

Francisco Suárez

De legibus
Über die Gesetze

Liber secundus
Zweites Buch

PPR I,9
frommann-holzboog

Francisco Suárez
De legibus / Über die Gesetze

POLITISCHE PHILOSOPHIE UND
RECHTSTHEORIE 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 secundus: De lege aeterna et naturali, ac iure gentium
Zweites Buch: Das ewige Gesetz, das natürliche Gesetz und
das Völkerrecht

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

Reihe I: Texte / Series I: Texts
Band 9 / Volume 9

*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 978-3-7728-2788-4

eISBN 978-3-7728-3093-8

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2016

www.frommann-holzboog.de

Gestaltung: Sybille Wittmann, Stuttgart-Bad Cannstatt

Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth

Gesamtherstellung: Kösel, Altusried

Inhalt

Inhaltsübersicht des Quellentextes	VI
I. Einleitung: »Ad singulas species legum«. Suárez' Ausführungen zur <i>lex aeterna</i> , zur <i>lex naturalis</i> und zum <i>ius gentium</i> in <i>De legibus</i> II (Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening).	XI
1. Praktische Metaphysik: Begriff und Funktion einer <i>lex aeterna</i> (DL II, 1–4).	XIII
2. Urteil des Gewissens: Das Naturrecht als Garant einer Theologie des Rechts (DL II, 5–16)	XX
2.1 <i>Via media?</i> Zur Grundlegung des Naturrechts zwischen <i>recta ratio</i> und <i>voluntas Dei</i>	XXI
2.2 Von der goldenen Regel zur Gewissensverpflichtung – Inhalt, Umfang und Wirksamkeit des Naturrechts	XXIV
2.3 Bedingungen und Konsequenzen des Naturrechts	XXVI
2.4 Veränderbarkeit und Modifizierbarkeit des Naturrechts.	XXVIII
3. Zwischen Naturrecht und Staatsrecht: Das <i>ius gentium</i> als Recht eigener Art (DL II, 17–20)	XXIX
4. Zu dieser Ausgabe	XXXIV
II. Francisco Suárez: <i>De legibus ac Deo legislatore</i> . Liber secundus / Über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber. Zweites Buch	2
III. Anhang: Anmerkungen und Register	
1. Siglenverzeichnis	447
2. Apparat.	451
3. Forschungsliteratur	476
4. Sachregister.	484
5. Personenregister	490

Inhaltsübersicht des Quellentextes

[Prooemium] De lege aeterna et naturali, ac iure gentium.	2
Caput I: Utrum sit aliqua lex aeterna et quae sit eius necessitas	4
Caput II: Quae sit materia proxima legis aeternae seu qui actus ab illa imperentur seu regantur	20
Caput III: An lex aeterna sit actus divinae mentis ratione ab aliis differens et an una sit vel plures	42
Caput IV: Utrum lex aeterna sit causa legum omnium et per illas innotescat et obliget	62
Caput V: An lex naturalis sit ipsa naturalis ratio recta	76
Caput VI: An lex naturalis sit vere lex divina praeceptiva	96
Caput VII: In qua materia versetur lex naturalis seu quae sint eius praecepta	138
Caput VIII: An lex naturalis una sit	156
Caput IX: Utrum lex naturalis obliget in conscientia	168
Caput X: Utrum lex naturalis obliget non solum ad actum sed etiam ad modum virtutis, ita ut nisi per actum omni ex parte honestum impleri non possit	184
Caput XI: Utrum lex naturalis obliget ad modum operandi ex dilectione Dei vel charitate	208
Caput XII: Utrum lex naturalis non solum prohibeat aliquos actus, sed etiam irritet contrarios	228
Caput XIII: Utrum praecepta legis naturae de se et ab intrinseco immutabilia sint	238

[Vorrede] Das ewige Gesetz, das natürliche Gesetz und das Völkerrecht	3
1. Kapitel: Gibt es ein ewiges Gesetz und wie notwendig ist es?	5
2. Kapitel: Was ist der eigentliche Gegenstand des ewigen Gesetzes und welche Handlungen ordnet es an und lenkt es?	21
3. Kapitel: Ist das ewige Gesetz ein Akt des göttlichen Geistes, der sich substantziell von anderen Vorgängen in Gott unterscheidet? Besteht das ewige Gesetz aus einem einzigen oder aus mehreren Gesetzen?	43
4. Kapitel: Ist das ewige Gesetz Ursache aller übrigen Gesetze? Wird es durch sie öffentlich und verpflichtet es durch sie?	63
5. Kapitel: Ist das natürliche Gesetz mit der natürlichen rechten Vernunft identisch?	77
6. Kapitel: Handelt es sich beim natürlichen Gesetz um ein echtes göttliches Gesetz mit gebietendem Charakter?	97
7. Kapitel: Was regelt das natürliche Gesetz und wie lauten seine Vorschriften?	139
8. Kapitel: Ist das natürliche Gesetz einheitlich?	157
9. Kapitel: Verpflichtet das natürliche Gesetz im Gewissen?	169
10. Kapitel: Verpflichtet das natürliche Gesetz nicht nur zu tugendhaftem Handeln, sondern auch zu einer bestimmten Art des Vollzugs? Kann man das natürliche Gesetz daher ausschließlich durch ein sittlich vollkommenes Handeln erfüllen?	185
11. Kapitel: Verpflichtet das natürliche Gesetz zum Handeln aus Liebe zu Gott oder aus Nächstenliebe?	209
12. Kapitel: Begnügt sich das natürliche Gesetz damit, bestimmte Handlungen zu verbieten, oder macht es Zuwiderhandlungen auch ungültig?	229
13. Kapitel: Sind die Vorschriften des natürlichen Gesetzes an sich und wesentlich unveränderbar?	239

Caput XIV: Utrum ius naturale mutari vel dispensari possit per humanam potestatem	256
Caput XV: Utrum Deus dispensare possit in lege naturali etiam de absoluta potestate	298
Caput XVI: Utrum circa legem naturalem habeat locum epiikia vel interpretatio sive a Deo sive ab homine facta.	344
Caput XVII: Utrum ius naturale distinguatur a iure gentium, quia hoc solis hominibus convenit, illud etiam brutis commune est.	378
Caput XVIII: An ius gentium aliquid praecipiat vel prohibeat, aut potius solum concedat vel permittat	396
Caput XIX: Utrum ius gentium distinguatur a naturali tanquam simpliciter positivum humanum	408
Caput XX: Corollaria ex superiori doctrina, et quomodo ius gentium et iustum sit et mutabile.	430

14. Kapitel: Kann menschliche Macht das Naturrecht ändern oder von ihm dispensieren?	257
15. Kapitel: Steht es Gott in seiner uneingeschränkten Macht zu, vom natürlichen Gesetz zu dispensieren?	299
16. Kapitel: Kann man auf das natürliche Gesetz die Billigkeit, sei sie von Gott oder vom Menschen vorgenommen, anwenden oder es nur auslegen?	345
17. Kapitel: Besteht der Unterschied zwischen Naturrecht und Völkerrecht darin, dass letzteres nur den Menschen zukommt, ersteres aber Menschen und Tieren gemeinsam ist?	379
18. Kapitel: Enthält das Völkerrecht gebietende und verbietende Vorschriften oder nur Zugeständnisse und Bewilligungen?	397
19. Kapitel: Unterscheidet sich das Völkerrecht vom Naturrecht darin, dass es bloß menschlich gesetztes Recht ist?	409
20. Kapitel: Weitere Folgerungen zum Völkerrecht sowie zur Frage seiner Gerechtigkeit und Veränderbarkeit.	431

Einleitung: »Ad singulas species legum«

Suárez' Ausführungen zur *lex aeterna*, zur *lex naturalis* und zum *ius gentium* in *De legibus* II

Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening

Im zweiten Buch seiner rechtstheologischen Summe, *De legibus ac Deo legislatore*, entwickelt Francisco Suárez seine Theorie derjenigen besonderen Gesetze, denen eine überpositive Geltung zukommt. Im Buch I hatte der Conimbricenser Theologe, Philosoph und Jurist in der Nachfolge Thomas von Aquins¹ zunächst eine allgemeine Theorie des Rechts überhaupt entwickelt und auf breitem Raum einen allgemeinen Gesetzesbegriff entworfen, dem ein rein begrifflicher Status zu eigen ist. Ontologisch kommt diesem allgemeinen Gesetzesbegriff erkennbar der Status einer *ratio cognoscendi* zu; erst die besonderen Gesetzesarten ab dem zweiten Buch präsentieren Gesetze mit dem Status einer *ratio essendi*.

