

Der Schock der Neuen Welt und die zeitliche Universalität der Kirche bei Francisco Suárez (1548-1617 AD)¹

Florian Klug

Abstract:

Die Entdeckung der Neuen Welt führte in heilsgeschichtlicher Perspektive zu immensen Problemen für die katholische Theologie. Nicht nur ein Volk, sondern einen ganzen Kontinent von der Frohen Botschaft der göttlichen Offenbarung auszuschließen und in Unkenntnis zu lassen, ist schwer mit der Annahme eines heilsuniversalistischen Willen Gottes vereinbar. So stellte die Entdeckung der Neuen Welt die Notwendigkeit dar, die abendländische Geschichtstheologie umzuarbeiten und die Frage der Rechtfertigung von Menschen außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche zu überdenken. Statt weiter eine strenge binäre Kategorisierung der Kirchenzugehörigkeit zu vertreten, war Francisco Suárez darum bemüht, das Motiv des *„nulla salus extra ecclesiam“* in einer größeren Offenheit zu bestimmen, um auch die Heilsmöglichkeit der Heiden in der Neuen Welt nicht auszuschließen. Hierbei überdenkt Suárez das traditionelle Glaubensverständnis und koppelt es an eine ethische Aktualisierung des göttlichen Willens, um eine universale Dimension der Heilsgemeinschaft zur Sprache zu bringen.

1 Hinführung zu einer abendländischen Geschichtstheologie

Die Grundkoordinaten eines christlichen Geschichtsverständnisses prägen auf nachhaltige Weise, wie die abendländische Theologie

¹ Der Beitrag beruht in Teilen auf der bisher unveröffentlichten Habilitationsschrift *„Beyond the Visible Church: The Motif of the ecclesia ab Abel from Augustine to James Alison“*. Hierzu wurden Teilstücke übersetzt und hinsichtlich Fremdheitserfahrung, Gnadentheologie und Heilsuniversalität konzeptionell überarbeitet. Die Habilitationsschrift wurde im Wintersemester 2022/2023 an der Universität Wien eingereicht.

vor der Entdeckung der Neuen Welt im umfassenden Sinne die Welt und die Zeit versteht. Jedoch ist ein solches Geschichtsverständnis nicht naturgegeben, sondern selbst durch die geschichtlichen Erfahrungen und Auseinandersetzungen von Judentum und Christentum bedingt. Um zu verstehen, wieso die Entdeckung der Neuen Welt eine derartige Irritation und Herausforderung für ein christliches Welt- und Zeitverständnis in seiner abendländischen Form darstellt, muss die Erklärung umfassender sein, als dass man direkt im Mittelalter oder der Frühen Neuzeit ansetzen könnte. Daher ist die Entwicklung eines linearen Zeit- und Geschichtsverständnisses durch das biblische Israel in den Blick zu nehmen, um anschließend die christliche Adaption und Modifikation einer linearen Geschichtstheologie zu erläutern.

Die Entwicklung einer linearen Geschichtsvorstellung im biblischen Israel ist insbesondere dadurch beeinflusst, dass sich Israel als erwähltes Volk von Gott begleitet weiß und Gott selbst als geschichtsmächtige Größe die Geschichte lenkt und leitet:² Das Exodus-Narrativ und die Exilserfahrung in Babylon sind die maßgeblichen Daten, um die Entwicklung eines linearen Geschichtsdenkens des alttestamentlichen Gottesvolks darzulegen und narrativ zu ent-

² Auch wenn mit dem Verweis auf das eine biblische Israel eine exegetische Vergrößerung bzw. Undifferenziertheit zu Tage tritt, die nicht zwischen Nord- und Südreich unterscheidet, so scheint es dennoch berechtigt, gerade durch das singuläre Narrativ auf das biblische Israel im Singular zu verweisen: Von der Textoberfläche des ATs erzählt sich Israel als eine singuläre Größe, die durch die Geschichtsmacht Gottes bestimmt ist. Diese Geschichtsmacht Gottes und der narrative Bezug darauf führen dazu, die Geschichtstheologie als solche zu entwickeln. Dass dieses Narrativ u.U. zu deutlichen Glättungen führt, die den archäologischen Funden zur Geschichte Israels entgegenstehen, soll nicht verschwiegen werden. Narratologisch gesehen kann die gleiche Einsicht gelten, die Gerard Loughlin zur narrativen Komposition des Lebens Jesu äußert: „We are in a position to understand how the biblical stories might be both history and poetry, remembrance and possibility, testaments of both past and future: faithful fictions.“ (Loughlin, Gerard, *Telling God's story. Bible, Church and narrative theology*, Cambridge 1996, S.153).

wickeln. Durch die grundständige Überzeugung der Begleitung Gottes in der Zeit konnte sich Israel von einer altorientalischen Vorstellung einer zyklischen Zeit lösen.³ Gott greift in die Geschichte ein und kann diese in ihrem Verlauf beeinflussen und zu einem guten Ende führen. In Erinnerung an die Taten Gottes in der Geschichte kann das biblische Israel zudem über religiös-anamnetische Feste Teile des zyklischen Zeitverständnisses bewahren und die Vorstellung einer linearen Zeit integrieren.⁴ Doch für Israel beinhaltet zudem das geschichtsmächtige Handeln Gottes die Hoffnung auf den Abschluss der Geschichte: Die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2-5) ist eines der stärksten Bilder für das Ende der Geschichte, bei dem der Wille Gottes seine letztgültige Erfüllung findet.

Das Christentum übernimmt die lineare Zeitvorstellung des Judentums und modifiziert das Zeitverständnis in der Hinsicht, dass in Jesus Christus die Zeit ihren Abschluss findet und im Prozess der Vollendung begriffen ist, weswegen auch in der Frühen Kirche die Naherwartung deutlich ausgeprägt ist. In Christus fallen Ursprung und Ziel der Geschichte zusammen; er vollendet die Geschichte, indem er den Heilswillen Gottes in Letztgültigkeit und in Fülle verwirklicht. Eine objektive Tatsache stellt die Vollendung der Geschichte durch Jesus Christus jedoch nicht dar, sondern ist wie alle Geschichtsdeutungen eine perspektivisch gebundene Interpretation. Und von dieser perspektivischen Rahmung kann sich das Christentum nicht lösen:

³ Auch wenn die schematische Trennung mythisch-zyklischer und heilsgeschichtlich-linearer Zeit nicht vollends zu halten ist, soll die binäre Unterscheidung zur besseren Darstellbarkeit weiterhin gelten. Jan Assmann kann aufzeigen, dass für Ägypten ein rein zyklisches Denken nicht haltbar ist, sondern ebenso lineare Aspekte beinhaltet. Vgl. Assmann, Jan, *Denkformen des Endes in der ägyptischen Welt*, in: K. Stiede/ R. Warning (Hg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform (Poetik und Hermeneutik; 16)*, München 1996, S.1-31; hier: S.4-11.

⁴ Vgl. Assmann, Jan, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*, München 2011, S.198.

