

## Systematisieren und Öffnen von Rechtspositionen in Francisco Suárez: *De legibus ac Deo legislatore* (1612) und Johannes Azor: *Institutiones morales* (1602)

NORBERT BRIESKORN

*Der Autor leitet das mit dem Jahr 2008 neu beginnende Teilprojekt A 10 ›Systematisierung und Flexibilisierung des Rechts. Die Rechtslehre der spanischen Spätscholastik im Spannungsfeld zwischen systematischem Anspruch und praktischer Wirksamkeit‹ und gibt mit dem folgenden Beitrag einen Einblick in das Arbeitsprogramm.*

### 1. Ein Siglo del Derecho geht dem Siglo de Oro voraus

Wer die rechtsphilosophische und positiv-juristische Literatur untersucht, welche im Iberischen Raum zwischen 1520 und 1620 im Rahmen der sogenannten Spanischen Scholastik entstand, auch Spanische Renaissancephilosophie geheißen, sieht sich vor zwei Aufgaben gestellt. Erstens gilt es zu untersuchen, ob und wie es den Verfassern der genannten Rechtsliteratur gelang, die große Zahl an Überlegungen zum Recht und an rechtlichen Normen zu sichten, kritisch auszuwerten, systematisch zu gliedern und untereinander zu vernetzen. Eine lohnende Aufgabe, denn dem ›Goldenen Zeitalter‹ der spanischen Kunst ging ein Jahrhundert reicher, vielfältiger und scharfsinniger Rechtsliteratur voraus. Autoren sind Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, Domingo Bañez, Juan de Mariana, Diego de Covarruvias y Leyva, Johannes Azor, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez u.a.<sup>1</sup> Zweitens ist zu zeigen, wie diese Rechtsliteratur auf die neue Situation reagierte. Lediglich zwei Charakteristika seien genannt, weil sie zum Verständnis der folgenden Ausführungen wichtig sind:

- (1) Diese Werke erschienen auf dem Buchmarkt zu einer Zeit, da sich das Königreich Kastilien-Aragón durch Vertreibungen der jüdischen Bevölkerung (1492) und der Moriskos (1610) auf den Weg machte, eine starke weltanschaulich-religiös geschlossene Einheit zu werden. Die auch in anderen Nationalstaaten sich vollziehende Zentralisierung staatlicher Gewalt verlangte neben anderem danach, das Staat-Kirche-Verhältnis wie auch das Verhältnis der Staatsgewalt zu den Untertanen zu überdenken.
- (2) Auch wenn ›Europa‹ sich als eine nicht nur geographische, sondern vor allem kulturelle Einheit verstand, so hatte es sich doch einzugestehen, dass es zu keiner Zeit zu einer völligen geistigen Einheit und

weltanschaulichen Geschlossenheit gefunden hatte, denn immer war ein Verhältnis zu den *pagani, graeci* und *haeretici* vorhanden und zu bestimmen gewesen. Doch führten Vorgänge ab Beginn des 16. Jahrhunderts wie die Reformation, der Calvinismus, die Wiedertäufer u.a., zusammen mit der bereits erwähnten stärkeren Zentralisierung der Staaten im Inneren und der wechselseitigen konfessionellen Profilierung der Staaten im Außenverhältnis zu einer neuen Qualität und Dramatik des Auseinanderdriftens behaupteter Einheit. Nachdem die Christenheit in verschiedene Konfessionen zerbrochen war, mussten das staatliche Gebilde so wie die bislang einzige Kirche auf die Pluralität an kirchlichen Gemeinschaften reagieren, bislang selbstverständliche Ansprüche zurücknehmen und das Rechtsverhältnis zu den ›Anderen‹ überdenken. Ein Recht für das Verhältnis der Konfessionen untereinander harrete der Entwicklung. Und welche Stellungnahmen Spaniens sind zum Edikt von Nantes von 1598 zu verzeichnen?

### 2. Der abverlangte Spagat

Für drei innerstaatliche Fragestellungen sind im folgenden Antworten zu suchen, und zwar im für Jahrzehnte europäischen Denkens maßgebenden *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* von 1612 des Francisco Suárez (1548–1617)<sup>2</sup> sowie in den *Institutiones morales*, erschienen von 1602 bis 1612, des Johannes Azor (1536–1603)<sup>3</sup>. Seine *Institutiones* stellen ein weit verbreitetes und einflussreiches Handbuch der Moral dar. Beide sind Schriftsteller des Jesuitenordens.

Was ich oben allgemein ansprach, interessiert nun im Konkreten, ob nämlich und wie in den drei Problemen beide Autoren ihre eingeforderte Treue zum hochmittelalterlichen Rechtsdenken nachwiesen. Und wie sie auf die vielfältigen Veränderungen antworteten, welche in Gesellschaft, Kirche und Staat im 16. wie 17. Jahrhundert abliefen. Sich nicht als Neuerer zu erweisen und trotzdem zur Gestaltung der politisch-rechtlichen Probleme beizutragen, verlangte die Kunst des Spagats ab.

Denn einerseits wusste man sich den Leistungen des zivilen und kanonischen Rechts und dem Anspruch verpflichtet, die Stellungen, welche die Institutionen *ecclesia* wie *civitas* und *regnum* im Hochmittelalter eingenommen hatten, nicht einfach räumen zu dürfen, ja, im Gegenteil, man sah sich geradezu beauftragt, diese Machtstellungen nicht nur beizubehalten, sondern sogar auszubauen. Andererseits standen beide Autoren unter dem Druck, nachvollziehbare Antworten auf die veränderte Situation geben zu müssen.

2. Leben und Werke in: Suárez 2002, 635–656.

3. Eduardo Moore: Art. »Azor, Juan«, in: O'Neill/Domínguez 2001, 316.

1. Grundlegend dazu: Grunert/Seelmann 2001.

### 3. Darf die Kirche staatliche Macht ausüben?

Im 10. Kapitel des 4. Buchs des *Tractatus* untersucht Suárez, ob die kirchliche Vollmacht, Gesetze zu erlassen, in ein und derselben Person mit der weltlichen Macht verbunden sein müsse. Darf und kann ein und dieselbe Person sowohl die kirchliche Gesetzgebungsmacht als auch die weltliche Gesetzgebungsmacht ausüben?<sup>1</sup> Oder hat die Kirche auf staatliche Machtausübung in der Person des Bischofs oder gar des Papstes gänzlich zu verzichten? Wie war das Verhältnis von Staat und Kirche zu regeln? Suárez wird die Fragen aus der Sicht der Kirche angehen, von den ihr eigenen normativen Grundlagen her, wie vor allem von den Worten der Heiligen Schrift. Falls sich solche Worte nicht fanden, griff er auf die Kirchengeschichte zurück. Sein Grundsatz lautete hier: Was die Kirche jahrhundertlang gelebt und damit gutgeheißen hatte, konnte für die Zukunft erst einmal nicht als schlecht und ablehnenswert gelten.

