

Reformed Churches of France and Medieval Canon Law, 165–185). Die Gründe für das Überleben des kanonischen Rechts liegen vor allem darin, daß man (in der calvinistischen Kirche) ein Eherecht benötigte, daß man eine Leitungsordnung brauchte und daß der französische König in seinen Anweisungen für die Hugenotten kanonisches Recht verwendete. Daß die Dinge in der Schweiz etwas anders lagen, dies führt *T. M. Safley* aus (Canon Law and Swiss Reform: Legal Theory and Practice in the Marital Courts of Zürich, Bern, Basel, and St. Gall, 187–201). Der Einfluß des kanonischen Rechts war dort gering. „An active presence seems lacking at least in the Swiss cantons“ (200). *R. H. Helmbolz* (Canon Law in Post-Reformation England, 202–221) kann in einer detaillierten Untersuchung nachweisen, daß in England das kanonische Recht die Reformation überlebte. Auch in der Zeit nach der Reformation besaßen die Bibliotheken große Sammlungen von kanonischem Recht. Sicherlich gab es für dieses Recht Hindernisse. „However, even when they are recognized, it remains true that they did not extinguish the canon law in England“ (221). Wie war es in Irland? Darüber informiert uns *W. N. Osborough* (Ecclesiastical Law and the Reformation in Ireland, 223–252). In der ersten Zeit nach der Reformation spielte das kanonische Recht durchaus eine bedeutende Rolle. Das änderte sich erst mit dem 18. Jahrhundert. In dem letzten Beitrag des vorliegenden Buches untersucht *L. Bonfield* die Situation in den USA (Canon Law in Colonial America: Some Evidence of the Transmission of English Ecclesiastical Court Law and Practice to the American Colonies, 253–271). B. beschränkt sich bei seiner Untersuchung im wesentlichen auf Massachusetts. Dort scheint der Einfluß des kanonischen Rechts gering gewesen zu sein. – Das Verzeichnis der Mitarbeiter (272) schließt dieses nützliche Buch ab. Die Arbeit hätte noch gewinnen können, wenn man ihr Verzeichnisse (wenigstens ein Personenregister) beigegeben hätte.

R. SEBOTT S. J.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Exposición del libro de Job*. Estudio, edición y notas de *Javier San José Lera* (Textos recuperados VIII). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1992. 2 Bde., 929 S.

Luis de León (1527/28–1591), Augustinermönch, Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Universität Salamanca, ist einer breiteren Öffentlichkeit vor allem als einer der bedeutendsten Dichter der spanischen Renaissance bekannt. Er selbst jedoch verstand sich in erster Linie als Theologe. Theologie war für ihn zunächst scholastische Theologie, d. h. Auslegung der Sentenzen des Petrus Lombardus und der Summa des Thomas von Aquin; den Höhepunkt der Theologie aber sah er in der Bibel-exegese, die er ganz im Sinne des Humanismus auf eine philologisch präzise Auslegung der Urtexte gründete. Dadurch geriet er bekanntlich in Konflikt mit der Inquisition. Seine eigentliche Leistung kommt weniger in seinen lateinischen Kommentaren zum Ausdruck als vielmehr in den spanischen Werken, in denen sich das Zurückgehen auf den Urtext der Bibel in charakteristischer Weise mit der Hochschätzung der Volkssprache verbindet. Zu diesen gehören neben den bibeltheologischen Schriften ‚De los nombres de Cristo‘ und ‚La perfecta casada‘ vor allem zwei Bibelkommentare, der mit jugendlichem Schwung geschriebene, teilweise „freche“ (weil nur den Literalsinn des Hohenlieds beachtende), knappe Kommentar zum Hohenlied und die in langen Jahren gereifte umfangreiche Auslegung des Buches Job. Wie neu und ungewohnt die Art dieser Kommentare war, zeigt sich nicht zuletzt in der Tatsache, daß beide erst im 18. Jahrhundert im Druck erscheinen konnten. Nur die von Luis de León verfaßte paraphrasierende Nachdichtung des Buches Job in Terzetten wurde schon im 17. Jahrhundert publiziert.

Jetzt legt *Javier San José Lera*, Professor für spanische Literatur an der Universität Salamanca, eine kritische Ausgabe des Job-Kommentars vor. In der umfangreichen, gelehrten Einleitung (9–140) weist er zunächst auf die drei Faktoren hin, die das Denken von Fray Luis hauptsächlich geformt haben: die augustinish geprägte Spiritualität seines Ordens, den Humanismus der Universität von Alcalá und die einer erneuerten Scholastik verpflichtete Tradition der Universität von Salamanca. Darauf folgen längere Ausführungen über die Biblexegese im 16. Jahrhundert. Wie San José zeigt, hat



