

Francisco Suárez

De legibus
Über die Gesetze

Liber primus
Erstes Buch

PPR I,12
frommann-holzboog

Francisco Suárez
De legibus / Über die Gesetze

POLITISCHE PHILOSOPHIE UND
RECHTSSTHEORIE DES MITTELALTERS
UND DER NEUZEIT

Texte und Untersuchungen

POLITICAL PHILOSOPHY AND
THEORY OF LAW IN THE MIDDLE AGES
AND MODERNITY

Texts and Studies

FILOSOFÍA POLÍTICA Y
TEORÍA DEL DERECHO EN LA EDAD MEDIA
Y MODERNA

Textos y Estudios

Herausgegeben von / Edited by / Editado por

Thomas Duve, Alexander Fidora, Heinz-Gerhard Justenhoven,
Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Niederberger

Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Advisors / Consejo editorial

Francisco Bertelloni, Armin von Bogdandy, Norbert Brieskorn,
Juan Cruz Cruz, Otfried Höffe, Ruedi Imbach, Bernhard Jussen,
Jürgen Miethke, Martha Nussbaum, Ken Pennington,
Michael Stolleis

Reihe I: Texte / Series I: Texts / Serie I: Textos

Reihe II: Untersuchungen / Series II: Studies / Serie II: Estudios

DE LEGIBUS AC DEO LEGISLATORE
ÜBER DIE GESETZE UND GOTT DEN GESETZGEBER

Francisco Suárez

Liber primus: De lege in communi eiusque natura,
causis et effectibus

Erstes Buch: Über das Gesetz im Allgemeinen,
seine Natur, seine Ursachen und Wirkungen

Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt
von Oliver Bach, Norbert Brieskorn und Gideon Stiening

Reihe I: Texte / Series I: Texts

Band 12 / Volume 12

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über (<http://dnb.dnb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7728-2848-5

eISBN 978-3-7728-3209-3

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog

Stuttgart-Bad Cannstatt 2019

www.frommann-holzboog.de

Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth

Gesamtherstellung: BBL Media, Ellhofen

Gedruckt auf säurefreiem und altersbeständigem Papier

Inhalt

Inhaltsübersicht des Quellentextes	VI
I. Einleitung: »Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum«. Suárez' Ausführungen zur <i>lex in commune</i> in <i>De legibus</i> I (Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening)	XI
1. Eine politische Theologie des freien und vernünftigen Menschen	XI
2. Freiheit und Notwendigkeit – das Gesetz als notwendiges Moment der Freiheit	XVI
3. Eigenschaften und Definition des Gesetzes	XX
3.1 <i>praeceptum commune</i> – Gemeinschaft, Gemeinwohl und öffentliche Gewalt	XX
3.2 <i>iustitia legis</i> – oder die Rationalität Gottes	XXV
3.3 <i>stabilitas legis</i> – zur relativen Beständigkeit der Schöpfung und der Gesetze	XXVI
3.4 <i>sufficienter promulgatum</i> – Effizienz statt Prinzip	XXVII
4. Die formale Wirkung des Gesetzes – Verbindlichkeit	XXIX
5. Die materialen Wirkungen des Gesetzes	XXXII
6. Juridische Kontroverstheologie	XXXIII
7. Modifikabilität von Gesetzen	XXXIV
8. Zu dieser Ausgabe	XXXV
II. Francisco Suárez: <i>De legibus ac Deo legislatore</i> . Liber primus / Über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber. Erstes Buch	2
III. Anhang: Anmerkungen und Register	
1. Siglenverzeichnis	435
2. Apparat	440
3. Forschungsliteratur in Auswahl	473
4. Sachregister	478
5. Personenregister	485

Inhaltsübersicht des Quellentextes

Prooemium: Subiectum et rationem totius operis continens	2
Caput I: Quid nomine legis significetur	12
Caput II: Quid ius significet et quomodo ad legem comparetur.	24
Caput III: Quanta sit necessitas et varietas legum	44
Caput IV: Qui actus sint necessarii in mente legislatoris ad legem ferendam	74
Caput V: Utrum lex sit actus intellectus vel voluntatis et quisnam ille sit.	92
Caput VI: Utrum de ratione legis sit ut pro aliqua communitate feratur	122
Caput VII: Utrum de ratione legis sit ut propter commune bonum feratur	158
Caput VIII: Utrum sit de ratione legis ut publica potestate feratur	182
Caput IX: Utrum sit de ratione legis ut sit iusta et iuste lata, ubi de aliis conditionibus legis ab Isidoro positis	198
Caput X: Utrum perpetuitas sit de ratione legis	230
Caput XI: An de ratione legis sit promulgatio et quae sit sufficiens	258
Caput XII: Quae definitio legis ex dictis conditionibus eius colligatur	272
Caput XIII: Utrum effectus a lege intentus sit facere subditos bonos	280
Caput XIV: Utrum obligare subditos sit proximus et adaequatus effectus legis.	292
Caput XV: An recte numeretur quatuor effectus legis: praecipere, prohibere, permittere et punire, et quomodo ab illa fiant	306
Caput XVI: Utrum omnes leges praedictos effectus efficiant, praesertim peccati permissionem	328

Vorwort: Gegenstand und Zweck des gesamten Werkes	3
1. Kapitel: Was wird mit dem Namen <i>Gesetz</i> bezeichnet?	13
2. Kapitel: Was bedeutet der Begriff des Rechts und wie verhält er sich zum Begriff des Gesetzes?	25
3. Kapitel: Über die Notwendigkeit und Vielfalt der Gesetze	45
4. Kapitel: Welche Handlungen sind im Geist des Gesetzgebers notwendig, um ein Gesetz zu erlassen?	75
5. Kapitel: Ist das Gesetz eine Handlung des Verstandes oder des Willens? Was ist die Natur jener Handlung?	93
6. Kapitel: Gehört es zum Wesen des Gesetzes, für eine Gemeinschaft erlassen zu werden?	123
7. Kapitel: Besteht der Gesetzeszweck im Gemeinwohl?	159
8. Kapitel: Gehört es zum Wesen des Gesetzes, von einer öffentlichen Gewalt erlassen zu werden?	183
9. Kapitel: Gehört es zum Zweck des Gesetzes, gerecht zu sein und gerecht erlassen zu werden? Über die weiteren Bedingungen, die Isidor an das Gesetz stellt	199
10. Kapitel: Gehört Dauerhaftigkeit zum Wesen des Gesetzes?	231
11. Kapitel: Gehört die Promulgation zum Wesen des Gesetzes und welche Art ist ihm angemessen?	259
12. Kapitel: Welche Definition des Gesetzes ergibt sich aus den genannten Eigenschaften?	273
13. Kapitel: Ist es eine vom Gesetz beabsichtigte Wirkung, die Untertanen gut zu machen?	281
14. Kapitel: Ist die Verpflichtung der Untertanen eine nahe und angemessene Wirkung des Gesetzes?	293
15. Kapitel: Zählt man das Gebieten, Verboten, Erlauben und Bestrafen zu Recht zu den vier Wirkungen des Gesetzes und wie bringt das Gesetz diese Wirkungen hervor?	307
16. Kapitel: Bringt jedes Gesetz die genannten Wirkungen hervor und erlaubt es sündiges Handeln?	329

