

ten Blick klar, freilich nur auf den ersten. Verständlicherweise geht der Herausgeber in diesem Zusammenhang nämlich nicht auf die höchst schwierige Frage ein, was denn wirklich als ein *conciliariter* abgefasster Beschluss eines ‚ökumenischen‘ Konzils zu gelten hat. Gehört dazu, ja oder nein, der Konsens, die Zustimmung des ‚ersten Sitzes‘? Gibt es wirklich gültige Konzilsentscheidungen ohne oder gegen den Papst? Wir sind mit dieser simplen Frage, wie denn die Formel „decisions approved *conciliariter*“ zu verstehen sei, mitten in den endlosen und nie wirklich beendeten Auseinandersetzungen des 15. Jhdts. um die Autorität der Konzilien und ihr Verhältnis zum Papst, und ich sehe eigentlich nicht, wie sie rein historisch zu lösen sind.

Vergleicht man die Einleitung der vorliegenden Ausgabe mit derjenigen der vorausgegangenen, so fällt auf, dass der Herausgeber seine dortigen Ausführungen über den Begriff der Ökumenizität der Konzilien nicht wieder aufgegriffen hat. Er wies damals darauf hin, dass die im Geiste des Ökumenismus unternommenen Untersuchungen zu diesem Begriff die Tendenz hätten, verschiedene Grade der Ökumenizität zu unterscheiden (*propensio quaedam monstrare ad singulorum conciliorum oecumenicitatem per gradus disponendam ac quasi distinguendam*, COD 1973, XVII). Die vorliegende Sammlung unterscheidet, wenn wir recht sehen, nicht (mehr) zwischen verschiedenen Graden der Ökumenizität, sondern zwischen verschiedenen Kategorien von Konzilien, erstens von der ungetrennten Christenheit rezipierte wirklich ökumenische Konzilien, zweitens ‚wichtige‘ sonstige Konzilien, die mehr oder weniger von den verschiedenen christlichen Kirchen bzw. Konfessionen anerkannt werden. Diese neue Unterscheidung von nur zwei Arten von Konzilien im angedeuteten Sinn kommt im neuen Titel der Sammlung treffend zum Ausdruck: *conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*.

Mit der vorliegenden Ausgabe wird dem theologisch versierten Historiker ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument an die Hand gegeben; der theologisch weniger beschlagene Benutzer darf sich durch den Gesamttitel und die Binnenüberschriften jedoch nicht täuschen lassen: Was hier als ökumenische Konzilien bezeichnet wird, sind nicht die von der katholischen Kirche seit über 400 Jahren, sondern die vom *Istituto per le scienze religiose* (Bologna) seit neuestem als ökumenisch anerkannten Kirchenversammlungen.

H.-J. SIEBEN S. J.

FRIEDLEIN, ROGER, *Der Dialog bei Ramon Llull*. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie; Band 318). Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. VIII/348 S./Ill., ISBN 3-484-52318-2.

Zeitgenössische Theologie ist am Dialog interessiert, am Dialog zwischen den Kirchen, unter den Religionen, innerhalb verschiedener Ebenen der eigenen Kirche, am Dialog auf unterschiedlichsten Feldern. Ohne Dialog kommt Theologie heute nicht aus. Umso wichtiger ist es, dass Dialogkonzepte in der Theologie reflektiert werden. Es mag am Duktus der Zeit und an der modernen Auffassung von Wissenschaftlichkeit liegen, dass bei Publikationen die Gattung des Dialogs nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie schon seit längerem der Abhandlung gewichen und dadurch die weite, in Schriftform gegessene christliche Dialogtradition zum Erliegen gekommen ist. Als umso nötiger erweist sich deshalb die *theoretische* Auseinandersetzung mit dem Dialog, zu welcher auch der interdisziplinäre Blick auf Dialogtheorien der Kommunikations- oder Literaturwissenschaft verhelfen kann.