sich Luis de León weithin die exegetischen Grundsätze der Humanisten zu eigen gemacht: Konzentration auf den Literalsinn der Texte, Rückgriff auf die Ursprache, Anwendung philologischer Methoden. Darüber hinaus sind für seine Bibelinterpretation vor allem zwei Punkte charakteristisch: einmal verwendet Luis de León als einer der ersten die Volkssprache in der wissenschaftlichen (und nicht nur wie bisher in der erbaulichen) Schriftauslegung; zum anderen mißt er der Übersetzung des Bibeltextes fundamentale Bedeutung bei; sie ist für ihn der erste und grundlegende Schritt der Exegese. Vielleicht sollte man noch hinzufügen, daß Luis de León in der Kritik der traditionellen Exegese weit weniger radikal war als die anderen, zusammen mit ihm von der Inquisition eingekerkerten Salmantiner Hebraisten Martín Martínez de Cantalapiedra und Gaspar Grajal. Ferner sollte man deutlicher sagen, daß Fray Luis auch die spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift gepflegt hat. Die kurzen Ausführungen über die prophetische und mystische Auslegung der Bibel (29) durch Luis de León sind zu wenig angesichts der Tatsache, daß dieser in seine „Traducción y declaración literal“ des Hohenliedes zahlreiche spirituelle Exkurse eingefügt und später auch noch eine monumentale lateinische Auslegung dieses biblischen Buches nach dem dreifachen Schriftsinn veröffentlicht hat. – In dem Abschnitt über die Eigenart der Job-Auslegung bei Luis de León (42–68) weist San José nach, daß die weit verbreitete Meinung, dieser habe die Job-Erklärung im Kerker der Inquisition begonnen, unbegründet ist. Nach eigenen Angaben hatte Fray Luis im Kerker nur eine von ihm verfaßte kastilische Übersetzung des Buches Job; die Erklärung dazu hat er vermutlich erst begonnen, als er 1579 den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft übernahm; abgeschlossen hat er sie bekanntlich im März 1591, wenige Monate vor seinem Tod. Sehr eingehend behandelt San José die philologischen Besonderheiten des Kommentars, seine Archaismen, Neologismen etc. So wichtig das alles ist, vermißt man doch weithin Ausführungen über den Inhalt des Job-Kommentars; man wird für diesen Punkt auf das Buch von Colin P. Thompson zurückgreifen (*The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, 1988), der dort auf S. 121–139 die wichtigeren Aussagen der Job-Deutung knapp, aber sehr treffend zusammengestellt hat. Auch eine Einordnung des Kommentars in die Geschichte der Job-Deutung fehlt in der Einleitung von San José. Bis zu einem gewissen Grade wird dieser Mangel durch den zweiten, der Edition beigegebenen Apparat beseitigt, in dem San José viele Quellen und Parallelen zur Auslegung des Luis de León aufführt, aus der Zeit der Väter vor allem die *Moralia* in Job Gregors des Großen, aus dem 16. Jahrhundert unter anderen Diego de Zúñiga, Cipriano de la Hueriga, François Vatable und Santes Pagnini.

San José legt seiner Edition die Handschaft 219 der Universitätsbibliothek von Salamanca zugrunde, die für einen großen Teil des Textes das von Luis de León selbst korrigierte Autograph, für den übrigen Teil ein Apograph enthält. Die Augustiner wollten diesen Text gleich nach dem Tod des Meisters publizieren. Aber durch eine Reihe widriger Umstände konnte die editio princeps erst 1779 erscheinen. Sie beruht nicht unmittelbar auf dem Salmantiner Codex, sondern auf einer Kopie, die der Augustiner Francisco Méndez angefertigt hatte. Zusammen mit dieser Kopie ließ der Herausgeber Antolín Merino OSA aus einer anderen Handschaft am Anfang jedes Kapitels eine Inhaltsangabe (*argumento*) und an dessen Ende die paraphrasierende Nachdichtung in Terzetten drucken. Die Argumente wie die Terzette gehen zwar zum größeren Teil auf Fray Luis zurück, wurden aber da, wo sie in der Fassung des Luis de León nicht vollständig erhalten waren, von dem Augustiner Diego González ergänzt. In dieser Zusammenstellung wurde das Werk mehrmals herausgegeben. In der Edition der *Biblioteca de autores cristianos* (1944 u. ö.) greift der Herausgeber Félix García OSA zwar gelegentlich auf das Salmantiner Autograph zurück, ohne es jedoch zur Grundlage einer Edition zu machen.

Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Javier San José Lera jetzt erstmals den vollständigen Text der Salmantiner Handschaft herausgibt. Obwohl er die Schreibweise des Originals nur behutsam modernisiert hat, ist doch ein gut lesbarer Text entstanden. Im Variantenapparat verzeichnet San José die von Luis de León angebrachten Korrekturen des Textes und ermöglicht so einen Einblick in die Arbeitsweise des Autors. Im zweiten Apparat, der aus technischen Gründen nicht in den Fußnoten, sondern am



Ende jedes Kapitels untergebracht ist, identifiziert er die Quellen, weist auf Parallelen hin und gibt andere nützliche Erklärungen. Bedauern wird man, daß die Übersetzung des Buches Job in Versform fehlt, weil sie eben nicht in der Salmantiner Handschrift enthalten ist. Auf's Ganze gesehen kann man den Autor zu dieser vorzüglichen Edition nur beglückwünschen. Sie macht ein Hauptwerk des Salmantiner Meisters wieder in seiner ursprünglichen Gestalt zugänglich. Die äußere Präsentation der beiden Bände ist sehr ansprechend; zur leichteren Benutzung des Werkes hätte man sich nur noch Seitentitel und Indices gewünscht.