Nach der Diskussion mehrerer sich widersprechender Ansichten<sup>2</sup> schließt Suárez in Nr. 3:<sup>3</sup>

Nichtsdestoweniger ist es katholische Wahrheit, dass diese beiden Gewalten weder notwendig in einer Hand verbunden noch getrennt wahrgenommen sein müssen. Denn keine der beiden Möglichkeiten ist durch göttliches Gesetz geboten oder verboten. Die Wahrheit des ersten Teils meiner Aussage ergibt sich aus der Übung und der langjährigen Erfahrung der Kirche selbst. Denn gerade in den Anfangszeiten hat die Kirche Christi lange Zeit hindurch überhaupt nicht über irgendeine weltliche politische Macht verfügt, welche sich mit der politischen Re-



Abbildung 1  
Francisco Suárez (1548–1617). Aus: *Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bdn.* (©1973), Bd. 18. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 280.

gierung des Gemeinwesens befasst hätte, und das bis zu dem Zeitpunkt, ab dem die Könige begannen, sich zum Glauben zu bekehren. Und dennoch stand der Kirche immer die geistliche Gewalt zu, was das Wort Christi bezeugt: ›Weide meine Schafe. Heute nun gibt es ebenfalls zahlreiche Bischöfe, welche über keinerlei politische Gesetzgebungsgewalt verfügen, obwohl sie natürlich die geistliche Gewalt innehaben. Unter diesem Aspekt sind also ganz klar die beiden Gewalten trennbar [...]. Der Grund ist deutlich [...], ist doch die kirchliche Gewalt im Neuen Bund keine Gewalt von Natur aus, sondern eine übernatürliche, eine von Christus besonders verliehene. Niemals ist sie den weltlichen Fürsten als solchen verliehen worden, auch gibt es kein einziges Bibelwort, wo Christus vorschreibt, dass sie mit der königlichen Gewalt zu verbinden sei: Somit gibt es auch keinerlei Notwendigkeit dazu.

In Nr. 4 fährt er fort:<sup>4</sup>

Dass aber diese beiden Gewalten in ein und derselben Person verbunden sein können, lässt sich gleichfalls aus dem Umgang der Kirche mit ihrer Macht aufweisen. Es ist doch der Papst zugleich auch der weltliche Herrscher (rex) in seinem Territorium, von denen er der (faktische) Herr ist. Damit haben die Päpste begonnen und haben auch einen solchen Brauch und eine solche Macht beibehalten. Daher kann und darf man nicht behaupten, dass solches unerlaubt sei. Es bestätigt sogar der hl. Thomas, dass diese Herrschaft durch Gottes ganz besondere Vorsehung zustande kam. In ähnlicher Weise sind auch zahlreiche Bischöfe zugleich auch politische Herrscher und besitzen ein weltliches Gebiet, das ist offensichtlich, zumal in Deutschland, in Spanien und trifft auch für den Bischofsstuhl hier in Coimbra zu. Grund dafür ist, dass ein solcher Verbund nicht von sich aus schlecht und durch keinerlei positives Gesetz untersagt ist.

Im Folgenden verweist Suárez darauf, dass dieser Verbund auch nicht irgendeiner Tugend widerspreche.

1. *Tractatus De legibus ac de Deo legislatore*. Lib. V, Cap. 10: »Utrum potestas ecclesiastica ad leges ferendas possit in eadem persona conjungi simul cum civili?«, in: Suárez 1856a, 367b–369b (367b).
2. »1. Haec sola comparatio nobis supererest inter has duas potestates. Et in illa inveniuntur errores contrarii; unus est, has duas potestates, prout sunt in Ecclesia, semper ac necessario esse conjunctas, non quidem in eo sensu, in quo aliqui dixerunt utramque potestatem esse in summo Pontifice respectu totius orbis, et directe, ac formaliter (ut sic dicam) ex divino jure; quamvis enim hoc non ita sit, non tamen esset error in fide, sed opinio, de qua satis dictum est. In alio sensu haereticus docent illam haeretici hujus temporis quorum princeps quoad hanc partem, videtur fuisse Henricus VIII, rex Angliae, qui voluit unumquemque regem temporalem esse summum Pontificem in suo regno, atque ita habere simul utramque potestatem [...].« (368a) – 2. Alius error inventus etiam a novatoribus est potestatem civilem omnino repugnare Pontificibus, seu personis in sacerdotali dignitate constitutis. Afferunt verba illa Christi Lucae 22: ›Reges gentium dominantur eorum, etc.‹ ›vos autem non sic, ex quibus verbis sic colligit Bernard. L. 2 de consideratione, cap. 6: ›Planus est, Apostolis interdictum dominatus; ergo tu, et tibi usurpare aude, aut dominans Apostolatum, aut Apostolicum dominatum, plane ab alteruto prohiberis; si utrumque similiter habere voles, perdes utrumque.‹ Item illa Pauli 2 ad Timotheo 2: ›Nemo militans Deo, implicat se negotiis secularibus.‹ Ex quibus volunt colligere jure divino prohibendum esse sacerdotibus habere regimen temporale. Confirmari potest, quia Nicolaus Papa, in epistola ad Michaelem imperatorem dicit: ›In lege naturae eosdem fuisse Reges, et Sacerdotes; Christum autem illas potestates separasse.‹ Ratio etiam adjungi potest, quia non videtur una persona sufficiens ad utrumque regimen convenienter praestandum, praesertim si utrumque sit perfectum, quale requiritur in eo qui potestatem habet ferendi leges.« (368a)

3. »3. Nihilominus veritas catholica est, potestates has nec necessario esse conjunctas, nec necessario separatas, quia neutrum est divino jure praecipuum, aut prohibitum. Prior pars satis patet ipso usu et experientia. Nam imprimis multo tempore fuit Ecclesia (368b) Christi sine ulla temporali potestate quoad civile regimen reipublicae, et prius, scilicet, quam reges coepissent ad fidem converti; et tamen potestatem spirituales semper habuit, ex quo Christus dixit: ›Pasce oves meas.‹ Nunc etiam multi sunt Episcopi qui nullam habent potestatem civilem ad ferendas leges, cum tamen spirituales habeant: ergo ex hac parte separabiles sunt. [...] Ratio vero clara est [...]: nam in lege nova potestas ecclesiastica non est naturalis, sed supernaturalis, et specialiter a Christo data; numquam vero data est terrenis regibus, nec alicubi Christus praecipit ut esset conjuncta cum potestate regia: nulla ergo est talis necessitas.« (368ab)
4. »4. Quod autem hae duae potestates in eadem persona conjunctae esse possint, similiter probatur ex usu Ecclesiae: nam summus Pontifex simul etiam rex est temporalis in suis terris, quarum est dominus, quod a sanctis Pontificibus inchoatum, et conservatum est, unde cogitari non potest esse illicitum. Imo speciali Dei providentia factum esse affirmat d. Thom. in 2 Sent. in fine. Similiter multi Episcopi simul habent civilem potestatem et dominium, ut constat, praesertim in Germania, et Hispania, et in Conimbrensi hoc episcopatu. Ratio vero est, quod hoc non est per se malum, neque est aliqua positiva lege prohibitum [...].« (368b)