Caput XVII: Utrum sint alii effectus legis praeter illos quatuor	340
Caput XVIII: An viatores omnes legi subiecti sint et illa obligentur	356
Caput XIX: Explicantur aliqua scripturae testimonia quibus haeretici abutuntur	370
Caput XX: An in lege fieri possit mutatio et quotuplex illa sit.	410

17. Kapitel: Gibt es außer den genannten vier noch weitere Wirkungen des Gesetzes?	34I
18. Kapitel: Sind alle Menschen als irdische Pilger einem Gesetz unterworfen und werden sie durch dasselbe verpflichtet?	357
19. Kapitel: Erläuterung bestimmter Zeugnisse der Heiligen Schrift, die die Häretiker missbrauchen	37I
20. Kapitel: Kann das Gesetz geändert werden und, wenn ja, auf wie viele Arten?	4II

I. Einleitung: »Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum«

Suárez' Ausführungen zur *lex in commune* in *De legibus* I

Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening

[E]o quod evidentissimum sit omnes omnino homines viatores [...] adultos esse subiectos alicui legi. (DL I. 18. 1)

1. Eine politische Theologie des freien und vernünftigen Menschen

Im ersten Buch seiner rechtstheologischen Summe, *De legibus ac Deo legislatore*, entwickelt Francisco Suárez auf breitem Raum in 20 Kapiteln eine Theorie des Gesetzes und der Gesetze überhaupt. Bevor er ab dem Buch II die konkreten Erscheinungsformen dieses Begriffs der *lex*, wie die *lex aeterna*, die *lex naturalis*, das *ius gentium* (alle DL II) und die *lex humana* (DL III), das *ius canonicum* (DL IV) sowie die unterschiedlichen *leges divinae* (DL IX und X) entwickelt und darüber hinaus spezifische Sachprobleme, wie das Strafrecht (DL V), die Gesetzesauslegung (DL VI), das Gewohnheitsrecht (DL VII) oder das Privileg (DL VIII) entwirft, erörtert und begründet der Conimbricenser Theologe, Philosoph und Jurist den Begriff und die Idee eines allgemeinen Gesetzes, das seinen besonderen Erscheinungsformen und Problemlagen zugrunde liegen soll. Dabei besteht die Allgemeinheit dieses Begriffes – wie Suárez ausdrücklich in einem kurzen Vorspann zum Buch I festhält – darin, dass er das allen besonderen Gesetzen »Gemeinsame«¹ feststellt und systematisiert. Dieses Gemeinsame ist insofern ein empirisches Allgemeines, als es vor allem unter Rückgriff auf die einzelnen Gesetzesarten gewonnen wird und zu explizieren ist. Wenngleich für die Einheit seiner Gesetzeslehre unabdingbar, kommt der *lex in commune* keine ontologische Eigenständigkeit zu, ihr Begriff verbleibt im Status einer *ratio cognoscendi*.

1 DL I. pref., hier 13.

In formeller Hinsicht steht diese ausführliche Auseinandersetzung mit einem allgemeinen Gesetzesbegriff in der Tradition Ciceros² und des römischen Rechts³, vor allem aber der Innovationen Thomas von Aquins, der in der *Summa theologiae* einen allgemeinen Gesetzesbegriff entwickelt hatte, welcher in vergleichbarer Weise die Einheit einer weit ausdifferenzierten Gesetzeslehre zu tragen hatte.⁴ In inhaltlicher Hinsicht grenzt sich Suárez allerdings schon mit den ersten Sätzen des ersten Kapitels von *De legibus* von Thomas ab. Denn nach dem anfänglichen Zitat der berühmten Gesetzesdefinition aus STh I–II, q. 90, a. 1 heißt es:

Diese Beschreibung ist allerdings zu weit und zu allgemein. So bezieht sich das Gesetz nicht nur auf Menschen bzw. auf vernünftige Wesen, sondern auch auf die übrigen Geschöpfe. Denn jedes natürliche Lebewesen hat seine Regel und seinen Maßstab, demzufolge es tätig und dazu veranlasst wird, sich in Bewegung zu setzen oder von einer Bewegung zurückgehalten zu werden. Ein in dieser Weise verstandenes Gesetz wird folglich nicht nur im Bereich sittlichen Handelns, sondern auch im Bereich der Kunstfertigkeit und dort nicht allein in guten und sittlichen, sondern auch in unsittlichen Angelegenheiten vorkommen.⁵

Suárez begründet in der Folge ausführlich, dass es notwendig sei, zwischen einem naturtheoretischen Begriff des Naturgesetzes und einem freiheitstheoretischen Begriff des natürlichen Gesetzes zu unterscheiden.⁶ Denn die entscheidende Differenz zwischen den natürlichen Lebewesen und dem Menschen –

2 Siehe hierzu u. a. Jochen Sauer, *Argumentations- und Darstellungsformen im ersten Buch von Ciceros ›De legibus‹*. Heidelberg: Winter, 2007, 57ff.

3 Siehe hierzu u. a. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 160–165; Gérard Guyon, »Der Gesetzesbegriff der christlich gedeuteten römischen Monarchie«. In: *Der biblische Gesetzesbegriff: auf den Spuren seiner Säkularisierung*. Hrsg. v. Okko Behrends. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 73–97.

4 Siehe hierzu u. a. Georg Wieland, »Gesetz und Geschichte«. In: *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Hrsg. v. Andreas Speer. Berlin, New York: De Gruyter, 2005, 223–245.

5 DL I. 1.1, hier 13.

6 Suárez steht damit am Beginn einer frühneuzeitlichen Entwicklung, die einen praktischen von einem theoretischen Begriff des Naturgesetzes unterscheidet; vgl. hierzu Michael Hampe, *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, 51ff. sowie Michael Stolleis, »Naturgesetz und Naturrecht – zwei Abkömmlinge der wissenschaftlichen Revolution des 17. und 18. Jahrhunderts«. In: *Naturrecht in Antike und früher Neuzeit. Symposium aus Anlass des 75. Geburtstages von Klaus Lüig*. Hrsg. v. Matthias Armgardt u. Tilman Reppen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 137–150.

wenngleich beide Geschöpfe Gottes – besteht in der Befähigung des letzteren zu Vernunft und Freiheit, die unabdingbare Voraussetzungen für die normative Qualität praktischer Gesetze sind; in DL I. 3. 8 heißt es dazu:

Die instinktgeleiteten Lebewesen sind nämlich keineswegs eines Gesetzes im eigentlichen Sinne fähig, da sie weder über Vernunft noch über Freiheit verfügen. Deshalb kann sich der Begriff *natürliches Gesetz* auf die instinktgeleiteten Lebewesen lediglich in einer metaphorischen Redeweise beziehen.⁷

Mit dieser, auch in den folgenden Büchern konsequent durchgeführten Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und natürlichen Gesetzen als einer qualitativen Differenz erweist sich Suárez als einer der Inauguratoren einer genuin praktischen Metaphysik der Neuzeit, die auch bei Thomas Hobbes eine – wenngleich nicht reflektierte⁸ – konstitutive Rolle einnimmt und allererst in Kants praktischer Philosophie eine kohärente Realisation und Begründung erhält.⁹ Dennoch zeigt schon Suárez in seiner Gesetzeslehre, dass eine strikte Trennung zwischen Freiheits- und Naturgesetzen erforderlich ist, um eine dem vernünftigen und freien Menschen angemessene Gesetzestheorie zu entwerfen. Schon für Suárez ist also die Beschäftigung mit dem Sittengesetz »anders bewandt« als die mit den Gesetzen der Natur.¹⁰

