UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Verbindungen zwischen Gesetzestraktat und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der ‘lex aeterna’

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2013. “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*, edited by Oliver Bach, Norbert Brieskorn, and Gideon Stiening, 27–51. Stuttgart: Frommann-Holzboog. https://doi.org/10.15496/publikation-54199.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

Verbindungen zwischen Gesetzestraktat und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der *lex aeterna*

Thomas Marschler

I. Die Funktion der Kapitel über die *lex aeterna* bei Suárez zu Beginn des zweiten Buches von *De legibus*

(1) In *De legibus* beginnt Suárez nach der Lehre über das Gesetz im Allgemeinen, wie sie Buch eins entfaltet hat, das zweite Buch mit vier Kapiteln über die *lex aeterna*, das ewige Gesetz (II. 1–4). Ihnen folgen Ausführungen über die weiteren Gesetzesarten, beginnend mit den Abschnitten über die *lex naturalis*. Diese Strukturierung des Gesetzestraktats ist Suárez durch eine lange theologische Tradition vorgegeben. Die thematische Abfolge *lex in communi* – *lex aeterna* – *lex naturalis* fand der Jesuit nicht bloß in seiner Textvorlage, nämlich den qq. 90ff. der thomasischen *Prima Secundae* vor;[1] er wusste selbstverständlich auch, dass die entscheidende christliche Autorität im Hintergrund dieser Erörterungen Augustinus heißt, der seinerseits im Begriff der *lex aeterna* aus theologischer Perspektive eine Vielzahl von Traditionslinien der antiken heidnischen Philosophie zusammengeführt hatte, unter denen Ciceros stoische Gesetzeslehre an vorderster Stelle stand. Das »ewige Gesetz« in stoisch-ciceronianischem Verständnis ist nur schwer zu unterscheiden vom ewigen Weltplan, nach welchem die göttliche Weisheit alle Dinge lenkt und ihrem Ziel entgegenführt. Noch Thomas von Aquin ist deutlich dieser Tradition zuzuordnen,[2] obgleich er die besondere Weise, wie das Handeln des Menschen unter dem ewigen Gesetz steht,[3] klar markiert hat. Als mit praktischer Vernunft ausgestattetes Wesen ist der Mensch aus sich selbst heraus in der Lage, Handlungen unter der Differenz von gut und böse zu bewerten und dadurch handlungsleitende Urteile zu formulieren. Wenn man den Menschen dennoch unter dem »ewigen

1 Dem Jesuiten waren mit der *Summa Halensis* und dem *Speculum Morale* des Vinzenz von Beauvais auch mittelalterliche Quellen vor bzw. unabhängig von Thomas bekannt, die in vergleichbarer Weise über das ewige Gesetz gehandelt hatten.

2 Vgl. seine Bestimmung der *lex aeterna* in STh I–II, q. 91, art. 1, ad 1.

3 Vgl. STh I–II, q. 93, art. 4f.

Gesetz« Gottes stehend betrachtet, dann muss diese Rede verstanden werden »als das Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt«.[4] In theologisch-spekulativer Perspektive kann die Fähigkeit des Menschen, kraft seiner Vernunft sittlich zu handeln, als besondere, weil aktive Teilhabe an der ewigen gesetzgeberischen Vernunft Gottes verstanden werden. Nur in seiner eigenen Erkenntnis des natürlichen Gesetzes vernimmt der Mensch die Stimme des ewigen Gesetzes Gottes.[5]

(2) Wenn man die Rezeption dieser Vorgaben im suárezischen Gesetzestraktat untersucht,[6] ist eine Spannung nicht zu übersehen. Einerseits steht die Erörterung des Jesuiten unter den Vorgaben seiner prinzipiellen Gesetzesdefinition,[7] die das Gesetz versteht als »allgemeine Verpflichtung, die gerecht und beständig ist und in hinreichender Weise promulgiert wurde«.[8] Indem Suárez damit unter den Formalmomenten des Gesetzes den Verpflichtungswillen im Gesetzgeber

4 Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Darmstadt: WBG, ³1998, 234.

5 Die Bedeutung des natürlichen Gesetzes bei Suárez und sein Verhältnis zu den übrigen Formen des Gesetzes wurden in der Forschung sehr häufig thematisiert. Hier mag der Verweis auf wenige neuere Beiträge hinreichen: William E. May, »The Natural Law Doctrine of Francis Suárez«. In: *The New Scholasticism* 58 (1984), 409–423; Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: Presses Univ. de France, 1990; 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; 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: The Philosophical Society of Finland, 2010, 165–196. Die Literatur vor 1980 ist noch wesentlich reichhaltiger; vgl. beispielhaft Walter Farrell, *The natural moral law according to St. Thomas and Suarez*. Ditchling: St. Dominic Press, 1930; Giovanni Ambrosetti, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*. Milano: Giuffrè, 1951.

6 Vgl. speziell zur suárezischen Lehre über die *lex aeterna*: 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, Kurt Seelmann. Tübingen: Niemeyer, 2001, 49–73, hier 59–70.

7 Vgl. Juán Lopez del Prado, »Introducción doctrinal a la concepción suareciana de la ley«. In: *Miscelanea Comillas* 47–48 (1967), 569–621.

8 DL I. 12. 5, Übers. v. mir / Pereña II, 70: »Lex est praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum.«

ebenso wie die dadurch erzeugte Willensbindung im Adressaten stark unterstreicht, muss ihm die thomanische Auffassung von *lex aeterna* als zu ungenau erscheinen, weil sie weder den gesetzgeberischen Akt Gottes exakt benennt[9] noch hinreichend klar darauf hinweist, dass die ewige Gesetzesforderung (wie jedes Gesetz) im strengen Sinn nur an eine mit Vernunft und Willen begabte Kreatur ergehen kann. Damit wird aus theologischer Perspektive der Unterschied zwischen Natur und Freiheit schärfer markiert als in der früheren Verwendung des *lex aeterna*-Konzepts, das in seinem präzisierten Verständnis bei Suárez auf Gottes Lenkung der vernunftlosen Kreaturen gar nicht mehr anwendbar wäre.[10] Manche Interpreten haben hier die Wurzel eines sehr fundamentalen Unterschieds zwischen der suárezischen ›Gesetzesethik‹ gegenüber der thomanischen ›Tugendethik‹ entdeckt,[11] andere wollen eher von einer veränderten Perspektivik bei prinzipieller Übereinstimmung sprechen.[12] Ohne diese Kontroverse hier genauer verfolgen zu können, sei für die Thematik unseres Beitrags allein die Beobachtung festgehalten, dass Suárez die in seiner Gesetzesdefinition angelegte Restriktion, die eine deutlichere Abgrenzung von der augustinisch-thomanischen Vorgabe im Gefolge haben müsste, innerhalb seiner dem *lex aeterna*-Verständnis gewidmeten Kapitel von *De legibus* II nicht konsequent durchführt. Vielmehr verweist er schon zu Beginn auf die Legiti-

9 Vgl. DL II. 1. 4, Pereña III, 8.

10 Vgl. DL II. 2. 13, Pereña III, 28: »Lex autem aeterna, quatenus per illam moraliter et politice rationalia gubernantur, habet propriam rationem legis et illi respondet propria obedientia. Ut autem supra dixi, sub hac potissimum ratione in hac materia consideranda est, et ideo sub propria appellatione ad irrationalia non extenditur«. Vgl. Pierre-François Moreau, »*Loi naturelle et ordre des choses* chez Suárez«. In: *Archives de Philosophie* 42 (1979), 229–234, bes. 231f.

11 Stellvertretend für viele nenne ich Farrell, *The natural moral law*, der Suárez als »the chief opponent to the Thomistic teaching within the church« (48) kennzeichnet und auf zahlreiche Differenzen hinweist (vgl. die zusammenfassende Gegenüberstellung 148–152), und Michel Villey, »*Remarque* sur la *notion* de droit chez Suárez«. In: *Archives de philosophie* 42 (1979), 219–227, der Suárez willkürlichen Umgang mit den Texten der Tradition vorwirft, die er in seinem Sinne umzudeuten versuche. Im Zentrum der Beurteilung steht immer wieder die Debatte um ›Rationalismus‹ und ›Voluntarismus‹ in der Gesetzesbegründung bei Thomas und Suárez, die in historischer Perspektive die Frage nach den Einflüssen von Scotismus und Nominalismus in der praktischen Philosophie des Suárez einschließt.

12 So etwa (in der Tradition vieler älterer Jesuiteninterpretationen) Carlos Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: Ed. Univ. de Navarra, 1977, 153–176.

mation des Begriffs in der theologischen Tradition[13] und erkennt seine metaphorische Verwendung im Sinne eines Gesetzes, »durch welches Gott, wie man sagt, die natürlichen bzw. vernunftlosen Dinge lenkt«, ohne große Diskussion an.[14] In der Definition von *lex aeterna*, wie sie Suárez in DL II. 3. 6 vorlegt, steht der weiter gefasste, der Tradition angepasste Sinn ohne Abwertung neben dem engeren, dem eigenen Gesetzesverständnis entsprechenden Konzept:

> Secundo ex dictis infertur satis convenienter dici posse legem aeternam esse decretum liberum voluntatis Dei statuentis ordinem servandum aut generaliter ab omnibus partibus universi in ordine ad commune bonum, vel inmediate illi conveniens ratione totius universi, vel saltem ratione singularum specierum eius, aut specialiter servandum a creaturis intellectualibus quoad liberas operationes earum.[15]

Die nachfolgenden Abschnitte bestätigen, dass Suárez auch auf die erste der beiden Verständnisweisen immer wieder zurückgreift,[16] sodass man von einem nachdrücklichen Bruch mit der stoisch-ciceronianischen Traditionslinie der *lex aeterna*-Konzeption (und folglich auch mit ihrer thomanischen Ausdeutung) bei Suárez kaum sprechen kann.

