes müsse, wenn es sie gebe, entweder von seiten des Intellektes oder des begehrten Objektes oder des Willens bestehen. Nichts erzwingt aber, daß der Intellekt zeitlich primär ein solches *bonum* denke. Vielmehr fasse er zunächst sinnlich Wahrnehmbares auf, und dies seien Partikulargüter. Und auch entwicklungspsychologisch gelte, daß das Denken des Kindes zunächst auf die Einzelgüter gehe. Daher habe das Gute im allgemeinen auch von seiten des Objekts keine Priorität, denn um als erstes den Willen bewegen zu können, müßte es als erstes gedacht werden, was eben nicht der Fall sei. Erstes Objekt des Wollens seien vielmehr Partikulargüter, nämlich die *fines ultimi secundum quid*. Diese seien *per se* gut und damit Grund genug für die Bewegung des Willens und die Terminierung seines Aktes, denn jedes solche Gut enthalte die *communis ratio boni*, mittels derer der Wille überhaupt einen Gegenstand erfasse. Wenn das Objekt einen hinreichenden Grund aufweist, um geliebt zu werden, dann hat auch der Wille mit seiner natürlichen Inklinatoin zum Guten die Kraft, einen Akt in bezug auf dieses Objekt zu wählen, d. h. es zu erstreben. Es bestehe also auch von seiten des Willens keine Notwendigkeit, eine *prima intentio* eines *finis ultimus simpliciter* anzunehmen, die dem Streben nach Einzelgütern vorausgehe.<sup>57</sup>

Dieses Ergebnis wird bekräftigt durch die negative Beantwortung der zweiten Teilfrage. Selbst wenn der Mensch einen solchen *actus generalis* als Intention des höchsten Gutes vollzöge, wie Thomas und andere annehmen, dann würden aus dieser *universalis intentio* doch nicht notwendigerweise alle späteren, auf Einzelgüter gerichteten Willensakte hervorgehen. Denn dazu müßte der Einfluß dieser Intention entweder habituell, aktuell oder virtuell wirksam sein. Der habituelle Einfluß scheidet aus, weil er, wie oben

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

<sup>54</sup> Vgl. S.th. I-II q 1, a 5.

<sup>55</sup> Suarez beruft sich dafür vor allem auf *Scotus*, Ordin. I d 1, q 4 und IV d. 49, q 3.

<sup>56</sup> „Quis est enim, qui hujusmodi actum in se expertus sit ante omnes alios?“ (D III, S V n. 3).

<sup>57</sup> „Nulla est ergo necessitas, ut ille actus generalis alios anteceditat [...]“ (D III, S V n. 4).

erklärt, bloß extrinsisch ist; ebenso der aktuelle Einfluß, denn wir denken nicht immer aktuell an das Letztziel, wenn wir ein Partikulargut erstreben. Auch virtuell würde sich eine solche Erstintention des letzten Zieles nicht notwendigerweise auf das Streben nach Einzelem auswirken, denn der Akt einer solchen Intention könne zeitlich so weit vorausliegen, daß er nicht einmal im Gedächtnis festgehalten würde, was für eine virtuelle Ursächlichkeit aber erforderlich wäre.

Man könnte versuchen, die These, in allem Intendieren wirke eine *prima intentio* des *finis ultimus simpliciter*, nicht im Sinne eines materialen, sondern eines formalen Letztzieles zu interpretieren. Zu einer klaren Einsicht darüber zu kommen, in welcher Sache der *finis ultimus simpliciter* liege, sei ohnehin schwierig und setze ausgiebige Überlegung voraus. Daher sei nicht zu verlangen, daß der Mensch vor allen auf Partikularziele gerichteten Handlungen ein schlechthinniges Letztziel im materialen Sinne intendiere. Zu diskutieren sei aber die These, eine allgemeine Intention eines *finis ultimus formalis* sei notwendig; sie richte sich auf Glück oder auf das Gute im allgemeinen oder auf das vollkommene und vollständige Gut des Menschen, so daß aus ihr alle Handlungen in bezug auf Einzelgüter hervorgingen.<sup>58</sup>