Zugleich weist Suárez als Autor dieser auf den Begriff der Freiheit gegründeten Gesetzeslehre schon in der Gesamteinleitung von *De legibus* darauf hin, dass die nachfolgenden, mehrtausendseitigen Ausführungen zwar die theoretischen Leistungen und Entwicklungen der politischen Philosophie seit der Antike berücksichtigt, dass aber die entscheidende Grundlegung und Ausrichtung der eigenen Gesetzestheorie theologisch ist:

Es darf niemanden verwundern, wenn ein Professor der Theologie die Gesetze einer kritischen Untersuchung unterzieht. Der hohe Rang der Theologie, der sich aus ihrem herausragenden Gegenstand ableitet, liefert hierfür keinen hinreichenden Grund zur

7 DL I. 3. 8, hier 55.

8 Siehe hierzu Gideon Stiening, »Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*«. In: *Der Lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren*. Vorträge des internationalen Arbeitsgesprächs am 11. und 12. Oktober 2001 an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Hrsg. v. Dieter Hüning. Berlin: Duncker & Humblot, 2005, 55–105.

9 Vgl. hierzu auch Oliver Laschet, *Metaphysik und Erfahrung in Kants praktischer Philosophie*. Freiburg, München: Albert, 2011.

10 Siehe hierzu Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, 215.

Verwunderung. Bei genauerer Betrachtung ist es nämlich vollkommen einsichtig, dass *ein Traktat über die Gesetze in den Zuständigkeitsbereich der Theologie fällt*, sodass der Theologe seinen Gegenstand gar nicht erschöpfend behandeln könnte, wenn er nicht auch die Gesetze behandelte.¹¹

Diese Begründung für die Zuständigkeit der Theologie im Hinblick auf die Bestimmung des Begriffs der Gesetze verdeutlicht den für das frühe 17. Jahrhundert bemerkenswerten Kompetenzrahmen, den Suárez der Theologie zuschreibt. Nach diesem Modell ist nämlich nicht nur eine Rechtslehre ohne theologische Kategorien unmöglich, sondern auch eine Theologie ohne Reflexion auf Gesetze unvollständig. Die Argumentation zielt mithin auf die systematische Stellung der Theologie zur Rechtslehre ab bzw. die der letzteren *in* ersterer: Die nachfolgende Abhandlung ist für Suárez im Kern ein rechts*theologischer* Traktat,¹² der sich philosophischer und juristischer Argumente als Mittel bedient. Suárez verwirklicht diese Prämisse nicht nur in methodischer Hinsicht, weil er u. a. die Heilige Schrift als maßgeblichen Legitimationstext für seine rechtslogischen Deduktionen heranzieht; er kommt darüber hinaus in systematischer Hinsicht häufig auf die Überlegenheit der Theologie gegenüber der Philosophie und damit die Notwendigkeit eines Rekurses auf erstere im Rahmen einer überzeugenden Rechtslehre zu sprechen.¹³ Der entscheidende Grund hierfür besteht darin, dass nur die Gottesinstanz Geltung und Verbindlichkeit der unterschiedlichen Gesetzesarten – wenn zwar nicht immer hinreichend, so doch notwendig – garantiert:

Wir müssen anerkennen, dass [...] jedes Amt als Gesetzgeber sich von Gott herleitet und die Autorität aller Gesetze letztlich auf Gott zu gründen ist. Wenn das Gesetz nämlich göttliches ist, so geht es unmittelbar von Gott selbst aus; ist es ein menschliches Gesetz, so wird es zwar vom Menschen erlassen, doch von ihm nur als Diener und Stellvertreter Gottes, wie Paulus im Römerbrief bezeugt.¹⁴

11 DL I, Prooe., 1; hier 3; Hervorhebung von uns.

12 Gerald Hartung, »Die politische Theologie des Francisco Suárez. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Spätscholastik«. In: *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*. Hrsg. v. Manfred Walther. Baden-Baden: Nomos, 2004, 113–126.

13 Zum Folgenden vgl. auch Thomas Marschler, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*. Münster: Aschendorff, 2007, 709ff.

14 DL I, Proem; hier, 5.

Darüber hinaus müsse jede Gesetzeslehre auf die Instanz des Gewissens rekurrieren, weil ohne sie Verbindlichkeit nicht zu gewährleisten sei; zudem lehre schon der Glaube selbst den Gehorsam gegen Gott und seine Schöpfung – eine Erkenntnis, auf die auch im Rahmen weltlicher Herrschaft nicht verzichtet werden könne. Letztlich kommt Suárez im Zusammenhang der Distinktion zwischen einem theoretischen Naturgesetz und einem praktischen Naturrecht sowie der anschließenden Ableitung der verschiedenen *leges*-Arten zu folgendem Schluss:

Man darf nicht vergessen, dass die Philosophen der Antike kein übernatürliches Ziel der Menschen anerkannten, sondern ausschließlich von einem gewissen Glück des diesseitigen Lebens bzw. einem Zustand sprachen, der geeignet ist, friedlich und gerecht jenes Glück zu erreichen. [...] Da jedoch der Glaube lehrt, dass die Menschen auf das übernatürliche Ziel des zukünftigen Lebens durch dazu geeignete Mittel ausgerichtet sind, die im diesseitigen Leben anzuwenden sind, leitet die heilige Theologie eine andere Notwendigkeit der natürlichen Gesetze sowie eine dem Menschen notwendige Pluralität der positiven Gesetze ab, im Unterschied zu den antiken Philosophen.¹⁵

Damit wird *zum einen* ersichtlich, dass die der suárezischen Rechtslehre zugrunde liegende praktische Anthropologie theonome Konturen aufweist, deren essentielles *telos*, die jenseitige Glückseligkeit des Menschen, eine prägende Funktion für die allgemeine und spezielle Rechtstheorie spielt. Schon im Proömium zum ersten Buch hatte Suárez deutlich gemacht, dass die Einhaltung der verschiedenen Gesetze den »Weg zu diesem [d.i. dem jenseitigen] Heil« entscheidend befördert.¹⁶ *Zum anderen* wird dadurch der Superioritätsanspruch der Theologie gegenüber der Philosophie in Fragen der praktischen Vernunft mit allem Nachdruck formuliert.¹⁷

15 DL I. 3. 10, hier 59.

16 DL I. Prooe., hier 3.

17 Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei Dominik Recknagel, *Einheit des Denkens trotz konfessioneller Spaltung. Parallelen zwischen den Rechtslehren von Francisco Suárez und Hugo Grotius*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010, 33ff.