Besonders gewinnbringend ist dieser Blick über den binnentheologischen Referenzrahmen hinaus, wenn, wie im Fall des Dialogs bei Ramon Llull, der Gegenstand, den die Literaturwissenschaft untersucht, ein genuin theologischer ist. Die Dialoge Ramon Llulls (1232–1316) stehen weder ausschließlich noch vornehmlich im Gefolge Platons und der antiken Diatribe, sondern wissen sich vor allem der spätantiken christlichen Tradition und den literarischen eher als den historischen Religionsgesprächen des mittelalterlichen Umfelds Llulls verpflichtet. Llull pflegte zudem beide Gattungen und verfasste Dialoge und Traktate.

Die vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommene Untersuchung des Katalanisten Roger Friedlein (= F.) *Der Dialog bei Ramon Llull* ist insofern ein besonderer Glücksfall, als sie diese

theologische Dialogtradition explizit aufgreift und Llulls Dialogkonzept auch vor dem Hintergrund von Schriften wie dem *Octavius* eines Minucius Felix oder der *Consolatio Philosophiae* eines Boethius entwickelt. Durch ihr bewusstes Ausgehen von frühchristlichen Dialogtraditionen, christlicher Apologetik und mittelalterlichem Religionsdialog kann die Studie zu einer gegenseitigen Befruchtung der beiden Disziplinen, Theologie und Philologie, beitragen. Überschriften wie „Wahrheit zwischen Offenbarung und Ars lulliana“ (97), „Tröstungsdialoge in boethianischer Tradition“ (166) oder „Ira im Desconhort: Das moralische Ich“ (189) dürfen als Indizien für die theologische Einschlägigkeit der Themenstellung gelten. Es geht deshalb im Folgenden nicht so sehr um eine umfassende Würdigung von F.s Untersuchung, sondern darum zu zeigen, was ihre Lektüre für theologische Leser so interessant macht.

Llull hat in seinem Leben gut zwei Dutzend Dialoge in den Sprachen Katalanisch und Latein verfasst. Sie verteilen sich über alle Perioden seines Schaffens, denn Llull hat sein Interesse am Dialog stets beibehalten. Angesichts dieser Vielzahl Llullischer Dialoge spezifiziert F. sein Untersuchungsziel als ein dreifaches: Er will einen Beitrag leisten zur Etablierung des Llullischen Dialogkorpus, und in der Tat stellt F.s systematischer Überblick über die in Frage kommenden 26 Texte Llulls (259–286) ein willkommenes Hilfsmittel dar, welches nicht nur Llull-unkundigen Lesern die Einordnung der in der Studie untersuchten Dialoge erleichtert und einen schnellen Zugriff auf das gesamte Dialogkorpus Llulls erlaubt. Als zweite Teilaufgabe widmet sich F. der Beantwortung der Frage, „worin der Zuwachs besteht, den die Einführung dieser darstellerischen und [...] auch literarischen Dimension für mittelalterliche argumentative Texte bedeutet“ (57). Sein drittes Ziel ist, mögliche Traditionszusammenhänge für das Zusammenwirken von Figuren, Aussagen und Situationskontext zu eruieren. In diesem Zusammenhang legt er großen Wert darauf, Llulls Werk mit Rücksicht auf dessen „Sitz im Leben“ zu untersuchen. „Aus einem katalanischen und okzitanischen Lebenszusammenhang heraus, weitgehend außerhalb der Universität und laikal, verspricht sich Llull, durch seine propagandistischen Anstrengungen zugunsten und mit Hilfe der *Ars lulliana* (Llulls theoretischer Grundlagentraktat) Einfluß auf die Gelehrten und Fürsten im Machtbereich der Krone von Aragon, in Frankreich und in Italien zu nehmen, um damit sein wesentliches Anliegen, die Einheit des Glaubens und der Kirche sowie insbesondere die Mission der Muslime, zu befördern“ (36).