Die Erörterungen zur *lex in commune*, welche die für alle besonderen Gesetzformen gültigen Begriffe und Grundsätze ausgeführt hatten, kulminierten in der folgenden Definition: »Das Gesetz ist eine die Gemeinschaft betreffende Vorschrift, die gerecht, verlässlich, beständig und auch in genügender Weise verkündet worden ist.«²

Diese allgemeine Definition erhebt den Anspruch, die wesentlichen Bestimmungsmomente auch der beiden Untergruppen von Gesetzen vollständig zu erfassen: *Zum einen* gibt es positive Gesetze, und zwar menschliche und göttliche, sodass dieses Feld von Gesetzen durch die *leges civiles*, die *leges canonices* und die *leges divinae positivae* konstituiert wird. Suárez widmet diesen Gesetzesarten des positiven Rechts die Bücher III (Staatsrecht), IV (Kirchen-

1 Vgl. hierzu Wilhelm Metz, »Lex und ius bei Thomas von Aquin.« 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, 17–36.

2 DL I. 12. 5, Brieskorn 255 / Pereña II, 70: »Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum.«

recht), IX (Gesetz des Alten Bundes) und X (Gesetz des neuen Bundes) seines Traktates.³

Zum anderen – und darin besteht ein entscheidendes Beweisziel scholastischer Rechtstheologie⁴ – gibt es nach Suárez Gesetzesformen, die ohne besondere Promulgation, Kodifikation oder Offenbarung, vor allem aber ohne konstitutive Beteiligung des Menschen ihre Geltung und Verbindlichkeit erhalten, die mithin einen überpositiven Geltungsstatus innehaben. In dieser gleichsam objektiven Verfasstheit sollen sie den positiven menschlichen Gesetzen als Maßstab dienen. Umgekehrt gilt, dass nur wenn es solcherart überpositives Recht gibt, die positiven Gesetze dem Status rechtspositivistischer Relativität entzogen werden: Und ebendas ist das rechtspolitische Ziel der Rechtstheologie Francisco Suárez'.⁵

Zu diesen besonderen Formen von überpositiven Gesetzen zählen die *lex aeterna*, die *lex naturalis* sowie – allerdings nur noch teilweise – das *ius gentium*, von dem Suárez gegen weite Teile der Tradition seit Thomas zu begründen sucht, dass es keineswegs eine Ableitung aus dem Naturrecht ist, sondern vielmehr »in der Mitte zwischen Naturrecht und reinem menschlichem Recht« stünde.⁶ Als Übergang vom überpositiven Naturrecht zum positiven Staats-

3 Suárez weist ausdrücklich darauf hin, dass diese Einteilung in positive und überpositive Gesetze eine vollständige sei, *tertium non datur*; vgl. DL II. 7. 6 sowie II. 19. 4, hier S. 144–147, 414–417.

4 Siehe hierzu u. a. Heinrich Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suárez SJ*. Mönchengladbach: Volksverein-Verlag, 1926, 43–77 oder auch Rainer Specht, »Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXI.1 (1977), 86–113.

5 Vgl. hierzu Gideon Stiening, »Notitiae principiorum practicum«. 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; vgl. zudem – unter aktualisierender Perspektive – Adrian Pabst, »Modern sovereignty in question«. In: *Modern theology* 26 – 4 (2010), 570–602.

6 DL II. 17. 1; hier S. 378–381 »Tum quia magna habet cum iure naturali affinitatem, ita ut a multis cum illo confundatur, vel pars quaedam ejus esse censeatur, tum etiam quia eo modo quo ab illo distinguitur, est illi propinquissimum, et quasi medium inter naturale ius, et humanum, [...]«. Insofern ist die These Kremers (*Den Frieden verantworten Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617)*). Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 126), es gebe eine eindeutige Zuordnung des *ius gentium* zur *lex humana*, schlicht irreführend. Zum problematischen Status des *ius gentium* bei Suárez vgl. Gideon Stiening, »Quasi medium inter naturale ius, et humanum«. Francisco Suárez' Lehre vom *ius gentium* (DL II, 17–20).« 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, 175–194.

recht erhält das *ius gentium* mithin einen Status eigenen Charakters, den Suárez ausführlich zu begründen sucht. Daher ist es der architektonischen Anlage des Traktats nach überzeugend, das Völkerrecht noch im Buch II und doch an dessen Ende zu platzieren.

Dieses Buch II von *De legibus* hat als Ort der Entfaltung und Begründung überpositiver Rechtsformen im Rahmen des gesamten Traktats eine erkennbar systematische Stellung zwischen einem erkenntnisfunktionalen allgemeinen Gesetzesbegriff und den realen positiven Formen des Staats- und Kirchenrechts. Es ist darüber hinaus in sich systematisch – und nicht etwa additiv – verfasst, indem es ausgehend von einem allgemeinen Begriff überpositiven Rechts überhaupt, der *lex aeterna*, über das geltungs- und verbindlichkeitspraktische materiale Zentrum solchen Rechts, das Naturrecht,⁷ bis zu den Darstellungen und Begründungen eines *ius gentium* als Übergangsform zum positiven Recht führt.

Im Folgenden sollen Suárez' Ausführungen zu diesen drei Formen des überpositiven Rechts, die in drei thematisch unterscheidbaren Abschnitten des Buches II entwickelt werden, in der gebotenen Kürze vorgestellt werden.

I. Praktische Metaphysik: Begriff und Funktion einer *lex aeterna* (DL II. 1–4)

Die Grundlegung allen besonderen Rechts in einem ewigen Gesetz gehört zum begründungstheoretischen Kernbestand aller Rechtsphilosophie seit Cicero⁸ und jeder Rechtstheologie seit Augustinus. Letzterer hatte den Begriff und die Idee einer *lex aeterna* schon in *De libero arbitrio* entwickelt und wie folgt bestimmt:

Aug. Aber wie verhält es sich mit dem höchsten Vernunftgesetz, wie man es nennt, dem man immer gehorchen muss, das den Bösen ein elendes, den guten ein glückliches Leben zuspricht und welches veranlaßt, dass das andere, zeitlich ge-

7 Vgl. hierzu auch Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, spez. 89–107.

8 Siehe hierzu u. a. Sebastian Kaufmann, »Die stoisch-ciceronianische Naturrechtslehre und ihre Rezeption bis Rousseau«. In: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Hrsg. v. Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt u. Bernhard Zimmermann. 2 Bde. Berlin, New York: De Gruyter, 2008, Bd. 1, 229–292.

nannte, sei es rechtmäßig erlassen, sei es rechtmäßig geändert wird? Kann wohl ein Einsichtiger es für anders als unveränderlich und ewig halten? Oder kann es jemals ungerecht heißen, dass die Bösen elend, die Guten glücklich sind, oder dass ein maßvolles und rechtliches Volk sich selbst die Obrigkeiten wählen mag, während ein zuchtloses und nichtsnutziges Volk einen solchen Anspruch keineswegs erheben kann?

Eu. Es ist klar, dass dies ein ewiges und unwandelbares Gesetz ist.