(3) Diese Vorbemerkungen sind nicht bloß wichtig, damit man die Funktion des ewigen Gesetzes innerhalb von *De legibus*, vor allem im Verhältnis zur Lehre vom natürlichen Gesetz, korrekt bestimmen kann.[17] Ihre Bedeutung liegt

13 Vgl. DL II. 1. 5, Pereña III, 9: »[...] sufficit usus sanctorum et sapientium in tali materia«.

14 Vgl. DL II. 2. 13, Übers. v. mir / Pereña III, 27f.: »[L]ex qua Deus dicitur gubernare res naturales, seu ratione carentes.«

15 DL II. 3. 6, Pereña III, 36.

16 Vgl. etwa DL II. 3. 7, Pereña III, 37.

17 Die Vorordnung des ewigen Gesetzes vor alle weiteren Gesetzesarten begründet Suárez u. a. damit, dass jenes diese »wegen seiner Würde und Erhabenheit« (»propter suam dignitatem et excellentiam«) überrage und sie zudem als »Quelle und Ursprung aller Gesetze« (»legum omnium fons et origo«) ermögliche (vgl. DL II. Prooemium, Pereña III, 2). Dabei geht es um ein Verhältnis der Partizipation, welches die höhere Vollkommenheit des Ersten gegenüber demjenigen voraussetzt, das an ihm Anteil nimmt. Einen deutlichen Schritt weiter als Thomas geht Suárez in begründungslogischer Perspektive, indem er die Verpflichtungskraft der *lex naturalis* nur im Rekurs auf die *lex aeterna* (d. h. ›theonom‹) abgesichert sieht: Zum echten Gesetz macht die *lex naturalis* nicht allein das Urteil unserer praktischen Vernunft, die Feststellung über die innere Sittlichkeit einer Handlung, sondern erst die Einsicht in die hinzukommende göttliche Gebots- oder Verbotsvorschrift; vgl. DL II. 6. 8, Pereña III, 92. Dagegen bleibt Suárez ganz in der thomanischen Spur, wenn er die inhaltliche Erkenntnis der

auch im Hinweis auf die Verbindung, welche im Konzept der *lex aeterna* zwischen dem Gesetzestraktat und der philosophischen und theologischen Gotteslehre auszumachen ist. In dieser nämlich werden (im Kontext der Erörterungen über Gottes Wollen und Erkennen in Beziehung zur geschöpflichen Welt) von den Scholastikern regelmäßig zwei Termini diskutiert, die vor allem bei Zugrundelegung des weiter gefassten Verständnisses in großer Nähe zum Begriff des ewigen Gesetzes stehen: derjenige der göttlichen »Vorsehung« (*providentia*) einerseits und der »Ideen« in Gott andererseits. Wie schon im Blick auf die Ausführungen bei Thomas bleibt es auch hinsichtlich der suárezischen Lehre vom ewigen Gesetz von Interesse, diese drei Begriffe exakt miteinander zu vergleichen und in ihrer Eigenbedeutung voneinander abzugrenzen. Dieser Aufgabe wollen wir uns im Folgenden zuwenden, indem wir die suárezischen Erörterungen der ersten vier Kapitel von *De legibus* II in Beziehung setzen zu Abschnitten in den *Disputationes metaphysicae* und im Kommentar zum ersten Buch der Summa *De Deo uno*, welche über Vorsehung und göttliche Ideen aus der expliziten Perspektive der philosophischen und theologischen Gotteslehre handeln. Dabei soll auch nach der inneren Verzahnung der verschiedenen philosophischen und theologischen Traktate im systematischen Gesamtentwurf des Suárez gefragt werden, die leider in der Forschung vielfach unbeachtet bleibt.

lex aeterna nur im Rekurs auf die *lex naturalis* oder andere Gesetze für möglich hält, die der Theologe als Teilhabe am ewigen Gesetz zu deuten vermag (vgl. DL II. 6. 8, Pereña III, 92). »Gewöhnlich«, so Suárez, »verpflichtet Gott die Menschen durch das ewige Gesetz nur vermittels irgendeines äußeren Gesetzes, welches dessen Teilnahme und Bezeichnung ist« (Übers. v. mir / Pereña III. 1. 11: »Ordinarie autem Deus non obligat homines per legem aeternam nisi mediante aliqua exteriori lege, quae sit illius participatio et significatio«; vgl. auch DL II. 4. 9, Pereña III, 54; DL II. 4. 9 Pereña III, 54f.). Allein in diesen ›anderen‹ Gesetzen wird Gottes Anspruch an den Menschen überhaupt inhaltlich definierbar, erfolgt die Promulgation der *lex aeterna*. Deren eigentümliche Funktion liegt folglich darin, »eine Verpflichtung [für den Menschen] zu begründen«, nicht aber unmittelbar als es selbst diese Verpflichtung durch eigene Normenpräsentation auszuüben – das ewige Gesetz ist *obligativa*, nicht *obligans*, wie Suárez sagt (vgl. DL II. 4. 10, Pereña III, 56).

II. Das Konzept eines ewigen Gesetzes im Verhältnis zu Grundbegriffen der suárezischen Gotteslehre

II. 1. Ewiges Gesetz und Vorsehung Gottes

Der erste Begriff der Gotteslehre, zu dem das Konzept der *lex aeterna* in spürbarer Nähe steht, ist derjenige der Vorsehung.[18] Im Prooemium zu *De legibus* II erwähnt Suárez unter den Argumenten dafür, dass er den Abschnitt über das ewige Gesetz verhältnismäßig kurz zu fassen gedenkt, die Tatsache, dass dieses »zum großen Teil mit der göttlichen Vorsehung ineins gesetzt wird, deren Erörterung für gewöhnlich im ersten Teil [sc. der Summenkommentierung] stattfindet«.[19] Diese *confusio* der Begriffe möchte Suárez allerdings selbst nicht einfach fortsetzen. Er ist im Verlauf der nachfolgenden Kapitel vielmehr um exaktere Differenzierung bemüht, um bei allen Übereinstimmungen auch die Unterschiede zwischen Vorsehung und ewigem Gesetz erkennbar werden zu lassen. Um diese Verhältnisbestimmung im Einzelnen begreifen zu können, liegt es nahe, zunächst Grundaussagen des Suárez über die göttliche Vorsehung in Erinnerung zu rufen, wie er sie im Kontext der Lehre über Gottes Geistvollzüge entfaltet hat.

18 Vgl. als Gesamtüberblick: Eleuterio Elorduy, *El plan de Dios en S. Agustin y Suárez*. Madrid: Libreria ed. Augustinus, 1969. Meistens klingt das Thema an, wo die suárezische Lehre über das Wissen Gottes behandelt wird, in der besonders die Frage nach der Erfassung der *futura contingentia* von spekulativem Interesse ist. Vgl. dazu (mit weiterer Lit.): William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden u. a.: Brill, 1988; Sven K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner, 2000; J. Martin Bac, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*. Leiden u. a.: Brill, 2010, 71–99. Ebenso klingt das Vorsehungsthema in Arbeiten zur suárezischen Gnadenlehre an; dazu von bleibender Bedeutung: Friedrich Stegmüller, *Die Gnadenlehre des jungen Suárez*. Freiburg: Herder, 1933; Paul Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*. Paris: Beauchesne, 1936; Eleuterio Elorduy, »La predestinación en Suárez. Controversias con Vazquez, Salas y Lesio«. In: *Archivo Teológico Granadino* 10 (1947), 5–151; ders., »Suárez en las controversias sobre la gracia«. In: *Archivo Teológico Granadino* 11 (1948), 117–192. Von Elorduy könnten eine Reihe weiterer Artikel zur suárezischen Gnadenlehre aufgeführt werden.

19 Vgl. DL II. Prooemium, Übers. v. mir / Pereña III, 2: »[...] quia magna ex parte solet confundi cum providentia divina, de qua in prima parte ex instituto disputatur.«

(1) In Gott dürfen wir wie beim Menschen spekulative und praktische Erkenntnis unterscheiden. Während die erste auf die theoretische Wahrheit gerichtet ist, hat die zweite mit der Handlungsleitung zu tun, bezieht sich also auf eine *res operabilis*.[20] Gottes praktisches Wissen, so hält Suárez gegen Scotus fest, kann niemals ihn selbst betreffen, sondern nur sein Schöpfungswerk, da allein hier Gottes Wille frei ist und sich für ihn Entscheidungsalternativen eröffnen.[21] Im Blick auf dieses praktische Wissen Gottes und sein freies Handeln in und an der Schöpfung, wie es aus dem göttlichen Willensdekret resultiert, kann der Begriff der Vorsehung besser verstanden werden. Nach Suárez ist ihr Wesen dadurch bestimmt, dass Gott eine »wirkliche Leitung dieses Universums besitzt und dass er ihm vorsteht, indem er es samt seiner Ordnung [im Dasein] erhält und ihm als Ganzem wie allen seinen Teilen ihre Zielausrichtung verleiht gemäß ihrer Aufnahmefähigkeit«.[22] Gott hat die Welt also nicht bloß geschaffen, sondern er bewahrt sie im Dasein und lenkt sie auf ein von ihm definiertes Ziel, ein universales Gemeinwohl, hin. Was die Heiden als Schicksal bezeichnen, entbirgt sich für den Christen als vollkommene Unterordnung aller geschöpflichen Zweitursachen unter den Plan der göttlichen Weltleitung.[23] Intellekt und Wille Gottes wirken dabei zusammen. Diese Vorsehung besteht gleich

20 Vgl. Suárez, *De Deo uno*, IV. 4. 3, Vivès I, 207[a]: »Sumitur autem haec distinctio etiam ex objectis. Nam scientia speculativa dicitur quae sistit in cognitione veritatis, etiamsi non sit de re, quam sciens possit operari, scientia vero practica et est de re operabili, et est principium operandi res cognitas, quantum est ex se.«

21 Vgl. DM XXX. 9. 45f., Vivès XXVI, 430[a–b]. Sich selbst liebt Gott nicht frei, sondern notwendig, was trinitätstheologisch bei der Rede über den Hervorgang des Heiligen Geistes von Bedeutung ist, vgl. *De deo uno* III. 4. 5, Vivès I, 207[b]. Zur Relevanz des Themas in der Trinitätslehre vgl. Thomas Marschler, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez SJ in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*. Münster: Aschendorff, 2007, 537–540.