2. Freiheit und Notwendigkeit – das Gesetz als notwendiges Moment der Freiheit

Neben diesen beiden grundlegenden Festlegungen auf eine praktische Metaphysik mit theonomer Grundlegung leistet Suárez in den ersten Kapiteln von *De legibus* zudem die Bestimmung des für ihn wenig Differenzen aufweisenden Verhältnisses der Termini ›Recht‹ und ›Gesetz‹ sowie eine Begründung für die Notwendigkeit von praktischen Gesetzen, die über die zwischen Augustinus und Thomas changierenden Überlegungen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit weit hinausgehen. Denn für den Jesuiten sind Gesetze *weder* defizitäre Ordnungsmechanismen für den sündigen Menschen, die vor allem dem Willen Gottes entstammen und auch ein ›gesetzloses‹, d. h. der Gesetze entbehren könnendes Leben in der *civitas dei* vorbereiteten, *noch* in der geschöpflichen Natur gegründete universelle Handlungsnormen, die dem Verstande Gottes entsprungen, von der menschlichen Vernunft erfasst und – im Hinblick auf ihre soteriologische Funktion – umgesetzt werden sollten;¹⁸ vielmehr sind Gesetze Regeln und Maßstäbe für den prä- und den postlapsarischen Menschen, der auf ein Leben in Gemeinschaft angewiesen und ausgerichtet ist und *daher* auf rechtliche Normen, die neben einem dem Verstand entstammenden *principium diiudicationis* (Prinzip der Beurteilung) auch ein allererst dem Willen zu verdankenden *principium executionis* (Prinzip der Ausführung) enthalten.¹⁹ Suárez setzt damit das Recht als anthropologische Konstante ein, die noch gegenüber dem Sündenfall indifferent ist und zugleich den spätmittelalterlichen Konflikt zwischen Voluntarismus und Intellektualismus zu vermitteln beabsichtigt.²⁰ Für

18 Vgl. hierzu die präzisen Ausführungen von Andreas Speer u. Guy Guldentops. »Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin«. In: *Das Gesetz – The Law – La Loi*. Hrsg. v. Andreas Speer u. Guy Guldentops, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, 350–370, spez. 355ff.

19 Zu dieser für jede Natur- und allgemeine Rechtstheorie essentiellen Unterscheidung vgl. Immanuel Kant: »Naturrecht-Feyerabend«. In: Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske u. Gianluca Sadun Bordoni (Hrsg.), *Kant-Index. Bd. 30: Stellenindex und Konkordanz zum »Naturrecht Feyerabend«*. 3 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2010, II, 15–87 (= AA XXVII, 2.2., 1329–1394).

20 Dass diese Vermittlung tatsächlich gelungen sei, behauptet Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, 386f., kritisch dazu Simon Eultgen, »Warum ist das natürliche Gesetz verbindlich? Suárez' gescheiterter Versuch einer *via media*«. In: *Das Naturrechtsdenken des Francisco Suárez*. Hrsg. v. Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening, Berlin, Boston: De Gruyter, 2017, 63–90.

Suárez ist das Recht nicht Produkt des Sündenfalls, sondern ein gleichursprünglich mit dem Menschen geschaffenes Produkt des Schöpfungsaktes.²¹ Denn mit der Schöpfung des Menschen schuf Gott zugleich das ›Sein der Gesetze‹, die den frei und vernünftig handelnden Menschen die Erschaffung einer politischen Gemeinschaft ermöglichen und gebieten:

Wenn ich vom Gesetz im eigentlichen Sinne als unserem Thema spreche, habe ich hinzuzufügen, dass es nur um der vernünftigen Kreatur willen existiert. Denn das Gesetz wird ausschließlich einem Lebewesen auferlegt, das frei handeln kann. Es bezieht sich lediglich auf freie Handlungen [...].²²

Weil die Schöpfung selbst und zumal die der vernünftigen Kreatur ein Akt des freien Willens Gottes ist, kommt ihren Produkten keine absolute Notwendigkeit zu, die einzig Gott zugeschrieben werden kann. Das Gesetz aber ist ein »Geschaffenes oder bedarf zweifellos irgendeines Geschöpfs, dessentwegen es erlassen wird.«²³ Gesetze gehören somit ausschließlich in die Sphäre der zeitlich-endlichen Schöpfung, zu dieser aber mit Notwendigkeit, sobald vernünftige und frei handelnde Kreaturen existieren.²⁴ Mit dem Menschen schuf Gott also zugleich das Recht deshalb, weil er ihn als ein Geschöpf in die Welt entließ, das frei und vernünftig sowie auf ein Leben in Gemeinschaft angewiesen ist, die nur angemessen – d. h. gerecht und sicher – durch eine Obrigkeit organisiert werden kann, wenn diese sich des Rechts bedient – soweit kommt der Jesuit dem Hugenotten Jean Bodin entgegen: Legitime Souveränität ist als notwendiges Instrument staatlicher Organisation des Menschen auf das Recht angewiesen.²⁵ Das Recht als Ordnungsform menschlicher Vergemeinschaftung ist nach Suárez

21 So auch Norbert Brieskorn, »Francisco Suárez und sein Gesetzesbegriff im Kontext«. In: *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*. Hrsg. v. Manfred Walther, Norbert Brieskorn u. Kay Waechter. Stuttgart: Steiner, 2008, 105–123.

22 DL I. 3. 2; hier 45.

23 DL I. 3. 2; hier 45.

24 Selbstverständlich – und hierin zeigt sich erneut das voluntaristische Erbe – ist die Schöpfung selbst nicht in der Weise absolut notwendig, wie es der Gottesinstanz und ihren Bestimmungen zukommt: »Aber dass das vernünftige Geschöpf existiert, ist keineswegs notwendig. Damit fehlt auch dem Gesetz eine solche Notwendigkeit.« (DL I. 3. 2; hier 45). Sobald aber die Schöpfung vernünftiger und freier Wesen erfolgt ist, *muss* es praktische Gesetze geben.

25 »Unter Staat versteht man die am Recht orientierte, souveräne Regierungsgewalt über eine Vielzahl von Haushaltungen und das, was ihnen gemeinsam ist.« Jean Bodin,

somit keine Strafe für sündhaftes Verhalten, sondern eine Gabe des gütigen Gottes während seiner Schöpfung der Welt.

Eine der entscheidenden Voraussetzungen für diese ebenso innovative wie eigenständige Theorie von Gesetzen überhaupt besteht in der Semantik, der Systematik und der Bedeutung des Freiheitsbegriffes, den Suárez schon in seinen *Disputationes metaphysicae* (1597) entwickelt hatte;²⁶ dort heißt es nämlich:

Ich sage also erstens, dass es sowohl aus natürlichen Gründen als auch aus der Erfahrung der Dinge evident ist, dass der Mensch viele seiner Handlungen nicht aus Notwendigkeit, sondern aus einem eigenen Willen und aus Freiheit begeht.²⁷

Dieser in der Metaphysik gewonnene, anthropologische Freiheitsbegriff wird in der politischen Theorie des Suárez zu einem essentiellen Moment des allgemeinen Gesetzesbegriffs. Denn Gesetze, welcher Art auch immer, können weder erlassen noch angenommen bzw. als Handlungsnorm erkannt werden ohne Beteiligung der Freiheit des Willens und der Handlungen sowohl der Legislative als auch der Exekutive wie der Judikative, die für Suárez allerdings stets notwendig zusammenfallen, noch gar der Gesetzesadressaten, die sich nur aus Freiheit den Gesetzen unterwerfen und diese nur als freie Gesetze realisieren können. Im Rahmen der *leges humanae*, die zwar eine mittelbare Beteiligung der Gottesinstanz in der Verbindlichkeitsgarantie ausführen, vor allem aber eine Gesetzesherrschaft von Menschen über Menschen legitimieren wollen, führt diese Freiheitstheorie zu eigenen Problemlagen:

Von Natur aus sind alle Menschen als Freie geboren, und deshalb hat keiner eine politische Rechtsmacht und auch keine Spur von Herrschafts- oder Eigentumsrecht über einen anderen. Weiterhin gibt es überhaupt keinen Grund, weshalb aus der Natur der

Sechs Bücher über den Staat. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. Bernd Wimmer. Eingeleitet und hrsg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch. 2 Bde. München: Beck, 1981/1986, hier Bd. I, 98.