Suarez meint, eine solche Intention möge zwar früher sein als alle anderen, doch genüge sie nicht, um die Wahl der untergeordneten Ziele – also der Mittel – verständlich zu machen. Diese richte sich nämlich immer auf einzelnes, das nur dann in seiner teleologischen Funktion determinierbar ist, wenn es auf eine bestimmte Sache bezogen wird. So regt die generelle Intention des Guten wohl die Liebe zum Einzelgut an, das unter jenem Allgemeinen enthalten ist, aber sie genügt gerade wegen ihrer Allgemeinheit nicht zur Bestimmung der Wahlhandlungen. Es muß also für jede Handlung ein materiales Letztziel geben, das das Streben nach einem *finis proximus* oder *remotus* verursacht. Allerdings braucht es sich nach Suarez dabei nicht um einen *finis ultimus simpliciter* zu handeln. Vielmehr genüge hier ein Partikularziel im Sinne eines *finis ultimus secundum quid*.<sup>59</sup> Weder macht das Verlangen nach Glück die Handlungen des Arztes verständlich, noch muß ein Streben nach Gott angesetzt werden, um dieses Handeln zu erklären. Vielmehr genügt es, Gesundheit als sein Handlungsziel zu veranschlagen. Wenn der Wille ein Partikulargut wie Gesundheit erstrebe, dann werde er nicht durch die Kraft einer Erstintention bewegt, sondern allein durch das gegen-

<sup>58</sup> „Loquuntur ergo hi auctores de fine ultimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, ut primus actus humanae voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum et completum bonum hominis, ut ex hoc affectu orientur actus circa particularia bona“ (D III, S V n. 1).

<sup>59</sup> „Dicendum est secundo, non est necesse ut omnis homo, quando primo operatur, intendat propria et formali intentione elicit alicquem finem ultimum simpliciter, in quem se et omnia sua referat. [...] quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui proprie intendatur, et sit ultimus tantum secundum quid, et negative.“ (D III S I n. 4) „Dicendum tertio, necessarium esse hominem exercerent actiones humanas intendere alicquem finem ultimum saltem negative et secundum quid“ (D III S I n. 5).



wärtige Objekt. Weder sei es also notwendig, daß der Mensch stets wegen eines von ihm intendierten, sei es materialen, sei es formalen *finis ultimus simpliciter* handle, noch daß alle Handlungen in bezug auf einzelnes aus einer solchen Intention hervorgingen.<sup>60</sup>

In den *Disputationes metaphysicae* diskutiert Suarez die Frage, ob es eine Mitwirkung des *finis ultimus simpliciter* bei der finalen Ursächlichkeit aller Handlungsziele gebe, und zwar derart, daß alle Akteure in all ihren Handlungen auch den *finis ultimus* intendierten. Kommt der *finis ultimus* in der Intention, in der sich der Handelnde aktuell auf ein Einzelziel bezieht, *per se* und unmittelbar vor?<sup>61</sup> Der *finis ultimus simpliciter*, dessen Funktion für das Handeln Suarez hier diskutiert, ist kein formaler, sondern ein materialer, und kein gewählter, sondern ein natürlicher – also Gott. Suarez spitzt die Frage zu, wenn er feststellt, die Behauptung, jedes vom Menschen intendierte Ziel sei von Gott geschaffen und verweise somit auf diesen als *causa efficiens*, reiche nicht aus, um zu belegen, daß Gott vom Handelnden in jeder Einzelintention intendiert werde, weil die Wirkursächlichkeit eine andere Art der Kausalität darstelle als die Finalursächlichkeit. Weiterhin führt Suarez einen, wie er sagt, oft von Theologen vorgebrachten Satz an, der die Gegenwart Gottes in jeder Intention des Menschen (und darüber hinaus in jedem kreatürlichen Streben) zu behaupten scheint. Demnach sei Gott *finis ultimus* aller Geschöpfe derart, daß diese in ihren Handlungen Gott zu erreichen beabsichtigten, ein jedes auf seine Weise.<sup>62</sup> Suarez vermißt aber eine zureichende Erklärung der Abhängigkeit der *finis proximi* vom *finis ultimus*, sowie des Einflusses, den der *finis ultimus* zugleich mit den Einzelzielen auf die Intention des Menschen haben soll. Das gewöhnlich zu findende Argument, der Mensch handle immer wegen eines Guten, jedes Gute besitze die Kraft zur Bewegung des Willens aber nur qua Teilhabe am *summum bonum*, erklärt nach Suarez nur eine entfernte Mitwirkung<sup>63</sup>, nicht aber jene unmittelbare Präsenz des *finis ultimus*, die erforderlich wäre, wenn dieser in die Intention eingehen sollte. Wenn die Gesundheit auch nur eine *bonitas participata* besitzt, so bedeutet dies doch nicht, daß die *bonitas per essentiam*, an der die Gesundheit teilhat, derart in deren Zweckcharakter mitwirkte, daß der Arzt auch sie zum Ziel seines Handelns machte.<sup>64</sup>