K. REINHARDT

KERN, ISO, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts* (Schweizer Asiatische Studien, Monographien 11). Bern: Lang 1992. 418 S.

Die sehr umstrittene Monographie von Gernet „Chine et christianisme. Action et reaction“ (1982), 1984 ins Deutsche übersetzt unter dem Titel „Christus kam bis nach China. Eine Begegnung und ihr Scheitern“, die, ausgehend von der Resonanz nicht-christlicher Quellen auf die jesuitische Verkündigung von Ricci an, eine eigentliche Begegnung in Frage stellte, erfährt durch diese Arbeit eine entscheidende Korrektur. Was Gernet vor allem entging, war die Tatsache, daß chinesische Kritik an der von den Jesuiten vorgetragenen christlichen Lehre durchweg durch Buddhisten oder ihnen nahestehende Autoren geschieht (45 f.; ebd. Anm. 141 weitere Kritik an Gernet). Sie ist daher nicht einfach, wie dies bei G. geschieht, als Kritik „des gebildeten China“ zu bezeichnen, nicht als Auseinandersetzung von „China und Christentum“, sondern von (jeweils damaligem) „Buddhismus und Christentum“. Der Verfasser erweist sich dabei als vorzüglicher und differenzierter Kenner sowohl der chinesischen Geistesgeschichte wie der buddhistischen Tradition. In seinen Kommentaren zu den Texten weist er immer wieder auf die Pluralität der Richtungen und die schulmäßige Bedingtheit von Positionen hin, die keineswegs immer „den Buddhismus“ repräsentieren; und daß er von pauschalen Gegenüberstellungen angeblich in sich homogener und sich nie verstehender Kulturwelten à la Gernet Abstand nimmt, macht seine Urteile überzeugender, zumindest ernstzunehmender.

Es werden Texte von 7 Autoren biographisch und inhaltlich kommentiert und dann in Übersetzung vorgestellt. Sie gehören zeitlich den Phasen 1608–1615 und 1634–1643 an. Die Gegnerschaft der Buddhisten gegen die christliche Verkündigung datiert nicht von Anfang an. Eine ihrer Voraussetzungen war die seitens Riccis erst 1595 erfolgte klare Distanzierung vom Buddhismus und Hinwendung zum Konfuzianismus, zugleich mit dem Ablegen des Mönchsgewandes und dem Anlegen des Literatengewandes. Aber auch jetzt tendierte man von buddhistischer Seite noch eher zur „Vereinnahmung“ hin. Erst durch die wachsenden Fortschritte der christlichen Predigt wuchs auf buddhistischer Seite die Überzeugung von ihrer Gefährlichkeit, wobei angesichts der traditionell buddhistischen Absage an alle Formen der Aggressivität bis zu einer kämpferischen Auseinandersetzung nicht unerhebliche Hemmschwellen zu überschreiten waren (5–8). Die anfangs, gerade Ricci gegenüber, noch relativ vornehme Form der Auseinandersetzung wird, gerade ab 1634, zunehmend schärfer, polemischer, aggressiver. – Dabei werden die Unterschiede zum Konfuzianismus verwischt. Dies lag einmal an der ideologischen Basis der „Einheit der 3 Lehren“ (Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus), die sich von der Tang- bis zur Ming-Zeit herausgebildet hatte, war aber sicher auch taktisch-politisch motiviert; es findet ja seine Parallele auch im jesuitischen Werben um den Konfuzianismus seit Ricci: beide Seiten suchten den „wahren“ Konfuzianismus als Bundesgenossen zu gewinnen. Unmittelbare Zielscheibe der Polemik von buddhistischer Seite sind dabei die Schriften der Jesuiten, insbesondere Riccis „wahre Lehre vom Herrn des Himmels“, aber auch Aleni und andere jesuitische Autoren. – Die Palette der Kontroverspunkte reicht ziemlich weit. Zentraler Gegensatz ist die Überzeugung von einem personalen und weltranszendenten Gott einerseits, einem allen Menschen immanenten Absoluten andererseits. Durchweg auf Ablehnung stößt die Verbindung des Absoluten mit und sein Eingreifen in die Geschichte (79, 85, 225, 228 f., 255 f.), aber auch die Transzendenz der Erlösung im Christentum und die Nicht-Identität des Absoluten mit dem letzten Grund des eigenen Selbst (127,