26 Zu einer systematischen Verbindung zwischen Metaphysik und Rechtslehre bei Suárez vgl. auch Mauricio Lecón, »Metaphysics and Psychology of the Making of Law in Francisco Suárez«. In: *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the ›School of Salamanca‹*. Ed. by Kirstin Bunge, Marko J. Fuchs, Danaë Simmermacher and Anselm Spindler. Leiden, Boston: Brill, 2016, 249–269.

27 Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*. 2 Bde. Paris: Vivès, 1866 [ND Hildesheim 2009], XIX. 2. 12: »Dico ergo primo, evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate.« Übers. von uns.

Sache diese Gewalt eher diesen Menschen über jene Menschen als umgekehrt zuerkannt werden sollte.²⁸

Suárez' eigenständige politische Freiheitsmetaphysik, deren neuzeitliche Substanz umstritten ist,²⁹ hat ihre Grenze allerdings in der Überzeugung des politischen Theologen aus Coimbra, die Freiheit sei dem Menschen zwar angeboren, keineswegs aber unveräußerlich.³⁰ Erst John Locke wird die objektiven Antinomien dieses Verständnisses der *libertas humana* herausarbeiten – ohne dabei auf eine theonome Begründung zu verzichten.³¹

Auf der Grundlage seiner allgemeinen Bestimmungen der sich durch die Schöpfung des freien und vernünftigen Menschen ergebenden Notwendigkeit der Schaffung von Gesetzen, die auch schon vor dem Sündenfall in Geltung sind, ergeben sich für Suárez die folgenden Elemente eines allgemeinen Gesetzesbegriffes, deren Zusammenhang schließlich in eine Definition des Gesetzes mündet.

28 DL III. 2. 3.; Bach, Brieskorn, Stiening III/1, 29.

29 Siehe hierzu Norbert Brieskorn, »Lex und ius bei Francisco Suárez«. In: *Lex und Ius / Lex and Ius*. Hrsg. v. Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann u. Andreas Wagner. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2010, 429–463, hier 441 sowie Gideon Stiening, »Der hohe Rang der Theologie? Theologie und praktische Metaphysik bei Suárez«. In: »*Auctoritas omnium legum*«. Francisco Suárez' »*De legibus*« zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz. Hrsg. v. Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2013, 97–133.

30 Ernst-Wolfgang Böckenförde weist mit Bezug auf *Defensio fidei* (III. 2. 9) darauf hin, dass diese Freiheit für Suárez zwar angeboren und damit für alle praktischen Fragen zu berücksichtigen ist, nicht aber als unveräußerlich bestimmt wird (vgl. auch DL III. 3. 7), womit die Grenze zu neuzeitlichen Freiheitsbestimmungen präzise markiert wird. Vgl. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, 386.

31 Siehe hierzu John Locke, *Two Treatises of Government*. Ed. by Peter Laslett. Cambridge: University Press 2005, 284 (II, § 23): »This Freedom from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joined with a Man's Preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his Preservation and Life together.« Vgl. hierzu auch Johannes W. Müller, »Das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers«. Zur religiösen Fundierung der Staatsphilosophie John Lockes«. In: *Politisches Denken. Jahrbuch 21* (2011), 207–234.

3. Eigenschaften und Definition des Gesetzes

In den Kapiteln 6 bis 12 von DL I entwickelt Suárez die aus seinen Prämissen notwendig abzuleitenden Eigenschaften des Gesetzes überhaupt und bündelt diese Ausführungen zu einer Definition; diese lautet: »Das Gesetz ist eine die Gemeinschaft betreffende Anordnung, die gerecht, verlässlich, beständig und auch in hinreichender Weise verkündet worden ist.«³²

Suárez entfaltet und begründet die wesentlichen Definitionselemente seines allgemeinen Gesetzesbegriffs, (1) *praeceptum commune*, (2) *iustum*, (3) *stabile* und (4) *sufficiens promulgatum* in den Kapiteln 6 bis 11. Im Folgenden werden die Ausführungen zu den einzelnen Definitionsmomenten auf ihre Vermittlung von rechtstheologischen und rechtsphilosophischen Argumenten hin gesichtet.³³

3.1 *praeceptum commune* – Gemeinschaft, Gemeinwohl und öffentliche Gewalt

Die schon in den Digesten und bei Thomas nachweisbare zentrale Bestimmung der *lex* als einer allgemeinen Vorschrift fällt vor dem Hintergrund ihrer ausführlichen Erörterung durch Suárez durch ihre elliptische Kürze auf: Weder führt sie die in ihr enthaltene *causa efficiens* noch die ebenfalls implizite *causa finalis* aus, also weder die öffentliche Gewalt, die sie verursacht, noch die politische Gemeinschaft, auf die hin die *lex* einzig erlassen wird. Der Grund für diese bemerkenswerte Auslassung dürfte in Suárez' Interesse an einer Einbindung seiner politischen Theorie in jene heilsgeschichtlichen Fundamente bestehen, die er schon im Proömium ausführte. Der Argumentationsbewegung

³² DL I. 12. 5, 281.

³³ Vgl. zuletzt Norbert Brieskorn, »Francisco Suárez und sein Gesetzesbegriff im Kontext«, 105–123; Tilmann Altwicker, »Gesetz und Verpflichtung in Suárez' *De Legibus*«. In: *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*. Hrsg. v. Manfred Walther, Norbert Brieskorn u. Kay Waechter. Stuttgart: Steiner, 2008, 125–133; Manfred Walther, »Facultas Moralis – Die Destruktion der Leges Hierarchie und die Ausarbeitung des Begriffs des subjektiven Rechts durch Suárez«. In: *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez*. Hrsg. v. Manfred Walther, Norbert Brieskorn u. Kay Waechter. Stuttgart: Steiner, 2008, 135–159; Brieskorn, »Lex und ius bei Francisco Suárez«, 429–463.

in DL I. 6–8 entsprechend wird zunächst der implizite teleologische und wirkursächliche Aspekt – das Gemeinwesen, dessen Wohl als *telos* der Gesetze und der öffentlichen Zwangsgewalt – betrachtet und erst hernach der präskriptive Aspekt – der Charakter der Vorschrift – analysiert.