Aug. Ich meine, es wird dir auch klar, sein, dass die Menschen alles, was an jenem zeitlichen Gesetze gerecht und anerkennenswert ist, von diesem ewigen Gesetz hergeleitet haben.⁹

Erkennbar geht es Augustinus an dieser Stelle um die – mehr postulierte als nachgewiesene – Erkenntnisgewissheit, dass es überhaupt ein Gesetz gebe, das zeitlichen Veränderungen enthoben ist, um einen Maßstab für die Einrichtung ebjenener veränderbaren positiven Gesetze zu erhalten, die anders als nur klug oder gar willkürlich, nämlich gerecht sind.¹⁰ Für die Veranschaulichung dieses Nachweises wird die *lex aeterna* mit einer Reihe materialer Bestimmungen ausgestattet, die den Charakter eines allgemeinen Gesetzes empfindlich schmälern – warum etwa kann es einem *ewigen* Gesetz entsprechen, dass ein Volk sich seine Obrigkeit selbst wählt?

Über Funktion, Gehalt und die Notwendigkeit einer theonomen Grundlegung allen Rechts in einer *lex aeterna* scheint sich Augustinus allererst in *Contra Faustum* klar geworden zu sein; hier heißt es nämlich in erheblicher Abweichung vom Frühwerk: »Das ewige Gesetz aber ist die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der gebietet, die natürliche Ordnung zu erhalten, und verbie-

9 Augustinus, *De libero arbitrio*; zitiert nach ders., *Theologische Frühschriften*. Übers. u. erläutert v. Wilhelm Thimme, Zürich u. Stuttgart: Artemis 1962, 57: »*Aug.* – Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intellegenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat? *Ev.* – Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem. *Aug.* – Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint.«

10 Siehe hierzu auch Manfred Svenson, *Theorie und Praxis bei Augustinus*, Freiburg, München: Alber, 2009, 73–76; John L. Treloar, »Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez«. In: *American catholic philosophical quarterly* 65 – 3 (1991), 387–405.

tet, sie zu zerstören«. ¹¹ Mit Recht hat Ernst-Wolfgang Böckenförde darauf hingewiesen, dass diese Definition der *lex aeterna* sie zu einer Eigenschaft Gottes macht, deren normativer Gehalt von dieser Instanz unterschieden wird. »Die *lex aeterna* ist damit nicht, wie in der Stoa, die Natur- und Kosmosordnung selbst, sie wird auf den persönlichen Gedanken und Willen Gottes, nach dem er die ganze Welt lenkt, zurückgeführt«. ¹² Die *lex aeterna* des Augustinus ist nicht Gott oder der *logos*, sondern ein normatives Produkt seiner Allmacht, das auf einen bestimmten Umgang mit seiner Schöpfungsordnung abzielt. ¹³ Dieser *ordo* ist aber nicht nur ein theoretischer, sondern vor allem ein praktischer, so dass die *lex aeterna* des Augustinus eine gleichsam übergeordnete, selbstreflexive Norm im Hinblick auf die geschöpfliche Normativität der Welt im Ganzen ist. Mit der und als *lex aeterna* will Gott, dass die Welt nach rechtlichen und moralischen Gesetzen handelt.

Aber der augustinische Gott will ebenfalls, dass die Welt nach den von ihm kreierten natürlichen Gesetzen geordnet sei und bleibe. In dieser Ungeschiedenheit von theoretischen und praktischen Dimensionen des Gesetzesbegriffs bleibt er der stoischen Tradition und deren Vorstellung einer *lex summa* verbunden. Cicero hatte nämlich festgehalten:

Es ist aber das wahre Gesetz die richtige Vernunft, die mit der Natur in Einklang steht, sich in alle ergießt, in sich konsequent und ewig ist, [...]. Dieses Gesetz ist nicht anders in Rom, nicht anders in Athen, nicht anders jetzt, nicht anders später, sondern das eine Gesetz wird alle Völker zu aller Zeit ewig und unveränderlich binden, [...]. ¹⁴

- 11 Augustinus, *Contra faustum*, 22,27: »Lex vero aeterna est ratione divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.«
- 12 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 204.
- 13 So auch Wolfgang Kluxen, »*Lex naturalis*« bei Thomas von Aquin. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, 17–19.
- 14 Marcus Tullius Cicero, *De re publica* III. 22. 33. »Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omni, constans, sempiterna, [...] Lex illa nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit.« (Zitiert nach Marcus Tullius Cicero, *De re publica / Vom Gemeinwesen*. Lateinisch / Deutsch, übers. u. hg. v. Karl Büchner. Stuttgart 2004, 280/281). Vgl. auch M. Tullius Cicero, *De legibus. Paradoxa Stoicorum / Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*. Lateinisch und deutsch. Hrsg., übers. u. erläutert v. Rainer Nickel. München u. Zürich: Artemis, 2004; 78/79 (II, Nr. 8): »Dies war also, wie ich sehe, die Auffassung der weisesten Männer, dass das Gesetz weder vom menschlichen Geist erdacht wurde noch auf einem Beschluss der Völker beruhte, sondern etwas Ewiges ist, um die gesamte Welt mit der Weisheit des Befehlens und Verbotens zu regieren. /

Ciceros *lex summa* ist zwar weder geschaffen noch endlich, sondern existiert gleichursprünglich mit dem ewigen Sein der Dinge,¹⁵ sie ist aber vor allem Ordnungsbegriff einer allgemeinen Naturteleologie, die Natur und Freiheit, d. h. Sein und Sollen übergreift.¹⁶

Diesen Status nimmt die *lex aeterna* auch bei Thomas von Aquin ein,¹⁷ der nicht nur – wie Augustinus – dieses Gesetz eng an die Gottesinstanz bindet, ohne es mit ihr zu identifizieren, sondern dessen theoretische und praktische Valenz auch explizit ausführt: »Das ewige Gesetz ist nichts anderes als der Ordnungsplan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt«. ¹⁸ Wie bei Augustinus wird die *lex aeterna* von der Gottesinstanz ebenso unterschieden wie eng an sie gebunden; beide sind nicht identisch und doch ist der Schöpfungsplan als »dem Sohne zugeordnet« wesentliches Moment der Gottesinstanz.¹⁹ Gleiches gilt für die Schöpfung, der die *lex aeterna* eine Ordnung gibt, ohne mit ihr identisch zu sein. Auch sie gilt aber für Gesetze der Natur (Bewegungen) und der Freiheit (Handlungen). Das ewige Gesetz als Plan der Schöpfungsordnung Gottes ist mithin nicht nur die Garantie- bzw. Realisationsinstanz einer vernünftigen Ordnung allen Seins, es ermöglicht zudem die Einheit von Natur- und Freiheitsgesetzen; es ist – wie bei Augustinus – eine

Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia.«

- 15 Vgl. hierzu Jürgen Spute, »Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero.« In: *Phronesis* 28 (1983), 150–176.
- 16 Zur historischen Bedeutung Ciceros' für Suárez' Rechtslehre und der systematischen Differenz beider Theorien vgl. Gideon Stiening, »Aus den innersten und tiefsten Gründen der Philosophie.« Zur Stellung Ciceros in Francisco Suárez' *De legibus ac de legislatore*.« In: *Cicero in der frühen Neuzeit*. Hrsg. v. Anne Eusterschulte u. Günter Frank. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2017, [i.D.]; zu Suárez' Bedeutung für die Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts wiederum vgl. Thomas Pink, »Thomas Hobbes and the Ethics of Freedom«. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 54 – 5 (2011), 541–563.
- 17 Zum Folgenden vgl. insbesondere Alois Schubert, *Augustins Lex-Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*. Münster: Aschendorff, 1924.
- 18 STh I–II, qu. 93, art. 1, resp., unsere Übersetzung / DThA 13, 48: »[L]ex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directive omnium actuum et motionum.«
- 19 Vgl. hierzu u. a. Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg 31998, 233ff.; Thomas Nisters, *Mensch und Natur als Subjekte der ›lex aeterna‹*. In: *Mensch und Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer. 2 Bde. Berlin, New York: De Gruyter 1992, Bd. 2, 622–644.

gleichsam metaethische Objektivierung.²⁰ Erst bei Hegel taucht diese Dimension des Rechts in den allgemeinen Bestimmungen des »abstrakten Rechts« – wenn gleich in säkularer Form – wieder auf.²¹ Gleichwohl soll die *lex aeterna* keine abstrakt theologische oder metaphysische Instanz sein, sondern Grund für die Einheit aller theoretischen und praktischen Gesetzlichkeit und deren Fundierung in der Gottesinstanz.