Zwar könne er zum Schlechten ausschlagen, nämlich dann, wenn die weltliche Gewalt keine Zeit und Muße für die nötige geistliche Sorge und Verwaltung der geistlichen Gewalt lasse, doch folge dies nicht zwangsläufig aus der Verbindung in einer Hand; man könne auch die Ausführung der weltlichen Gewalt anderen Personen zur Ausführung anvertrauen.<sup>1</sup>

Es können, so fährt Suárez fort, die Nachteile durch die Vorteile aufgewogen werden. Letztere sind folgende: Aufgrund der geistlichen Gewalt werde eher mit Gerechtigkeit geurteilt. Die Verbindung in einer Hand sorge für Frieden zwischen den Gewalten, für Einheitlichkeit der politischen Gestaltung der Gesellschaft und eine ebenso reibungslosere wie klarere Zuordnung der weltlichen Gewalt auf die geistliche. Es stifte auch eine höhere Ehrfurcht vor dem geistlichen Herrscher, der eben auch unverzüglicher und wirkungsvoller Glaubensfeinden zu widerstehen vermöge, wenn ihm weltliche Gewalt zustehe.<sup>2</sup>

Ein Kommentar dieser Auszüge wird mit Suárez hervorheben, dass weder die Verknüpfung von geistlicher und weltlicher Macht noch die Trennung göttlichen Rechts ist. Bei einer solchen Machtstellung wie der Verbindung beider *potestates* in einer Hand, handelt es sich vielmehr um ein geschichtliches Produkt, und das heißt, eines von menschlicher Macht. In keiner Phase der Geschichte hat Gott den Verbund gefordert. Dass aber auch die strikte Trennung nicht von Gott verbindlich geboten sei, mag alle jene nicht zufriedenstellen, welche der Ansicht sind, dass eine Vermittlerin des übernatürlichen Heils gut beraten wäre, wenn sie sich natürlicher, also weltlicher Mittel entledigen könnte. Stoßen wir hier an eine Verschleierung des eigentlichen Standpunkts? Und will Suárez angesichts bestehender Machtverhältnisse und ›Opportunitäten‹ die Frage den konkreten Abwägungen überlassen? Suárez spricht ja immer auch trotz aller persönlicher Exzellenz für den Orden. Was er sagte und was er nicht sagte, wurde unweigerlich auch als Äußerung oder als Schweigen des



Abbildung 2

Ansicht der Universität von Coimbra. Aus: Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bdn. (© 2006), Bd. 26. Leipzig/Mannheim: F.A. Brockhaus, 547.

Ordens ausgegeben. Für Hellhörige und für jene, die zwischen den Zeilen lesen, ist der Hinweis auf den Ortsbischof eventuell ein Lüften des Schleiers: Scheint Suárez nicht mitteilen zu wollen, nicht offener sprechen zu können, wenn der Bischof seines Gebietes Inhaber weltlicher Gewalt ist? Hier ist einer der Punkte einer möglichen ›Camoufflierung‹ des eigenen Standpunkts.

Die anschließend aufgeführten Gründe *für* die Verbindung übertrumpfen die Nachteile dieser Lösung, womit Suárez wiederum erkennen lässt, dass es Nachteile gibt! Und letzter Punkt: Er spricht nicht davon, dass die Glaubensfeinde aktiv und im Erstschlag zu bekämpfen seien, sondern nur, dass ihnen »besser widerstanden werden könne«. Die staatliche Gewalt durfte wiederum aus einer solchen Klärung herauslesen, dass sie dann, wenn sie den Bischöfen die weltliche Gewalt wegnehmen sollte, damit keineswegs gegen eine Anordnung Gottes verstoßen oder eine Kirche herstellen würde, welche mit dieser Armut göttlichem Willen widersprach.

#### 4. Wie in konfessionell gemischten Gebieten mit dem Glauben umgehen?

Im vorausgehenden Abschnitt haben wir gesehen, dass es zwei Staat-Kirche-Verhältnisse gibt, die sich jeweils in der Gestalt des kirchlichen Gesetzgebers am deutlichsten ›zeigen‹, die Verbindung und die Trennung. Der Typ ›Verbindung‹ setzt die Glaubenseinheit voraus oder wird sie zur Folge haben; falls man auf Zwang zur Bekehrung oder Exilierung verzichtet, wird gegenüber Andersgläubigen Toleranz walten gelassen. Im Folgenden ging Johannes Azor nicht vom zweiten Typ, dem der ›Trennung‹, aus, sondern vom ersten Typ, dem der ›Verbindung‹. Doch steht mit dem Staat nicht die römisch-katholische Kirche, sondern die sogenannte ›häretische Konfession‹ in engem Verbund. Wie soll sich innerhalb dieser Konstellation der Katholik verhalten, in welcher also sowohl die Glaubenseinheit auf dem betreffenden Territorium, als auch die Staat-(römische)Kirche-Einheit aufgehoben sind? Welche sittlichen Verpflichtungen bestehen für den Katholiken, der verpflichtet ist, seinen Glauben zu bekennen, jedoch auch das Recht hat, in Frieden zu leben und nicht bei jedem Auftritt in der Öffentlichkeit Aggressionen wecken und sich Schwierigkeiten bereiten zu müssen?