Der Gegenstandsbereich, auf den sich Gesetze ordnend beziehen sollen, ist also ausschließlich die politische Gemeinschaft. Weil die gesetzliche Ordnung der *societas* jedoch auch im Hinblick auf eine Sorge um das jenseitige Heil³⁴ erfolgt, ist für Suárez ausgemacht, dass die Ausrichtung des Zwecks der *lex* auf die politische Gemeinschaft zugleich auf eine Normierung der Handlungen des in dieser Gemeinschaft lebenden Einzelnen zielt:

Weil das Gesetz *zweitens* die Regelung moralischer Handlungen der Menschen ist, wie ich bereits mehrfach sagte, bedarf seiner nicht nur die Gemeinschaft der Menschen, sondern auch der einzelne Mensch benötigt eine solche Regelung. Das Gesetz als solches steht demnach nicht nur im Dienst der menschlichen Gemeinschaft, sondern auch der einzelnen menschlichen Personen.³⁵

Dabei bleibt dieses Wechselverhältnis zwischen Einzelem und dem politischen Allgemeinen ein essentielles, weil Gesetze nur für vollkommene Gemeinschaften erlassen werden. Mit Aristoteles und Thomas unterscheidet Suárez nämlich zwischen vollkommenen und unvollkommenen Gemeinschaften, wobei erstere – wie Republiken, Königreiche, Ordensgemeinschaften oder Bruderschaften – als ganze zu regieren sind und damit eine relative Eigenständigkeit haben. Demgegenüber kommt unvollkommenen Gesellschaften, womit seit Aristoteles vor allem die *oikos*-Gemeinschaft zu verbinden ist,³⁶ keine Selbstständigkeit zu, und zwar sowohl nach innen als auch nach außen. Nur vollkommene und damit selbstständige, d. h. aus vernünftigen und freien Mitgliedern bestehende Gemeinschaften werden durch Gesetze organisiert: »Ausgehend von dieser Unterscheidung ist festzustellen, dass die menschlichen Gesetze ihren eigentlichen Ort in jeder vollkommenen, jedoch nicht in einer unvollkommenen Gemeinschaft haben.«³⁷

34 Vgl. DL I. Prooe. 1, hier 3: »Der Weg zu diesem Heil besteht in frei vollzogenen Handlungen und in der Richtigkeit der sittlichen Haltung; diese Richtigkeit der sittlichen Haltung hängt wiederum am stärksten vom Gesetz ab, welches die Regel menschlicher Handlungen ist.«

35 DL I. 6. 7, hier 133.

36 Vgl. hierzu auch Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, 121f.

37 DL I. 6. 21, hier 153.

Vor diesem Hintergrund ist der Einzelne als vernünftige und freie Person ausschließlich als Mitglied einer politischen Gemeinschaft Adressat des Gesetzes; als Teil einer Hausgemeinschaft aber untersteht er der Gewalt des Vaters und damit nicht den öffentlichen Gesetzen. In dieser Aufnahme und spezifisch juristischen Interpretation der aristotelischen *oikos*-Lehre setzt Suárez durchaus neuzeitlich-philosophische Akzente im Hinblick auf die Begrenzung des Geltungsbereiches des Rechts, wie sie auch eigentumstheoretisch durch Jean Bodin³⁸ oder herrschaftspragmatisch durch Charles-Louis de Montesquieu³⁹ entwickelt werden. Zugleich dehnt Suárez den Begriff der *politischen* Gemeinschaft so weit aus, dass er nicht allein auf weltliche Staatsgefüge, sondern auch auf kirchliche Gemeinschaften anzuwenden ist, und zwar um den göttlichen Gesetzen des alten und neuen Bundes juristische Dignität zu verleihen.⁴⁰

Das gilt auch für das eigentliche *telos* der gesetzlichen Organisation politischer Gemeinschaften: das Gemeinwohl, das Suárez in I. 7. ausführlich erörtert. Denn das *bonum commune* wird *einerseits* als der substanzielle Zweck aller gesetzlich organisierten staatlichen Vergemeinschaftung bestimmt, als »Substanz des Gesetzes«,⁴¹ und mit dieser Rechts- und Staatszweckbestimmung steht Suárez formaler in einer Tradition der gemeinwohlorientierten politischen Theorie der Neuzeit.⁴² Sogar die Tatsache, dass der *Inhalt* des gesetzlich geregelten Gemeinwohls historischen und kulturellen Veränderungen unterworfen ist, wird von Suárez reflektiert – eine Bestimmung, die weit in die Zukunft verweist.⁴³ *Andererseits* bindet er durch dessen zentralen Inhalt das Gemeinwohl an den theologischen Absolutismus des Thomas; im Kontext seiner Ausführungen zum essentiellen Zusammenhang von Gemeinwohl und Wohl des Einzelnen heißt es nämlich:

38 Vgl. Bodin, *Über den Staat*, 13f.: »Die Bewahrung privaten Eigentums bedeutet Festigung des Gemeinwohls.«

39 Charles-Louis de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart: Reclam, 1994, 296: »Denn was wir freiwillig und unserer natürlichen Veranlagung gemäß tun, machen wir besser als alles andere.«

40 DL I. 6. 18, hier 149–151.

41 DL I. 7. 1., hier 159.

42 Vgl. hierzu Herfried Münkler, Harald Bluhm (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*. Berlin: Akademie, 2001.

43 DL I. 7. 9, hier 171: »Zum Wert und zum Wesen des Gesetzes ist lediglich erforderlich, dass die Regelung des gesetzlichen Tatbestandes für eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort, ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Gemeinschaft nützlich und ihrem Gemeinwohl angemessen ist.«

[D]ie göttlichen Gesetze [beziehen] sich vornehmlich auf die ewige Seligkeit [...], die für sich genommen das Gemeinwohl schlechthin ist und von jedem Individuum mit ihrer Kraft und um ihrer selbst willen angestrebt wird.⁴⁴

Wie für Robert Bellarmin ist es auch für Suárez vor allem die Gottesinstanz, die im Zentrum der theologisch gewendeten Konzeption vom *bonum commune* steht;⁴⁵ ermöglicht die juristische Fundierung des Gemeinwohls eine Verbindungslinie dieser Rechtslehre zu einer philosophischen Staatstheorie, so trennt die theonome Substanz seines Inhalts diese Verknüpfung nachdrücklich. Denn die Identifikation von Gemeinwohl und Heil setzt den weltlichen Staatszweck zu einem Mittel für eine Instanz herab, deren neuzeitlich säkulare Legitimität seit Machiavelli infrage steht.⁴⁶

Betrachtet man den präskriptiven Aspekt des ersten Definitionselementes, gelangt man zu einem vergleichbaren Urteil: Denn der Bezug der Gesetze auf das Gemeinwohl der politischen Gemeinschaft ist kein beschreibender, sondern ein vorschreibender; gegen eine einseitige Rückbindung der präskriptiven Dimension der Gesetze auf die Macht ihrer Rationalität hält Suárez ausdrücklich fest:

Nichtsdestoweniger muss ich anmerken, dass man unter Gesetz eine Vorschrift versteht, die von jenem auferlegt wird, dem Zwangsgewalt zusteht. Folglich gehört es zum Wesen des Gesetzes, von demjenigen erlassen zu sein, der die öffentliche Gewalt innehat.⁴⁷

Dieser Festlegung liegt die unübersehbar voluntaristische Annahme zugrunde, dass es zum Wesen des Gesetzes gehört, seine Gehalte nur in einem Interakti-

44 DL I. 7. 3, hier 163; Hervorhebung von uns.

45 Vgl. hierzu u. a. Wilhelm Schmidt-Biggemann, »Die politische Philosophie der Jesuiten. Bellarmin und Suárez als Beispiel«. In: *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. v. Alexander Fidora et al. Berlin: Akademie, 2007, 163–178 sowie Norbert Brieskorn, »Robert Bellarmin SJ (1542–1621). Leben, Werke, Grundgedanken«. In: *Ideengeschichte um 1600. Konstellationen zwischen Schulmetaphysik, Konfessionalisierung und hermetischer Spekulation*. Hrsg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Friedrich Vollhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2016, 61–80, spez. 67ff.