Dass diese allgemeine Funktion der *lex aeterna* gleichwohl zu erheblichen Schwierigkeiten mit ihrem Status als konkretem Gesetz führt, das die *Summa theologiae* zuvor auf politische Gemeinschaften ausgerichtet hatte,²² soll hier weniger interessieren als die Tatsache, dass Thomas anders als Augustinus den Grund für die Notwendigkeit der Annahme, d. h. letztlich für das Postulat der Existenz einer *lex aeterna* präzise herausarbeitet: Hatte Augustinus auf die Notwendigkeit einer überzeitlichen Normativität hingewiesen, um eine Gerechtigkeit der zeitlichen Gesetze zu garantieren, was zu den Beliebigkeiten materialer Bestimmungen geführt hatte, so bleibt Thomas auf der Ebene formaler und so weniger angreifbarer Argumente, wenn er ausführt: »Und eben dies, dass das menschliche Gesetz sich nicht auf Dinge einlassen soll, die es nicht zu lenken vermag, entstammt der Ordnung des ewigen Gesetzes.«²³ Ohne die Annahme einer alle besonderen Gesetze übergreifenden allgemeinen Gesetzlichkeit ist eine durchgehend rationale Ordnung des Seins nicht zu gewährleisten. Alle besonderen Gesetze, insbesondere die *leges humanae*, sind nicht in der Lage, das Ganze der Welt in seiner geschöpflichen – d. h. vollständigen bzw. restlosen – Ordnung zu erfassen; nur die Annahme einer *lex aeterna* vermag diese entscheidende Prämisse jeder auf Kohärenz Anspruch erhebenden Rechtstheologie zu garantieren.

Auch Francisco Suárez hat diese essentielle Funktion einer *lex aeterna* für sein Unternehmen einer leistungsfähigen Rechtstheologie unter den Bedingungen

20 In diesem Sinne auch Böckenförde, *Geschichte*, 234f.

21 Vgl. hierzu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: ders., *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. v. Karl Markus Michel u. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Bd. 7, 92f. (§ 34).

22 Siehe hierzu 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.

23 STh I–II, q. 93, art. 3, ad. 3, DThA 13, 56: »Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit.«

der sich säkularisierenden Neuzeit²⁴ deutlich erkannt. Daher stellt er sich mit seinem Ausführungen zu diesem Gesetz explizit in jene Tradition, wenn er gleich zu Beginn seiner Ausführungen zur *lex aeterna* festhält, dass »Thomas und Cajetan [...] auch Soto und andere [...] Vinzenz von Beauvais, Halensis, Antonius Turrecremata und Augustinus« dieses Gesetz begründet und gelehrt hätten.²⁵

Dabei weist Suárez zunächst, und zwar mit Bezug auf Augustinus, auf die entscheidende Funktion des ewigen Gesetzes hin:

Jedes menschliche Gesetz ist veränderlich und kann Fehler und Irrtümer enthalten. Es setzt daher notwendigerweise ein unveränderliches Gesetz voraus, durch das das menschliche Gesetz Festigkeit und Maß erhält, sodass es durch Übereinstimmung mit diesem ewigen Gesetz seinen rechtlichen Status erhält.²⁶

Den Status der Rechtlichkeit – und das meint für Suárez stets die Gerechtigkeit des Rechtsinhalts²⁷ – erhalten weltliche Gesetze allererst durch ihre Übereinstimmung mit der *lex aeterna*. Zu einem erheblichen Problem wird für Suárez in der Folge, dass das ewige Gesetz *in Gott* ist und damit Eigenschaften zugesprochen bekommen muss, die seiner Bestimmung als Gesetz, d. h. als Entität *in der Schöpfung* widersprechen.²⁸ Darüber hinaus wird auch der funktionale Status des ewigen Gesetzes prekär, weil es als Ursache wenigstens aber Partizipationsfundament für die endlichen Gesetze dienen soll:²⁹ Wie aber kann eine unendliche Entität Ursache einer endlichen sein?

24 Vgl. hierzu Gideon Stiening, »Politische Theologie als Lösung und Problem. Francisco Suárez' *De legibus ac de legislatore* als Krisenphänomen und Befriedungsangebot.« In: *Ideengeschichte um 1600. Konstellationen zwischen Schulmetaphysik, Konfessionalisierung und hermetischer Spekulation*. Hrsg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Friedrich Vollhardt. Stuttgart Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 2017, [i.D.].

25 DL II. 1. 2, hier S. 6f.

26 DL II. 1. 3, hier S. 6f.

27 Vgl. hierzu u. a. DL I. 1. 6. Brieskorn 32f. / Pereña I, 15f.

28 Siehe hierzu 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.

29 Vgl. hierzu DL II. 4. 7. und 10, wo Suárez ausdrücklich von Teilhabe bzw. Ursache spricht, hier S. 70f. und 74–77.

Suárez löst diese noch der Substanzmetaphysik des 17. Jahrhunderts aufgegebenen Probleme vor allem durch eine strikt praktische Interpretation der *lex aeterna*. Anders als für Augustinus und Thomas ist das ewige Gesetz für Suárez nämlich nicht Ordnungsplan der *gesamten* Schöpfung, d. h. auch aller natürlichen Bewegungen, sondern einzig Maßstab moralischer Handlungen, d. h. solcher, die durch vernünftige und freie Wesen ausgeführt werden. In der gebotenen Vorsicht einer Kritik an Augustinus heißt es gleichwohl deutlich:

Denn man kann die Unterordnung und Unterwerfung der unverständigen Geschöpfe unter Gott nur in einem sehr weiten und metaphorischen Sinne »Gehorsam« nennen. Es handelt sich eher um eine natürliche Unabänderlichkeit. Insoweit jedoch das ewige Gesetz auf moralische und politische Weise die verstandesfähigen Geschöpfe lenkte, kommt ihm das Wesen des Gesetzes im eigentlichen Sinne zu; auf es reagiert auch der Gehorsam im eigentlichen Sinne.³⁰

Damit sind aber die Grundlagen für eine genuin praktische Metaphysik bzw. politische Theologie gelegt, für die das ewige Gesetz nur den allgemeinsten Teil ausmacht. *Gesetze* beziehen sich einzig auf Handlungen freier Wesen, und damit auf Gott, die Engel und den Menschen; die *Regeln oder Ordnungsmuster* der unfreien Natur sind logisch und ontologisch von solchen Gesetzen freien Handelns verschieden.³¹ Diese Ausdifferenzierung legt eine – auch in dieser Edition berücksichtigte – terminologische Unterscheidung zwischen dem *Naturgesetz* der theoretischen Vernunft und dem *natürlichen Gesetz* der praktischen Vernunft nahe.³²

Dass diese Ausdifferenzierung der Metaphysik darüber hinaus zu erheblichen Schwierigkeiten führt, weil sie in die Gottesinstanz Unterschiede verlegt, die ihrem Begriff widersprechen, zeigt sich an Suárez' umfangreichen Reflexionen zu Unterschieden zwischen Gott und seinem ewigen Gesetz, das er zwar inauguriert, dem er aber nicht unterworfen sein soll und kann, da Gott »nicht verpflichtet [ist], sich an ein Gesetz zu halten; er ist der höchste Herr und außerhalb

30 DL II. 2. 13, hier S. 36f.

31 So auch Norbert Brieskorn, »Lex Aeterna. Zu Francisco Suárez' *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*.« In: *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Hrsg. v. Frank Grunert u. Kurt Seelmann. Tübingen: Niemeyer, 2001, 49–73.