Im 27. Kapitel des 8. Buchs im ersten Band seiner *Institutiones morales* schreibt Johannes Azor:

1. »[...] quia contra nullam est virtutem. Item quia si aliqua esset per se malitia, maxime quia temporalis potestas impediret debitam curam, et sollicitudinem circa administrationem spiritualis potestatis; hoc autem nec necessario sequitur, quia per ministerium aliorum potest illa potestas executioni mandari [...]« (369a)

2. »Praeterea si quid laboris vel incommodi hinc sequi videatur, potest utilitatibus aliis compensari; tum quia verisimile est justitiam rectius esse administrandam per hujusmodi principes; tum etiam quia conjunctio illarum potestatum in eadem persona multum deservire potest ad majorem pacem, et unionem, et ut temporale regimen ad spirituale melius referatur; tum etiam quia hoc conciliat majorem reverentiam erga ecclesiasticum principem, qui etiam melius poterit resistere hostibus fidei, si potestatem habet temporalem [...]« (369a)

Erstens ist wie gewöhnlich folgende Untersuchung darüber anzustellen: Ob der, der von einem anderen gefragt wird, ob er Katholik oder Christ sei oder nicht, nicht allein schon wegen einer solchen Frage bekennen müsste, Katholik oder Christ zu sein? Hier ist nun darauf hinzuweisen, dass es drei Verhaltensweisen gibt, welche unter sich äußerst unterschiedlich sind: Denn eine Sache ist es zu leugnen. Also beispielsweise, völlig abzustreiten; beispielsweise, dass er, Titius, Katholik bzw. Christ sei; eine andere Sache ist es, vorzutäuschen oder zu verheimlichen, dass man dem katholischen oder dem christlichen Glauben anhängt; und wiederum ist es eine andere Sache, ob man sich zu einer Sekte oder zu einer abergläubischen unfrommen Haltung bekennt. Sodann ist darum zu wissen, dass jemand entweder durch Worte oder durch Tatsachen oder Zeichen den katholischen Glauben verleugnet oder verheimlicht. Und schließlich muss man im Gedächtnis behalten, dass man sich auf sehr viele Arten zu einer ansonsten fremden Sekte bekennen kann. Zuerst werden wir uns mit den Worten und Fakten und schließlich mit den Zeichen befassen.<sup>1</sup>

nicht. Was aber ist, wenn sich einer nur mit dem Mund, nicht aber mit dem Herzen und ohne innere Zustimmung zur Häresie bekennt? Meine Antwort: Er ist kein Häretiker oder ein Heide, da er ja mit seinem Verstand nichts gegen den Glauben sagt, doch begeht er trotzdem eine schwere Sünde, da er durch Worte den Glauben an Christus verleugnet hat.

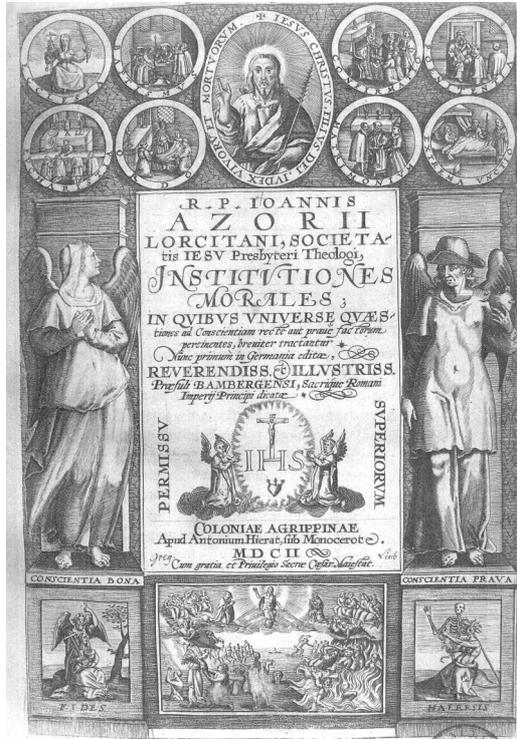


Abbildung 3

Deckblatt der *Institutiones morales* (Azor 1602).

Ebenda:<sup>3</sup>

Zudem gilt: Wenn die öffentliche Autorität in rechtmäßiger Weise Titius danach fragt, ob er Christ oder Katholik sei, und er dies leugnen sollte, begeht er eine schwere Sünde, auch wenn er es in Todesfurcht und auch nur rein äußerlich durch Worte geäußert haben wird, ein solcher zu sein; denn den Glauben zu verleugnen, ist bereits von sich und von seiner Natur her ein Übel. – Wenn man schließlich Titius öffentlich und mit vollem Recht fragt, ob er Katholik oder Christ sei oder nicht, und er auf diese Frage hin geschwiegen haben sollte, so dass er seine Zugehörigkeit mit seinem Schweigen verschleierte, so verfehlt er sich schwer, da er ja auch in diesem Moment seinen Glauben deutlich und öffentlich herausstellen und bekennen muss;

Ebenda:<sup>2</sup>

Sich zu einer Sekte oder zum Aberglauben Ungläubiger zu bekennen – gleich welcher Art – sei es durch Worte oder Tatsachen, ist aus sich heraus eine Sünde und zwar eine schwere. Man mag hier EINWERFEN: Wie steht es um einen, der sich lediglich angesichts angedrohten Todes zu einer Sekte bekennt? Auch dann handelt es sich um eine Sünde, denn die Handlung ist aus sich heraus und intrinsisch schlecht. Deshalb vermag die Todesfurcht zwar auf Seiten des Bekennenden die Schwere der Sünde vermindern, gänzlich aufheben kann sie diese jedoch

durch sein Schweigen wird man ihn nämlich als Häretiker oder Ungläubiger einstufen. Und falls diese Befragung in der Öffentlichkeit vorstatten ginge, würde seine Antwort wohl auch die fromme kirchliche Einstellung von Christen verletzen.

Ebenda:<sup>4</sup>

Wenn man nun aber Titius heimlich, abgetrennt und unter Ausschluss der Öffentlichkeit fragen würde, ob er Katholik oder Christ sei oder nicht? Dann

1. »Principio quaeri solet, An qui rogatur ab alio, sit Catholicus, sive Christianus nec ne, eo ipso debeat confiteri, se esse Catholicum, sive Christianum? Animadvertendum est, inter se haec tria plurimum differre: nam, aliud est negare. V.G. Titium se esse Catholicum sive Christianum; aliud simulare, vel occultare fidem Catholicam, sive Christianam; aliud, sectam, vel superstitiosam impietatem profiteri. Deinde sciendum est, posse contingere, ut quis, vel verbis, vel factis, vel signis fidem Catholicam abneget, vel occultet. Et proinde, ut sectam alienam totidem quoque modis profiteatur. Primum quaeritur de verbis, & factis postea de signis.« (Vol. I, Lib. VIII, Cap. XXVII, 717b–720a) (717b)

2. »Profiteri igitur sectam aut superstitionem Infidelium quorumlibet, sive verbis, sive factis, est per se peccatum, & quidem grave. – QUAERES, quid si metu mortis quis profiteatur? Etiam tunc est peccatum, quia est per se, & intrinsece malum. Unde metu mortis minuere ex parte eius deformitatem potest quidem, sed tollere ex toto non potest. Quid, si inquires, ore tenus tantummodo quispiam profiteatur, non corde, & animo? Respondeo, eum haereticum aut Paganum non esse, quoniam intellectu nihil contra Fidem credit, at vero grave peccatum facit, quia Christi Fidem verbis abnegat.« (717b)

