

STEINER, NICCOLO: *Diego Laínez und Alfonso Salmerón auf dem Konzil von Trient*. Ein Beitrag zur Eucharistie- und Messopferthematik (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge; 8). Stuttgart: Kohlhammer 2019. 469 S., ISBN 978-3-17-034116-6 (Paperback); 978-3-17-034117-3 (PDF).

Als ich vor gut 50 Jahren auf der Suche nach einem Dissertationsthema schließlich bei der Eucharistielehre des Trienter Konzils landete, ohne zu ahnen, wie es um die Quellen dieses Konzils bestellt war, stieß ich überraschender Weise auf das Problem, dass nach über 400 Jahren wichtige Quellen zur Eucharistielehre zwar schon in Umschrift in Würzburg lagerten, ohne dass ich aber auf sie Zugriff erhalten konnte. Die Tatsache, dass dies heute gottlob anders geworden ist, macht der Verf. schon unter dem Forschungsüberblick (23–43) deutlich. Leider trifft sich das auch mit dem Befund, dass der Höhepunkt der Trientforschung überschritten ist – jedenfalls was die Quellenlage und die kirchengeschichtlichen Zusammenhänge betrifft. Der Verf. hebt als zuletzt stattfindendes Jubiläumsjahr des Trienter Konzils das internationale Symposium von 2013 an der Akademie in Freiburg i. Br. hervor. Nicht zu vergessen wäre freilich, dass im ökumenischen Gespräch im Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ das Konzil von Trient noch einmal einen hohen Stellenwert erhielt. Doch das ist nicht das Thema der vorliegenden Arbeit. Der Verf. wendet sich darin den beiden wichtigsten Ordensbrüdern der Gesellschaft Jesu zu, deren Leumund in der Konzilsforschung bis in jüngste Zeit nicht sehr hoch war: Er will Diego Laínez und Alfonso Salmerón (und mehr nebenbei Claude Jay und Petrus Canisius) neu bewerten.

Die Überschrift des zweiten Kapitels, „Diego Laínez und Alfonso Salmerón – Zwei Theologen dreier Päpste auf dem Konzil von Trient“ (47–92), lässt aufhorchen. Darin wird der Werdegang der beiden Theologen an den Universitäten Alcalá und Paris dargestellt. In Paris werden sie die ersten Gefährten des Ignatius. Das Kapitel bietet einen lesenswerten Einblick in die Biographien und zugleich in die bewegte Papstgeschichte dieser Jahre. Immer wieder verweist der Verf. darauf, dass sich die beiden Jesuitentheologen auch seelsorglich um einzelne Konzilsteilnehmer kümmerten und zum Teil auch Exerzitien geleitet haben. Man kommt aus dem Staunen nicht heraus, dass die beiden Spanier nach nur gut zehn Jahren bereits als päpstliche Theologen im Konzil in Trient auftauchen und deshalb von den klassischen Orden als Neulinge mit Argwohn betrachtet wurden.