32 Vgl. Lorraine Daston, Michael Stolleis (Ed.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Aldershot et al.: Ashgate, 2008.

jeder Ordnung«. ³³ Wie aber soll er, der zugleich mit seinem ewigen Gesetz identisch ist, sich frei handelnd von ihm unterscheiden? Darüber hinaus muss Suárez eine Differenz zwischen ewigem Gesetz und Vorsehung begründen, die beiden Begriffen Grenzen setzt, was erneut Widersprüche produziert. ³⁴

Trotz oder gerade wegen dieser Problemlagen sind diese Ausführungen des Suárez zum Begriff und zur Funktion der *lex aeterna* gegenüber der Tradition durchaus eigenständig ³⁵ und bilden einen der Ursprünge einer genuin politisch-praktischen Metaphysik der Neuzeit. ³⁶

2. Urteil des Gewissens: Das Naturrecht als Garant einer Theologie des Rechts (DL II. 5–16)

Eine das 17. Jahrhundert vergleichbar prägende Rolle für die rechtsphilosophischen und -theologischen Debatten des 17. Jahrhunderts kommt den Kapiteln zum Naturrecht zu, das Suárez in DL II. 5–16 in einiger Ausführlichkeit entfaltet. Noch Samuel Pufendorfs und Christian Wolffs Naturrechtsentwürfe belegen den enormen Einfluss der suárezischen Konzeption einer *lex naturalis*. ³⁷

³³ DL II. 2. 6, hier S. 26f.

³⁴ Vgl. hierzu Thomas Marschler, »Verbindungen zwischen Gesetzestraktat und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der *lex aeterna*.« 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, 27–52.

³⁵ Vgl. dagegen Norman J. Wells, »Old bottles and new wine«. In: *The New scholasticism* 53–4 (1979), 515–523.

³⁶ Vgl. Francisco T. Baciero Ruiz, »Francisco Suarez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke«. In: *El pensamiento político en la Edad Media*. Ed. por Pedro Roche Arnas. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, 263–274; vgl. dagegen die Darstellungen, die Suárez vermehrt der Vormoderne zuschlagen, mehr noch: die rechtsphilosophische Neuzeit allein mit dem protestantischen Naturrecht beginnen sehen: Rainer Specht, Art. »Naturrecht III: Mittelalter und frühe Neuzeit«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe, 1984, 571–582; Anton Hügli, Art. »Naturrecht IV: Neuzeit, 1–4«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe, 1984, 582–594.

³⁷ Siehe hierzu Thomas Pink, »Reason and Obligation in Suárez.« In: *The Philosophy of Francisco Suárez*. Ed. by Benjamin Hill a. Henrik Lagerlund. Oxford: Oxford University Press, 2012, 175–208.

Umfang und Komplexität dieser Abschnitte gründen in der Tatsache, dass erst im Naturrecht – und, wie sich bei den Erörterungen zum Völkerrecht zeigen wird, letztlich nur hier – konkrete Gehalte von Gesetzen mit überpositivem Status verhandelt werden können. Bleibt die *lex aeterna* grundlegend formal in ihrer Funktion einer überzeitlichen Garantie der Möglichkeit von Gerechtigkeit endlichen Rechts, d. h. von Rechtlichkeit überhaupt, und weisen die Bestimmungen des Völkerrechts letztlich, weil veränderbar,³⁸ keinen überpositiven Charakter auf, so lässt sich einzig für das Naturrecht ein materialer *und* überpositiver Status beweisen.³⁹ In vier Schritten sucht Suárez sein System des Naturrechts zu entfalten.

2.1 *Via media?* Zur Grundlegung des Naturrecht zwischen *recta ratio* und *voluntas Dei*

Diese herausgehobene und für die rechtstheologische Intention essentielle Stellung der *lex naturalis* zeigt sich schon in den ersten beiden Kapiteln dieses Abschnittes. Nach ausführlichen, gegen Gabriel Vásquez und Thomas von Aquin gerichteten Ausführungen zum genuin praktischen Charakter des Naturrechts, der einzig den Normativitätscharakter der Natur garantieren kann,⁴⁰ sucht Suárez nach Verbindungen zwischen *lex naturalis* und *lex aeterna*, die er gemäß der normativen Funktion des ewigen Gesetzes herstellen muss, das, wie es schon im Prooemium zu DL II heißt, »Ursprung und Quelle sämtlicher Gesetze« ist.⁴¹ Dieser Konnex gelingt über die Instanz des Gewissens:

Es steht fest, dass das Gewissen ein Wirken der Vernunft ist, dass es seinerseits Zeugnis ablegt und dass es die verpflichtende Tätigkeit des Gesetzes aufzeigt, die in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist. Das Gewissen bezeugt nämlich, inwiefern der Mensch schlecht oder gut handelt, je nachdem, ob er dem natürlichen Urteil der rechten Vernunft widersteht oder gehorcht. Dementsprechend weist es auf, dass jenes Urteil im Menschen mit der Kraft des Gesetzes ausgestattet ist, auch wenn ein verbrieftes,

38 Vgl. hierzu DL II. 20. 6, hier S. 438f.

39 So auch Jean P. Coujou, »La reformulation de la question de la loi naturelle chez Suárez«. In: *Francisco Suárez, Das ist der Mann. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, 105–132.

40 Vgl. hierzu auch Rainer Specht, »Zur Kontroverse von Suárez und Vásquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts.« In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45 (1959), 235–255.

41 DL II, Prooem, hier S. 2–5.

äußerlich erkennbares Gesetz fehlt. Also *ist* dieses Urteil das natürliche Gesetz. Deshalb sagt man auch, dass der Mensch, der sich durch dieses Gesetz führen lässt, sich selbst Gesetz sei, trägt er doch das geschriebene Gesetz in sich, das ihm das Urteil der natürlichen Vernunft vermittelt. Dies bestätigt der hl. Thomas, wenn er mit dem Psalmenworten fragt: »Wer zeigt uns das Gute? es ist über uns das Licht deines Antlitzes als ein Zeichen aufgegangen, Herr.« Dort führt er nämlich aus, dass der Mensch durch das Licht der Vernunft am ewigen Gesetz teilhat, das ihm verbindlich mitteilt, was zu tun und was zu lassen ist. Jenes Licht *ist* das natürliche Gesetz, das wiederum nichts anderes als eine gewisse natürliche Teilhabe am ewigen Gesetz ist.⁴²

Nicht nur gegenüber Thomas von Aquin, auch gegenüber Duns Scotus ist sowohl diese Verknüpfung von *lex aeterna* und *lex naturalis* als auch die Verbindung dieser Verknüpfung mit dem Gewissensbegriff grundlegend neu.⁴³ Dabei ist es nicht nur die strikt praktische Interpretation von *lex aeterna* und *lex naturalis*,⁴⁴ sondern auch die herausragende Stellung des Gewissens, das nicht allein innerweltlicher Erscheinungsort, sondern gleichsam Realisationsinstanz des natürlichen und daher des ewigen Gesetzes ist: Damit ist das *forum conscientiae* als Instanz einer *ratio practica universalis* zugleich das *forum Dei*.⁴⁵ Die tastende Formel von der ›Selbstgesetzgebung‹ des Menschen im Gewissen dokumentiert Tendenzen einer genuin neuzeitlichen Interpretation des *forum internum*, die auf die weitere Entwicklung zu einer innerweltlich-säkularen Autonomie der praktischen Vernunft hinzudeuten scheint, die allerdings mit der Anbindung an die theologische Deutung Thomas von Aquins in ihrer für Suárez spezifischen Resakralisierung allererst erkenntlich wird.⁴⁶

Dabei bemüht sich Suárez in den ersten Kapiteln zum Naturrecht zunächst für diese Gesetzesform jene *via media* zwischen Intellektualismus und Volunta-

42 DL II. 5. 10., hier S. 88–91.

43 Vgl. hierzu die Studie von Berthold Wald, »Die Bestimmung der *ratio legis* bei Thomas von Aquin und Duns Scotus«. In: *Mensch und Natur im Mittelalter*. Hrsg. v. Albert Zimmermann u. Andreas Speer. 2 Bde. Berlin, New York: De Gruyter 1992, Bd. 2, 662–681; Louis Vereecke, »Conciencia y ley de Santo Tomás a Francisco Suárez«. In: *Salmanticensis* 37 – 1/2 (1990), 201–212.