3. »Preaterea, si Titius legitime auctoritate publica rogatus, se esse Christianum, vel Catholicum neget, grave peccatum admittit, tametsi metu mortis, & verbo tenus se talem esse negaverit: nam fidem negare, est etiam per se, & sua natura malum. – Postremo, si Titius publice, & legitime rogatus, sit Catholicus sive Christianus, an non, tacuerit, ita ut talem se tacendo esse dissimulet, graviter delinquit, quoniam tunc temporis fidem suam clare, & palam prodere, & confiteri debet; alioqui enim tanquam haereticus, aut Infidelis censebitur: Et cum id negotii publice transigeretur, pios christianorum animos offenderet.« (717b)

4. »Si tamen Titius clanculum, secreto, vel privatim ab aliquo rogetur, sit ne Catholicus, Christianusve an non? Non peccat, si tacendo Fidem simulet, aut occultet, aut si rogantem verbis ambiguis, aut alio spectantibus eludat: quia is, qui rogat, nullum rogandi ius habet, & proinde qui respondet, minime obligatur ad veritatem fatendam. Usu tamen venire interdum potest, ex accidenti aliquo, nimirum, ne alii offendantur, vel ne in periculum perfidiae deveniant. Ut debeat veritatem profiteri, & nequaquam occultare.« (717b)

sündigt er nicht, wenn er durch Schweigen seinen Glauben verschleierte oder verbirgt oder den Fragen durch zweideutige oder auf anderes hindeutende Worte in die Irre führt: denn der Fragende hat keinerlei Recht auf eine Antwort, und deshalb ist der Antwortende auch überhaupt nicht verpflichtet, die Wahrheit zu bekennen. Dennoch kann es erfahrungsgemäß zuweilen aus irgendeinem Zufall freilich auch hier vorkommen, dass die Wahrheit gerade deswegen zu bekennen ist und keineswegs verborgen werden darf, damit andere nicht beleidigt werden oder nicht in die Gefahr der Glaubensverleugnung fallen.

Johannes Azor geht im selben Kapitel des 8. Buchs einer zweiten Frage nach. Wenn jemand, der unter Häretikern lebe, gefragt werde, ob er Priester, Kleriker oder Ordensmann sei, dann dürfe der Priester etc. mit »Nein« antworten. Azor verweist auf das England seiner Zeit und die dortige Christenverfolgung:<sup>1</sup>

Wer leugne, Priester etc. zu sein, verleugne nicht den Glauben, weder den katholischen noch den christlichen, auch streite man ja nicht einmal ab, gläubiger Christ zu sein. Es gibt ja doch katholische und christliche Laien [...]. Es handelt sich dabei nur um eine einfache Lüge. Sie selbst sei aber auch dann keine Sünde, wenn die Auskunft dazu diene, die – eigene oder die fremde – Person des Priesters, Klerikers oder Ordensmannes nicht zu verraten und vor Hinrichtung zu bewahren, ohne allerdings eine Lüge in Worten zu begehen [...]. Die Gesetze, die Menschen anfertigen, verpflichten nicht die Gewissen der Untertanen unter schweren Nachteilen für das Leben, obgleich sie in gewissen Fällen trotzdem zu binden vermögen.

»Drittens aber ist zu fragen, ob in den Krankenhäusern Katholiken Fleisch an Tagen essen dürfen, an denen ihnen Fleischgenuss untersagt ist, zumal, wenn sie durch die Weigerung, Fleisch zu essen, sich als Katholiken zu erkennen geben und in echte Lebensgefahr gerieten?« – die Antwort Azors ist differenziert.<sup>2</sup>

Falls es diesem Katholiken gelänge vorzugeben, dass er aus ganz anderen als aus Glaubens-Gründen kein Fleisch esse, so sündigt er weder noch verleugne er

seinen Glauben, sondern verheimliche ihn nur. Wer zweitens, um echter Lebensgefahr zu entgehen, Fleisch esse, scheint (!) nicht schwer zu sündigen, denn Fleischessen ist nicht von sich aus ein Bekenntnis des Glaubensabfalls oder ein Bekennen zur anderen Konfession [...].

»Viertens ist zu fragen, ob es dem Katholiken oder Christen gestattet ist, welcher Land und Städte der Häretiker oder der Ungläubigen durchquert, seinen Glauben um seines Heiles willen zu verheimlichen, indem er die Kleidung des Landes anlegt oder indem er die Ausdrucksweise und Sprache des Landes benutzt?« – Azor behauptet, dass es unterschiedliche Antworten darauf gebe und schließt – probabilistisch:<sup>3</sup>

Da es doch beispielsweise dem Christen, der heidnisches Land durchreist, gestattet ist, sich der Sprache und Ausdrucksweise der Heiden zu bedienen, um sich die für seinen Lebensunterhalt nötigen Nahrungsmittel zu verschaffen, ist es doch wohl auch billig, Kleidung und Symbole der Ungläubigen anzulegen.

Dürfen Katholiken, die unter Häretikern leben, deren Kirchen betreten und Gottesdiensten beiwohnen? Azor antwortet:<sup>4</sup>

Das Betreten ist noch kein eigentlicher sittlicher Verstoß. Es gibt zahlreiche Gründe, Gotteshäuser der anderen Konfession zu betreten; zur Sünde wird es erst, wenn wir andere damit verletzen oder unser oder fremdes Seelenheil aufs Spiel setzen [...]. Was aber, falls der Herrscher allen Bewohnern befiehlt, in den häretischen Gotteshäusern Gottesdienst zu feiern? [...] Tut es der Fürst, um den Gehorsam zu testen, so ist Katholiken der Zutritt erlaubt; denn mit dem Hineingehen erfüllen sie dann nur eine dem Herrscher geschuldete Gehorsamspflicht. Will der Herrscher aber dazu zwingen, dass die Katholiken den häretischen Glauben bekennen, und damit sie von den Häretikern identifiziert werden können, so ist der Zutritt zum anderen Gotteshaus strikt untersagt.