22 Suárez, *De deo uno* III. 10. 1, Vivès I, 231[a]: »Ut ergo nomen providentiae explicemus, supponimus, habere Deum actualem gubernationem hujus universi, illique praeesse conservando illud et ordinem illius, totumque illud, universasque partes ejus in fines suos pro captu earum dirigendo.«

23 Vgl. DM XIX. 11. 11, Vivès XXV, 741[a]: »[P]er fatum sic expositum nihil aliud significatur nisi quod causae secundae subordinatae sunt divinae providentiae, quatenus omnes istae causae ordinatae sunt a Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur quod istae causae secundae nihil operantur quod non sit a Deo et praevisum et praeconceptum seu praefatum (nomen enim *fati* a *fando* dictum censetur) et aliquo etiam modo praeordinatum vel permissum, ac generalius loquendo, provisum.«

allem in Gott so ewig wie er selbst.[24] Die umfassenden spekulativen Debatten, die sich bei Suárez und seinen Zeitgenossen um die Möglichkeit freier Akte von Ewigkeit her entfalten und natürlich auch die Vorsehungslehre betreffen, können hier ausgeklammert bleiben.[25]

(2) Da sich die Vorsehung in ihrem Wirken der Eigenart der zu leitenden Geschöpfe anpasst, unterscheidet Suárez darin zwei Aspekte: die »physische« und die »moralische« Vorsehung. (a) Die physische Seite umfasst einerseits die Erhaltung aller Kreaturen im Sein, die Gott in jedem Augenblick leistet, zum anderen aber auch seine Mitwirkung (*concursus/cooperatio*) bezüglich aller Akte, welche die Kreaturen vollziehen.[26] Gott hat sich in Freiheit dazu entschieden, diesen Teil der Weltlenkung in Übereinstimmung mit den naturalen Gegebenheiten der Kreaturen einzurichten. Für jede singuläre Kreatur und alle konkreten Ereignissituationen ist der *concursus* im Voraus durch das göttliche Willensdekret geregelt.[27] Gott bindet in einem »unfehlbaren Gesetz« von Ewigkeit her sein Wirken an das zweitursächliche Eigenwirken der Kreaturen,[28] weshalb jedes Wunder als »Dispens« von dieser Gesetzlichkeit zu betrachten ist. Die *providentia physica* erstreckt sich ausnahmslos auf alle Geschöpfe, sowohl die mit

24 Vgl. die Definition von Vorsehung in DM XXX. 17. 52, Vivès XXVI, 224[a]: »[F]ormaliter dicit rationem qua Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes eius ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur.«

25 Vgl. etwa DM XXX. 9. 56, Vivès XXVI, 133[b]–134[a].

26 Dazu DM XXI. Prooemium, Vivès XXV, 785[a–b]; DM XXII. 4. 3–5, Vivès XXV, 829[b]–830[b]. Vgl. Alfred J. Freddoso, »God's General Concurrence with Secondary Causes. Why Conservation is Not Enough«. In: *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553–585.

27 Vgl. DM XXII. 4. 4, Vivès XXV, 826[b]–827[a].

28 Vgl. DM XXII. 4. 3. Man kann vom Vollzug der göttlichen Mitwirkung *per modum naturae* sprechen: Vivès XXV, 829[b]: »primo, quia in concurrendo sese accommodat naturis rerum et unicuique praebet concursum virtuti eius accommodatum; secundo, quia postquam decrevit causas secundas efficere et conservare, infallibili lege cum eis concurrit ad earum operationem, quae lex si absolute sumatur, nullam supponendo particularem et definitam Dei voluntatem, non inducit necessitatem, sed solum est quasi debitum quoddam connaturalitatis.« In DM XXII. 4. 5, Vivès XXV, 830a spricht Suárez von der Einrichtung des Konkurses »iuxta leges suae divinae sapientiae et providentiae.«

Vernunft begabten wie die unvernünftigen; ihr sind also auch Engel und Menschen unterworfen, sofern ihr Sein und Handeln mit demjenigen der übrigen Weltdinge vergleichbar ist.[29] In dieser Perspektive haben nach Suárez bereits die heidnischen Philosophen, unter denen vor allem Cicero genannt wird, recht klar eine göttliche Vorsehung in der Welt anerkannt.[30]

(b) Umstrittener war in der vorchristlichen Zeit der zweite Aspekt der Vorsehung, den Suárez *providentia moralis* nennt und über den er nach Einschätzung von Eleuterio Elorduy als erster christlicher Theologe überhaupt umfassende systematische Erörterungen angestellt hat.[31] Dieser Weise der Vorsehung sind nur diejenigen Kreaturen unterworfen, die fähig zu moralischem Handeln sind, also in ihrem Tun Ziele aus freier Willensentscheidung verfolgen können. Wenn es zur Vorsehung gehört, dass Gott die Geschöpfe ihre »eigenen Bewegungen und Wirkungen« vollziehen lässt, da deren Vermögen ansonsten als überflüssig erscheinen müssten,[32] und dass er seine universale Leitung auf alle kreatürlichen Bedingungen in partikulärer Weise abstimmt,[33] dann muss es eine eigene moralische Vorsehung geben, die dem Faktum geschöpflicher Freiheit Genüge tut. Gott bleibt so auch im Blick auf die freien Akte der Geschöpfe kraft seiner Vorsehung der oberste Herr und Fürst, der aufgrund seiner vollkommen rechten Vernunft alles zu regeln und einzurichten vermag und ohne

29 Vgl. *De deo uno* III. 10. 2, Vivès I, 231^{b}–232^{a}.

30 Vgl. DM XXX. 17. 52, Vivès XXVI, 224^{a-b}. Vgl. zu Aristoteles auch die Bemerkungen in DM XXIII. 10. 9, Vivès XXV, 888^{a-b}; DM XXX. 16. 56, Vivès XXVI, 202^{b}–203^{a}.

31 Vgl. Eleuterio Elorduy, »Cartas y Mss. de Suárez«. In: *Miscelánea Comillas* 38 (1962), 271–330, hier: 273 (sowie die thesenhafte Darstellung der entscheidenden Lehrinhalte und Hinweise zur Genese des suárezischen Entwurfs auf den Folgeseiten).

32 Vgl. Suárez, DM XX. 2. 2, Vivès XXV, 754^{a}: »[N]am ad Dei providentiam spectat ut sinat creaturas proprios motus seu actiones operari, et quia alias frustra esset talis potentia in rerum natura.« Dieses Anliegen ist Gott so wichtig, dass er dafür auch das Auftreten bestimmter unerwünschter Effekte in der Schöpfung in Kauf nimmt; vgl. DM XXIII. 10. 11, Vivès XXV, 888^{b}.

33 Vgl. DM XXII. 4. 33, Vivès XXV, 836^{b}–837^{a}: »[D]e omnibus enim in particulari providet Deus, sed non de omnibus eodem modo. Unde de actibus bonis qui futuri sunt simpliciter et absolute disponit ut sint; de malis autem, quamvis etiam in particulari disponat, non tamen simpliciter et absolute ut sint, sed ut esse permittantur; et de illis quatenus iam futuri praevidentur, disponit Deus quomodo vel curentur vel puniantur. Sic ergo habet Deus de omnibus et singulis in particulari perfectam providentiam, unicuique tamen accommodatam.«

dessen Wollen bzw. Zulassung nichts geschehen kann.[34] Die *providentia moralis* entfaltet sich konkret »in Vorschriften, Ratschlägen, Versprechen, Drohungen, Belohnungen und Strafen« Gottes.[35] Sofern diese sich wenigstens teilweise mit denjenigen Gesetzen decken, die der Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft einzusehen imstande ist (mit der *lex naturalis* also), kann man sagen, dass sich Gott mit seiner Entscheidung für die Erschaffung vernunftbegabter Geschöpfe zugleich auch für die Einrichtung einer moralischen Vorsehung entschieden hat.[36] Die fortdauernde Sorge Gottes um die vernunftbegabten Geschöpfe ist ermöglicht in seinem universalen Vorherwissen aller geschöpflichen Vollzüge (auch der freien Handlungen und der *futura contingentia*) von Ewigkeit her[37] und entspricht zudem im höchsten Maß der göttlichen Güte.[38] Diese *bonitas* drückt sich erst recht in der übernatürlichen Vorsehung aus, die für denjenigen erkennbar wird, der aus der Offenbarung um das übernatürliche Letztziel weiß, das Gott den vernünftigen Geschöpfen zugedacht hat. Erst in seinem Licht