Da eine Bedingung des formellen Intendierens darin liegt, daß an das Intendierte gedacht wird, oder zumindest einmal gedacht wurde, kann der

<sup>60</sup> „Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter ultimum finem simpliciter a se intantum, seu ex vi intentionis suae, vel quia non est necesse ut talis intentio antecedit, vel quia etiamsi antecesserit, non est necesse ut ab illa procedant reliqui omnes actus“ (D III, S V n. 5).

<sup>61</sup> Vgl. DM XXIV, S II.

<sup>62</sup> „In hac re invenio frequenter a Theologis dictum, Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque juxta captum suum“ (DM XXIV, S II n. 6).

<sup>63</sup> „[...] remotum concursum ad motiones proximorum finium [...]“ (ebd. n. 6).

<sup>64</sup> Vgl. ebd. n. 4.

*finis ultimus universalis* nicht notwendigerweise in jeder Intention vorkommen.<sup>65</sup> Die einzige Möglichkeit, eine unmittelbare Konkurrenz des schlechthinnigen Letztzieles im Einzelziel zu behaupten, sieht Suarez hier in einer doppelten Betrachtung der konkreten Handlung, die einmal als Handlung des sie vollziehenden Menschen gesehen werden kann, zum anderen aber als Handlung Gottes selbst, der in allem Tun der Geschöpfe wirkt und so die Welt zu Vollendung führt.<sup>66</sup> Insofern gebe es keine von einem endlichen Ziel verursachte Handlung eines Geschöpfes, von der nicht im Hinblick auf Gott als *primum agens* zu sagen wäre, daß sie zugleich unmittelbar vom *finis ultimus per se* verursacht würde.<sup>67</sup> Suarez erklärt aber selbst, daß diese Auffassung auf einer Unterscheidung zweier Akteure in ein und derselben Handlung beruht.<sup>68</sup> Betrachtet man eine konkrete, auf einen *finis particularis* gerichtete Handlung vom Standpunkt des Menschen als Akteurs aus, dann muß man sagen, daß hier keine Intention eines *finis ultimus simpliciter* vorliegt, oder zumindest nicht vorliegen muß. Wenn es jedoch gleichzeitig möglich ist, den Menschen als sekundär Handelnden, Gott aber als *primum agens* anzusehen, dann kann diese Handlung als Handlung Gottes verstanden werden, in der dieser – wie in all seinem Tun – sich selbst als *finis ultimus simpliciter* intendiert.

Die doppelte Betrachtungsweise bestätigt aber gerade, daß das schlechthinnige Letztziel in der auf ein Partikularziel gerichteten Intention des Menschen keine Rolle spielt. Wenn auch die Handlung des Arztes als Handlung Gottes deutbar ist, durch die dieser den *finis ultimus simpliciter* verfolgt, so bezweckt der Arzt selbst doch gerade nicht dieses schlechthinnige Letztziel, sondern nur einen *finis ultimus secundum quid*, nämlich die Gesundheit. Nach Suarez läßt sich Thomas' These, jeder Handelnde intendiere in jeder worauf immer sich richtenden Handlung zugleich Gott, nicht aufrechterhalten – jedenfalls dann nicht, wenn es um die formelle Intention der handelnden Kreatur geht.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> „Sed haec agentia operantur propter finem particularem, quando nihil omnino cogitant de fine ultimo universalis; ergo tunc finis particularis causat finaliter sine actuali influxu per se ac immediato ipsius finis ultimi in illo genere causae“ (ebd. n. 3).