1. »Secundo quaeritur, An qui apud haereticos rogatus, sit ne Sacerdos, sit Clericus, an non? Religiosus, nec ne sit? [...] Nam si quis neget se esse Sacerdotem, vel Clericum vel Religiosum, non eo ipso negat se esse Christianum vel Catholicum, vel fidelem, quia sunt etiam Laici, Christiani, & Catholici [...] quare solum simplex mendacium in huiusmodi negatione inest, & proinde simulare, vel occultare Clerici vel Religiosi personam, sine mendacio in verbis, ne quis prodatur, ac capite, & vita periclitetur, nullum peccatum est [...] leges humanae non obligant conscientias subditorum, cum gravi vitae discrimine, quamvis in certis casibus obligare possint.« (718a)

2. »Tertio quaeritur, An in hospitibus liceat Catholico carnes edere temporibus ab Ecclesia interdictis, ne se prodat tamquam catholicum, & in certum vitae discrimen veniat? [...] Respondeo, in primis a carnibus abstinendum aliquem Catholicum, quamvis ab hospite oblati, eo quod praetextat, & simulet aliam causam, & rationem longe a religione diversam, non peccare, nec confessioni Fidei repugnare, quia solum religio simulatur, aut celatur. Deinde, in carnibus edendis ob vitae periculum declinandum, non videtur grave peccatum admitti: nam carnis esus per se non est infidelitatis, perfidiaeve, aut pravitatis haereticae professio [...].« (718a)

3. »Quarto quaeritur, An Catholico, vel Christiano per Haeticorum, vel Paganorum provincias atque oppida transeunti, liceat salutis causa sese occultare, eorum vestes induendo, aut lingua, & Sermone utendo? [...] Mihi [...] probabilis videtur: Nam quemadmodum licet Christiano per Paganorum loca transeunti, uti sermone, & lingua ipsorum, ut sibi necessaria vitae subsidia comparet, sic etiam eidem fas est, uti veste, & symbolo infidelium [...].« (718ab)

4. »Quinto quaeritur, An ubi Catholici, una cum haereticis versantur, licitum sit Catholico adire templa, ad quae haereticis conveniunt [...] Respondeo, si rei naturam spectemus, id non esse per se malum, cum sit res suapte natura indifferens: nam multis de causis potest quis haeticorum templum ingredi [...]. Ex accidenti tamen peccatum est, si id fiat cum aliorum offensione, aut periculo nostro vel alieno [...]. Sed quid si Princeps haeresi laboret, & iubeat cives, tum Catholicos, tum haeticos templa adire [...] si id Princeps iubeat, quoniam vult, ut suo mandato omnes oboediant, id esse licitum Catholicis facere: nam in eo solum oboedientiae officium Principi debitum praestant. Si tamen id praecipiat, ut eo tanquam religionis symbolo pravitatem haeticam simul profiteantur, & ut Catholici discernantur ab haeticis, nequam esse licitum parere his Principis iussis [...].« (719a)

Soweit der Text! Johannes Azor behandelt ausgiebig die unmittelbaren Begegnungen von Anhängern verschiedener Konfessionen. Die Wahrheit soll bekannt werden, doch nicht um jeden Preis. Verleugnungen der Wahrheit können durch das Wort, durch die Tat oder durch Zeichen vorkommen. Die beiden letzteren lassen in stärkerem Maße Interpretationen zu als das Wort es tut. Mit dem Wort legt man sich eindeutiger fest. Daher ist in verbalen Äußerungen die Glaubensverleugnung schneller geschehen. Eine eindeutige Lossage vom Glauben und die Glaubensverleugnung sind immer untersagt. Das Fleischessen am Freitag oder das Ablegen eines Ordensgewandes sind faktische Äußerungen, welche keineswegs als solche schon als Glaubensabfall zu bewerten sind. ›Rede-‹ und ›Schweigefiguren‹ werden eingeführt, wie die *reservatio mentalis*, um *einerseits* den Katholiken nicht zu isolieren und zu gefährden, und um *andererseits* den Glauben und seinen Wahrheitsanspruch nicht zu verraten.

Es wird bei Azor und anderen Autoren ein Ethikansatz deutlich, den ein damals im 16. und 17. Jahrhundert unkompliziert empfundenes Mit- und Ineinander von deontologischem und teleologischem Denken auszeichnet. Im 20. Jahrhundert wird man von Pflichtethik und Utilitarismus bzw. Konsequentialismus sprechen. Der Ethikansatz des 16. und 17. Jahrhunderts verbindet noch, was später scharf auseinander tritt. Es geht um die Verwirklichung von Wahrem und Gutem, den beiden Transzendentalien, in ihrer unbedingten Verpflichtung einerseits, und andererseits innerhalb dieser Verbindlichkeit um die kasuistische Abwägung der Güter unter Rücksicht der Folgen, welche durch die Wahl des einen oder des anderen Gutes entstehen. Insofern treten der Norm, die unbedingt verpflichtet, Folgeabwägungen zur Seite. Es rücken Abwägungen zwischen Starrheit und Flexibilität, zwischen unerbittlicher Sorge um Wahrheit und Sorge um den konkreten Menschen in den Blick. Die Regelungen für die Kontakte zwischen Katholiken und Häretikern legen dafür Zeugnis ab.

### 5. Wer darf wen vom Gesetz dispensieren?

Ein drittes Feld betrifft die im 16. Jahrhundert weitgehend nicht getrennte Legislative und Exekutive und ihre Aufgabe, mit dem Gesetz flexibel umzugehen. Das Dispensrecht eröffnete dazu Möglichkeiten. Weltliche und kirchliche Gesetze werden für die genannten Autoren der Spanischen Scholastik auch so umgesetzt, dass Dispens von ihnen erteilt wird. Zuständig ist die Autorität des *princeps* und *legislators*. Auf diese eigene Aktivität ist nicht ausgiebig einzugehen, sondern auf eine, meist übersehene Sonderfrage: Darf die Autorität sich selbst Dispens von ihrem eigenen Gesetz erteilen? Suárez schreibt im 1. Kapitel des sechsten Buchs des *Tractatus* ab der Nr. 8:<sup>1</sup>

Es stellt sich noch die schwierige Frage, ob eine jede Person, welche eine Dispens erhalten kann, ein Untergebener sein muss [...]. Daraus würde folgen, dass der Papst grundsätzlich keine Dispens erhalten könnte, denn er ist ja niemandem unterstellt. Dasselbe träfe auch für den höchsten weltlichen Herrscher zu, in Bezug auf die Dispens von weltlichen Gesetzen, durch welche er selbst gebunden ist.

Und:<sup>2</sup>

Die gesamte Schwierigkeit lässt sich kurz so formulieren: Kann der Gesetzgeber sich selbst von seinen Gesetzen eine Dispens erteilen, insoweit er selbst durch sie verpflichtet ist? [...]. Ich habe erst einmal festgestellt, dass der Papst sich Ablässe zuzuwenden vermag, bzw. auch in seinem Interesse den Kirchenschatz zu verwalten vermag, egal, ob er nun für die gesamte ihm unterstehende Gemeinschaft Dispens erteilt, deren hauptsächliches Mitglied er ist, oder ob er nur sich unmittelbar und direkt eine Befreiung einräumt. [...] Analog kann er aber sich selbst von Gesetzen und Gelübden dispensieren oder einem anderen die Vollmacht geben, dass dieser ihm die Befreiung verschaffe (ein Vorgehen, das ich übrigens für besser und für empfehlenswert beurteilt habe).