„Die Möglichkeit einer christlichen Geschichtsauslegung beruht weder auf der Erkenntnis geistiger Werte noch auf der Einsicht, daß Jesus ein weltgeschichtliches Individuum war, denn viele Individuen haben eine weltumfassende Wirkung gehabt und mehr als eines hat sich für einen Erlöser ausgegeben. Die christliche Geschichtsauslegung steht und fällt mit der Annahme, daß Jesus der Christus ist, d. h. mit der Lehre von der Fleischwerdung Gottes.“⁵

Von diesen Koordinaten des christlichen Geschichtsdenkens aus wird Augustinus in *De civitate Dei* den Versuch unternehmen, eine Universalgeschichte zu schreiben, die vom Beginn der Schöpfung bis zu ihrem Abschluss reicht. Dabei ist Augustins Geschichtsdenken prozessual bestimmt und versteht die Geschichte in linearer Entfaltung auf den himmlischen Frieden ausgerichtet, womit sich Augustinus dezidiert gegen eine pagane Geschichtsvorstellung in zyklischer Form richtet. Gott lenkt und vollendet die Geschichte in linearer Form.⁶ Die mittelalterliche Theologie wird die augustinische Geschichtskonzeption als kanonisches Geschichtsdenken übernehmen und unter dem Zusatz modifizieren, dass es keine weitere Ausbreitung oder Mission des Christentums braucht, weil bereits die gesamte Welt christianisiert ist: Der Lauf der Geschichte hat in dieser umfassenden Christianisierung seinen Gipfelpunkt, wobei der Abschluss der Geschichte noch durch Gott bevorsteht. So sieht Bonaventura im 13. Jahrhundert das Ende der Zeit in apokalyptischer Dringlichkeit unmittelbar bevorstehen.⁷

⁵ Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/ Weimar 2004, S.198.

⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, XII/20-21, XIII/21.

⁷ Vgl. Bonaventura, *Das Sechstageswerk*. Aus dem Lateinischen übersetzt von W. Nyssen, in: Ders., *Ausgewählte Werke* (Bd. 3), Darmstadt 2018, S.707f. (XXII/22-23).

2 Die Entdeckung der Neuen Welt

In großen Teilen wähnt sich das abendländische Christentum des Mittelalters in (ungefährer) Kenntnis über den Verlauf der Heilsgeschichte: Bonaventura steht hier stellvertretend für eine Theologie, die die Transparenz des geschichtlichen Wirkens Gottes verstehen kann: Die Zeichen der Zeit sind für die damaligen Theologen interpretierbar und in eine größere Einsicht in den geschichtlichen Heilswillen Gottes eingebunden. Eine Unsicherheit über den weiteren Verlauf der Geschichte besteht z.B. für Bonaventura nicht: So sind der Hl. Franziskus, die franziskanische Lebensform und der franziskanische Orden deutliche Zeichen für die baldige eschatologische Vollendung der Welt.⁸ Weil durch Inkarnation, Sterben und Auferstehen von Jesus Christus die Geschichte bereits ihren Gipfelpunkt erfahren hat und alle nachfolgende Zeit nur noch ein Schlusskapitel darstellt, sind von theologischer Seite auch keine grundsätzlichen Änderungen oder Neuerungen im Geschichtsverlauf zu erwarten. Die Entdeckung der sogenannten Neuen Welt führt jedoch in der christlichen Theologie zu weitreichenden Neubetrachtungen hinsichtlich des bisherigen Verständnisses von Soteriologie, Ekklesiologie und heilsgeschichtlicher Narration. Das Mittelalter im christlichen Europa war von der Grundüberzeugung geprägt, dass der gesamten Welt bereits das Evangelium Jesu Christi verkündet worden ist, weswegen in der theologischen Betrachtung Europa selbstverständlich als christianisiert galt.

Die Entdeckung der Neuen Welt stellt das bisherige Heils- und Erlösungsverständnis der katholischen Kirche vor bisher nicht dagewesene Schwierigkeiten, weil die Verkündigung des Evangeliums dort bisher nicht geschehen ist und damit gleichursprünglich die Frage aufkam, wie es um das Heil derjenigen bestellt ist, die unverschuldeter Weise ohne den Glauben an Jesus Christus und seine heilbringende Botschaft gestorben sind. Das bisherige Verständnis des

⁸ Vgl. Ratzinger, Joseph, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften; 2), Freiburg i.Br. 2009, S.136f.612f.

ekkesiologischen Grundsatzes, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gäbe oder keine Heilsmöglichkeit bestehe, musste neu betrachtet werden. Seinen Ausgang fand dieser Grundsatz bei Cyprian von Karthago, der ihn in den kirchlichen Binnenbereich gegen Häretiker und willentliche Abweichler sprach.⁹ Cyprian spricht sich dafür aus, dass eine unbedingte Notwendigkeit besteht, der katholischen Kirche anzugehören, um nicht von der Heilsgemeinschaft der Gläubigen und damit von der Heilsmöglichkeit selbst ausgeschlossen zu sein.¹⁰

Die Änderung dieses Verständnisses Cyprians wird maßgeblich durch die Konstantinische Wende und die zunehmende Christianisierung Europas beeinflusst, indem sich das Verständnis von „*nulla salus extra ecclesiam*“ von der paränetischen Binnenperspektive in eine imperativische Außenperspektive verwandelt: Dieser Grundsatz wird nun dahingehend verstanden, dass wer sich nicht der Heilsgemeinschaft der katholischen Kirche anschließt, sich seiner eigenen Heilsmöglichkeit beraubt und dadurch vom Heil ausgeschlossen ist. Das Christentum entwickelt in diesem Sinne einen expliziten Alleingültigkeitsanspruch. Lehramtliche Gültigkeit findet dieses

⁹ Vgl. Cyprian von Karthago, Briefe. Aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer (BKV; 60), München 1928, S.352 (72. Brief, 21. Kapitel): „Wenn aber dem Ketzer selbst die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses und des Blutes nicht zum Heil verhelfen kann, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird es ihm dann nützen, wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen und so, statt die alten Sünden abzulegen, vielmehr noch neue und größere auf sich geladen hat!“

¹⁰ Cyprian äußert dieses Verständnis in einer Zeit, die für die damalige Kirche von schweren Entbehungen und Gefahren gekennzeichnet ist. Das Römische Imperium toleriert das Christentum nicht, verfolgt es und sieht in ihm vielmehr eine subversive Kraft, die den Bestand des Imperiums gefährdet. In diese Verfolgungssituation hinein möchte Cyprian an eine kollektive Solidarität appellieren, die nicht zusätzlich durch interne Streitereien oder Abspaltungen belastet wird. Vgl. Salisbury, Joyce E., ‚The Bond of a Common Mind‘. A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine, in: Journal of Religious History 13/3 (1985), S.235-247; hier: S.238-240.

Verständnis auf dem Konzil von Florenz (1431–1445), wobei explizit ausgeführt wird, dass für niemanden eine Heilsmöglichkeit außerhalb der katholischen Kirche bestehe, selbst wenn er Häretiker oder Schismatiker ist (DH 1351).

Auch der frühneuzeitliche Theologe Francisco Suárez hält an dem ekklesiologischen Grundsatz weiterhin fest, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gäbe, weil die Kirche sowohl in kollektiver als auch individueller Hinsicht der strukturelle Ort ist, wo die Anteilhabe am Heilsgeschick Christi stattfindet und eine Beziehung zu Gott besteht: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und durch den Glauben und die Sakramente mit ihm verbunden. Die Entdeckung der Neuen Welt, insbesondere Amerikas, bringt aber die katholische Theologie insgesamt und damit auch Suárez dazu, das vorige exklusivistische Kirchenverständnis zu überdenken und den Umfang der Kirchenzugehörigkeit zu modifizieren.