34 Vgl. *De deo uno* III. 10. 9, Vivès I, 233[b].

35 *De deo uno* III. 10. 7, Vivès I, 232[b]: »[I]n praeceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, praemiis et suppliciis.« Vgl. auch DM XIX. 2. 13: Nur weil der Mensch Freiheit besitzt, kann sein Handeln geleitet werden »per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum« (Vivès XXV, 697[a]); auch DM XXII. 2. 57, Vivès XXV, 825[b]: »Alio tandem ac morali modo dicitur Deus facere ut homines faciant, illustrationibus et inspirationibus, quomodo in Scriptura reperitur illa locutio; non tamen pertinet ad concursum primae causae, sed ad ordinem gratiae vel specialis providentiae divinae, cuius consideratio non est huius loci.«

36 Vgl. *De Deo uno* III. 10. 12, Vivès I, 234[a]: »Ad hoc breviter dicendum est: primum non potuisse Deum, nullam omnino providentiam de humanis actionibus habere supposita voluntate creandi et conservandi homines ita ut humano modo operari possint.«

37 Vgl. ibid. Mit dem Verweis auf Gottes Vorherwissen hat Suárez an anderer Stelle die prinzipielle natürliche Erkennbarkeit der Vorsehung gegen Einwände der Nominalisten entschieden verteidigt; vgl. DM XXX. 15. 28, Vivès XXVI, 178[b]. Zur ausführlichen Begründung des Zusammenhangs zwischen Vorherwissen Gottes und universaler Vorsehung siehe ibid. XXX. 15. 29f., Vivès XXVI, 178[b]–179[a]. Suárez unterscheidet dieses Vorherwissen deutlich von einer *praedeterminatio* der freien geschöpflichen Handlungen, die er ablehnt; vgl. DM XXII. 2. 41, Vivès XXV, 821[b]. Zu berücksichtigen ist hier die in Anm. 18 genannte Literatur.

38 Vgl. Suárez, *De Deo uno* III. 10. 12, Vivès I, 234[a]: »[E]t secundum hunc modum non potuit separari providentia consentanea naturae rationali ab illius creatione et conservatione, saltem secundum debitam providentiam ex ordinaria lege et quasi connaturali, tam rebus ipsis, quam divinae bonitati et haec necessitas sufficiens est ad naturalem demonstrationem talis providentiae.«

wird die letzte Zieldimension der gesamten *providentia naturalis et moralis* erfassbar[39] und deutet sich eine Lösung für manche Probleme im Nachdenken über Gottes Vorsehung an, die der philosophischen Reflexion dunkel erscheinen müssen (wie etwa für die Frage, warum im Erdenleben so viele Gerechte leiden müssen, während es Bösen gut ergeht[40]). Das exakte Modell für die Vereinbarkeit von Gottes ewigem Weltplan mit der Realität geschöpflicher Freiheit muss an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, weil es mitten in die Debatten *de praedestinatione* und *de auxiliis* hineinführen würde, die bei allen Barocktheologen großen Raum einnehmen und auch bei Suárez in eigenen Traktaten getrennt von der Definition des Vorsehungsbegriffs geführt werden. Für unseren Untersuchungszweck festzuhalten ist die Aussage des Jesuiten, dass für eine Erfassung der *providentia moralis* in ihrem ganzen Umfang die philosophische Erkenntnis allein unzureichend ist, wie erneut der Blick auf die heidnischen Philosophen belegen kann. Der Grund dafür liegt zum einen darin, dass viele moralische Weisungen Gottes Teil der positiven Offenbarung sind und folglich nur in Verbindung mit ihr erkannt werden können. Aber auch dort, wo es sich bei den auf Gottes Vorsehung zurückzuführenden Gesetzen um Gebote handelt, welche die natürliche Vernunft dem Menschen gebietet, bleibt es oft »sehr schwierig«, sie tatsächlich als Anteil am göttlichen Gesetz zu interpretieren. Hier ist die Leitung durch die Offenbarung von großem Nutzen, wie vor allem hinsichtlich der Verheißungen und Strafandrohungen Gottes feststeht.[41]

39 Vgl. ibid. III. 10. 13, Vivès I, 234[b]: »Ex hoc autem altiori providentiae genere factum est, ut tota providentia naturalis et moralis ad altiorem ordinem aliquo modo evecta sit.«

40 Vgl. ibid. III. 10. 14, Vivès I, 234[b].

41 Vgl. *De Deo uno* III. 10. 7, Vivès I, 232[b]–233[a]: »Et de hoc toto genere providentiae pauca (ut opinor) philosophi subodorati sunt. Nam imprimis de praeceptis, aut legibus Dei positivis nihil scire potuerunt, ut constat, quia libere feruntur a Deo, et ideo nisi per revelationem, sciri non possunt. Leges autem quas naturalis ratio dictat, licet cognoscantur ut dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis divinae et quod Deus in eis suam voluntatem et auctoritatem peculiariter interponat [Vivès: interponant] vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillime; unde non mihi constat, aliquem philosophorum, hoc peculiariter cognovisse. De promissionibus vero et comminationibus in particulari certius hoc est. De praemio autem et poena in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfecte, ac diminute, ut patet ex Aristotele, libro decimo Ethic., cap. 8, ubi eos, qui veritatem sectantur, dicit esse amicissimos Deorum immortalium.«

(3) Suárez hat also das Verhältnis zwischen *providentia moralis* und *lex naturalis* in seiner Gotteslehre durchaus ähnlich bestimmt wie in *De legibus* das Verhältnis zwischen *lex aeterna* und *lex naturalis*. Die Frage drängt sich auf, ob daraus auf eine Identität zwischen ewigem Gesetz und Vorsehung bzw. zumindest moralischer Vorsehung geschlossen werden darf.[42] Zweifellos geht es in beiden Begriffen darum, ein Leitungshandeln Gottes in Bezug auf die Geschöpfe zu erfassen, das durch die *recta ratio* Gottes ermöglicht ist und im göttlichen Willensdekret beschlossen liegt. Beide beschreiben die reguläre Ordnung, welche von der göttlichen Vernunft unter freiwilliger Begrenzung ihrer Handlungsoptionen (also im Rahmen der *potentia ordinata*) von Ewigkeit her für die Schöpfung entworfen worden ist. Die Identitätsvermutung scheint umso näher zu liegen, als der Begriff der *lex aeterna* außerhalb von *De legibus* – soweit ich sehen kann – bei Suárez kaum vorkommt, während von Gottes Vorsehung recht häufig in unterschiedlichen Erörterungskontexten gesprochen wird. Ähnliches ist auch schon bei Thomas festzustellen.[43] Dennoch entscheidet sich der Jesuit in *De legibus* keineswegs für eine formelle Identifizierung von Vorsehung und ewigem Gesetz, sondern bleibt mit dem Versuch einer Differenzierung der Begriffe auf der Argumentationslinie des Aquinaten. Die Begründung, die er dafür vorlegt, verdient eine genauere Analyse.

(a) Dass die Übereinstimmung zwischen *lex aeterna* und *providentia* weitreichend ist, wird von Suárez in *De legibus* nicht verschwiegen. Sofern man beide in ihrem umfassenderen Sinn, demgemäß sie Gottes Leitung sowohl der vernunftbegabten wie der vernunftlosen Kreaturen beschreiben, unter identischen Bedingungen vergleicht (also jeweils entweder als Hervorbringungen des göttlichen Erkennens oder Wollens), lassen sie sich, so heißt es in *De legibus* II. 3. 11, tatsächlich nicht einmal gedanklich voneinander unterscheiden.[44] Dies gilt noch mehr, wenn man den Blick allein auf Gottes Gesetz für die vernunftbegabten Kreaturen und die moralische Seite der *providentia* fokussiert.[45] Dann wäre das ewige Gesetz ein Teil der göttlichen Vorsehung in ihrer Gesamtheit.

42 Schon Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez*, 142, weist auf die Beziehung hin.

43 Außerhalb der *Prima Secundae* gibt es, wie mit Hilfe des *Index thomisticus* leicht zu belegen ist, mit Ausnahme weniger Augustinus-Zitierungen eigentlich nur zwei Stellen, die für das Verständnis des ewigen Gesetzes herangezogen werden können, nämlich *De veritate*, q. 5, art. 1, ad 6/7, und *Quodlibetum* 5, q. 1, art. 2.

44 Vgl. DL II. 3. 11, Pereña III, 40: »Non videntur ergo distingui ut duo attributa, sed esse idem quod sub diversis considerationibus diversa nomina recipit.«

45 Vgl. ibid., Pereña III, 40.

(b) Dieser Gleich- bzw. Überordnung der *providentia* gegenüber der *lex aeterna* widerspricht freilich Thomas in *De veritate*,[46] wo exakt das Gegenteil ausgedrückt wird. Hier erscheint die Vorsehung als »etwas dem ewigen Gesetz Nachfolgendes«, näherhin als dessen Spezifizierung. Die *lex aeterna* umfasst die »universalen Regeln« in der Leitung der Geschöpfe, während die *providentia* auf dieser Basis konkrete Schlussfolgerungen zieht, Verfügungen für die je einzelne Kreatur festlegt und somit gewissermaßen die universalen Regeln auf den Einzelfall appliziert.[47] In diesem Verständnis sind alle Wirkungen der Vorsehung irgendwie auch Wirkungen des ewigen Gesetzes Gottes, das als deren Wurzel und Prinzip anzusehen ist.[48]

(c) Wir gelangen somit zu unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen zwischen Vorsehung und ewigem Gesetz in Abhängigkeit davon, wie wir Inhalt und Umfang der Begriffe exakt fassen wollen. Obwohl in *De legibus* die Argumentation des Suárez eher auf die zuletzt beschriebene Alternative hinausläuft, wird man von einer klaren Option gegen die vorher genannte Möglichkeit

46 De ver. q. 5, art. 1, ad 6.

47 Vgl. DL II. 3. 12, Brieskorn 386: »Es legt die göttliche Vernunft, insoweit sie wesentlich Gesetz ist, gewissermaßen allgemeine Regeln fest, gemäß deren alles bewegt und in Eigentätigkeit versetzt wird. Die Vorsehung hingegen trifft besondere Anordnungen über die einzelnen Dinge und Handlungen und ist so gleichsam die das ewige Gesetz ausführende und umsetzende Vernunft.« / Pereña III, 41: »[N]am ratio divina, ut habet rationem legis, constituit veluti generales regulas secundum quas res omnes moveri debent et operari. Providentia vero de singulis rebus et actibus in particulari disponit et ita est veluti ratio exequendi et applicandi legem.« Dieses Verständnis scheint vorher schon in DL II. 1. 3 auf, wo die *lex aeterna* als notwendige Voraussetzung für Gottes *providentia* erscheint (Brieskorn 346: »[D]enn Gott kommt die Vorsehung zu, weshalb in ihm notwendigerweise eine ewige und sittliche Vernunft anzunehmen ist, die das Universum in seiner Gesamtheit ordnet und regiert.« / Pereña III, 7: »[Q]uia cum Deus habeat providentiam, in eo necessario supponitur aeterna quaedam ratio practica totius dispositionis et gubernationis universi.«).