Ebenda:<sup>3</sup>

9. Der Grund dafür ist aber, dass nicht ein jeder Akt der Gerichtsbarkeit eine echte Unterscheidung erfordert zwischen dem, der die Rechtsprechung ausübt, und dem, gegen den sie ausgeübt wird. Das erfordern vielmehr nur jene Akte, welche mit echtem Durchsetzungszwang verbunden sind oder zu einem eigenen Urteilsspruch hinführen, durch welchen das Recht zwischen den Parteien gesprochen wird. Und deshalb erfordert diese Rechtsprechung eine dritte Person, die sich von Kläger und Beklagtem unterscheidet. Nun ist aber das Geben einer Dispens von sich her ein Akt der freiwilligen Gerichtsbarkeit und das in Bezug auf denjenigen, welchem die Dispens erteilt wird. Deshalb wird von dessen Seite keine von ihm unterschiedene Person erforderlich.

1. *Tractatus De legibus ac de Deo legislatore*. Lib. VI, Cap. 12, Nr. 8: »Solum ergo superest difficultas, an e converso omnis persona capax dispensationis debeat esse subdita [...], inde sequetur Pontificem non esse capacem dispensationis, quia non est persona subdita [...]«, in: Suárez 1856b, 56b–57a (56b).
2. »Et simili modo posse secum in legibus et in votis dispensare, vel committendo alteri potestatem ut secum dispenset, si iustum esse judicaverit (quod melius et consulendum esse iudicavi)« (56b). Und ebd.: »Tota ergo difficultas ad hoc revocatur an legislator possit secum dispensare in suis legibus, quatenus illis etiam ipse ligatur [...]. Definivi Pontificem posse indulgentias sibi applicare, seu thesaurum pro se etiam dispensare, sive dispensando pro tota communitate cuius ipse est praecipuum membrum, sive sibi soli immediate et directe indulgentiam concedendo.«
3. »9. Ratio vero est, quod non omnis actus jurisdictionis requirit distinctionem personalem inter eum qui jurisdictionem exercet et eum circa quem exercetur, sed tantum illi actus qui requirunt coactionem, vel propriam sententiam per quam dicitur jus inter partes et ideo requirit tertiam personam distinctam ab illis. At vero dispensatio per se est actus jurisdictionis voluntariae respectu ejus cum quo dispensatur, et ideo ex ea parte non requirit personam ab illo distinctam.« (56b–57a)

Und weiter:<sup>1</sup>

Mit Blick auf das Gesetz selbst oder den Gesetzgeber oder das Gemeinwohl, welchen ja möglicherweise eine solche Dispens schädlich sein könnte, muss man keine vom Gesetzgeber unterschiedene Person einbeziehen. Denn es ist ja seine Pflicht, das von ihm erlassene Gesetz zu schützen und für das Wohl des Gemeinwohls zu sorgen; also stellt es keinen Widerspruch von der Natur der Sache dar, dass der höchste Gesetzgeber sich selbst eine Dispens von dem durch ihn erlassenen Gesetz erteile; denn sich selbst gegenüber übt er einen Akt der freiwilligen Gerichtsbarkeit aus. Auch liegt keine Zwangsmaßnahme gegen das Gemeinwesen vor, vielmehr erfolgt eine kluge Verwaltung eben einer Gemeinwohllagelegenheit. [...] Das lässt sich erstens so belegen, dass der Herrscher das Gemeinschaftseigentum unter den Mitgliedern der Gemeinschaft verteilen und sich selbst dabei bedenken kann [...]. Die Dispens ist aber gleichsam ein Gemeinschaftsgut, das je nach Nutzen an die Glieder verteilt und ihnen zugewendet werden darf; also kann der Herrscher sich selbst gegenüber auch das tun, was er für andere tut.

Er fährt fort:<sup>2</sup>

Dieses Recht lässt sich zweitens so belegen, dass der Herrscher sich selbst durch sein Gesetz bindet. Also vermag er um vieles mehr sich auch davon zu lösen, denn (nur) das Verpflichtete ist typisch für die unfreiwillige und zwingende Gerichtsbarkeit [...]. Sich selbst aber aus einer Verpflichtung durch Dispens lösen, das kann der Verpflichtete direkt und privat vornehmen, denn es handelt sich ja um einen Akt immer nur gegenüber einer einzigen Person, der zudem unter die freiwillige Gerichtsbarkeit fällt. Er bedarf dazu aber einer gerechten Ursache für die Dispens.

Und schließt:<sup>3</sup>

Das Fazit ist also, dass mit der Dispens ein Akt der Gerichtsbarkeit ausgeübt wird, und zwar gegen einen ›Untertanen‹, wobei dieselbe Person, einmal als Mensch, der den Gesetzen unterworfen ist, damit

unterhalb und oberhalb von ihr selbst steht, nämlich als Herrscher und Gründer der Gesetze. Diese ›distinctio formalis‹ genügt, um einen solchen Akt sich selbst gegenüber auszuüben [...].

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die Dispenserteilung als die Befreiung eines einzelnen Verpflichteten von einer gesetzlichen Verpflichtung nur dann gerechtfertigt ist, wenn ein gerechter Grund vorliegt. Die Dispens schafft durch die Befreiung eine Rechtsposition; diese wird wiederum als eine Macht und als Gut angesehen. Zu betonen ist, dass die Dispens bei *distinctio personarum* und einem Dritten, dem Richter, verwehrt ist, was bei jedem Strafgericht mit Angeklagtem, Ankläger und Richter der Fall ist. Die freiwillige Gerichtsbarkeit (heutzutage etwa Verfahren in Nachlass- und Vormundschaftssachen) lässt die Dispens für die Beteiligten zu. Denn da hier kein Zwang ›ins Spiel‹ kommt, ist kein Interesse der Beteiligten auf eine neutrale Instanz feststellbar, und insofern können sich Geber und Nehmer unvermittelt gegenüber treten. Wo nun aber dies möglich ist, kann man – nächste ›Vereinfachung‹ – den Zusammenfall von Nehmer und Geber in einer einzigen leibhaftigen Person zulassen. Sie tritt gleichsam in sich selbst in Oberen und Untergebenen auseinander.