Zum Einstieg in das ekklesiologische Denken von Suárez empfiehlt es sich, sein Sakramentenverständnis in den Blick zu nehmen, denn dort zeigt sich eine deutliche Hierarchisierung von sichtbarer, kontingenter Oberfläche und unsichtbarer, eigentlicher Substanz. So wertet Suárez z.B. in der Eucharistie die unsichtbare Substanz als den eigentlich relevanten Aspekt: Die Natur des Brotes wird durch die Gnade Gottes zwar nicht zerstört, aber sie wird in unsichtbarer Weise überformt und aus dem rein kreatürlichen Bereich erhoben.¹¹ In vergleichbarer Weise stellt Suárez in seiner Kirchenkonzeption nicht die Sichtbarkeit der Kirche oder ihre rituelle Dimension aufgrund der Sakramente ins Zentrum ihrer Wesensbestimmung. Suárez versteht die Kirche als *congregatio fidei*, als Versammlung der Gläubigen, wobei er nachdrücklich Wert auf die Dimension des Glaubens legt, der die eigentliche Kirchenzugehörigkeit im theologischen Sinne – und nicht im rechtlichen Verständnis – bestimmt:

„[E]s steht fest, dass nicht alle Menschen der irdischen Pilgerschaft [homines viatores] zu den Gliedern der Kirche gerechnet werden dürfen, wie [diese Grenze der Zugehörigkeit] bei den Heiden fließend ist; es gibt

¹¹ Vgl. Doyle, John P., *Collected Studies on Francisco Suárez*, SJ (1548–1617), Leuven 2010, S.252.

aber einen großen Streit in der Erklärung, wer zur Kirche gehören soll und wer von dieser ausgeschlossen werden muss. Aus der gegebenen Definition scheint jedoch diese kurze und generelle Regel geschlossen werden zu können, dass nämlich ohne Zweifel alle, die den Glauben haben, Mitglieder der Kirche sind, dass aber alle, die diesen Glauben nicht haben, ausgeschlossen werden, gegen den auf verschiedenen Weisen geirrt und Stellung bezogen wurde.“¹²

Den maßgeblichen Aspekt der Kirchenzugehörigkeit sieht Suárez nicht primär in der Eingliederung in die Kirche durch das Sakrament der Taufe, sondern dadurch dass die Gläubigen den gleichen Glauben teilen: Für Suárez ist die Kirche die *congregatio fidei*, denn der gnadenhafte Glaube und die daraus folgenden, tugendhaften Taten bestimmen vielmehr die Gottesrelation.¹³ Diesen Glauben zu verkünden und in seiner christlichen Gestalt mitzuteilen, ist gleichermaßen auch die Aufgabe der Kirche, die Suárez in hierarchischer Weise vom Papst als unmittelbarem Stellvertreter Christi her versteht. Diese Aufgabe der Glaubensverkündigung ist gemäß der apostolischen Sukzession den jeweiligen Bischöfen überstellt, hat aber zugleich eine lokale Beschränkung, da diese nur Kompetenz über ihre jeweiligen Diözesen haben. Die Verkündigung des Glaubens außerhalb dieses Bereiches, wie im Falle der noch nicht evangelisierten Neuen Welt, ist in der universalen Sendung der Kirche der gesamten Menschheit angetragen. Im Speziellen geht es mit der Universalität des päpstlichen Amtes einher, dass der Papst auch allen übrigen Menschen den Glauben zu verkündigen hat.¹⁴ Für Suárez ist dabei von entscheidender Bedeutung, dass die Verkündigung des Glaubens ohne jeden Zwang oder Gewalt geschieht. Suárez sieht jeden Menschen als Geschöpf mit einer natürlichen Vernunft versehen, welche die Grundlage der freiwilligen Zustimmung und Einsicht in den Glauben ist.¹⁵ Jeder Mensch besitzt durch seine natürliche Vernunft die Möglichkeit zur Glaubensannahme, wenn sich Gott

¹² Suárez, Francisco, *Opera Omnia* (Bd. XII), Paris 1856, S.246.

¹³ Vgl. Sullivan, Francis A., *Salvation Outside the Church. Tracing the History of the Catholic Response*, Eugene 2002, S.92-94.

¹⁴ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.264.

¹⁵ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.355.

gnadenhaft an den Einzelnen richtet.¹⁶ Die Übernatürlichkeit des Glaubens lässt keine willentliche Erwirkung des Glaubens von menschlicher Seite aus eigenen Mitteln zu, denn Glaube ist von Gott gnadenhaft gestiftet und dadurch der kreatürlichen Verfügbarkeit entzogen. Die Initiative der Glaubensmöglichkeit stammt von Gott, der den Glauben den Menschen anbietet: Suárez versteht den Glauben als dialogisches Geschehen, das aber von menschlicher Seite durch einen Widerstand verhindert werden kann.

Ein solches Hindernis der Glaubensannahme kann auf der einen Seite durch die Gewalt der Verkünder und der Missionare erzeugt werden, so dass es zu keiner Aufnahmebereitschaft bei den Hörern kommen kann.¹⁷ Suárez vertraut hierbei auf die Selbstwirksamkeit des Evangeliums beim (durchaus mehrfachen) Hören des Evangeliums. Auf der anderen Seite kann ein Hindernis von jedem Hörer selbst erzeugt werden, indem es zu einer aktiven Weigerung gegenüber der Glaubensbotschaft kommt.¹⁸

Gnadentheologisch geht Suárez davon aus, dass Gott demjenigen die Gnade nicht verweigert und damit den Glauben ermöglicht, der Gott sucht. Dies gilt gleichermaßen für die Menschen, die unverschuldeter Weise bisher nichts vom christlichen Glauben in expliziter Weise gehört haben.¹⁹ Statt den Glauben exklusiv an das explizite

¹⁶ Vgl. Pidel, Aaron, Francisco Suárez on Religion and Religious Pluralism, in: R. A. Maryks/ J. A. Senent de Frutos (Hg.), Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity, Leiden 2019, S.128-153; hier: S.129.

¹⁷ Suárez, Opera Omnia XII, S.441.

¹⁸ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.343.354f. Mit dieser Aussage verweist Suárez wiederholt auf die Annahme des Glaubens, ohne dabei ein Hindernis in den Weg zu stellen. Suárez ist sich jedoch der Tatsache bewusst, dass dieser Begriff im Dekret über die Sakramente des Konzils von Trient genannt wird, ohne dass er sich ausdrücklich darauf bezieht.