44 Insofern scheint mit die enge Anbindung an den genuin thomasischen Gedanken der *lex aeterna* als allgemeinen Schöpfungsordnung irreführend; vgl. aber Bernd Franke u. Martin Jäckel, »Die Rechtsethik des Francisco Suarez.« In: *Rechtstheorie* 41 (2010), 87–108; spez. 90f.

45 Siehe hierzu die Formulierung in DL III. 21. 2 / Bach, Brieskorn, Stiening 2, 20f.: »Ratio autem dubitandi esse potest, quia forum conscientiae est forum Dei; sed homo non potest obligare in foro Dei; ergo nec in foro conscientiae.«

46 Vgl. hierzu auch Friedo Ricken, »Naturrecht I.« In: TRE 24, 132–153, spez. 147.

rismus zu gestalten,⁴⁷ die er für erforderlich hält und die kohärent zu konzipieren er für sich in Anspruch nimmt. Denn *einerseits* sollen die Bestimmungen des Naturrechts der *recta ratio*, der richtigen bzw. natürlichen Vernunft, entsprechen, deren Begründungsfunktion schon Cicero für die Geltung des überpositiven Naturrechts an Anspruch genommen hatte.⁴⁸ *Andererseits* kann aber den Bestimmungen der Vernunft nach Suárez grundsätzlich keine *vis obligandi* zukommen, obwohl sie jedem echten Gesetz zueigen ist und zugleich nur durch den Willensakt einer übergeordneten Instanz konstituiert wird. Diese für die Gesetzlichkeit des Naturrechts erforderliche Willensinstanz sieht Suárez durch die Gottesinstanz erfüllt, deren Wille die Bestimmungen des natürlichen Gesetzes will und so deren Gesetzescharakter rettet:

Folglich ist es notwendig, dass jene Verpflichtung [d.i. das natürliche Gesetz zu erfüllen] aus dem göttlichen Willen hervorgeht, der will, dass die Menschen gehalten sind, das zu beachten, was die rechte Vernunft vorschreibt.⁴⁹

Mit dieser Bindung an den göttlichen Willen wird jedoch das natürliche Gesetz zugleich den Offenbarungswahrheiten angenähert, deren eigentümlichen Rechtscharakter Suárez jedoch in den Büchern IX und X zu begründen sucht. Gleichwohl wird das Naturrecht aufgrund dieser Argumentation auch als »echtes göttliches Gesetz« bezeichnet.⁵⁰ Diese – durchaus notwendige – Konsequenz eröffnet erneut die nur prekäre Eigenständigkeit des natürlichen Gesetzes, die Suárez gleichwohl behauptet. Nicht nur aufgrund dieser Problemlage ist der Anspruch des Conimbricenser Rechtstheologen auf eine tragfähige Vermittlung von Voluntarismus und Intellektualismus in der Forschung nach wie vor umstritten.⁵¹

47 Vgl. DL II. 6. 5, hier S. 102–105.

48 Cicero, *De legibus*, 28/29 (I, Nr. 23): »Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt communia, et civitatis eiusdem habendi sunt. Si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis. Parent autem huic caelesti discriptioni mentique divinae et praepotendi deo, ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum sit existimanda.«

49 DL II. 6. 10, hier 112–115

50 DL II. 6. 12 u. 13, hier S. 118–120

51 Siehe hierzu jetzt die Kritik bei Dominik Recknagel, »Der Begriff des Naturgesetzes zwischen Intellektualismus und Voluntarismus und die *via media* bei Francisco Suárez.«

2.2 Von der goldenen Regel zur Gewissenverpflichtung – Inhalt, Umfang und Wirksamkeit des Naturrechts

Nach diesem umfangreichen prinzipientheoretischen Ausführungen zum Status der natürlichen Gesetze geht Suárez in DL II. 7 dazu über, die spezifischen Inhalte des Naturrechts vorzustellen, indem er deutlich zwischen verschiedenen Gattungen von natürlichen Gesetzen unterscheidet: So gibt es unmittelbar evidente allgemeinen Prinzipien, wie die Goldene Regel und die Prädominanz des Guten als Ziel des menschlichen Handelns, die zweifellos zum Naturrecht gehören.⁵² Nicht zu übersehen ist, dass es in der Tat diese und nur diese beiden allgemeinen Prinzipien gibt und dass ihre Geltung und Verbindlichkeit uneingeschränkt von der Existenz und Wirksamkeit der Gottesinstanz dependieren.

Darüber hinaus gibt es nach Suárez abgeleitete Bestimmungen des Naturrechts wie das Gerechtigkeitspostulat, die Gottesverehrung oder das Mäßigkeitsgebot, deren spezifische Stellung durch eine selbstevidente Ableitung aus den allgemeinen Prinzipien generiert. Letztlich gibt es noch weiter abgeleitete Bestimmungen, die allerdings erst durch komplexe Deduktionen in ihrer Geltung und Verbindlichkeit erkennbar werden. Hierzu gehören die Gebote des Dekalogs, der nach der Ankunft Christi seinen Status als *lex divina* verloren hat und auf das Niveau des Naturrechts gesunken ist.

Trotz dieser Aufteilung in unterschiedliche Gattungen, die den Erkenntnis- und damit den Geltungsgrad der natürlichen Gesetze festlegen, betont Suárez im anschließenden Kapitel DL II. 8 die Einheitlichkeit des Naturrechts. Diese Einheit bezieht sich sowohl auf die Wirksamkeit im einzelnen Menschen als auch auf die einheitliche Wirkung auf die gesamte Menschheit sowie auf die zeitliche Indifferenz dieser Wirksamkeiten. Der entscheidende Grund für diese ausführlichen Überlegungen zur raum-zeitlichen Einheit bzw. Indifferenz des Naturrechts bestand für Suárez erkennbar in den Debatten, die im An-

In: *Das Gesetz – The Law – La Loi*. Hrsg. v. Andreas Speer u. Guy Guldentops. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, 509–524 sowie Simon Eultgen, »Das natürliche Gesetz und der Grund seiner Verbindlichkeit in Francisco Suarez' *De Legibus*.« In: *Das Naturrechtsdenken des Francisco Suárez*. Hrsg. v. Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening. Stuttgart Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 2017, [i.D.].

⁵² Vgl. in systematischer Perspektive Hans Reiner, »Die goldene Regel und das Naturrecht. Zugleich Antwort auf die Frage: Gibt es ein Naturrecht?«. In: *Studia Leibnitiana: Zeitschrift fuer Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften* 9 (1977), 231–254.

schluss an die Eroberungen der Neuen Welt dazu führten, eine allgemeine Geltung des Naturrechts deshalb in Frage zu stellen, weil »verschiedene Völker nach Gesetze leben, die den naturrechtlichen Vorschriften entgegengesetzt sind«.53 Mit Paulus, Thomas und der gesamten philosophischen Tradition wird aber solchen Anwendungen eines ethnologischen Relativismus entgegengehalten: »Also gibt es nur ein und dasselbe natürliche Gesetz«.54