<sup>66</sup> „Deus ut ultimus finis immediate et per se influit in omnem actionem creaturae, quatenus ab ipso Deo est, atque hoc saltem modo immediate ac per se concurrat causando finaliter cum omni fine proximo. [...] nam omnis actio agentis creati est immediate a Deo propter finem operante; ergo est a Deo ut ab ultimo fine; ergo Deus ut ultimus finis causat in suo genere immediate illam actionem“ (ebd. n. 8). Vgl. dazu Gemmeke, 59–61.

<sup>67</sup> „Sic igitur nulla est actio creaturae causata a fine proximo, quae non sit simul causata per se et immediate a fine ultimo, saltem respectu primi agentis. (Ebd. n. 13) Suarez verweist hier auf *Thomas von Aquin*, ScG III, 17, ratio 6 (vgl. n. 1995), als Quelle dieser Auffassung.

<sup>68</sup> „Mihi autem haec res ita explicanda videtur, ut finium causalitates per proportionem ad agentia declarem; nam, ut saepe dictum est, causalitas finis optime intelligitur per respectum ad agens, ut agens est seu ad actionem agentis. Est ergo considerandum, quod supra tradidimus, omnes actiones secundorum agentium esse etiam actiones Dei; nam ea potissimum ratione dicitur Deus ad omnes illas concurrere per se et immediate [...]“ (DM XXIV, S II n. 7).

<sup>69</sup> Vgl. ebd. n. 16.

Ist somit die überkommene Lehre vom Mit-Intendiertsein eines *finis ultimus simpliciter* in jeder konkreten Intention ganz abzulehnen? Läßt sich mit Thomas' These, jede Handlung des Menschen ziele letztlich auf Gott, keinerlei Sinn verbinden? Suarez erkennt dieser These durchaus eine Berechtigung zu, die aber erst vor dem Hintergrund des Konzeptes interpretativer Zielbestimmtheit sichtbar werde. Solange es um die formelle Intention geht, betrifft die Behauptung, es gebe eine auf ein Letztziel gerichtete Erstintention, kraft derer alles andere begehrt wird, lediglich den *finis ultimus secundum quid*. Doch wenn menschliches Handeln auch nicht *ex intentione* notwendigerweise auf einen *finis ultimus simpliciter* zielt, so vielleicht doch *ex inclinatione naturae*.

Tendiert der Mensch von Natur aus so zu einem Letztziel, daß seine Handlungen als um dieses Letztzieles willen geschehend gedacht werden können, auch wenn dieses Ziel weder aktuell noch virtuell noch habituell die Intention des Handelnden bestimmt? Suarez meint, diese Frage mit Hilfe des Konzeptes interpretativer Zielbestimmtheit positiv beantworten zu können, bringe dieses Konzept doch gerade eine Ausrichtung des Willens zum Ausdruck, die nicht in der Intention des Handelnden, sondern in der Natur der Sache gründe.<sup>70</sup> Allerdings sei auch hier die Unterscheidung zwischen dem *finis ultimus formalis* (Glück) und dem *finis ultimus materialis* (Gott) als interpretativem Bestimmungsgrund des Handelns zu beachten. Im Hinblick auf ein formal verstandenes, schlechthinniges Letztziel ist die Eingangsfrage nach Suarez ohne Einschränkung positiv zu beantworten. In allen Akten, ob gut oder böse, handle der Mensch insofern wegen des *finis ultimus formalis*, als jedes mögliche Objekt des Willens eine natürliche Verbindung zu diesem *finis* aufweise.<sup>71</sup> Jede Handlung läßt sich so interpretieren, daß sie auf Glück oder den Erwerb des vollständigen Gutes zielt, auch wenn von seiten des Handelnden keine entsprechende Intention wirksam ist. Im Sinne einer solchen Ausrichtung auf Glück sei auch Thomas' Äußerung über die Kraft der Erstintention zu verstehen. Diese Äußerung sei dann zutreffend, wenn der *finis ultimus* als formal verstanden und für die Kraft einer ersten Intention die Kraft der menschlichen Natur substituiert wird. Der Mensch begehre nämlich natürlicherweise das vollständig Gute (*complementum omnis boni*). In jedem Willensakt erstrebe er aber einen Teil dieses Gutes, so daß man sagen könne, er begehre alles, was er begehre, weil es auf irgendeine Weise zur Vollständigkeit des Guten beitrage, und das heiße, er liebe jeden Gegenstand des Willens interpretativ wegen des *finis ul-*