Die weitere Gliederung der Arbeit bezieht sich konsequenterweise auf die drei Tagungsperioden des Trienter Konzils: Trient I mit Bologna 1545–47 und 1547/48 (93–214), Trient II 1551/52 (215–364) und Trient III 1562/63 (365–432). Die Eucharistie- und Messopferdebatte steht im Zentrum der Arbeit, indem sie diese Debatten mit Blick auf den Beitrag der beiden päpstlichen Theologen beleuchtet. Für die erste Periode greife ich nur ein Beispiel heraus, Laínez' Votum vom 17. Februar 1547. Mir ist in meiner Arbeit die Bedeutung dieses Votums wegen der Dürftigkeit des Protokolls nicht aufgefallen. Der Verf. verweist jedoch mit Recht darauf, dass sich Laínez auf Innozenz III. (*De sacrificio* IV, 6) bezieht, wonach Jesus „mit einer Segnung konsekriert hat und nicht mit jenen Worten: *Dies ist mein Leib*“ (133). Laínez interpretiert dies wie folgt: „Und diese vom Priester vorgetragenen Worte werden in der Art der Rezitation ins Gedächtnis gerufen, wie Christus sie ausgesprochen hatte, und aus diesen Worten heraus geschieht die Konsekration durch den Priester.“ (ebd.) Der Verf. meint, hier habe Laínez „ein skotistisches Verständnis der Sakramente“ (ebd.) eingeführt. Die Rezitation sei nicht allein ausschlaggebend, sondern (auch) der Wille des Priesters, das zu tun, was die Kirche tut. Der Verf. stellt der Position Laínez' das Votum Consilii gegenüber, der auch mir aufgefallen ist (vgl. J. Wohlmuth, *Realpräsenz und Transsubstantiation*. Bd. I, 233–238; Bd. II, 116f.). Ich bezweifle, dass ausgerechnet Laínez so skotistisch orientiert war, dass er die Konsekration so sehr dem Willen des Zelebranten zuspricht (153–155). Hier wäre über die Performativität der Einsetzungstexte erneut nachzudenken. Consilii hat in Bologna auch zum Messopfer gesprochen, was der Verf. mit Recht hervorhebt

(182–187). Hier findet sich ein Musterbeispiel der verschiedenen Ordenstraditionen, die um das bessere Verständnis und nicht über die Alternative „Glaube oder Häresie“ streiten. In Bologna, wo Claude Jay (190–193) und Salmerón (nach Consilii) über das Messopfer gesprochen haben, erweist sich Salmerón als hochgebildeter Theologe. Den Tod Jesu verbindet er mit der Schlachtung der Osterlämmer und folgt so dem johanneischen Kalender. Damit bekräftigt er u. a. sein Theorem der *oblatio in coena*. Der Verf. erweist sich hier als vorzüglicher Interpret und nennt auch weitere Voten anderer Konzilstheologen (190–211). Diese Passage sei zur Lektüre besonders empfohlen. Die Zusammenfassung der ersten Sitzungsperiode skizziert deren Grundlinien (212–214). Dies erleichtert – wie auch bei allen weiteren Zusammenfassungen – die Lektüre. Hilfreich sind die wiederholt vorgestellten Textentwürfe und Kurzfassungen der Debatten durch die beiden Jesuitentheologen. Das Konzilssekretariat erhält durch sie eine immer größere Leitungsaufgabe.

In der zweiten Sitzungsperiode sprechen Laínez und Salmerón im September vor der 13. Sitzung zu einzelnen Artikeln über die Eucharistie als Sakrament. In gegenseitiger Absprache (225–240) befasst sich Laínez dabei v. a. mit der Sprachform der Metaphorik und unterscheidet sie von der eigentlichen Rede. Der Verf. bemerkt, Laínez nehme „eine gewisse Vorbildfunktion für die folgenden Theologenvoten“ (231) ein. Salmerón spricht nur zum Artikel über die Kommunion unter beiden Gestalten (232–240) und erweist sich hier als ausgesprochen konservativer Theologe, den der Verf. mit Recht kritisch beurteilt (236). Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die nun angereisten Theologen wie Melchior Cano oder auch Johannes Gropper (vgl. die Aufzählung 317f.) die beiden Jesuiten in den Schatten stellen, wie der Verf. in der Rückschau durchblicken lässt (364). An der 13. Sitzung, die gut dokumentiert ist (275–282), hält sich die Mitwirkung der päpstlichen Theologen in Grenzen. Damit tritt bei ihnen der Streit um die Transsubstantiation kaum in den Vordergrund. Ich stimme mit dem Verf. völlig überein, dass die dogmatisch verbindliche Lehre der Sessio XIII nicht in der *Doctrina* vorliegt, sondern allein in den Kanones (275–289).