¹⁹ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.339f. Vgl. ebenso S.353: „Ich bestätige aber jene [Autoren] auf diese Art, weil nun irgendjemand in irgendeiner Zeit etwas Wahres haben kann, einen übernatürlichen und expliziten Glauben an Gott ohne einen expliziten Glauben an Christus, im Gegenteil mit einer unwiderleglichen Unkenntnis dessen; also kann er mit jenem Glauben allein begnadigt werden.“

Bekenntnis zu Jesus Christus und an die Zustimmung zu den intellektuellen Glaubenswahrheiten zu binden, versteht Suárez den Glauben vielmehr von einer aristotelischen Grundlegung aus als übernatürliche Tugend, die den Menschen zu guten Taten, wie die Nächstenliebe, führt und so zur Rechtfertigung verhilft. Suárez wendet sich daher explizit gegen eine pelagianische Vorstellung, dass es gute Werke aus rein menschlichem Antrieb oder Handlungsfähigkeit geben könnte:

„Es gilt, eine bestimmte [pelagianische] Ansicht zu verwerfen, weil es eine [augustinische] Predigt über den aktuellen Glauben (*fides actualis*) oder den habituellen Glauben (*fides habitualis*) gibt. Sicher ist, dass niemand aus Gewohnheit (*habitualis*) gerettet werden kann, wenn ihm oder ihr nicht zuvor im sterblichen Leben der Glaube (*fides infusa*) geschenkt wurde. Denn niemand kann gerettet werden, wenn er oder sie nicht auf der menschlichen Pilgerreise Rechtfertigung erfährt und auch von der Sünde befreit wird. Rechtfertigung erfährt man aber auch in formeller Hinsicht durch die verliehene habituelle Gerechtigkeit (*justitia habitualis infusa*). Ohne diese Gerechtigkeit wird niemand gerettet. Aber, wie bereits oben gesagt, ist der Habitus des Glaubens entweder Teil oder die Grundlegung dieser Gerechtigkeit. Daher wird niemand ohne diesen habituellen Glauben gerechtfertigt. Und diese Begründung zeigt sich durch den verliehenen, übernatürlichen Habitus, weil es der rechtfertigende Teil jenes Umstands ist. Diese [Gerechtigkeit] findet sich unter Kindern wie Erwachsenen gleichermaßen. Darüber hinaus aber wird in Bezug auf die Erwachsenen die Behauptung über den aktuellen Glauben bewiesen, [...] dass Erwachsene Gerechtigkeit nicht ohne die entsprechende Schenkung erlangen. Daher folgt, dass wie jene Gerechtigkeit übernatürlich hinsichtlich des habituellen Glaubens ist, weswegen (auch) die Disposition in Hinsicht auf das konkrete Handeln übernatürlich [bestimmt] sein muss.“²⁰

Die unverschuldete Unkenntnis der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus kann demnach dennoch zur Rechtfertigung führen. Suárez sieht diese Möglichkeit durch den impliziten bzw. unausge-

²⁰ Suárez, *Opera Omnia* XII, S.338. Suárez stellt hier die grundsätzliche Bereitschaft (*habitualis*), gut zu handeln, den konkreten Werken der Gerechtigkeit (*actualis*) gegenüber.

sprochenen Glauben gegeben, der sich darin auszeichnet, Gott zu gefallen, seiner Kirche anzugehören und sich in angemessener Weise gegenüber dem Schöpfer und seiner Schöpfung zu verhalten.²¹ Der Wunsch, Gott zu gefallen und seiner Kirche anzugehören (*votum ecclesiae*), ist hierfür der entscheidende Punkt für Suárez, um den Gehalt des impliziten Glaubens zu bestimmen: Die übernatürliche Möglichkeit zum Glauben durch die Gnade Gottes sieht Suárez zeitlich und geographisch innerhalb der Schöpfung universell vorhanden; auch wenn die Schöpfung auf der Ebene der Natur besteht, ist sie dennoch stets von der göttlichen Gnade gerahmt.²² Dass der Glaube als Möglichkeit besteht, bringt aber als Notwendigkeit mit sich, dass der Glaube durch Werke der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe von einem potenziellen Status in einen aktuellen Status ausgedrückt und verwirklicht werden muss.²³

3 Der tugendhafte Ausdruck des Glaubens und die Universalität der Kirche

Die Einsicht, was gut und gerecht ist, entstammt der natürlichen Vernunft mit dem intelligiblen Naturrecht als Quelle für gute Handlung als auch zur Bewertung von Religion und religiösem Verhalten.²⁴ Dabei entstammt die Befähigung hierzu (Einsicht wie auch Ausführung) von göttlicher Seite, denn Gott ermöglicht die Einsicht durch gnadenhafte Erleuchtung.²⁵ Hierbei folgt Suárez dem scholastischen Grundsatz, dass Gnade nicht die Natur zerstöre, sondern sie

²¹ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.336-340. Innerhalb dieser Logik braucht es demnach für Suárez daher keine binäre Unterscheidung, die zwischen uneigentlicher und eigentlicher Kirchengenugung differenziert und an einen distinkten Übertrittsmarker gebunden ist: Durch den Wunsch der Kirche anzugehören (*voto ecclesiae*), ist man bereits durch die gnadenhafte Fundierung dieses Wunsches Teil derselben.

²² Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.340f.

²³ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.342.351.

²⁴ Vgl. Pidel, Suárez on Religion, S.147f.

²⁵ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.340f.

vielmehr vervollkommnet, wie es an den Sakramenten sichtbar wird.

Das Glaubensverständnis von Suárez als tugendhaftes Verhältnis ist damit nicht zwingend an ein Glaubensbekenntnis gebunden, sondern schätzt das persönlich innerliche Verhältnis von Gläubigem zu Gott deutlich höher, weil es Rechtfertigung in grundlegender Weise als angemessenes Verhalten gegenüber dem Schöpfer als Quelle der Rechtfertigung versteht. Dieses angemessene Verhalten führt zu bzw. zeigt sich zeichenhaft in gerechten Taten und gipfelt so in einem praktischen Glaubensbekenntnis. Zeichen und Sache (*signum et res*) können hierbei unterschieden, aber nicht streng voneinander getrennt werden.²⁶ Dieses Verständnis und diese Wertung lassen sich auch in der Sakramententheologie von Suárez finden, wobei in der sakramentalen Gestalt die Sachebene (*res*) deutlich höher als die Zeichen- oder Oberflächenebene (*signum*) gewertet wird.²⁷ Diese Grundlegung ermöglicht es Suárez in seinem Rechtfertigungsverständnis, das auf dem übernatürlichen Glauben fußt, sogar eine Rechtfertigungsmöglichkeit zu denken, die ohne explizites Glaubensbekenntnis geschehen kann. Damit gesteht Suárez auch den Juden vor der Inkarnation und den indigenen Völkern die Rechtfertigungsmöglichkeit zu.²⁸

Suárez vertritt von seinem Glaubensverständnis her eine Rechtfertigungsmöglichkeit, die außerhalb der expliziten Bekenntnisgemeinschaft der Kirche in ihrer Sichtbarkeit stattfinden kann: Dies bedeutet in dieser Hinsicht, dass die Kirche nicht mit ihrer sichtbaren Institution gleichzusetzen ist. Weil aber prinzipiell aller Glaube durch die übernatürliche Gnade kirchlich gebunden ist, gehört man selbst durch den impliziten Glauben zur kirchlichen Gemeinschaft, selbst wenn diese Zugehörigkeit unsichtbar ist. Daher geschieht auch für Suárez Rechtfertigung keinesfalls außerhalb der Kirche. Die Kirche hat zwar eine sichtbare Gestalt, was insbesondere für den

²⁶ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.272.

²⁷ Vgl. Doyle, Collected Works, S.252.

²⁸ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.350.

Papst als von Christus unmittelbar eingesetzten Stellvertreter gilt,²⁹ dennoch kann die Kirche durch die fundamentale Glaubensbestimmung (als *congregatio fidei*) nicht auf ihre Sichtbarkeit reduziert werden.