46 Vgl. hierzu u. a. Gideon Stiening, »Notitiae principiorum practitorum«. Melanchthons Rechtslehre zwischen Machiavelli und Vitoria«. In: *Der Philosoph Melanchthon*. Hrsg. v. Günter Frank u. Felix Mundt. Berlin, New York: De Gruyter, 2012, 115–146.

47 DL I. 8. 2, hier 183.

onsverhältnis realisieren zu können, das wesentlich durch ein Hierarchie- bzw. Machtgefälle ausgezeichnet ist:

Um aber auch in Bezug auf die menschlichen Gesetze diese Wahrheit zu erklären und aufzuzeigen, gehen wir *erstens* davon aus, dass eine Vorschrift ihrem Wesen nach notwendigerweise eine höhere Gewalt erfordert, die dem Befehlenden zusteht, und sich an den richtet, dem er befiehlt. [...] Nicht jeder Mensch kann jedem anderen Menschen etwas vorschreiben, denn Gleichgestellte können sich nicht gegenseitig verpflichten.⁴⁸

Erkennbar ist, dass es sich bei dieser Bestimmung der notwendigen Über- und Unterordnung von Instanzen, die das Gesetz selbst nicht ist, mithin um »Anordnung eines Oberen im Bereich seiner Befehlsgewalt an die Adresse der Untergebenen«,⁴⁹ um eine des allgemeinen Gesetzesbegriffs handelt. Explizit weist Suárez in diesem Zusammenhang die intellektualistische These des Thomas zurück, der Befehl sei ein Akt des Verstandes.⁵⁰ Die Wirkmacht der Gesetze generiert aus ihrer praktischen Fundierung im freien Willensakt eines den Gesetzen und ihrer Rationalität äußerlichen Vorgesetzten.

Die Funktion einer Zwangsgewalt und die ausdrücklich voluntaristische Interpretation der *vis obligandi* weisen mithin tatsächlich in die Sphären der Hobbes'schen Rechts*philosophie*; und doch hat Suárez mit allem Nachdruck diese philosophischen Distinktionen theologisch fundiert, indem er die *potestas* des Legislators unter Rekurs auf Rom 13,1 auch auf die Gottesinstanz zurückführt:

Folglich wird innerhalb der Rechtsordnung eine ursprüngliche und vorgängige Gewalt gefordert; die Gesetzgebung ist nämlich nur eine unter den vorgängigen Tätigkeiten einer Regierung des Gemeinwesens und verlangt ebenso nach einer solchen vorgängigen und alles überragenden Gewalt. Vorgängig ist diese Gewalt ihrem Wesen nach nur in Gott. Sie wird den Königen jedoch durch eine Art von Teilhabe übertragen [...]. Denn es gibt keine Gewalt, es sei denn, sie ist von Gott, wie es im Römerbrief steht.⁵¹

Suárez gründet seine Konzeption politischer Gewalt also systematisch auf theologische Fundamente; ohne Gottesinstanz gibt es keine politische Gewalt. Dass

48 DL I. 8. 3, hier 185.

49 DL II. 2. 9, Bach, Brieskorn, Stiening II, 32: »Denique lex, si proprie sumatur, est ordinatio superioris circa inferiorem per proprium imperium [...]«.«

50 DL I. 4. 10f., hier 87–89.

51 DL I. 8. 8, hier 195.

das Gesetz in seinem ersten Definitionselement mithin *praeceptum commune* sei, wird von Suárez in einer Weise ausgeführt, die deutlich belegt, dass die Philosophie als Funktionselement theologischer Grundlegungen eingesetzt wird; alle innovativen, wenigstens jedoch auf die Neuzeit verweisenden philosophischen Elemente dieser Theorie, die Gemeinwohlorientierung, die Zwangsgewalt wie auch der Voluntarismus der Obligationstheorie, werden theologisch vermittelt.

3.2 *iustitia legis* – oder die Rationalität Gottes

Die doppelte Bewegung der Anwendung philosophischer Rechts- und Gesetzesbestimmungen einerseits und der Ausführung theologischer Ansprüche an die politische Wirklichkeit andererseits zeigt sich auch im Zusammenhang des zweiten Definitionselementes des allgemeinen Gesetzesbegriffes, der Gerechtigkeit. Denn auf der einen Seite entspricht die Gerechtigkeit der Gesetze ausschließlich ihrer Rationalität, womit Suárez dem allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff ein rein formales Kriterium zuweist. Zugleich wird der Grund dafür, dass Gesetze gerecht sind, in die Vernünftigkeit der Gottesinstanz verlegt:

Denn in den göttlichen Gesetzen ist der Grund für die Gerechtigkeit die Richtigkeit, die das Wesen des göttlichen Willens ausmacht. Gott ist nämlich in höchster Weise gut und kann deshalb gar nichts Schlechtes vorschreiben. Ebenso wenig kann Gott in einem Gegensatz zu sich selbst stehen. [...] Deshalb ist es auch unmöglich, dass das positive göttliche Gesetz irgendetwas *gegen* diese natürliche Gerechtigkeit enthielte.⁵²

Nur aufgrund dieser göttlichen Abkünftigkeit der *iustitia legis*, an der die menschlichen Gesetze partizipieren müssen, um überhaupt Gesetze zu sein, ist es nach Suárez auch möglich, von einer ausschließlich formellen Begründung für die Geltung von Recht durch die Zwangsgewalt des Machthabers abzurücken und einem ungerechten Gesetz die Gesetzlichkeit schlicht abzusprechen: »Wenn er gleichwohl Ungerechtes angeordnet hat, kommt einer solchen Vorschrift nicht der Status eines Gesetzes zu, mangelt es ihr doch an jeder Verpflichtungskraft.«⁵³ Diese auf Augustinus zurückgehende Vorstellung »ungerechter Gesetze«,⁵⁴ denen *a priori* Gesetzescharakter abgesprochen werden kann,

52 DL I. 9. 3, hier 201.

53 DL I. 9. 4, hier 203; vgl. auch III. 10. 7.

54 Suárez beruft sich in DL I. 9. 4 ausdrücklich auf Augustinus' *De libero arbitrio* (hier 201–203).

ist als materiale Theorie der Gerechtigkeit ausschließlich theologisch zu begründen; tatsächlich rekurriert Suárez auch auf die *lex aeterna* als Maßstab:

So wie das ewige Gesetz nur Gerechtes vorschreibt, weil es seinem Wesen nach die Gerechtigkeit *ist*, so muss ein wahres menschliches Gesetz an ihm teilhaben und darf daher nur Gerechtes und Sittliches vorschreiben.⁵⁵

Kaum deutlicher als an solchen Passagen lässt sich die doppelte Legitimation der Kontroverslinie markieren, an der Suárez schreibend agiert: Gegen einen rein formellen Gesetzesbegriff Machiavellis, der das gesamte 16. Jahrhundert beschäftigte,⁵⁶ kann nur auf materiale Rechtszwecke zurückgegriffen werden, die allerdings ausschließlich durch Rekurs auf eine transzendente Instanz Geltung erhalten.⁵⁷