Eigentlich sollte die Lehre über das Messopfer der Sessio XIII folgen. Deshalb spricht Laínez bereits am 7. Dezember zum Messopfer (297–309); sein Votum löst ein interessantes Echo aus. Hoch interessant ist es, dass zwei Stimmen von außen auf Laínez reagieren, nämlich der Bischof von Naumburg, Julius Pflug, und zwei Tübinger Lutheraner, die als Gäste im Konzil weilten (309–319). Weitere Voten von Ruard Tapper, Melchior Cano (320–327) und Johannes Gropper (334–339) folgen und verdienen besondere Aufmerksamkeit. Als alles fast verabschiedungsreif auf dem Tisch liegt, muss die Sitzungsperiode abgebrochen werden; die Anreise der Protestanten unterblieb. Rückschauend würdigt der Verf. das Wirken der beiden Jesuitentheologen in der zweiten Periode (362–364).

Nach Eröffnung der dritten Sitzungsperiode 1562/63 stieg die Zahl der Theologen bis auf 100 an. Laínez reiste zum Konzil nun in seiner Eigenschaft als Ordensgeneral und erreichte somit den Rang eines Konzilsvaters. Zu Salmerón gesellte sich Petrus Canisius. Die Arbeit begann erneut mit dem Messopferdekret (vgl. 368–372). Der Verf. hebt Salmeróns Beitrag besonders hervor (377–383) und ergänzt ihn mit weiteren Theologenvoten (383–386). Sie münden in den Augustentwurf des Messopferdekrets (186f.), an das sich die Generaldebatte anschließt, in der Laínez als Jesuitengeneral sprechen wird. Beide hebt der Verf. natürlich eigens hervor, zumal Salmerón mit einer fast dreistündigen Rede die Theologendebatte geprägt hatte. Dessen enorme Kenntnisse der atl. Beweistexte für die Messe fallen auf, aber der Verf. bezweifelt mit Recht, dass man das Wort „Messe“ aus dem Hebräischen ableiten könne (378). Wie die beiden Testamente aufeinander bezogen sind, wird von Salmerón nicht problematisiert. Salmeróns Paulusinterpretation, die über den Hebräerbrief als paulinische Schrift noch weit hinausgeht, erhält großes Lob (379). In seiner Theologie der Menschwerdung und der Beschreibung des Abendmahlssaales finden sich bei Salmerón Anspielungen auf das Exerzitienbuch (380–382). Sein theologisches Anliegen bleibt die These von der *oblatio in coena*, die er mit Laínez teilt; beide

beziehen sich wohl auf das Exerzitienbuch. Als letzte Redner in der Generalkongregation hebt Laínez (393–398) den Opfergedanken erneut besonders hervor. Das Neue besteht dem Verf. zufolge darin, dass der Ordensgeneral das Kreuzesopfer in seiner Einmaligkeit betonte und auch das ganze Leben Jesu darauf hin ausrichten wollte. Wieder geht es Laínez um eine Theologie, „die durch die Exerzitienenerfahrung geprägt und geformt wurde“ (396). Die Konzentration auf die *oblatio in coena* erhält eine „Weitung“, indem ein einzelner Akt zu einem Prozess des Lebens wird. Das Kreuz steht im Zentrum (und somit auch die Messe) (397f.). Bedenkt man, wie polemisch Laínez gegen die Reformatoren auftritt, wenn er von „gottlosen und ruchlosen Männern“ (394) spricht, wünscht man sich, dass sich die Kontrahenten nicht nur in der Kontroverse der Lehre gegenüberstanden, sondern auch die geistliche, ja mystische Dimension ihrer Theologien ins Gespräch gebracht hätten. In einem Exkurs wird der Laienkelch behandelt (400–403) – wie der Eichstätter Weihbischof Haller spricht sich auch Laínez dagegen aus. Der Verf. vermutet, dass sein Votum letztlich dazu beigetragen habe, dass sich das Konzil der Entscheidung enthielt und sie dem Papst überließ.