<sup>70</sup> „Nam hic modus [sc. operandi], de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel praesentem, vel praeteritam, sed solum interpretativam, quae censetur contineri in ipso objecto proximo humanae operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum“ (D III, S VI n. 2).

<sup>71</sup> „Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter ultimum finem formalem ex naturali connexionem cujuscumque objecti voluntatis cum tali fine“ (D III, S VI n. 2).

*timus formalis*.<sup>72</sup> Demnach gibt es von seiten des Handelnden zwar keine Intention des Glücks, wohl aber eine natürliche Hinneigung zu ihm, die sich als *movens* aller auf Einzelgüter gerichteten Akte verstehen lasse.<sup>73</sup> In diesem Sinne sei die Rede von der Erstintention des *finis ultimus* zu verstehen, kraft derer jedwedes bestimmte Gut begehrt werde, auch wenn an diesen *finis ultimus* nicht immer gedacht werde. Nach Suarez läßt sich dieser Satz nur verteidigen, wenn die *prima intentio* nicht als formelle, sondern als interpretative Intention verstanden wird. Nicht durch eine Analyse des psychischen Aktes läßt sich das von Thomas angesetzte „implizite Begehren“ eines *finis ultimus simpliciter* in allem Handeln auffinden, sondern nur durch eine Betrachtung der Natur der Handlung und ihres Zieles. Für Suarez besteht die wichtigste Leistung des Konzeptes interpretativen Intendierens darin, dem Satz des Thomas einen Sinn verleihen zu können angesichts der Tatsache, daß die Logik der Handlung an sich keine Intention eines *finis ultimus simpliciter* verlangt.

Zu fragen ist nun noch, ob es sich bei dem interpretativ intendierten, schlechthinnigen Letztziel um ein formales oder um ein materiales handelt. Gemäß Suarez' Bestimmung des *finis ultimus simpliciter formalis* als Glück bzw. als vollständiges Gut kann zunächst nur dieses gemeint sein, wenn es darum geht, das Streben nach einem Einzelgut als Intention eines Teils des Guten zu verstehen, die um ein Erstreben des ganzen Gutes interpretativ ergänzt werden kann. Kann auch vom *finis ultimus materialis* gesagt werden, er bestimme interpretativ jedes Handeln des Menschen? Zielt der Mensch aus seiner Natur heraus nicht nur auf Glück, sondern auf Gott als Letztziel? Anders als bei der vorausgegangenen Diskussion um das formale Letztziel unterscheidet Suarez hier zwischen guten und bösen Handlungen. Die Ausrichtung auf Gott stelle zunächst ein wesentliches Merkmal moralischen Handelns dar. In der Tat bestehe allgemeiner Konsens bezüglich der These, jeder tugendhafte Akt geschehe interpretativ um Gottes willen, weil das *bonum honestum* ein angemessenes Verhältnis zum *finis ultimus materialis*

<sup>72</sup> „In omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam hujus boni: ergo implicite et interpretative appetit quiddam appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; et hoc est amare illud interpretative propter ultimum finem formalem“ (D V, S VI n. 2). – In den DM heißt es: „[...] qui tendit in illud bonum [sc. particulare], virtute censetur tendere in ultimum finem, quia appetendo (ut sic dicam) partem boni virtute censetur magis amare totius boni complementum [...]“ (DM XXIV, S II n. 14f.). In diesem Zusammenhang versteht Suarez virtuelles Intendieren nicht als zeitlich zurückliegende Ausrichtung auf ein Ziel, sondern im Sinne des impliziten Intendierens. So gebraucht er Wendungen wie *virtualiter seu implicite*, oder *virtualiter et quasi interpretative* (ebd.). Die Vorstellung einer zeitlich primären, während des Handelns aber inaktuell gewordenen Intention des *finis ultimus simpliciter* lehnt Suarez in den DM ebenso ab wie in „De fine ultimo hominis“ (vgl. ebd. n. 16).