48 DL II. 3. 14, Brieskorn 388: »Will man aber über das ewige Gesetz in aller Ausführlichkeit sprechen, so kann man sämtliche Wirkungen der Vorsehung in einer Weise für Wirkungen des ewigen Gesetzes ausgeben, da gewissermaßen die gesamte Lenkung durch die göttliche Vorsehung dem Grunde nach im ewigen Gesetz enthalten ist; und so wurzelt sozusagen eine jede Wirkung der Vorsehung im ewigen Gesetz.« / Pereña III, 43: »At vero loquendo de lege aeterna secundum totam suam amplitudinem, omnes effectus providentiae possunt dici aliquo modo effectus legis aeternae, quia tota gubernatio providentiae divinae continetur tanquam in principio in lege aeterna, et ita omnis effectus providentiae in lege aeterna radicatur (ut sic dicam).«

kaum sprechen können. Offenbar lässt die theologische Begriffsanalyse im Rekurs auf die normative Tradition Raum für beide Varianten.

II. 2. Ewiges Gesetz und Ideen in Gott

Auch zu einem zweiten prominenten Terminus der Gotteslehre, dem der göttlichen Ideen,[49] steht die Vorstellung des ewigen Gesetzes nach *De legibus* in einer engen Beziehung, die zugleich nach Abgrenzung verlangt.

(1) Wenn Suárez im theologischen Kontext von Ideen spricht, bemüht er gerne den Vergleich mit menschlichem Kunstschaffen: Wie Künstler in ihrem Geist ein Vorbild bzw. Urbild haben, in dessen Nachahmung sie ihr Werk vollziehen, so stellt sich für unser Verstehen die Realisierung des Schöpfungswerkes durch Gott dar. Auch er hat in seiner praktischen, d. h. auf das Handeln gerichteten Erkenntnis einen Maßstab, nach welchem er seine Schöpfung ausgestaltet.[50] Die »Idee« ist folglich zu bestimmen als die Gottes Werk leitende »praktische Form«,[51] die in der Schöpfung zur Verwirklichung kommt. Um diese Bestimmung zu präzisieren, stellt Suárez eine Reihe weiterer Erörterungen an.

49 Zum größeren Kontext der suárezischen Lehre über das Wissen Gottes vgl. neben den in Anm. 18 zitierten Arbeiten Jacob Schmutz, »Un Dieu indifférent. La crise de la science divine dans la scolastique moderne«. In: *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme aux Temps moderns*. Ed. p. Olivier Boulnois, Jacob Schmutz, Jean-Luc Solère. Paris: Vrin, 2002, 185–221; ders., »Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez«. In: *Francisco Suárez, Das ist der Mann. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, 347–359.

50 Vgl. Suárez, *De Deo uno* III. 5. 2: die Idee als »Ebenbild, auf dessen Nachahmungen hin der Künstler handelt« (Vivès I, 210[a]: »exemplar ad cujus imitationes artifex operatur«); DM XXV. 1. 1, Vivès XXV, 899[b]: »Tam certum ergo existimat Augustinus esse ideas, quae idem sunt, quod rationes intelligibiles rerum faciendarum, ac est certum Deum non sine scientia et ratione creasse mundum. [...] Hoc denique ipsum facile demonstrari potest ex humanis artificibus; concipiunt enim mente formam rei per artem efficiendae, quae exemplar appellatur.« Auch DM XXV. 1. 3, Vivès XXV, 900[a]: »Est itaque idea seu exemplar in mente. Solet autem in communi ita describi: *Exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem*. Ita D. Thomas, quaest. 2 de Verit., art. 1; et fere Seneca supra.«

51 Vgl. DM XXV. 1. 4, Vivès XXV, 900b: »Et hoc est quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam, quae opus dirigat, seu ad opus applicetur.«

(a) Alle Ideen, so lehrt der Jesuit in der Tradition Augustins, müssen in Gottes Geist »ungeschaffen, ewig, unveränderlich und unsichtbar« existieren. Damit wird zunächst die schon von Augustinus verworfene[52] ›platonische‹ Lösung ausgeschlossen, wonach die Ideen als irgendwie neben Gott eigenständig subsistierende ewige Größen anzusehen wären. Abgewiesen ist aber auch der Versuch, die Ideen als für sich bestehende Geschöpfe zu betrachten, denn in diesem Fall müsste es für sie in Gottes Geist wiederum Ideen geben, wodurch ein unentrinnbarer Zirkel entstünde.[53] Schließlich weist Suárez auch noch alle Erklärungsversuche ab, die den Ideen zumindest irgendein »objektives Sein« im Geist Gottes zuschreiben wollen, an dem dieser dann bei seinem Handeln Maß nehmen müsste. In dieser schwächsten Variante einer Verselbstständigung der göttlichen Ideen kommt die für die Gnoseologie des Suárez fundamentale Unterscheidung zwischen formalem und objektivem Begriff[54] zur Anwendung. Die Idee ist *conceptus formalis*, nicht *conceptus obiectivus*. Es ist Gott, der die idealen Inhalte in der Erkenntnis setzt bzw. der in seinem Erkennen durch die Ideen informiert wird. Er ist es, der die Schöpfung vermittels dieser exemplarursächlichen Gehalte bewirkt, nicht aber das Geschöpf selbst in seinem Erkannt-Sein, sofern es in irgendeiner Hinsicht dem Erkennenden »gegenüberträte« (als *ob-iectum*)[55] und in diesem Fall absurderweise als sein eigener Maßstab gedacht werden müsste.[56] Weil Suárez damit einerseits jede von Gott selbst

52 Vgl. DM VI. 2. 3 (XXV, 207a).

53 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 2 (I, 210ª). Auf die in der neueren philosophiehistorischen Forschung breit geführte Debatte über den ontologischen Status idealer Gehalte bei Suárez sei nur beiläufig verwiesen; vgl. einige Literaturverweise bei Marschler, *Die spekulative Trinitätslehre*, 280f., Anm. 129.

54 Vgl. die Ausführungen und Literaturangaben bei Marschler, *Die spekulative Trinitätslehre*, 578–582; ausführlich dazu jüngst: Michael Renemann, *Gedanken als Wirkursachen. Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung*. Amsterdam, Philadelphia: Grüner, 2010, 103–128.

55 Vgl. Suárez, DM XXV. 1. 11, Vivès XXV, 902ᵇ: »Dico primo: exemplar non est res objective cognita, seu objective tantum existens in mente artificis«; DM XXV. 1. 25, Vivès XXV, 906ᵇ: »Propria ergo ratio hujus partis petenda videtur ex hoc ultimo, quod nunc dicebamus, scilicet, munus proprii et interni exemplaris, de quo agimus, esse dirigere actionem agentis quoad specificationem (ut aiunt); hoc autem munus non est objecti cogniti, sed cognitionis ejus, quatenus in illa continetur in esse repraesentativo.«

56 Vgl. DM XXV. 1. 29, Vivès XXV, 907ᵇ.

real unterschiedene Exemplarursache des göttlichen Handelns verwirft,[57] zugleich aber die Entstehung der Ideen klar an den Vollzug des auf die Bewirkung der Schöpfung gerichteten göttlichen Erkennens bindet, muss er konsequenterweise auch die These ablehnen, welche die Ideen mit der unter einer bestimmten Hinsicht begriffenen Wesenheit Gottes zu identifizieren versucht[58] (d. h. die göttliche Wesenheit gewissermaßen als umfassenden *conceptus obiectivus* betrachtet, an dem Gottes Schöpfungshandeln Maß nehmen könnte). In diesem Fall würde es schwierig, zwischen der notwendigen Selbsterkenntnis Gottes und der den freien Ratschluss voraussetzenden Erkenntnis der faktisch zu erschaffenden Dinge zu unterscheiden. Gott erkennt zwar nach Suárez die Geschöpfe »in« bzw. »vermittels« seiner Wesenheit, allerdings als »sekundäre Objekte« in Abgrenzung zu seiner unmittelbaren Selbsterkenntnis.[59] Der Vollzug göttlicher Selbsterkenntnis und der Akt der Erkenntnis aller Kreaturen in ihren Exemplarursachen bleiben formal voneinander zu unterscheiden.[60]

(b) Suárez präferiert darum eine Definition, nach der die Ideen »das göttliche Wort sind, der wesenhaft-formale Begriff, den Gott von den Kreaturen in ihrem Möglich-Sein hat«[61]. Das Urbild eines Geschöpfes ist Gottes »praktischer formaler Begriff selbst von dem zu bewirkenden Ding«[62]. »Formalbegriff« ist

57 Vgl. auch DM XXV. 2. 6, Vivès XXV, 912^{a-b}: »Tandem hinc censeo convenientissime dici, in actionibus et effectibus Dei, ut sunt ab ipso, nihil extra eum exercere posse causalitatem exemplarem proprie sumptam, sed ipsum esse singulare exemplar omnium suarum actionum et effectuum, quia nihil extra ipsum potest esse regula et mensura actionum ejus, ut ab eo sunt.«

58 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 6, Vivès I, 211^{a-b}.