Vorherrschend in Llulls dialogischem Werk waren nämlich, will man sich moderner Terminologie bedienen, vor allem der ökumenische und der interreligiöse Dialog. Diese Feststellung nimmt F. unter anderem zum Anlass, eine potentiell damit verbundene Engführung des Dialogbegriffs zu problematisieren und gerade dessen theologische Verwendung näher zu beleuchten, um Llulls Dialoge darin einzuordnen: „In theologischen Zusammenhängen wird nach Jauß der Dialogbegriff auf die Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen angewendet, aber auch auf die sprachliche Interaktion unter den Gläubigen, mit Nichtgläubigen sowie insbesondere zwischen priesterlichem Lehrer und Schüler. [...] Die Problematik, daß die hermeneutische und die theologische Begriffsverwendung von Dialog [...] auf völlig differente Ebenen von Kommunikation zielen, wird kaum durch eine terminologische Auffächerung eingeholt werden können. [...] Zunächst ist aber auffällig, daß in bezug auf Llull der Dialogbegriff überwiegend seitens der Theologie und dort zur Beschreibung von Llulls Verhältnis zu anderen Religionen benutzt wird“ (47).

Auf dieser Grundlage analysiert F. mehrere Werke Llulls, die ganz unterschiedliche Umsetzungen der Gattung Dialog darstellen: Der *Llibre del gentil e dels tres savis* (Das Buch vom Heiden und den drei Weisen), mit dem er beginnt, ist der wohl bekannteste Dialog Llulls (59–98). Er dient F. als Beispiel für eine „disputació“, die er als geregelte Auseinandersetzung zwischen jeweils zwei Gesprächspartnern definiert. Drei „Weise“, die Vertreter der drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam, legen der Reihe nach einem „Heiden“, einem philosophisch sehr gebildeten Fremden, der allerdings noch nie etwas von Gott gehört hat, die Glaubenslehren ihrer Religionen dar, nachdem sie ihn zuvor gemeinsam mit „notwendigen Vernunftargumenten“ von der Existenz Gottes und der Auferstehung überzeugt haben. „Ziel der Untersuchung ist es dabei, die im *L. del gentil* genannten Bedingungen für das Zustandekommen

eines friedlichen geistigen Austauschs zwischen den Religionen zu benennen“ (51). Das Verhältnis dieses Werkes zu realen historischen Religionsdisputationen und Missionsinitiativen bewertet F. dagegen als nicht so eng, da das *Buch vom Heiden* gerade von konkreten Situationen zu abstrahieren suche (60f.). Ganz anders sei die Situation jedoch für den *Liber Tartari*, in dem sich Llull vor allem der Trinitätsfrage zuwendet (99–138). Den historischen Kontext dieses Dialogs bildet die zu Llulls Zeiten hoch aktuelle Thematik der Mongolenmission. Llulls Ziel war, dass sich der Mongolenkönig und damit sein gesamtes Volk dem Christentum, nicht dem Islam zuwenden sollten. Llull ist sich der Bedrohung für die christliche Welt bewusst und spielt im Titel mit dem Gleichklang von „Tatare“ und „Tartarus“. Unter der Überschrift „Der Autor als Figur“ befasst sich F. danach mit zwei Dialogen, dem *Desconhort* (148–151 und 180–204) und der *Consolatio Venetorum* (151–180). Eine Textedition des letztgenannten Werkes findet sich am Ende der Studie (287–312). Ein Vergleich der *Consolatio Venetorum* mit der *Consolatio Philosophiae* des Boethius (168f.) rundet die Untersuchung gerade für theologische Leser auf ideale Weise ab. Die *Oracions i contemplacions de l'enteniment* (Gebete und Betrachtungen des Verstandes) untersucht F. im Horizont der christlichen Soliloquentradition nach Augustinus (205–221), wobei er streng zwischen Dialogen und Soliloquien unterscheidet und nur „Soliloquien“ mit mehr als einem Sprecher in seine Untersuchung einbezieht (211). Mit dieser paradoxen Formulierung meint er die Aufspaltung in mehrere Sprecherpositionen, „die als Ausgliederungen eines Ich ausgewiesen sind“ (212). Die *Disputatio Fidei et Intellectus* dient ihm schließlich als Beispiel für Gesprächskohärenz, aber auch für die Regelmäßigkeit der Dialogdynamik, die Llull eine Dialogproduktion im großen Stil erlaubt habe (223–242). Angesichts der 26 Dialoge und über 250 Werke Llulls hat dieses Argument einiges für sich.