Dieses einheitliche natürliche Gesetz hat zudem eine bestimmte Wirkungsart, d. h. eine besondere Art, seine Verbindlichkeit zu garantieren; diese besteht in der Bindung des Naturrechts an das menschliche Gewissen: »Eine natürlich-gesetzliche Verpflichtung kann nicht bestehen, wenn die Gewissensverpflichtung fehlt«.55 Dieses Theorem hat aber erhebliche Konsequenzen, die hier nur angedeutet seien: Das menschliche Gewissen ist durch die in II. 5 und II. 9 entwickelten Argumente nicht nur einziges Realisationsmedium, mithin Geltungswirklichkeit, sondern zugleich auch Verbindlichkeitsgarant der *lex naturalis*. Erst an dieser Stelle wird mithin erkennbar, warum Suárez mit guten Gründen von einer ›Selbstgesetzgebung‹ des menschlichen Gewissens – zumindest in metaphorischer Rede – sprechen konnte und musste: Die *lex naturalis*, wichtigste, gar einzige innerweltliche Erscheinungsform der *lex aeterna* in überpositiver Form hat ihre Wirklichkeit im Hinblick auf ihre Geltung, Verbindlichkeit und Promulgation einzig im Gewissen des einzelnen Menschen. Diese durchaus prekäre, weil an den – fehlbaren, sündigen – Menschen gebundene ›Existenz‹ ist aber zugleich auch die entscheidende Möglichkeit der theonomen Fundierung der gesamten Naturrechtslehre, denn klar ist schon seit DL I nicht nur, dass »forum conscientiae est forum Dei«, sondern auch »dass, wer das natürliche Gesetz bricht, notwendigerweise auch sündigt«.56 Damit ist auch auf strafrechtlicher Ebene die Bindung des natürlichen Gesetzes an theologische Voraussetzungen erfolgt.

53 DL II. 8. 5, hier S. 162f.

54 Ibid.

55 DL II. 9. 6, hier S. 174f.

56 Ibid. vgl. hierzu auch Gideon Stiening, *Suprema potestas [...] obligandi*. Der Verbindlichkeitsbegriff in Francisco Suárez' *Tractatus de Legibus*. In: *Kontroversen um das Recht. Beiträge zur Rechtsbegründung von Vitoria bis Suárez*. Hrsg. v. Kirstin Bunge, Stefan Schweighöfer, Anselm Spindler u. Andreas Wagner. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2012, 341–367.

2.3. Bedingungen und Konsequenzen des Naturrechts

In DL II. 9–12 behandelt Suárez konstitutive Bedingungen und strafrechtliche Konsequenzen naturrechtlichen Handelns. Als wichtigste Bedingung bestimmt Suárez, dass ein Handeln, das nach naturrechtlichen Bestimmungen bewertet wird, aus freiem Willen erfolgen müsse: »Freiwillig zu handeln, ist daher vorgeschrieben und ist zugleich unabdingbar zur Beobachtung eines solchen Gesetzes«.57 Ausdrücklich hält Suárez in diesem Zusammenhang fest, dass es keineswegs, wie Aristoteles meinte, eine Bedingung rechtmäßigen Handelns sei, dieses mit »Freude zu vollziehen«;58 eine später von Schiller so genannte »Neigung zur Pflicht« ist nach Suárez im naturrechtlichen Rahmen also ein irrationales Postulat.59 Auch unterscheidet Suárez – wie später Kant – ein »Handeln gemäß der Pflicht« von einem »Handeln aus Pflicht«;60 anders als der Königsberger Aufklärer macht er Letzteres aber nicht zur Bedingung naturrechtlich adäquater Handlungen:

Denn eine Sache ist es, tun zu wollen, was das Gebot beinhaltet, eine andere, es tun zu wollen, weil es geboten ist, sodass das Gebot selbst zum Motiv des Handelns wird. [...] Doch stellt dies [das Gebot als Motiv des Handelns] zweifellos keine notwendige Bedingung, um die Vorschrift zu befolgen, weil dies weder im Gesetz selbst geboten ist noch irgendein Grund besteht, der dazu verpflichtet.61

Auch wenn das Naturrecht nach Suárez notwendig eine Gewissensverpflichtung erfordert, bleibt er bei anderen subjektiven Bedingungen der Einhaltung und Befolgung des überpositiven Naturrechts zurückhaltend.62

57 DL II. 10. 4, hier 190–193.

58 DL II. 10. 3, hier 188–191.

59 Friedrich Schiller, »Über Anmut und Würde.« In: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert. München: Hanser 1981, Bd. V, 464.

60 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders., *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie, 1900ff., Bd. IV, 397ff.

61 DL II. 10. 6, hier 194f.

62 Vgl. hierzu auch Erik Åkerlund, »Suárez's Ideas on Natural Law in the Light of His Philosophical Anthropology and Moral Psychology«. In: *The Nature of Rights: Moral and Political Aspects of Rights in Late Medieval and Early Modern Philosophy*. Ed. by Virpi Mäkinen. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 2010, 165–196.

Dies gilt bemerkenswerterweise auch für die in DL II.11 verhandelte Frage, ob die Gottes- bzw. die Nächstenliebe notwendige Bedingungen zur angemessenen Einhaltung der naturrechtlichen Normen seien. Im Hintergrund dieser von Suárez selbst als theologisches Thema behandelten Frage stehen die Thesen Gregors von Rimini und Augustinus', nach denen alles menschliche Handeln nur durch dessen je unmittelbaren – d. h. liebenden Bezug – auf die Gottesinstanz gerechtfertigt sei, sogar die Selbst- und Nächstenliebe:

Wie du aber dich selbst genießen darfst, aber nicht in dir, sondern in jenem, der dich schuf, so auch denjenigen, den du liebst wie dich selbst. Uns und die Brüder also wollen wir im Herrn genießen und nicht es wagen, von dort her zu uns selbst abzugleiten und gleichsam nach unten zu sinken.⁶³

Nur die Verknüpfung der Nächsten- und Selbstliebe mit der zugleich von beiden substanziiell unterschiedenen Gottesliebe verhindert nach Augustinus ein Absinken in die Sünde. Anders Suárez: Für ihn ist naturrechtgemäßes Handeln nicht zusätzlich mit der von diesem zu trennenden Liebe Gottes zu verknüpfen, weil solches Handeln als Erscheinungsform und damit als nur graduell verschiedenes Moment der Gottesliebe interpretiert wird. Gleiches gilt für die Nächstenliebe, die dem Gehorsam gegenüber dem Naturrecht keinerlei zusätzliche Verbindlichkeit verleihen kann. Der Gesetzesgehorsam gilt nach Suárez – sündenfrei – ohne Liebeszugabe.

Die herausragende Bedeutung des freien Willens für das Naturrecht zeigt sich darüber hinaus an einer spezifischen Geltungskonsequenz: Wie nämlich für jeden Vertrag im Rahmen positiver Gesetze, so gilt auch für das Naturrecht: Ohne freie Willen sind Einhaltung oder Bruch seiner Bestimmung *nichtig*.⁶⁴ So kann Suárez in einem eigenen Kapitel zwischen dem Bruch mit dem Naturrecht und der normativen Geltungslosigkeit einer Handlung präzise unterscheiden.

63 Zitiert nach Aurelius Augustinus, *De trinitate*. Lateinisch – Deutsch. Neu übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. v. Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner, 2001, 71f.