59 Vgl. auch *De Deo uno* III. 6. 8, Vivès I, 215^{b}–216^{a}.

60 Vgl. sehr deutlich DM XXV. 2. 11, Vivès XXV, 914^{a}. Auf die von Suárez in diesem Kontext vorgenommene subtile Unterscheidung zwischen einer direkten Erkenntnis der Ideen durch Gott (im Sinne der formalen Wesensgehalte der Kreaturen) und ihrer reflexiven Erfassung unter der Hinsicht, Vorbildursachen seines Schöpfungswirkens zu sein (vgl. dazu DM XXV. 1. 34, Vivès XXV, 908^{b}), brauchen wir hier ebenso wenig im Einzelnen einzugehen wie auf weitere Details zur göttlichen Ideenerkenntnis, die Suárez in DM XXV zur Sprache gebracht hat. Erinnert sei etwa an die Frage, in welcher Weise die Seligen in der Gottesschau die Ideen in Gott erfassen; dazu DM XXV. 1. 43, Vivès XXV, 910^{b}; *De deo uno* II. 25. 29, Vivès I, 154^{a-b}.

61 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 6, Vivès I, 211^{a}: »Alii, esse ipsummet Verbum divinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis, ut possibilibus.«

62 DM XXV. 1. 26, Vivès XXV, 906^{b}: »Dico secundo: exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis ejus.« Das *exemplar* ist also »selbst das formale praktische Konzept des hervorzubringenden Dinges« (DM XXV. 1. 27, Vivès XXV, 907^{a}: »conceptus ipse formalis practicus rei efficiendae«); vgl. auch DM XXV. 1. 28, Vivès

hier nicht mit »Formalursache« zu verwechseln. Es geht bei der mit dem *conceptus formalis* identifizierten Idee um den vom Schöpfer erstellten regel- und maßgebenden Entwurf, mit dessen Hervorbringung er in sich selbst die Ziele seines Handelns setzt und ihrem Inhalt nach bestimmt.[63] Insofern ist es konsequent, wenn Suárez die Idee als *causa exemplaris* letztlich nicht auf die Formal-, sondern die Wirkursache zurückführt,[64] weil jede »Kunstfertigkeit« (*ars*) »Prinzip eines Wirkens« ist,[65] in welchem die Idee die »Befähigung zum urbildgeleiteten Verursachen«[66] verleiht. Die Begriffe *idea*, *exemplar* und *ratio* (»Idee«, »Vorbild« oder »Plan«) sind in diesem Kontext weithin austauschbar.[67] Eine Präzisierung des Ideenbegriffs kann man vornehmen, sofern man die reine Possibilienschau Gottes, d.h. die Erfassung der Wesensgehalte aller möglichen Kreaturen (*res factibiles*) durch Gottes theoretische Vernunft, unterscheidet von derjenigen Erfassung der geschöpflichen Ideen, die bereits mit dem göttlichen Willensratschluss verbunden und damit auf die faktische Verwirklichung *bestimmter* idealer kreatürlicher Gehalte aus der Gesamtmenge der Possibilien ausgerichtet ist. Erst wenn die im Intellekt erfassten Ideen durch Gottes Willen als Exemplarursachen im Hinblick auf das konkrete Schöpfungshandeln determiniert worden sind, kann exakt von *ideae practicae* gesprochen werden. Aus ihnen gehen unmittelbar, ohne einen weiteren immanenten Akt des göttlichen

XXV, 907[a–b]: »Est ergo exemplar forma actuans et informans ipsum intellectuale agens; non est autem alia forma, nisi conceptio ejus, ut declaratum est.«

63 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 6, Vivès I, 211[a–b]: »Et ratio breviter est, quia idea nihil aliud est quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, ut ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, sive exemplarem, sive productivam«; DM XXV. 2. 4, Vivès XXV, 912[a]: »[I]ntenditur ipsa forma in qua est conformitas; ipsa vero conformitas solum attenditur ut commensuratio quaedam, et quasi regula formae inducendae.«

64 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 19, Vivès I, 213[a]: »Unde licet respectu artificis idea sit veluti quaedam forma, quae est illi ratio cognoscendi, tamen in ordine ad effectionem est quasi principium agendi et assimilandi sibi aliquo modo effectum, et ideo sub ea ratione ad causam efficientem pertinet.« Ähnlich: DM XXV. 2. 8, Vivès XXV, 913[a–b]; *De deo uno* II. 25. 32f., Vivès I, 155[b].

65 Vgl. DM XXV. 2. 12: Die *causalitas exemplaris* gehört zur Wirkursächlichkeit, »quia ars est principium efficiendi« (Vivès XXV, 914[b]).

66 Vgl. DM XXX. 1. 28, Vivès XXVI, 57[a]: Durch die Ideen besitzt Gott »vim causandi exemplariter«.

67 Vgl. DM XXX. 17. 42, Vivès XXVI, 220[a] u.ö.

Intellekts, die Kreaturen hervor.[68] In dieser höchsten und auf keine Vermittlungsinstanz angewiesenen Wirksamkeit der praktischen Ideen beweist sich die Vollkommenheit der *ars divina*[69] gegenüber jeder kreatürlichen Schöpferkraft.

(c) Der ideale Entwurf in Gott ist für jedes Ding der Schöpfung nicht bloß allgemein, sondern individuell und konkret.[70] Ideen von Universalien schließt Suárez deswegen in Gott explizit aus: Diese werden nur in den Einzeldingen realisiert und von Gott auch nur vermittels ihrer begriffen.[71] Dennoch müssen alle Ideen der Geschöpfe in Gott selbst eine reale Einheit darstellen, da in ihm alle geistigen Vollzüge im letzten zuhöchst eins und einfach sind. Die Kunst,

68 Vgl. DM XXX. 17. 42, Vivès XXVI, 220[a]: »Secunda sententia esse potest divinum intellectum, per ideas seu exemplaria rerum quae in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quae non sunt aliud quam ipsemet intellectualis conceptus quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repraesentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar aut idea eius. Haec autem exemplaria divina nihil extra se agunt necessitate naturae, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adiungitur voluntas qua Deus vult iuxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideae practicae. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit haec opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immanenti divini intellectus«. Gott wird hier wie ein Architekt betrachtet, der einen vorgestellten und dann gewollten Entwurf ohne weitere Hilfe von Werkzeug etc. in die Realität umsetzen kann.

69 Vgl. DM XXX. 17. 43, Vivès XXVI, 220[b].

70 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 10, Vivès I, 212[a]; ähnlich schon Thomas, STh I q. 15, art. 2, ad 4.

71 Vgl. Suárez, *De Deo uno* III. 5. 11, Vivès I, 212[b]: »[Q]uia Deus non habet conceptus confusos objectorum universalium, sed distinctissime omnia cognoscit, ut sunt. Unde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etiam virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quam inter se habent: nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, unum speciei, alium individui. Tum quia prior esset confusus et imperfectus, ut in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis et speciei. Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem, quam inter se habent, vel integram et specificam, vel imperfectam et genericam et eodem modo, sicut non producit genera, vel species nisi in individuis, ita per eorum ideas illa producit.« Das Ideal der Erkenntnis ist also die unmittelbare Erfassung des Individuellen. Auf die vielen Konsequenzen dieser nominalistische Einflüsse aufgreifenden Position, u. a. in der suárezischen Gnoseologie und Analogielehre, kann hier nur beiläufig verwiesen werden.

nach der Gott handelt, vergleicht Suárez mit einem (in sich ungeteilten) *habitus*, der sich nach dem *einen* und *universalen* »formalen Wissensgrund«, dem alles fundierenden ›Wodurch‹ seines Intellekts (der *ratio formalis sciendi* in Gott) bemisst.[72] Der Jesuit schließt sich hier der allgemeinen These der Theologen an, die besagt, dass Gott die ganze Schöpfung in einer real einzigen Idee entwirft, wiewohl wir Menschen in Beziehung auf die mannigfachen Geschöpfe den göttlichen Plan in die Vielheit der Möglichkeitsbegriffe für jede einzelne dieser Kreaturen ausfalten können.[73] Für Gott selbst ist diese Pluralität nicht unmittelbar mit der Hervorbringung der Idee präsent, sondern erst auf dem Umweg über ihre In-Beziehung-Setzung zu den möglichen Zielpunkten der durch sie realisierbaren Schöpfungstat.[74]

(2) Wenn wir die so beschreibbaren Ideen in Gott mit der *lex aeterna* vergleichen, stoßen wir wie im Fall der *providentia* zunächst wiederum auf deutliche Übereinstimmungen.

(a) Ideen und Gesetz betreffen beide die gesamte Schöpfung. Sie bilden in Gott eine reale Einheit, die sich für unser menschliches Erkennen aber als Viel-

72 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 18, Vivès I, 213^{b}–214^{a}; DM XXX. 17. 43, Vivès XXVI, 220^{b}.