Dass der Gesetzgeber, der mit dem Herrscher identisch ist, sich selbst Dispens von seinen eigenen Gesetzen erteilen darf, rechtfertigt sich einmal dadurch, dass der Herrscher bei einer Güterverteilung an die Gemeinschaftsmitglieder auch sich selbst beschenken kann; dass er sich zweitens durch das Gesetz auch verpflichten und damit auch lösen darf; beide Gründe zeigen an, dass ein Gleichheitsargument mit im Spiel ist: Was den Untertanen an Befreiung zukommen kann, darf man dem Herrscher nicht vorenthalten. Damit ist aber das – fiktive – Auseinandertreten des Herrschers in einen zu beschenkenden ›Untertanen‹ und einen schenkenden Herrscher notwendig, um den Rechtscharakter des Vorgangs zu wahren: ›jus ad alterum est‹, ›Recht ist wesentlich auf einen anderen gerichtet‹.

Interessant ist, dass eine solche Wohltat, wie sie nach Suárez der Herrscher und auch der Papst beanspruchen, ausüben und sich selbst zufügen dürfen, nur verständlich ist, wenn man annimmt, dass Papst wie Kaiser durch jeweils ihre Gesetze gebunden sind, was dem antiken und noch frühneuzeitlichen Grundsatz ›princeps legibus solutus‹ zuwiderläuft. Bemerkenswert ist, dass sich sowohl Papst wie Kaiser als Teil ihrer jeweiligen Gemeinschaften bezeichnen müssen, und dass damit das Verlangen nach Gleichberechtigung deutlich wird, trotz oder gerade wegen der Differenzierung.

1. »Respectu etiam ipsius legis aut legislatoris, vel boni communis, quibus potest aliquo modo praejudicare dispensatio, non potest requiri persona a legislatore distincta; nam ad ipsum pertinet suam legem tueri et communi bono consulere; ergo non repugnat ex natura rei supremum legislatorem secum dispensare in lege a se lata, quia circa se exercet voluntariam jurisdictionem, et contra rempublicam etiam non est coactio, sed prudens administratio cujusdam rei communis« (57a). Und ebd.: »Unde confirmatur primo: nam supremus princeps potest distribuere bona communia inter membra communitatis comprehendendo etiam seipsum [...] dispensatio in lege est quasi commune bonum distribuendum et applicandum membris prout expedierit; ergo non minus potest princeps hoc facere circa seipsum quam circa alios.«
2. »Confirmatur secundo, quia princeps seipsum ligat sua lege; ergo multo magis potest se solvere, quia ligare magis spectat ad jurisdictionem involuntariam et coactivam [...]. Solvere autem seipsum potest directe et privatim, quia dispensatio est actus qui per se exercetur circa unam personam, et est jurisdictionis voluntariae, ideoque magis potest princeps seipsum immediate eximere a legis suae obligatione ex justa causa.« (57a)
3. »10. Et tunc etiam ille est actus jurisdictionis, et suo modo exercetur circa subditum, quia eadem persona, ut homo subditus legibus, est inferior sibi ipsi, ut est princeps et conditor legum: quae distinctio formalis sufficit ut possit talem actum circa seipsum exercere [...].« (57b)

## 6. Fazit

Diese vorgestellten Untersuchungen richten sich einmal an die Adresse von Kirche und Staat, zweitens an die Adresse der konfessionell festgelegten Bürger und drittens an die Gewalt des Staats. In allen drei Bereichen haben Selbstverständlichkeiten ein Ende gefunden und sind neue Lösungen nötig. Diese lassen sich nicht finden ohne Rückgriff auf die Geschichte, die bislang gelebten Verhältnisse (3.), nicht ohne Rückgriff auf die Bibel und den Wert der Gleichheit wie der möglichsten Schonung von Glaubenshaltungen (4.) und nicht ohne den Aspekt des Nutzens und wiederum der Gleichheit (5.). In Thesenform lässt sich zusätzlich zu den in 3. bis 5. aufgestellten Thesen noch nennen:

- Sowohl die Besprechung des Kirche-Staat-Verhältnisses (3.) als auch die Erörterung der Selbstdispensierung (5.) gaben zu erkennen, dass das Festhalten an der Einheit dazu führt, neue Ämter zu schaffen, welche der ‚alten Macht‘ nicht nur Arbeit abnehmen, sondern ein Gegenüber zu ihr sind: Im Kirche-Staat-Verhältnis (3.) soll der Fürstbischof nur die geistliche Gewalt persönlich ausüben, die weltliche Gewalt innerhalb seines Machtbereichs hingegen anderen Personen übertragen. So sehr die Selbstdispensierung (5.) gerechtfertigt ist, so würde sich diese leicht missdeutbare Rechtsinstitution doch aus der Schusslinie der Kritik nehmen, wenn Kaiser und Papst sich nicht selbst dispensieren würden, sondern von einer ihnen gleich- oder übergeordneten Stelle die Dispens erhielten. Eine solche Instanz würde sich allerdings völlig dem Machthaber, also Kaiser und Papst, verdanken.
- Das Verhältnis der Konfessionen (4.) wird noch nicht unter dem Gesichtspunkt der notwendigen gemeinsamen gesellschaftlichen Grundlage reflektiert. Wohl ist aus den Rechtstexten der Wunsch heraushörbar, das Zusammenleben entspannter, gefahrloser und nicht auf Spaltung in die Konfessionen hin zu gestalten. Die Pflicht des einzelnen Christen, seinen Glauben nicht zu verleugnen, kann zwar keine politische Instanz (und auch nicht die Kirche) aufheben, doch kann sie sich das Nachfragen nach Glaubens- und Konfessionszugehörigkeit selbst verbieten.
- Die Autorität (5.) argumentiert damit, dass das, was anderen gewährt werden dürfe, nämlich eine Dispens zu erhalten, ihr, der Autorität, aus Gleichheitsgründen nicht verwehrt werden könne und dürfe. Der Fall der Selbstdispensierung hat gezeigt, dass sich deswegen aus dem Verlangen nach Rechtsgleichheit Kaiser, König wie Papst ihren jeweiligen Gemeinschaften einzuordnen bereit sind.

## Bibliographie

- Azor, Johannes (1602): *Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad Conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*. Bd. 1. Köln: Hierat.
- O’Neill, Charles E./Domínguez, Joaquín María (Hrsg.) (2001): *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Bd. 1. Rom/Madrid: Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas.
- Grunert, Frank/Seelmann, Kurt (Hrsg.) (2001): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Tübingen: Niemeyer (= Frühe Neuzeit, 68).
- Suárez, Francisco (1856a): *Opera Omnia*. Editio nova. Hrsg. von Charles Berton. Bd. 5. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco (1856b): *Opera Omnia*. Editio nova. Hrsg. von Charles Berton. Bd. 6. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco (2002): *Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber*. Übersetzt, hrsg. und mit einem Anhang versehen von Norbert Brieskorn. Freiburg i.Br. u.a.: Haufe (= Haufe-Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, 15).