In einer abschließenden Würdigung des Messopferdekrets vom 17. September 1562 wird festgehalten, dass darin „die enge Rückbindung an die Eucharistie als Sakrament“ und „somit die Einheit von Mess- und Kreuzesopfer erreicht“ (410) war. Darüber lässt sich meines Erachtens streiten. Im weiteren Verlauf des Konzils bis zu seinem Abschluss bleiben die Jesuiten im Hintergrund. Laínez gehört als Ordensgeneral zu den Unterzeichnern der Konzilsakten (430). Die Zusammenfassung der dritten Periode hält fest, dass Salmerón alle drei Perioden mitgestaltete. Bezüglich des Beitrags des Ordensgenerals zur Messopferdebatte wird „zum ersten Mal so etwas wie eine eigene, jesuitische Art, Theologie zu treiben, fassbar“ (431f.). Nicht zuletzt wegen der Quellenlage könne man aber noch nicht „von einer systematischen Jesuitentheologie sprechen“ (432). Die jesuitische Mitarbeit bei den Textvorlagen des Messopferdekrets war eher gering, was sich aber nach Seripandos Tod ändern sollte.

In der „Zusammenfassung und Würdigung“ (433–437) hebt der Verf. mit Recht hervor, dass die jesuitische Beteiligung am Konzil von Trient sich in den drei Perioden trotz eines erheblichen Personalwechsels bewährte. Ich kann es dem Verf. nicht verdenken, dass er auch ein wenig Stolz durchschimmern lässt; denn mit Recht schätzt er die Arbeit der beiden Theologen, die immer deutlicher als päpstliche Theologen wahrgenommen wurden. Alles, was sie an Bildung und neuer Frömmigkeit aus den Exerzitien mitbrachten, setzten sie zum Wohl der Kirche und des Stuhles Petri in Rom ein. In der Zweiteilung der Eucharistie als Sakrament und Opfer, die Trient meines Erachtens nicht überwunden hat, erhält der Opfercharakter der Messe gegenüber der Realpräsenz bei Laínez und Salmerón das größere Gewicht. Insgesamt sind es zwei Aspekte, an denen die Mitwirkung der beiden Jesuiten am deutlichsten wird: erstens bei der Überwindung des Theorems der doppelten Gerechtigkeit in der Rechtfertigungsdebatte und zweitens bei der Hervorhebung der *oblatio in coena* und der Bedeutung des Kreuzesopfers in der Feier der Messe. Darüber hinaus unterstützten sie das „Büro“ Massarellis in der konziliaren Textproduktion nachweislich, was nicht immer von allen geschätzt wurde. Der Impuls der Exerzitienfrömmigkeit, die der Theologie „zu einer prozesshaften Sichtweise des Erlösungsgeschehens“ verhalf, reiche dem Verf. zufolge nicht aus, um bereits von einer „Jesuitentheologie“ zu sprechen (437). In der Lehre von der Einmaligkeit des Kreuzesopfers ziehen beide Theologen an einem Strang. Vielleicht hätte der Verf. in diesem Punkt noch mehr betonen sollen, dass die *oblatio in coena* nicht gegen die Einmaligkeit des Kreuzesgeschehens steht (vgl. die Übersetzung in CODdt. III, 732f.). Gottlob verhindert die Verwendung des Terminus *repraesentare* auch jeden Verdacht auf Wiederholbarkeit des Kreuzestodes (vgl. 409–411). Als päpstlicher Theologe und Ordensgeneral wollte Laínez leider jede Spur von Konziliarismus verwischen. Der Verf. hält grundlegend fest: „Laínez und Salmerón gehören zu den

großen, zum Teil vergessenen katholischen Theologengestalten des 16. Jahrhunderts und des Tridentinums.“ (437)

Die vorliegende Dissertation des Verf. ist eine theologie- und dogmengeschichtliche Meisterleistung. Ich wünsche ihr eine an Theologiegeschichte interessierte Leserschaft. Ich selbst hätte mich gefreut, wenn sich der Verf. an den (wenigen) Stellen, wo sich seine Interpretationen und meine treffen, und bezüglich der Hermeneutik konziliarer Texte kritisch mit meiner Position auseinandergesetzt hätte. Dadurch hätte die vorliegende Arbeit ihren Vorrang noch bekräftigt. Eine Monographie über Salmerón von Niccolo Steiner würde ich sehr begrüßen. J. WOHLMUTH

DIE WIEDERHERSTELLUNG DER GESELLSCHAFT JESU. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis. Herausgegeben von *Paul Oberholzer* (Studia Oecumenica Friburgensia; 88). Münster: Aschendorff 2019. XIV/678 S., ISBN 978-3-402-12225-9 (Hardback).