Die Gründung der Kirche im Glauben zeichnet sie somit nach Suárez als eine universale Größe aus, die die gesamte Heilsgeschichte umspannt. Ihre Identität durch alle Zeiten ist durch Jesus Christus als das Haupt der Kirche grundgelegt. Damit sind auch ein gesamtkirchliches Abfallen vom Glauben, ein Abirren in der Kirchlichkeit oder eine protestantische Unterscheidung zwischen unsichtbarer, eigentlicher Kirche und sichtbarer, uneigentlicher Kirche nach Suárez ekklesiologisch nicht haltbar.³⁰ Auch hier schließt sich Suárez in seiner ekklesiologischen Formbestimmung Aristoteles und dessen Staatstheorie an. So verstehen Aristoteles wie auch Suárez die Monarchie als die bestmögliche Staatsform, weswegen Suárez die Kirche als monarchisch verfasst sieht:³¹

„Ich werde zuerst durch Vernunft den Beweis führen, [wie die Verfassung der Kirche zu verstehen ist,] weil Folgendes anzunehmen ist, dass Christus, der Herr, die Kirche [so] eingerichtet hat, dass ihr die höchste Nächstenliebe (*caritas*) nachfolgt. Er hat sie auf die beste und vollendete

²⁹ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.273-278.

³⁰ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.259f: „Die Kirche, die von Christus, dem Herrn, eingerichtet wurde, ist nun einzigartig auf der Welt, und war es zu jeder Zeit. Es geht um den Glauben, und er wird in einem Symbol behalten: *Credo in unam sanctam Ecclesiam*; [...] Es gibt nämlich diese Einigkeit der Kirche, nicht mathematisch oder physisch, sondern moralisch, wie es in einer Republik oder einem Königreich ist, deren Einheit ein Oberhaupt erfordert, denselben Glauben, dieselben Gesetze. Daher ist die Kirche Christi auf ein und dasselbe Ziel ausgerichtet, unter der Hilfe derselben nötigen Mittel und durch besondere und grundsätzliche Gesetze. Sie hat ein Oberhaupt, Christus, den Herren [...] und ein Haupt auf Erden, dessen Stellvertreter“.

³¹ Zwar erwähnt Suárez den Heiligen Geist in seinen ekklesiologischen Ausführungen, um die Möglichkeit des Glaubens darzulegen, aber für die ekklesiologische Staatsform nimmt er keinerlei Bezug auf eine trinitarische Konzeption. Für die Formbestimmung der Kirche sind die anderen beiden Personen der Trinität mehr oder weniger irrelevant.

Weise eingerichtet; die beste Leitung aber ist monarchisch, wie es Aristoteles anführt [...]. Denn die Einheit wird durch einen Regierenden umso größer sein, desto nützlicher und passender die Leitung ist, um den Frieden zu erhalten; eine derart vollendete Einheit kann aber einzig in der Monarchie gefunden werden; [...] Es wird bestätigt, weil durch einen Leitenden eine größere Macht entsteht, da die vereinte Tugend stärker heraustritt. Daher wird auch in demokratischen Staaten unter massiven und drängenden Gefahren ein führender Mann gewählt, so wie die Römer Diktatoren wählten, damit er sie passender beschützt. Daraus schließt man, dass die monarchische Leitung stabiler und stärker ist, weil sie dann mächtiger ist und sie gewöhnlich nicht durch Aufstände im Inneren gestört wird und leichter äußeren Feinden widersteht, wenn sie zusammengebracht und verbunden ist. Deshalb zeigt die Geschichte, dass Monarchien gewöhnlich dauerhafter waren als Republiken. Schließlich kann man dies (auch) aus der Königsherrschaft Gottes beweisen, wie bei Aristoteles [...], dass es Einen geben muss, der die ganze Welt leitet. [...] Die kirchliche Leitung also wird umso vollendeter, je ähnlicher sie etwas Göttlichem wird.“³²

Dass die Kirche im Glauben an Jesus Christus besteht und er ihr gleichbleibendes Haupt ist, zeichnet die Kirche als heilsgeschichtlich universelle Größe aus, die auch die Zeit des biblischen Israels miteinschließt. Suárez führt zur Unterscheidung der Kirche von der jüdischen Glaubensgemeinschaft ebenso den Christus-Bezug als entscheidenden Punkt an. Die Gläubigen des Alten Bundes können gleichermaßen der einen Kirche angehören, obwohl sie kein explizites Bekenntnis zu Christus äußern konnten bzw. geäußert haben. Aber ihre Zugehörigkeit zur Kirche ist nach Suárez dadurch bestimmt, dass sie einen impliziten Glauben an Christus hatten und einen Glauben an Christus nicht in explizit verweigernder Weise ausschlossen.³³ Suárez greift hier auf eine Unterscheidung zwischen der Synagoge und der Kirche zurück, wobei die höhere und umfassendere Stellung der Kirche durch ihre heilsgeschichtliche Universalität begründet ist. Die Synagoge hingegen versteht er nicht als heilsgeschichtliche Größe, sondern die Gemeinschaftsform der Synagoge

³² Suárez, Opera Omnia XII, S.265.

³³ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.254.256.

läge darin, dass sie eine zeitlich begrenzte und rein natürliche, profane Versammlung ist, die sich zufälligerweise aus den Gläubigen an den Gott Israels zusammensetzt.³⁴ Um dieses Verhältnis weiter zu präzisieren, muss auf das Glaubensverständnis von Suárez geschaut werden. Für ihn ist es von entscheidender Wichtigkeit, den Glauben gnadentheologisch zu bestimmen und festzuhalten, dass, wer von Gott zum Glauben prädestiniert wurde, auch nicht vom Glauben abfallen wird. Diese Glaubensbestimmung lässt sich nach Suárez aber nicht in der Synagoge finden, denn die Synagoge ist zwischenzeitlich vollständig vom Glauben abgefallen.³⁵ Die Gläubigen des biblischen Israels, die nicht vom Abfall im Glauben betroffen sind, werden von Suárez aus der Synagoge herausgerechnet und der Kirche zugezählt. Zudem steht die Kirche in ihrer heilsgeschichtlichen Universalität auf einer übernatürlichen Grundlage der Gnade und kann daher unmöglicher Weise insgesamt vom Glauben abfallen, denn Christus garantiert als institutionelles Haupt den festen Glauben der gesamten Gemeinschaft.³⁶ Die Universalität der Kirche schließt damit inklusiv das biblische Volk Israel mit ein, wobei die Kirche nicht mit deren Glaubensgemeinschaft identisch ist.

Der Glaube der Kirche und ihre gemeinschaftliche Konstitution sind durch den göttlichen Ratschluss und seine Gnade keinen zeitlichen oder anderweitigen Einschränkungen unterworfen. Suárez

³⁴ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.244: „Darin unterscheidet sich die Bezeichnung *Ecclesia* von dem Namen *Synagoge*, denn dies bedeutet einfach ‚welche Versammlung auch immer‘. Daher kann auch (der Name) einer Herde von wilden Tieren und Lebewesen zugeteilt werden.“

³⁵ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.257: „Zum übrigen muss besonders gesagt werden, obgleich die ganze Synagoge bisweilen abgefallen war, dass nicht so sehr die ganze Kirche darin folgt, [vom Glauben] abgefallen zu sein; denn man muss glauben, dass Gott immer Gläubige und Freunde unter seinen Völkern hatte, die Synagoge war nämlich nicht die universelle Kirche, so wie es nun die Kirche Christi ist. Zweitens, es ist falsch, dass das ganze Volk Israel jemals vom Glaube und von der Nächstenliebe abgewichen ist“.