73 Vgl. *De Deo uno* III. 5. 14, Vivès I, 213^{a}: »Sed sicut Deus unico conceptu omnia intelligit, ita unam habet realem ideam suae insitae arti adaequatam. Nihilominus vero certum est, posse a nobis ratione distingui ideas per ordinem ad diversa objecta, sicut revera illas distinguimus, et hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideae. Quae, ut sunt rationes rerum possibilium, infinitae sunt, vel distingui possunt in infinitum, ut vero sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt, quot sunt vel res singulares habentes in Deo proprias ideas.« Man kann die Vervielfachung der Ideen mit der Vervielfachung einer Relation durch deren *termini* vergleichen; vgl. *De deo uno* III. 5. 16, Vivès I, 213^{b}.

74 Auch für Gott gibt es Ideen im Plural, sobald er seinen Schöpfungsplan im Spiegel der zahllosen verschiedenen Kreaturen bzw. des menschlichen Geistes erfasst, der von den Kreaturen aus die Unterscheidung je eigener Ideen in Gott vornimmt. Wie immer in der Gotteslehre geht es hier um logische, nicht zeitliche Abfolgen. Vgl. Suárez, *De Deo uno* III. 5. 17, Vivès I, 213^{b}: »Unde, quia creaturae sunt plures simpliciter et unaquaeque suo peculiari modo commensuratur exemplari divino: ideo etiam ideas illarum plures simpliciter nominari. Et ideo etiam potest haec pluralitas intelligi aeterna in intellectu divino, ut D. Thomas docet, quatenus Deus intelligit suum conceptum, quem de creaturis habet, posse esse adaequatum terminum plurium creaturarum, quae respiciunt ipsum, ut mensuratae per ipsum. Quapropter, licet Deus non confingat relationem, aut distinctionem rationis, cognoscit nihilominus plures creaturas, ut mensurabiles per suam scientiam practicam, et ibi cognoscit esse fundamentum sufficiens ad illam denominationem, praesertim, quia etiam cognoscit distinctionem rationis, quam mens humana potest in sua idea concipere.«

heit darstellt. Sofern die Ideen Ausdruck des ewigen Planes Gottes für die Schöpfung der Dinge sind, kommt ihnen jene Maßstäblichkeit und Regularfunktion zu, die auch dem ewigen Gesetz eigentümlich sind. Ausdrücklich findet sich in den Kapiteln über das ewige Gesetz bei Suárez der aus der Lehre über die Ideen bekannte Vergleich Gottes mit dem Künstler wieder, der sein Handeln nach einer selbst in Freiheit aufgestellten (Vernunft-)Regel entfaltet.[75] Genauso wie im Fall der Ideen unterstreicht Suárez auch bezüglich der *lex aeterna*, dass sie kein Maßstab sein kann, der Gott vorausläge oder dem sich der göttliche Wille unterstellt sehen müsste. Vielmehr entsteht umgekehrt das Gesetz (wie die Idee) in dem *per se* richtigen Vernunft- und Willensspruch Gottes und entfaltet seine Verpflichtungskraft allein im Hinblick auf die geschöpflichen Dinge.

(b) Trotz dieser erheblichen Ähnlichkeiten möchte Suárez den Begriff der Ideen Gottes wie schon denjenigen der Vorsehung nicht schlechthin mit dem Konzept des ewigen Gesetzes identifizieren. Die Aussagen bei Thomas von Aquin hält der Jesuit in diesem Punkt nicht für vollständig klar,[76] erkennt aber in der thomanischen Lehre als ganzer durchaus eine gute Basis für die umfassendere Explikation des Problems.[77] Bei der Suche nach einem zuverlässigen Unterscheidungsmerkmal ist die Konzentration allein auf das Moment der Promulgation, das dem Gesetz definitionsgemäß zukommt, nach Suárez nicht hinreichend. Denn die Promulgation des ewigen Gesetzes gegenüber den Geschöpfen ist in demjenigen Gott immanent bleibenden gesetzgeberischen Akt zu situieren, mit dem die Geschöpfe nur in vermittelter, indirekter Weise in Berührung treten.[78] Hier besteht also eine weitere Parallele zu den Ideen Gottes, die von uns ebenfalls nur auf dem Weg über die Geschöpfe verstanden und beschrieben werden können. Erfolgversprechender scheint der Versuch zu sein, die Ideen vorzüglich als die von Gott theoretisch erfassten Possibilien zu begreifen, die dann anders als das Gesetz mehr ein Handlungsprinzip im Handelnden als eine ›nach außen‹ gerichtete Handlungsanweisung darstellen.[79]

75 Vgl. DL II. 2. 3f., Pereña III, 17–19.

76 Vgl. DL II. 1. 4, Pereña III, 8.

77 Vgl. DL II. 3. 10, Pereña III, 39.

78 Vgl. DL II. 1. 5–11, Pereña III, 7–14.

79 Vgl. DL II. 3. 3, Pereña III, 34: »Quocirca ad illud de idea primo negari potest legem aeternam, ut lex est, dicere rationem ideae, quia idea magis constituitur ut principium operandi ex parte ipsius artificis, quam per modum praecepti vel impulsus respectu rei per ideam producendae. Et ita verisimilius est legem et ideam ratione differre, ut ex dicendis amplius constabit.«

Nun kennt allerdings, wie wir sahen, Suárez selbst die Differenzierung zwischen den bloß theoretischen Ideen bzw. Possibilien und den *ideae practicae* bzw. *exemplaria* in Gott. In den letztgenannten ist ebenfalls die Verbindung zum göttlichen Willensdekret berücksichtigt und die handlungsleitende Funktion eingetragen. Eine klare Unterscheidung zwischen *lex aeterna* und *ideae* ist folglich auch auf diesem Wege nicht zu gewinnen. Suárez schlägt nach diesen Klärungen drei andere Kriterien vor, mit deren Hilfe die gesuchte Differenz deutlicher in den Blick kommt.[80] Zunächst legt sich eine Abgrenzung des Wirkbereiches nahe: Gottes Gesetz bezieht sich auf die Leitung der Welt und ist nicht wie die Ideen (als *exemplaria*) primär auf deren Erschaffung gerichtet. Zweitens lässt sich ein Unterschied hinsichtlich der Maßstäblichkeit notieren, welche die Idee einerseits und das Gesetz andererseits ausüben. Während die Idee im Sinne des *exemplar* allein die Richtschnur ist, nach der Gott als ›Architekt‹ der Welt sein Handeln *ad extra* spezifiziert (ohne dass dieses durch die Idee prinzipiell in Gang gebracht würde), »bewegt« und »verpflichtet« Gottes Gesetz das Handeln der ihm Untergeordneten (d. h. der rationalen Geschöpfe) in grundlegender Weise. Der Idee fehlt also die *vis obligationis* als das für Suárez entscheidende Formalmoment des Gesetzes. Damit hängt eng ein dritter Aspekt zusammen, nämlich das Fehlen der für das Gesetz notwendigen Adressaten im Fall der Idee. Nur das Gesetz hat »Untergebene«, die es zu verpflichten sucht, während die Idee ohne verpflichtenden Befehl allein im Geist des handelnden *artifex* wirksam wird. Mit diesen Hinweisen ist eine (gedankliche) Unterscheidbarkeit von Idee und Gesetz hinreichend begründet, die am Ende wesentlich klarer ausfällt als die Abgrenzung gegenüber der Vorsehung.

III. Fazit

(1) *Lex aeterna, providentia* und *idea (practica)* sind Termini, die im Kontext der suárezischen Gotteslehre nicht nur für real ein und dasselbe Objekt supponieren, sondern sich auch ihrer jeweiligen Formalbestimmung gemäß als Begriffe mit erheblichen Schnittmengen erweisen. Alle drei stellen den Versuch dar, Gottes planendes, verursachendes und leitendes Handeln hinsichtlich seiner freien Schöpfung und besonders der Vernunftkreatur zu reflektieren, das aus der Verschränkung seines Erkennens und Wollens resultiert. Letztlich geht es

80 Vgl. zum Folgenden DL II. 3. 10, Pereña III, 39.

um die Beschreibung eines einzigen ewigen Aktvollzugs in Gott mit unterschiedlichen Konnotationen, die aus der aspekthaften Intentionalität unseres menschlichen Erkennens resultieren. Auf dieser Ebene der *distinctio rationis* bleiben die drei Begriffe allerdings durchaus voneinander abgrenzbar und erfüllen unterschiedliche Zwecke innerhalb einer differenzierten theologischen Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung. Durch sie stehen Gesetzestraktat und Gotteslehre in einer von beiden Seiten her nachweisbaren inneren Verzahnung.