Kanonensalven von den Bergen um Brig verkündeten am 4. September 1814 die Wiederherstellung des Jesuitenordens, genau 4 Wochen nachdem am 7. August in Rom seine gesamtkirchliche Wiederherstellung in der Bulle Pius VII. „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ verkündet worden war. Und gleichzeitig erfuhr man, dass es hier schon Jesuiten gab, die seit 1810 „geheim“ dem in Russland fortexistierenden Orden angehörten, jetzt aber aus ihrer Verborgenheit heraustraten. Insofern ist dieses Datum der Beginn der neuen Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, zumindest ihrer öffentlichen Erscheinung.

Zum 200-jährigen Gedenken daran fand vom 3. bis 7. September 2014 in Brig ein öffentlicher Kongress statt, dann Anfang Oktober desselben Jahres ein weiterer mehr fachwissenschaftlicher in Fribourg. Die Vorträge beider, die sich freilich nach diesen Kategorien nicht unterscheiden lassen, sind in diesem Sammelband enthalten. Die 30 Autoren, von ihnen 11 Jesuiten, bieten ein buntes Spektrum von Themen und Forschungen. Es reicht von den Weisen des „Überlebens“ des Jesuitischen in der Aufhebungszeit von 1773 bis 1814 über die Modalitäten des Neuanfangs zu der Entfaltung in den ersten Jahrzehnten, ist aber noch einmal speziell auf die Schweiz und die Wahrnehmung des Jesuitenordens in ihr bis zur Aufhebung des Jesuitenartikels 1973 fokussiert.

Wir beschränken uns hier auf die Kommentierung der Beiträge, die wichtige neue Erkenntnisse liefern. 1805 wurde ja die Schule in Sitten durch die als „Jesuitenersatz“ gegründeten „Väter des Glaubens“ von Niccolo Paccanari („Paccanaristen“) übernommen; diese Gruppe ist bekanntlich die erste Keimzelle der neuen Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Bereich. Sie löste sich aber unter Führung von Sineo della Torre bereits 1806 von Paccanari und nahm auf Initiative Papst Pius VII. Verbindung mit den Jesuiten in Russland auf, was 1810 zur zunächst „geheimen“ Eingliederung führte. *Eva Fontana Castelli*, die 2007 die derzeit klassische Publikation über die Paccanaristen verfasst hat, stellt diese Zusammenhänge aufgrund neuer Funde aus dem Römischen Jesuitenarchiv (ARSI) dar („I Padri della Fede del collegio di Sion ed il loro ruolo nella restaurazione della Compagnia di Gesù“; 99–128). Aus dem Originaltext des Absagebriefs an Paccanari (abgedruckt auf 109f.) geht hervor, dass man in Sitten offensichtlich durch das Netzwerk der „Amicizie“ Kenntnis von den Vorwürfen gegen Paccanari hatte, die dann zu seiner Verurteilung durch die römische Inquisition führten.

Aber „wann wurden die Väter des Glaubens Jesu von Sitten wirkliche Jesuiten?“ Schon 1810 oder erst 1814? Hier liefert *Paul Oberholzer SJ* den vielleicht interessantesten und am weitesten führenden Beitrag (145–184) des Sammelbandes. Von der Bevölkerung, so in einer Schreinerrechnung von 1807, wurden sie von Anfang an als „Jeswitter“ betrachtet. Aber der Sittener Bischof de Preux wusste noch 1814 nichts von einer offiziellen Mitgliedschaft im Orden und bat, nachdem er von der gesamtkirchlichen Wiederherstellung gehört hatte, in Rom darum, sie offiziell