³⁶ Vgl. Suárez, *Opera Omnia* XII, S.256f.

sieht die Kirche durch ihren Glauben und Prädestination von göttlicher Seite in immerwährender zeitlicher Kontinuität bestimmt. Die Kirche kann weder in ihrem Glauben noch in ihrer Kirchlichkeit fehlen oder gar die heilsgeschichtliche Kontinuität irgendwie unterbrechen. Diese Kontinuität und zeitliche Universalität ist entscheidend, wenn man die Frage des Kirchenanfangs und des ersten menschlichen Glieds am Leibe Christi stellt. Suárez führt sowohl Adam als auch Abel als Beginn der Kirche und als erstes Glied am Leib Christi an, doch bei genauerer Betrachtung wirkt alleine der Beginn der Kirche mit Adam durch sein Glaubens- und Kirchenverständnis kohärent: „Die Kirche, die von Christus, dem Herrn, eingerichtet wurde, ist nun einzigartig auf der Welt, und war es zu jeder Zeit.“³⁷

Auf die zeitliche Universalität und Kontinuität der Kirche legt Suárez gesteigerten Wert, weswegen auch ein Beginn der Kirche mit Abel zu einer heilsgeschichtlichen Lücke führen würde. Zudem würde ein Ausschluss Adams aus der Kirche für Suárez ein gnadentheologisches Problem anzeigen, weil Adam von göttlicher Seite zum Glauben und auch zur Begegnung mit Gott vorherbestimmt wurde. Der Ausschluss Adams aus der Gnadengemeinschaft würde dem göttlichen Ratschluss widersprechen und den augustinischen Prädestinationsgedanken obsolet werden. Vielmehr argumentiert Suárez von der Kontinuität von Adam zu Abel damit, dass es Adam selbst war, der Abel in die Glaubensdinge eingeführt und ihn mit den damit verbundenen Glaubenshandlungen vertraut gemacht hat, die insbesondere das Opfer betreffen:

„Auch nach dem Verlust des Unschuldstatus, welcher zuerst in der Kirche nach der Sünde bei den Eltern Adam und Eva, wie bei ihren Söhnen, vorlag, beginnt [die Kirche mit ihnen], weil sie auch in jenem Status der gefallenen Natur [weiterhin] Glauben hatten; [sogar] vor dem Sohn Kain. Wenn sie aber vor ihrem Fehltritt vielleicht Christus nicht gekannt hatten, muss [dennoch] ohne Zweifel geglaubt werden, dass sie nicht weit nach der Offenbarung [ihre] zukünftige Erlösung angenommen haben.“

³⁷ Suárez, Opera Omnia XII, S.259.

Tatsächlich hatten sie die Hoffnung auf Heil und Buße verloren und entschlossen sich [dadurch] leichter für die Gnade, weil die Gnade [diese Annahme] wahrscheinlich macht und mit der göttlichen Barmherzigkeit übereinstimmen lässt [...] Wir haben mit den Kirchenvätern gezeigt, dass Abel und die übrigen Menschen, von Adam das Mysterium des Glaubens durch Überlieferung erhalten haben [...]; Augustinus scheint auch, im 15. Kapitel im Gottesstaat., gesagt zu haben, dass Adam der gemeinsame Vater von denen war, die zum himmlischen Reich gehören. [...] Es war also notwendig, dass Adam zuerst diesen Glauben hatte, welchen seine Söhne hatten. Ferner ist es wahrscheinlich, dass er nicht weit nach der Sünde Buße getan hat, nämlich zwischen Adams Fehltritt und der Generation Abels [...] Außerdem wird niemand verneinen, dass Abel vor dem Gebrauch der Vernunft gottesfürchtig war, denn durch den Glauben der Eltern, entweder allein darin oder in irgendeinem äußeren Zeichen, konnte leicht angedeutet werden, dass der Erlass der Erbsünde gewährt wurde. Und ebenso ähnlich ist dies bei Kain. Also war die Kirche vor Abel notwendig, denn Glaube, Buße und Gottesfurcht werden nicht außerhalb der Kirche gefunden.

[...] Wir müssen ohne Zweifel glauben, dass Adam in jener ganzen Zeit Gott verehrt hat, und [Gott] so sehr Opfer entgegengebracht hat, dass selbst die Söhne dies von den Eltern berichten. Du wirst einwenden: In der ganzen Zeit hätte die Kirche ihrer Heiligkeit entbehrt. Auf dieses allbekannte Problem, das überall bekannt ist, ist zu antworten, dass es auch nach dem Tod Abels hundert Jahre bis zur Generation Seths gedauert hat. In dieser Zeit bestand die gesamte Kirche in drei Menschen, wobei einer von diesen, Kain, gottlos war. Die übrigen aber, Adam und Eva, wurden in der Gnade bestärkt“³⁸

Um den Beginn der Kirche in Adam transparenter darzustellen, muss nochmals auf das Glaubensverständnis von Suárez eingegangen werden. Für ihn ist der Glaube (*fides*) in thomistischer Bezugnahme die gnadenhafte Überformung (*forma*) der menschlichen Natur, die auch Intellekt und Willen einschließt. Die Überformung der menschlichen Natur zerstört diese zwar nicht, aber durch den Glauben und aus der Gnade erhält die menschliche Natur gewissermaßen eine neue Substanz,³⁹ weil *forma* und *substantia* in thomistischer

³⁸ Suárez, Opera Omnia XII, S.254f.

³⁹ Vgl. Hofmann, Linus, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez, in: Pastor Bonus 67 (1958), S.146-161; hier: S.147.

Theologie synonym sind, wie es z.B. in der Taufe oder der eucharistischen Transsubstantiation angegeben wird.⁴⁰ Diese substantielle Neuwertung durch den gnadenhaften Glauben ist das entscheidende Kriterium, um Glaube und Sünde unterscheiden zu können. Für Suárez ist die Sünde akzidentiell in Bezug auf den Glauben zu verstehen, die weder den Glauben unmöglich werden lässt noch ihn fundamental angreift. Daher ergibt sich durch Adams ‚Fehltritt‘ im Paradiesgarten auch kein Bruch in der kirchlichen Kontinuität der Heilsgeschichte:

„Die Kirche beginnt ihre Abfolge in Adam, und, durch die geschaffene Eva. Und es kann wirklich gesagt werden, dass es die Kirche ist, und es scheint sehr sicher in beidem, wenigstens nach dem Fall, dass die Kirche bereits vor Kain und Abel gewesen ist. [...] Aber Adam und Eva waren im Status der Unschuld Gläubige; also war deren Zusammenschluss die Kirche. Und es ist nicht wichtig, dass jene den Tod Christi nicht kennengelernt haben, weil es genug war, dass sie an das Mysterium der Inkarnation geglaubt haben und aus den Verdiensten Christi Gnade erhalten haben. Es steht auch nicht entgegen, dass jene sündigen konnten und gesündigt haben; [...] und es ist nicht wahrscheinlich, dass Adam den Glauben verloren hat, was auch ziemlich wahrscheinlich von Eva zu sagen ist. Schließlich steht dem nicht entgegen, dass ihre Kirchenzugehörigkeit von der Kirchenzugehörigkeit der Sünder abweicht; diese Abweichung ist nämlich nur zufällig, denn es bleiben der Glaube, das Haupt, das Ziel dasselbe. Und schließlich bleibt auch [der Glaube als] das vornehmste und substantielle Mittel des Heils unverändert.“⁴¹