Es Untersuchung gipfelt in Kap. VII „Der Llullsche Dialog als Modell“ (243–258), welches die erarbeiteten Kennzeichen Llullscher Dialoge auflistet und einen Ausblick auf den Stellenwert des Dialogs im iberoromanischen Lullismus des Mittelalters bietet. Die Reflexion auf Llulls Dialogkonzept lässt F. zunächst danach fragen, warum sich Llull überhaupt des Dialogs als literarischer Form bedient. Seine Antwort lautet: „Die Gespräche bringen verzweifelt nach der Wahrheit suchende Figuren auf den richtigen Weg und stellen den Einklang mit dem für sie vorgesehenen Platz in der Schöpfung her“ (245). In seinen „disputacions“, seinen Religionsdialogen, vertritt Llull die Überlegenheit der römisch-katholischen Position gegenüber anderen Religionen und Konfessionen. Dies lokalisiert den Llullschen Dialog theologisch zwischen Absolutheitsanspruch und Interreligiosität. Seine vornehmliche Funktion sei nach F. die Apologetik, die in enger Verbindung zum Dialog stehe. „Der Dialog wird also genutzt, um eine unitäre apologetische Position – wie im *L. del gentil* – aus der vorgeblichen Gleichberechtigung der Sprecher herauszupräparieren oder sie – wie im *L. Tartari* – wirkmächtiger zu vermitteln“ (247). F.s Untersuchung der Dialoge Llulls erfolgt implizit vor dem Hintergrund des Traktats, weil „der Traktat die am nächsten verwandte Textsorte und damit das notwendige Gegenstück für einen Vergleich bildet“ (57). Dies gelte hauptsächlich aufgrund seines argumentativen Charakters. Für das *Buch vom Heiden* kommt F. beispielsweise zu dem Ergebnis: „Der *L. del gentil* realisiert somit eine der interessantesten Optionen, die der Dialog als Gattung bietet. Kontext und Figurenrede sind aufeinander bezogen und ohne Bedeutungsveränderung des Gesamttextes nicht dissoziierbar, mithin eine Komplexität, wie sie die konkurrierende Gattung des Traktats nicht erreichen kann“ (97). Zudem erlaube Llull auch beim Dialog keine Relativierung der Wahrheit (248). Deshalb setze er ihn zur Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse ein, für die er ja den Anspruch erhebe, „eine metaphysisch verankerte Methode der Wahrheitsfindung zu bieten“ (40). Im Unterschied zur Behandlung der Wahrheitsfrage im modernen interreligiösen Dialog sei Llulls Stoßrichtung nie „die Frage nach einer Vielheit von Wahrheit [...], sondern vielmehr der Status der einen Glaubenswahrheit als Vernunftwahrheit – eine Kongruenz, die in der gesamten Llullschen Textproduktion programmatisch bleibt. Die eine Wahrheit wird auf rationaler Grundlage mit Hilfe der als apriorisch richtig gesetzten *Ars lulliana* gesucht, wobei sich das Erkennen dieser Wahrheit als Akt der göttlichen Gnade und Erleuchtung gestaltet“ (97f.). Denn christliche Offenbarungswahrheit und rational erkannte Wahrheit widersprechen einander keineswegs. „Sie stehen in

einem Komplementaritätsverhältnis“ (98) und bilden gemeinsam als *via vera* den Gegensatz zu *error*. Gerade zum Kap. „Wahrheit zwischen Offenbarung und *Ars lulliana*“ hätte sich der theologische Leser etwas mehr erhofft. Auf nur eineinhalb Seiten ist dieses spannende Thema ausgesprochen knapp abgehandelt. Allerdings handelt es sich ja auch um kein theologisches Buch. Aus demselben Grund sollte dem Autor auch eine gewisse Unsicherheit in der theologischen Terminologie des Christentums (in der des Islam ist er dagegen sehr versiert) nachgesehen werden, wenn er z. B. von „der Empfängnis Marias durch den Heiligen Geist“ (85) oder einer „Indexierung“ Llulls (98) spricht. Ähnliche Beispiele finden sich auf den Seiten 65 und 91.