3.3 *stabilitas legis* – zur relativen Beständigkeit der Schöpfung und der Gesetze

Die Dauerhaftigkeit eines Gesetzes definiert Suárez in der folgenden Weise:

Die Dauerhaftigkeit, auf die es hier ankommt, besteht ausschließlich aus der Stabilität des Gesetzes. Zu dieser Stabilität gehört, über solche Eigenschaften zu verfügen, die in Kombination mit seinem Wert und seiner wirkungsvollen Verpflichtung Konsistenz und Dauer aufweist, wie sie ihm aus der Kraft seines Ursprungs und seiner Anlage zukommen. Folglich dauert das Gesetz aus sich heraus unbegrenzt bzw. für eine längere Zeit.⁵⁸

Die erhebliche Varianz der zeitlichen Bestimmungen (*semper per indefinitum vel diuturnum tempus*) zeigt an, dass es Suárez weniger um die zeitlich-quantitative als vielmehr um eine qualitative Eigenschaft geht. Denn bei aller Verursachung durch eine öffentliche Zwangsgewalt und ihren essentiellen Bezug auf die Untertanen einer politischen Gemeinschaft ist der zeitliche Geltungsumfang einer *lex* nicht an die jeweiligen Personen geknüpft, die sie erlassen hat bzw. für die

55 DL I. 9. 4, hier 205.

56 Vgl. hierzu Michael Stolleis, »Machiavellismus und Staatsräson. Ein Beitrag zu Conrings politischem Denken«. In: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Hrsg. v. dems. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 73–105.

57 Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck, 1962, 89ff.

58 DL I. 10. 1, hier 231.

sie erlassen worden ist. Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich, dass es Suárez vor allem um die *leges humanae* zu tun ist, weil die *lex aeterna* und die *leges divinae* aus sich heraus unbegrenzte Geltung haben, ebenso wie die *lex naturalis*, der zumindest für die gesamte Zeit der Schöpfung unbeschränkte Dauerhaftigkeit zukommt. Komplizierter ist die Frage bei dem menschlichen Gesetz, »von dem wir als unstrittig voraussetzen, dass es nicht in der Weise dauerhaft ist, dass es unwiderruflich wäre.«⁵⁹ Dieser Widerruf kann aber nur vom Herrscher in einem aktiven gesetzgeberischen Akt erfolgen ebenso wie eine Dispens oder die Schaffung eines neuen Gesetzes; sein Tod oder die Generationenfolge der Untertanen ist gegenüber der Geltungsdauer des Gesetzes indifferent. Nur ›Vorschriften‹, denen Suárez den Gesetzescharakter abspricht, sind an die Person des Herrschers gebunden.⁶⁰ Nun bleibt diese Bestimmung, nach der die Beständigkeit des Gesetzes zwar historischen oder politischen Veränderungen ausgesetzt ist, gleichwohl seine Dauer ausschließlich aus seiner Funktion für das Gemeinwohl der politischen Gemeinschaft bezieht, erneut an theologische Voraussetzungen gebunden: *Zum einen* gewinnt die Darstellung der begrenzten Dauerhaftigkeit der menschlichen Gesetze allererst durch deren Differenz zu den anderen bestimmten Gesetzesformen, der *lex aeterna*, der *lex divina* und der *lex naturalis*, an Kontur; deren ewige bzw. unbegrenzte Dauer dient als Kontrastfolie der Problemdarstellung. *Zum anderen* wird der theologische Grund für diese Eigentümlichkeit der Beständigkeit der *lex humana* mit Bezug auf Thomas in die Geschöpflichkeit der menschlichen Gesetze gesetzt, die allerdings nicht zu einer beliebigen Veränderlichkeit, sondern zu einer spezifisch endlichen Beständigkeit der menschlichen Gesetze führt.⁶¹ Es gelingt Suárez also auch bei der Frage der Beständigkeit der Gesetze die Tendenzen zur neuzeitlichen Autonomisierung des Rechts mit seinem Interesse an deren theologischen Einbindung zu verknüpfen.

3.4 *sufficiens promulgatum* – Effizienz statt Prinzip

Schließlich gilt dies auch für die letzte wesentliche Bestimmung des Gesetzes, ihre *promulgatio*. Suárez begründet den Status der angemessenen Veröffentlichung

⁵⁹ DL I. 10. 4, hier 235.

⁶⁰ Vgl. hierzu DL I. 10. 6ff.; hier 239–245.

⁶¹ DL I. 10. 17, hier 255–257.

chung des Gesetzes als dessen allgemeines Definitionselement mit Thomas wie folgt:

Die Vollständigkeit des Gesetzes verlangt nämlich, dass es wirksam verpflichte. Diese Eigenschaft erwirbt das Gesetz jedoch erst mit seiner Veröffentlichung; bis zu deren Erfolgen handelt es sich folglich nicht um ein echtes Gesetz. Somit gehört die Promulgation zum Wesen des Gesetzes.⁶²

Dieses Veröffentlichungspostulat enthält aber keineswegs ein frühneuzeitliches »Prinzip der Öffentlichkeit«.⁶³ Vielmehr ist die Veröffentlichung Funktionselement einer effektiven Wirksamkeit der gesetzlichen Bestimmungen und damit eine empirische Bedingung der Gesetzeswirksamkeit, kein transzendentes Prinzip des öffentlichen Rechts. Ausdrücklich weist Suárez in DL I. 11. 7 die Ansicht des Gratian, die Adressaten müssten das Gesetz im Anschluss an die Promulgation bestätigen, zurück:

Denn es kommt dem Gesetz wesentlich zu, Verpflichtungskraft auszuüben. Wäre diese Kraft jedoch von der Zustimmung durch die Untertanen abhängig, so würde nicht das Gesetz verpflichten, sondern die Adressaten würden sich freiwillig jedem Gesetz unterwerfen.⁶⁴

Mit allem Nachdruck zeigt sich an dieser Stelle der breite Graben zwischen der theonomen Rechtslehre des Suárez und den säkularen Vertragstheorien der Neuzeit. Zwar lehnt auch Hobbes deutlich die Zustimmung der Untertanen zu einzelnen Gesetzen ab; doch wird die von ihm entworfene Konzeption einer freiwilligen Unterwerfung von Suárez *an dieser Stelle* zurückgewiesen, und zwar als Ausdruck herrschaftlicher Schwäche.⁶⁵ Es zeigt sich deutlich: Auch die *lex humana*, wie die *lex in commune* ist am Modell der *leges divinae* entworfen, die zwar Verwirklichungspartizipation, nicht aber Entscheidungsteilhabe implizieren; auch die göttlichen Gesetze bedürfen des Menschen zu ihrer Verwirklichung; einen Beitrag zu Entscheidungen aber dürfen sie nicht leisten.

62 DL I. 11. 3, hier 261–263.

63 Vgl. dazu Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 381ff.

64 DL I. 11. 7, hier 269.

65 Vgl. hierzu auch Mariano Delgado, »Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas und Francisco Suárez«. In: *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Hrsg. v. Frank Grunert u. Kurt Seelmann. Tübingen: Niemeyer, 2001, 157–181.