(2) Während in *De legibus* der Begriff des ewigen Gesetzes für Suárez unverzichtbar ist, um das Phänomen unbedingter Gesetzesverpflichtung für die rationale Kreatur auf schöpfungstheologischem bzw. partizipationsmetaphysischem Weg formal vollständig zu begründen, bleibt die Präsenz des *lex aeterna*-Begriffs außerhalb des Gesetzestraktats auffällig gering. Anders als die verwandten Konzepte der Vorsehung und der göttlichen Ideen spielt ein ewiges Gesetz in der Gotteslehre der *Disputationes metaphysicae* und des *De deo uno*-Kommentars keine explizite Rolle. Man wird *lex aeterna* in der Verwendung durch Suárez daher als einen Begriff mit regional begrenzter theologischer Funktion bezeichnen dürfen, der zugleich nicht zu den in der Gesamtsystematik präsenten Basistermini des Denkens gehört. Als solcher hat er im Rahmen des suárezischen Gesetzesverständnisses gewiss an systematischer Bedeutung gewonnen – im Vergleich mit Thomas von Aquin ebenso wie mit zeitgenössischen Theologen (wie Gabriel Vázquez), die keine theonome Letztbegründung des natürlichen Gesetzes kennen und vielleicht deswegen im Gesetzestraktat auf *lex aeterna*-Disputationen gelegentlich vollständig verzichten.[81] Allerdings kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch bei Suárez in *De legibus* die Kapitel über das ewige Gesetz insgesamt nicht zu den originellsten und innovativsten zählen. Der Jesuit Rodrigo de Arriaga († 1667) wird einige Jahrzehnte nach Suárez nicht ohne Grund feststellen,

81 Vgl. Gabriel Vázquez, *Commentaria ac disputationes in Primam Secundae*, Tom. 2. Ingolstadt: Hertsroy et Angermarius, 1606, 27b–34^{b} (kurzer Kommentar zu q. 93 ohne Disputationen). Zu seinem Naturrechtsansatz in Abgrenzung zu Suárez vgl. Rainer Specht, »Zur Kontroverse von Suárez und Vázquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45 (1959), 235–255; José María Galparsoro Zurutuza, *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez's*. Diss. Bonn, 1972, zur Begründungsthematik bes. 193–198.

dass eigentlich alle Debatten über das ewige Gesetz unter Katholiken nur Streitigkeiten *de nomine*, nicht *de re*[82] darstellen.

(3) Dennoch lassen sich, wie wir gesehen haben, in den diesbezüglichen Ausführungen der suárezischen Gesetzesschrift durchaus wichtige Grundüberzeugungen des Jesuiten antreffen, die auch an anderen Orten seines philosophisch-theologischen Entwurfs von Bedeutung sind. Unterstrichen wird vor allem die Unabhängigkeit des auf die Schöpfung gerichteten göttlichen Erkennens und Wollens gegenüber jedem ihm selbst fremden Maßstab. Dies ist nicht zuletzt für die Einschätzung des häufig (vor allem im Vergleich mit Thomas) betonten suárezischen ›Voluntarismus‹ in der Gesetzeslehre in Rechnung zu stellen.[83] Er würde mit Sicherheit fehlinterpretiert, wenn man in der stärkeren Betonung der Konstitution des Gesetzes durch den Willen des Gesetzgebers einen radikalen Dezisionismus bzw. Irrationalismus erkennen wollte. Die Jesuiteninterpreten haben dies gegen eine teilweise allzu polemische Ablehnung des suárezischen Naturrechtsbegriffs durch thomistische Autoren schon in der Vergangenheit immer wieder unterstrichen.[84] Gott, so macht Suárez gerade in den Ausführungen über die *lex aeterna* deutlich, braucht kein Gesetz für sein eigenes Handeln, weil er keine fremde Autorität benötigt, die ihm den Verpflichtungscharakter der *recta ratio* vor Augen stellen müsste. Vielmehr ist Gott gerade deshalb der oberste Gesetzgeber und Urheber des alle anderen Gesetze fundierenden ewigen Gesetzes, weil die naturale Rechtheit seines Erkennens unweigerlich auch sein Wollen bestimmt. Jeder Gehalt und Plan, der – ob notwendig

82 Vgl. Rodrigo de Arriaga, *De legibus* 6.2. In: Ders., *Disputationes theologicae in Primam Secundae* (Cursus theologicus, tom. IV). Lyon: Laur. Anisson, 1647, 51^{b}–52^{a}.

83 Diese Einschätzung vertritt speziell bezogen auf das ewige Gesetz bei Suárez Raúl M. Ramírez, »La Cuestión de la ›lex aeterna‹ en Suárez. Una comparación sobre bases tomistas«. In: *Persona y derecho* 40 (1999), 157–174, hier bes. 164–164. (»El giro voluntarista en Suárez«). Vor allem bei thomistischen Autoren ist die Klassifizierung des Suárez als ›Voluntarist‹ häufig zu finden. Jesuiten wie Elorduy oder De Anitua haben demgegenüber lieber vom ›Personalismus‹ im suárezischen Rechtsverständnis sprechen wollen. Vgl. Santiago de Anitua, »El objetivismo suareciano en el problema de la inmutabilidad de la ley natural«. In: *Estudios de Deusto* 6 (1958), 465–507, bes. 465f.; Eleuterio Elorduy, »El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez«. In: *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942), 95–131, hier 114.

84 Vgl. beispielhaft Émile Jombart, »Le ›volontarisme‹ de la loi d'après Suarez«. In: *Nouvelle Revue Théologique* 59 (1932), 34–44, der von einer »légende du volontarisme de Suarez« (44) spricht.

erkannt oder frei gewollt – im göttlichen Geist erscheint, muss vernunftgemäß und folglich gut sein. Wo immer diese Vernünftigkeit und Güte im Inhalt von Gesetzen erkennbar werden, welche die praktische Vernunft des Menschen ausformuliert, verweisen sie nach Suárez unweigerlich auf die formale Verpflichtungskraft des göttlichen Willens, der stets befehlen will, was er als recht und gut beurteilt. Darin liegt die theonome Begründung des natürlichen Rechts, für die Suárez mit Nachdruck eintritt und die in den Kapiteln zur *lex aeterna* ihre konkrete Ausgestaltung gefunden hat.[85]

Bibliografie

Åkerlund, Erik, »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: The Philosophical Society of Finland, 2010, 165–196.

Ambrosetti, Giovanni, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*. Milano: Giuffrè, 1951.

Anitua, Santiago de, »El objetivismo suareciano en el problema de la inmutabilidad de la ley natural«. In: *Estudios de Deusto* 6 (1958), 465–507.

Arriaga, Rodrigo de, *De legibus* 6.2. In: Ders., *Disputationes theologicae in Primam Secundae* (Cursus theologicus, tom. IV). Lyon: Laur. Anisson, 1647.

Bac, J. Martin, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*. Leiden u. a.: Brill, 2010, 71–99.

Bastit, Michel, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*. Paris: Presses Univ. de France, 1990.

Brieskorn, Norbert, »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.

Coujou, Jean P., »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.

Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden u. a.: Brill, 1988.

Dumont, Paul, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*. Paris: Beauchesne, 1936.

Elorduy, Eleuterio, »El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez«. In: *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942), 95–131.

85 Vgl. Elorduy, »El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez«; Pedro Sufier, »Teocentrismo de la ley natural«. In: Francisco Suárez, *De legibus* (CHP XIII). Madrid: Cons. Superior de Investigaciones Cientificas, 1974, XXXVIII–LV.

–, »La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez, Salas y Lesio«. In: *Archivo Teológico Granadino* 10 (1947), 5–151

–, »Suárez en las controversias sobre la gracia«. In: *Archivo Teológico Granadino* 11 (1948), 117–192.

–, »Cartas y Mss. de Suárez«. In: *Miscelánea Comillas* 38 (1962), 271–330.

–, *El plan de Dios en S. Agustín y Suárez*. Madrid: Libreria ed. Augustinus, 1969.

Farrell, Walter, *The natural moral law according to St. Thomas and Suárez*. Ditchling: St. Dominic Press, 1930.

Freddoso, Alfred J., »God's General Concurrence with Secondary Causes. Why Conservation is Not Enough«. In: *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553–585.

Jombart, Émile, »Le ›volontarisme‹ de la loi d'après Suarez«. In: *Nouvelle Revue Théologique* 59 (1932), 34–44.

Kluxen, Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Darmstadt: WBG, ³1998.

Knebel, Sven K., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner, 2000.

Larrainzar, Carlos, *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona: Ed. Univ. de Navarra, 1977.

Marschler, Thomas, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez SJ in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*. Münster: Aschendorff, 2007.

May, William E., »The Natural Law Doctrine of Francis Suárez«. In: *The New Scholasticism* 58 (1984), 409–423.

Moreau, Pierre-François, »*Loi naturelle et ordre des choses* chez Suárez«. In: *Archives de Philosophie* 42 (1979), 229–234.

Prado, Juán Lopez del, »Introducción doctrinal a la concepción suareciana de la ley«. In: *Miscelanea Comillas* 47–48 (1967), 569–621.

Ramírez, Raúl M., »La Cuestión de la ›lex aeterna‹ en Suárez. Una comparación sobre bases tomistas«. In: *Persona y derecho* 40 (1999), 157–174.

Renemann, Michael, *Gedanken als Wirkursachen. Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung*. Amsterdam, Philadelphia: Grüner, 2010.

Schmutz, Jacob, »Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez«. In: *Francisco Suárez, Das ist der Mann. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, 347–359.

–, »Un Dieu indifférent. La crise de la science divine dans la scolastique moderne«. In: *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme aux Temps moderns*. Ed. p. Olivier Boulnois, Jacob Schmutz, Jean-Luc Solère. Paris: Vrin, 2002, 185–221.

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

Stegmüller, Friedrich, *Die Gnadenlehre des jungen Suárez*. Freiburg: Herder 1933.

Suñer, Pedro, »Teocentrismo de la ley natural«. In: Francisco Suárez, *De legibus* (CHP XIII). Madrid: Cons. Superior de Investigaciones Cientificas, 1974, XXXVIII–LV.

Vázquez, Gabriel, *Commentaria ac disputationes in Primam Secundae*, Tom. 2. Ingolstadt: Hertsroy et Angermarius, 1606.

Villey, Michel, »*Remarque* sur la *notion* de droit chez Suárez«. In: *Archives de philosophie* 42 (1979), 219–227.

Zurutuza, José María Galparsoro, *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez's.* Diss. Bonn, 1972.