64 DL II. 12. 4, hier 232–235.

2.4 Veränderbarkeit und Modifizierbarkeit des Naturrechts

In vier umfangreichen Kapiteln bearbeitet Suárez am Ende des Naturrechtsabschnittes die Frage der Änderbarkeit bzw. Modifizierbarkeit naturrechtlicher Normen. Dabei geht es dem Rechtstheologen zunächst um die Frage, ob das Naturrecht durch Menschen oder durch Gott Änderungen unterzogen werden kann, was in beiden Fällen zurückgewiesen wird:

Diese Behauptung wird aber *erstens* damit belegt, dass wir das Naturrecht untersuchen, entweder als in Gott oder als im Menschen wirksam: So wie es im Menschen ist, kann es keine Änderung erfahren, weil es eine ihm wesentlich zugehörige Eigenschaft ist, die mit Notwendigkeit aus dieser Natur fließt, oder anders gesagt, welche die vernünftige Natur selbst ist. So wäre es ein Widerspruch, dass die Natur weiter besteht, die zum Gebrauch der Vernunft geeignet ist, und das natürliche Gesetz aufgehoben würde. Wenn wir jedoch dieses Gesetz betrachten, insoweit es in Gott ist, so kann es – wie ich bereits oben zeigte – weder durch einen Urteilsspruch des göttlichen Verstandes noch vom göttlichen Willen aufgehoben werden, mit dem er naturrechtlich Gutes vorschreiben oder naturrechtlich Böses verhindern will.⁶⁵

Aber auch durch menschliche oder göttliche Dispens oder gar durch die Anwendung des Kriteriums der Billigkeit sind die naturrechtlichen Normen nicht aufzuweichen, zu modifizieren oder zu umgehen. Als der göttlichen Autorität unmittelbar durch den Schöpfungsakt entstammend sind diese Gebote und Verbote weder zu ändern noch zu modifizieren.⁶⁶ Anders als gut 100 Jahre später bei Christian Wolff, für den die Bestimmungen des Naturrechts durchaus gegenüber staatsrechtlichen Verfügungen zurückzustehen hatten bzw. umgangen werden konnten,⁶⁷ besteht Suárez auf der Unterordnung allen mensch-

65 DL II. 13.2, hier 240–243.

66 Auch das ist in der Forschung durchaus umstritten, siehe u. a. David Williams, »The Immutability of natural Law According to Suarez.« In: *The Thomist* 62 (1988), 97–115; Friedo Ricken, »Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez.« In: *Ignatianisch*. Hrsg. v. Michael Sievernich u. Günter Switek. Freiburg: Herder, 1991, 340–353; Dominik Recknagel, »*ius naturale praeceptivum* und *ius naturale dominativum*. Die Unveränderlichkeit des Naturrechts bei Francisco Suárez (De legibus II, 13f.).« In: *Das Naturrechtsdenken des Francisco Suárez*. Hrsg. Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening. Stuttgart Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 2017, [i.D.] sowie konträr dazu Kurt Seelmann, »Zur historischen Wandelbarkeit des Naturrechts.« In: ebd.

67 Siehe hierzu Frank Grunert, »Vollkommenheit als (politische) Norm. Zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679–1754).« In: *Politische Theorien des 17. und 18.*

lichen Rechts unter ein unwandelbares Naturrecht. Diese Härte der *lex naturalis* ist Ausdruck der normativen Wirksamkeit Gottes auf Erden. Sie verdankt sich jedoch der behaupteten Konsistenz des Naturrechts, die zugleich scheinbare Härtefälle je schon subsumiert: So ist das naturrechtliche Gebot, das *depositum*, die Leihgabe zurückzuerstatten, keineswegs auch dann gültig, wenn der Leihgeber mit dem geliehenen Gegenstand – beispielsweise einer Waffe – jemanden zu Unrecht zu töten beabsichtigt; und dennoch wird in diesem Fall das naturrechtliche Gebot nicht abgewandelt, vielmehr ist die Pflicht, geliehene Waffen an offenkundig mordlustige Leihgeber zurückzuerstatten, ohnehin nicht analytisch in diesem Gebot enthalten.

3. Zwischen Naturrecht und Staatsrecht: Das *ius gentium* als Recht eigener Art (DL II. 17–20)

In den letzten Kapiteln von DL II verhandelt Suárez den Status und dem Umfang des Völkerrechts. Die entscheidenden Voraussetzungen für die objektiv praktische Notwendigkeit eines Völkerrechts entwickelt der Autor allerdings erst in DL III. 2, und zwar im Zusammenhang kritischer Überlegungen zum ›Weltstaat‹. Zwar hatte er in II. 19. 9 festgehalten, dass die Menschheit eine gewisse Weltgemeinschaft ausbildet, und aus diesem anthropologischen Argument völkerrechtliche Ableitungen gezogen. Suárez begründet seine These von einer Einheit der Menschheit aber aus deren Geschöpflichkeit,⁶⁸ mithin ihrer ontologischen Abkünftigkeit von der Gottesinstanz. Ausdrücklich wird dieser theologisch gewonnene Begriff der Weltgemeinschaft als eine praktische Idee bestimmt, die zu völkerrechtlichen Regeln führen müsse:

Grundlage dieses Rechtsbereiches [d.i. des *ius gentium*] ist die Tatsache, dass das Menschengeschlecht, wie sehr es auch in verschiedene Völker und Reiche geteilt ist, doch immer eine gewisse Einheit bildet, und zwar nicht nur eine biologische Einheit, son-

Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland. Hrsg. v. Bernd Heidenreich u. Gerhard Göhler. Darmstadt, Mainz 2011: Philipp von Zabern, 164–184.

68 Vgl. hierzu auch Salvador Castellote, »Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Geschichte Europas.« In: *Macht und Moral – Politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert.* Hrsg. v. Markus Kremer u. Hans-Richard Reuter. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 17–38, spez. 35f.

dem auch die Einheit einer gleichsam politischen, durch das Sittengesetz geforderten Gemeinschaft.⁶⁹

Nur weil die Menschheit eine Ganzheit ausbildet, bedarf es des Völkerrechts; eine Einheit ist die Menschheit aber ausschließlich aufgrund ihres Status als Schöpfung Gottes; eine entscheidende Voraussetzung der Völkerrechtstheorie des Suárez ist mithin das schöpfungstheologische Argument.⁷⁰

Doch wird dieser Weltgemeinschaft ausdrücklich die Möglichkeit abgesprochen, einen Weltstaat auszubilden. In III. 2. 5 und 6 entfaltet Suárez seine Argumente gegen die Vorstellung eines Weltstaates mit den folgenden Argumenten:⁷¹ Nimmt man an, ein solcher Staat würde tatsächlich gegründet, gäbe es ein Legitimitätsdefizit, weil souveräne Gewalt im Bereich der politischen Gemeinschaften nur durch Übertragung in einer *realen* Versammlung stattfinden könnte und dazu kann es auf Weltebene realistischerweise nicht kommen. Zudem würde sich zügig die Unregierbarkeit dieses Staates erweisen:

Von daher scheint es mir ziemlich wahrscheinlich, dass diese Gewalt entweder niemals oder nur für äußerst kurze Zeit als einheitlich-ganze über die Gesamtheit aller Menschen existierte, dass aber bald nach Erschaffung der Welt die Menschen begonnen haben, sich auf verschiedene politische Gemeinwesen zu verteilen und dass in ihnen eine sich von den anderen Gemeinwesen unterschiedene Macht anwesend war.⁷²

69 DL II. 19. 9, hier 424–427.

70 Anders hierzu Josef Soder, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*. Frankfurt am Main: Alfred Metzner, 1973, 212f., der von den theologischen Implikationen vollständig abstrahiert.

71 Suárez wiederholt diese Argumente in III. 4. 7. sowie III. 7. 6; zum Folgenden vgl. auch Norbert Brieskorn, »Erde ohne Grenzen – Ordnung ohne Hierarchie. Vitorias und Suárez' Vorstellungen vom Internationalen Recht.« In: *Kosmopolitismus. Zur Geschichte und Zukunft eines unstrittenen Ideals*. Hrsg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Niederberger u. Philipp Schink. Wistweiler: Velbrück 2010, 39–58, spez. 53ff.

72 DL III. 2. 5, Bach, Brieskorn, Stiening 1, 34f.: »Daher scheint es mir ziemlich wahrscheinlich, dass diese Gewalt entweder niemals oder nur für äußerst kurze Zeit in dieser Weise über die Gesamtheit aller Menschen existierte; dass die Menschen aber bald nach Erschaffung der Welt begonnen haben, sich in verschiedene politische Gemeinwesen aufzuteilen und dass sich in den einzelnen Gemeinwesen eine je von den anderen unterschiedene Macht ausbildete.« / »Unde mihi verisimilius est vel nunquam vel brevissimo tempore fuisse hanc potestatem hoc modo in tota hominum collectione, sed paulo post mundi creationem coepisse homines dividi in varias republicas et in singulis fuisse hanc potestatem distinctam.«