Insgesamt hat F. jedoch philologisch äußerst sorgfältig gearbeitet und seine Fragestellungen nicht bloß anhand der Vorgaben seiner Disziplin, sondern anhand der Erfordernisse seines Untersuchungsgegenstands entwickelt. Sein Buch regt nicht nur zur Lektüre seiner selbst, sondern auch zum Lesen der Llullischen Dialoge an. A. C. MAYER

SESBŌUÉ, BERNARD, *Yves de Montcheuil (1900–1944)*. Précurseur en théologie (Cogitatio fidei; Band 255). Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 429 S., ISBN 2-204-08168-X.

Wer wie der Rez. die Gelegenheit hatte, in den frühen 60er-Jahren in einem Haus der französischen Jesuiten seinen theologischen Studien zu obliegen, der begegnete hin und wieder dem Namen Yves de Montcheuil. Auf Nachfrage konnte er von Mitbrüdern erfahren, der Genannte sei eine der großen Hoffnungen der französischen Theologie gewesen, die brillant begonnene theologische Karriere sei aber 1944 abrupt zu Ende gegangen, da der Pater, damals Dozent am Institut Catholique von Paris, wegen seiner Verbindung mit der Résistance, im Maquis des Vercors von den Deutschen erschossen wurde. Auch bei der näheren Beschäftigung mit Henri de Lubac stieß man später unvermeidlich auf den Namen Montcheuil, denn beide waren nicht nur eng befreundet, sondern verfolgten auch völlig identische theologische Ziele. Aber solche mehr oder weniger zufällige Begegnungen genügen nicht, um den Namen Montcheuil auf Dauer dem Vergessen zu entreißen, und so ist es verständlich, dass das alte Lexikon für Theologie und Kirche ihm keine Notiz gewidmet hat. Umso mehr ist die jetzt hier vorliegende Monographie zu begrüßen. Sie stammt aus der Feder des bekannten französischen Patrologen, Theologen und Ökumenikers Bernard Sesbŏué, der alle nur denkbaren Voraussetzungen mitbringt, um diesem großen Theologen die längst geschuldete Würdigung zuteilwerden zu lassen. Pater Sesbŏué hatte in den verschiedenen Archiven Zugang zu allen vorhandenen Quellen. Zudem lebte der Autor viele Jahre zusammen im selben Haus mit dem Hauptzeugen für Leben und Werk de Montcheuils, mit Henri de Lubac.

Ziel der vorliegenden Monographie ist nicht nur, den fast Vergessenen wieder in Erinnerung zu bringen, sondern den in der Krise um *Humani generis* zusammen mit seinen damaligen Mitstreitern Lubac, Daniélou usw. Verfemten zu rehabilitieren. Denn die Rehabilitierung, die den Mitstreitern durch das Zweite Vatikanische Konzil zuteil wurde, blieb Montcheuil in gewissen Kreisen bis heute versagt. Der Untertitel „précurseur en théologie“ bringt dabei exakt auf den Punkt, wie man Montcheuils Theologie am treffendsten auf einen Nenner bringen kann: Der Jesuit war ‚précurseur‘, Vorläufer des durch das Zweite Vatikanum bewerkstelligten Paradigmenwechsels der Theologie. Die vorliegende Monographie liefert hierfür durch minutiöse Analysen der Schriften des Theologen den überzeugenden Beweis. Es sind vor allem die Kap. VI bis X, die näher auf die für die damalige Theologie radikal neuen Ideen Montcheuils eingehen, sowohl in der Christologie und der Erlösungslehre, der Sakramenten- und speziell der Eucharistielehre, als auch in der Lehre von der Kirche und ihren Beziehungen zur Welt. Kap. IX und X sind treffend überschrieben „Des ‚Aspects de l’Eglise‘ (Titel eines der posthum veröffentlichten Montcheuilschen Werke) à ‚Lumen gentium‘“ und „L’Eglise et le monde actuel“ (Titel eines weiteren posthum veröffentlichten Werkes): des semences pour ‚Gaudium et spes‘“. Zur „aktuellen Welt“ unter der deutschen Besatzung gehörte der auch in Frankreich wütende Antisemitismus. Es ist ein Ruhmesblatt für die französische Gesellschaft Jesu, dass nicht nur Montcheuil, sondern auch andere Jesuiten wie Henri de Lubac, Pierre Chaillet, Gaston Fessard sich entschieden gegen den offiziellen