Bestätigt findet dies Suárez im Rückgriff auf Weish 10, dass der Übertritt Adams kein fundamentales Vergehen gegen den Glauben war, sondern ihm vielmehr die Möglichkeit zur Buße gab. Außerdem führt Suárez an, dass Adam durch Prädestination in der göttlichen Gnade stand.⁴² Ein prinzipielles Abfallen vom Glauben hält Suárez aus gnadentheologischen Gründen für unmöglich, weil dieser Abfall eine Abweichung oder gar ein Fehler im göttlichen Ratsschluss in seiner immerwährenden Kontinuität bedeuten würde.

⁴⁰ Vgl. Hofmann, Zugehörigkeit zur Kirche, S.152-154.

⁴¹ Suárez, Opera Omnia XII, S.254.

⁴² Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.255.

Durch die göttliche Gesetzgebung und Einrichtung der Schöpfung kann eine solche Abweichung aber nicht vorkommen.⁴³ Dies ist wenn überhaupt nur für rein profane, natürliche Institutionen möglich, die nicht vom göttlichen Heilsratschluss getragen sind, worunter für Suárez auch die Synagoge fällt. Weil die Kirche von Gott begründet und getragen wird, kann ein solcher Abfall für sie niemals zutreffen.⁴⁴

Von diesem Glaubensverständnis lässt sich auch verstehen, wie die Kontinuität der Kirche von Karfreitag bis zum Ostersonntag möglich war. Suárez trifft hier eine Unterscheidung, die seinem Sakramentenverständnis zwischen Substanz als eigentlicher Wirklichkeit und der sichtbaren, wahrnehmbaren Oberfläche als kontingentem Zeichen analog ist. Dass die Apostel im Glauben zweifelten oder wie Petrus Christus verleugneten, rechnet Suárez nicht als eigentlichen Abfall vom Glauben, sondern nur als temporären Abfall vom Bekenntnis, was als temporäre Zufälligkeit und nicht als substanzielle Deformierung zu verstehen ist. Von den Aposteln geht somit kein aktives Abfallen vom Glauben aus; es ist vielmehr als ein passives Straucheln zu verstehen:

„Aber außerdem sagen wir, dass es nicht wahrscheinlich ist, dass alle Apostel, und vor allem Petrus, den wahren Glauben verloren haben. Freilich ist jener abgefallen im Bekenntnis des Glaubens, und in der Treue, die er Christus schuldete, dennoch glaubte er weder irgendeinen anderen Glauben, noch zweifelte er über die wahre Göttlichkeit Christi, welche er durch die Offenbarung des Vaters erkannt hatte; das kann freilich geschlussfolgert werden aus jener Stelle: *Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt* [Lk 22, 32]. Gewisse Leute aber stellen dar, dass er *letztendlich* nicht [im Glauben] wankt; aber dies wäre kein besonderes Privileg mit Blick auf Petrus; denn es ist den Aposteln und allen Beherzten in Gnade gegeben, dass sie letztlich nicht vom Glauben abfallen [...]; zu recht werden die Apostel also entschuldigt von Untreue und

⁴³ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.256.

⁴⁴ Suárez sieht auch das Judentum mit der Synagoge identisch, weil auch das Judentum übernatürlich bestimmt ist und insgesamt nicht vom Glauben abfallen kann. Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.257.

Häresie, weil sie nicht aus Verleumdung, sondern aus einer gewissen Unkenntnis zweifelten.“⁴⁵

Über den temporären Zweifel der Apostel hinausgehend versteht Suárez die Lage der Häretiker auch insofern, dass sie durch den gnadenhaften Glauben (und die Wirksamkeit der Taufe) weiterhin der Gemeinschaft der Kirche angehören und daher auch keine Heiden sind. Dennoch sind die Häretiker von kirchlicher Seite im rechtlichen Sinne und im innerkirchlichen Bereich wie Heiden zu behandeln, aber nicht wie Heiden zu bewerten:

„Die Väter lehren nämlich niemals, dass die Exkommunizierten außerhalb der Kirche stehen, sondern von der Einheit der Kirche separiert werden; es kann aber geschehen, dass er irgendein Bürger irgendeines anderen Staates verbleibt, und dennoch werden sie ferngehalten von der Gemeinschaft und von dem vertrauten Kreis der Mitbürger. Deswegen sagt man, dass der Exkommunizierte nicht einfach als Heide behandelt werden darf, sondern wie einen Heiden, was seine Beziehungen zu anderen angeht. [...] Wann aber eine Exkommunikation aufgrund der Lehre berichtet wird, dann sagt man, den Exkommunizierten eigens von der Kirche zu trennen, und so sagen es Irenaeus und Eusebius [...]: Der Exkommunizierte ist nicht einfach als Häretiker getrennt, sondern sie geben über ihn zu verstehen, dass er bereits im Eigentlichen sich selbst [von der Kirche] getrennt hatte; [...] natürlich aber gehören sie zur substantiellen Einheit der Kirche.“⁴⁶

Suárez betrachtet das Phänomen des Unglaubens oder des Nichtglaubens derart, dass er einen unwissenden Ungläubigen, der unverschuldeter Weise noch nichts vom Evangelium gehört hat, von einem Häretiker, der sich in aktiver Weise von der Gemeinschaft der Gläubigen absetzt oder gar getrennt hat, deutlich unterscheidet.⁴⁷ Der maßgebliche Unterschied liegt für Suárez darin begründet, dass sich die Häretiker in willentlicher und aktiver Weise von der Gemeinschaft der Gläubigen trennen und dem Glauben ein aktives

⁴⁵ Suárez, *Opera Omnia* XII, S.258.

⁴⁶ Suárez, *Opera Omnia* XII, S.250.

⁴⁷ Vgl. Fastiggi, Robert, Francisco Suárez and the non-believers, in: *Pen-samiento* 279:74 (2018), S.263-270; hier: S.266.