<sup>73</sup> Da es sich um einen *impetus naturae* handelt, gelte das Gesagte nicht nur für frei vollzogene Akte, sondern für jegliches Begehren eines Gutes, also auch im Bereich untermenschlicher Lebewesen. Weiterhin deckt die Analyse nicht nur das Streben nach wahren Gütern, sondern auch das nach Scheingütern ab. Wenn die Lust, die jemand als Teil seines *bonum completum* erstrebe, tatsächlich nicht immer zum vollkommenen Glück beitrage, so besitze sie dennoch eine Ähnlichkeit mit diesem.

besitze, insofern es von sich her auf Gott verweise und zu ihm tendiere.<sup>74</sup> Wer moralisch gut handelt, dem kann nach Suarez immer unterstellt werden, er handle um Gottes willen, auch wenn mit der Handlung keine formelle Intention Gottes verbunden ist. Von der bösen Handlung scheint dies aber nicht zu gelten, denn ihr Wesen liegt gerade in der Abkehr von Gott. Zwar weise auch sie einen gewissen Gottesbezug auf: Erstens gelte für den bösen Akt ebenso wie für den Guten, daß Gott ihn metaphysisch unterstütze und so als Akt erst durchführbar mache; zweitens wolle der Sünder Gott mitunter als Mittel zur Erfüllung seiner Wünsche einsetzen, so daß er dessen Existenz implizit bejahe; und drittens wolle der Sünder glücklich werden, indem er Gott nachahme und sich ihm angleiche.<sup>75</sup> Die böse Tat stelle aber kein geeignetes Mittel zur Erlangung Gottes als des höchsten materialen Gutes dar. Sie sei daher lediglich in gewisser Hinsicht und entfernt (*secundum quid ac remote*) an Gott orientiert. Der Sünder handle also nur auf höchst uneigentliche Weise (*improprüissime*) um Gottes willen.<sup>76</sup>

Zwar kann die böse Handlung als auf den *finis ultimus simpliciter formalis* gehend interpretiert werden, denn auch in ihr wird ein Gut erstrebt, das als Teil des Gesamtgutes verstehbar ist. Sie richtet sich aber weder formell auf Gott als Letztziel, noch kann sie wie die tugendhafte Handlung als um Gottes willen geschehend interpretiert werden. Suarez meint also, daß bei der Reformulierung des Satzes von der *virtus primae intentionis* mit Hilfe des Begriffs interpretativen Intendierens noch eine Unterscheidung anzubringen sei. Wohl könne jede Handlung so gedeutet werden, als läge ihr eine Intention des Glücks zugrunde, nicht aber, als richtete sie sich auf Gott. Der Satz, jede Kreatur versuche in all ihren Handlungen Gott zu erreichen, ist demnach nicht haltbar. Wenn der Böse auch selbst sein möchte wie Gott, so liegt seinem Handeln doch kein implizites Begehren Gottes zugrunde. Nur der gute Mensch handelt (wenn schon nicht formell, so doch interpretativ) stets um Gottes willen.

<sup>74</sup> „Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimum finem particularem, seu realem propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hac etiam omnes conveniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero, et ex se tendit in Deum, et potest esse aptum medium ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum“ (D III, S VI n. 4).

<sup>75</sup> Suarez verweist hier auf Augustins Analyse der bösen Tat, die er im Anschluß an die Schilderung seines Birnendiebstahls gibt (vgl. Conf. 2.6.13f.). Siehe auch *Thomas von Aquin*, S.th. I-II q 1, a 7 u. 8.

<sup>76</sup> „Peccator vero ut sic, indebito modo, et praeter ordinem quaerit assimilari Deo, et ideo improprüissime dicitur operari propter Deum“ (D III, S VI n. 6).