Hindernis setzen, um mit dem Konzil von Trient zu sprechen, auf das sich Suárez sowohl explizit als auch im impliziten Wortlaut bezieht.⁴⁸

4 Der umfassende Heilswille Gottes jenseits der sichtbaren Kirche

Selbst für Personen in unverschuldeter Unkenntnis über das Glaubensgeheimnis Christi besteht nach Suárez durch den universellen Heilswillen Gottes eine grundsätzliche Möglichkeit, Rechtfertigung zu erlangen: Auch für sie ist ein impliziter Glaube möglich, den sie durch die Gnade Gottes von einer potenziellen Stufe durch tugendhafte Werke der Nächstenliebe (als Zeichen der gnadenhaften Erleuchtung und der Nachfolge Christi) aktualisieren können. Dabei unterstreicht er als Minimalbedingung (in Übereinstimmung mit dem Konzil von Trient hinsichtlich des Sakramentenempfangs), dass dem Glauben kein Hindernis aktiv in den Weg gestellt werden darf, um den Glauben von göttlicher Seite zu empfangen. Einen prinzipiellen Ausschluss der ‚Unwissenden‘ von der Heilsgemeinschaft der Kirche kann Suárez nicht vertreten, da Gottes Heilswillen die Gesamtheit aller Menschen betrifft und dadurch eine umfassende Erlösungsmöglichkeit gegeben ist:

„[W]eil Gott, wegen seiner Güte, nicht der Urheber einer Sünde sein kann, und auch nicht die notwendige Hilfe abschlagen kann, um eine Sünde nicht zu begehen. Daher kann er [auch] nicht Urheber sein, dass der Mensch [...] im Zustand der Sünde bleibt. Auch verweigert er nicht von sich aus die notwendige Hilfe, um einen solchen Zustand zu überwinden [...]. Aber in diesem Fall, über den wir sprechen, hat der Mensch von Seiten des Intellekts das, was notwendig ist, um Gott zu lieben und die Sünde zu hassen. [...] Also ist es nicht wahrscheinlich, dass es nur von Seiten Gottes an der notwendigen Hilfe mangelt [...]; deshalb gibt es das verpflichtende Dogma, dass die Sünder in diesem Leben immer

⁴⁸ Vgl. Suárez, Opera Omnia XII, S.533.

und in jedem Moment begnadigt werden können, soweit es an der Seite Gottes liegt.“⁴⁹

Damit fasst Suárez den theologischen Rahmen, inwiefern der Glaube schon beginnen kann und von wo bereits die Gnade Gottes im Menschen wirken kann, ohne der Bekenntnisgemeinschaft der Kirche explizit anzugehören, äußerst weit. Gnade und Kirche haben eine enorme Reichweite durch den universellen Heilswillen Gottes. Einzig im Extremfall einer willentlichen und andauernden Weigerung gegenüber der Gnade Gottes nimmt sich der Ungläubige selbst aus dem Bereich des göttlichen Heilswillens heraus. Es ist möglich hier anzuschließen und zu folgern, dass für Suárez eine doppelte Prädestination und eine Verdammung von göttlicher Seite aus theologisch nicht tragbar erscheinen.

Der universale Heilswille Gottes, der prinzipiell allen Menschen den Glauben und damit Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft ermöglicht, umschließt die gesamte Schöpfung. Er kennt keinen Abbruch und auch kein temporäres Aussetzen seiner Kontinuität. Zieht man diese Grundlegung in Betracht und kombiniert sie mit dem Glaubensverständnis von Suárez, dass bei Adam keine fundamentale Deformation des Glaubens durch seine Tat im Paradiesgarten vorliegt, erscheint es plausibel, dass Suárez die Kirchengründung in Adam präferiert. Dass Suárez auch die Kirchengründung in Abel an wenigen Stellen anführt, scheint mehr der theologischen Tradition geschuldet zu sein, als dass er im Glauben und der Gottesbeziehung Abels eine fundamentale Abweichung von der Gottesbeziehung Adams erkennen könnte. Ein Herausfallen Adams aus der Heilsgemeinschaft würde für Suárez mehr Fragen hinsichtlich des Heilswillens Gottes und der gnadenhaften Überformung des Menschen durch den Glauben aufwerfen. Daher betont Suárez in entschiedener Weise den umfassenden Heilswillen Gottes, um auch auf die neuaufgeworfenen Fragestellungen durch die Entdeckung der Neuen Welt antworten zu können.

⁴⁹ Suárez, *Opera Omnia* XII, S.355.

5 Die Entdeckung der Neuen Welt als nachhaltige Lernerfahrung

Diese umfassende Irritation, die durch die Entdeckung der Neuen Welt geschehen ist, stellt für die abendländische Theologie eine Möglichkeit dar, sedimentierte Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen und neu zu bedenken. So lässt sich z.B. hinsichtlich der Geschichtstheologie fragen, ob die christliche Heilsgeschichte in einer rein singulären Linearität zu denken ist, die in binären Kategorisierungen dazu führt, dass kontinuierlich das nicht-kirchliche Außen in eine explizite Kirchlichkeit überführt wird. Hierzu zeigt alleine das Faktum, dass es einen großen Teil der Welt gab, der nicht christianisiert war, dass es möglich ist, Graubereiche der Zugehörigkeit oder eine universalistische Konzeption von Gnade zu denken, die nicht in zwingender Weise an ein explizites Glaubensbekenntnis gebunden ist. So lässt sich neben dem heilsgeschichtlichen Narrativ, das in linearer Weise den Weg vom biblischen Israel zum christlichen Europa ziehen will, eine universalistische Gnadekonzeption entwickeln, die wir bei Suárez finden: Diese vertritt zwar weiterhin die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Bereich, jedoch zeigt die Entdeckung der Neuen Welt, dass auch bereits dort die übernatürliche Gnade durch gute Werke und Einsicht in den Willen Gottes am Werk sein kann, wo der christliche Glaube in seiner expliziten Form (noch) nicht Fuß gefasst hat.

Statt die neuentdeckte Welt kategorisch als *massa damnata* zu kennzeichnen, die nur durch den expliziten Glauben an Christus gerettet werden kann, ist Suárez von der Hoffnung geprägt, dass Christus für *alle Menschen* gestorben ist und daher auch von der Heilsmöglichkeit für *alle Menschen* auszugehen sei. Die Liebe Jesu Christi gegenüber allen Menschen veranlasst in beispielhafter Weise auch Suárez, der Neuen Welt sensibel und liebevoll zu begegnen,⁵⁰ und eine Gnadentheologie zu entwickeln, die die guten Werke der Nicht-Christen auch als gute Werke wertschätzen kann.

⁵⁰ Vgl. Balthasar, Hans Urs, Was dürfen wir hoffen? (Kriterien; 75), Einsiedeln/Trier ²1989, S.30f.

Diese irritationsoffene Sensibilität in grundsätzlichem Wohlwollen, die die Theologie Suárez' geprägt hat, kann auch heute noch für die christliche Theologie zur Nachahmung anempfohlen werden: Statt reflexhaft das Fremde zu scheuen und das Nicht-Christliche außerhalb der göttlichen Gnade zu verorten, um sich dadurch in der Bequemlichkeit des kirchlichen Binnenbereichs einzurichten, eröffnet ein offener Blick für der*die*das Andere erst wirklich einen Begegnungsraum, in dem ein Mensch eine Person werden kann.⁵¹ Weiter sind eine solche Offenheit und eine gnadentheologische Universalität eine vielversprechende Ausgangsbedingung, um sich von christlicher Seite in die multiplen Diskurse der säkularen oder post-säkularen Gesellschaft einzubringen sowie sich im Dialog der Religionen wie auch in der Ökumene zu engagieren, ohne dabei das christliche Profil zu verlieren.⁵²

⁵¹ Vgl. Klug, Florian, *Der versöhnte Blick und die Gabe des Anderen. Eine ästhetische relecture der Erbsünde*, Paderborn 2019, S.99-102.

⁵² Vgl. Meuffels, Otmar, *Christsein im demokratischen Handeln. Trinitarische Einsichten – gesellschaftliche Interessen* (RPT; 96), Tübingen 2018, S.130.182-184.