

Japans Verborgene Christen

Ihre Geschichte und gegenwärtige Situation

von Jan Levin Propach

Bis zum heutigen Tag haben in Japan christliche Gemeinschaften, die während des Verbots und der Verfolgung des Christentums in Japan zwischen 1614 und 1873 im Untergrund fortbestanden, überdauert und sich nach der Öffnung Japans im 19. Jahrhundert nicht wieder in eine der Großkirchen integriert. In den zweihundertfünfzig Jahren ohne Kontakt zur kirchlichen Hierarchie und eingebettet in eine shintoistische, buddhistische und konfuzianische Umwelt, hat sich diese Form des außereuropäischen Christentums gewandelt und eine eigene Identität herausgebildet: die Verborgenen Christen. Bedingt durch die soziokulturellen Prozesse der Moderne in Japan ist es bloß noch eine Frage der Zeit, bis diese Form christlichen Glaubens verschwunden sein wird.¹

0 Hinführung

„There is in Japan another Christianity than the familiar array of churches left behind by missionaries from the West, one virtually unknown abroad and as yet largely neglected by scholars of religion.“² Mit diesen Worten leitet Mark Mullins seine Studie zum japanischen Christentum ein. Und in der Tat: Zwar gibt es im englischsprachigen Bereich mittlerweile einige Studien zu den Verborgenen Christen, also jener Glaubensströmung, die nach dem Verbot des Christentums in Japan zwischen 1614 und 1873 im Untergrund fortlebte und ab dem 19. Jahrhundert eine eigenständige religiöse Identität jenseits der konfessionellen Großkirchen zu leben begann; diese Form außereuropäischen Christentums ist im deutschsprachigen Raum allerdings größtenteils unbekannt.³ Dieser Beitrag

¹ Dieser Beitrag geht auf einen englischsprachigen Vortrag im Rahmen des *German-Iranian Intensive Study Programme: Exploring Christianity in Asia* (Mashhad / Münster) zurück. Mein Dank gilt Ralph Görlach (Dresden), Toru Kashima (Tokyo) und Ernst Lokowandt (Tokyo) für ihre Unterstützung und hilfreichen Anmerkungen und Sarah Schmid, Dominik Baumgartner und Sören Frickenhaus für Korrekturen und die abschließende Formatierung des Textes. Darüber hinaus danke ich der Oliveira Lima Library der Catholic University of America (Washington D. C.) für die Erlaubnis, Abbildungen aus der dort archivierten Schrift *Elogios e ramalhetes de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Campanhia de Iesu, a quem os tyrannos do Imperio do Iappão tirarao as vidas por odio da Fé Catholica* abdrucken zu dürfen.

² Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements*, Honolulu 1998, VII.

³ Vgl. beispielsweise Roger Munsu, *Kakure Kirishitan in Urban Contexts. An Ethnographic Analysis of Survival Strategies*, in: *JMJ* 68 (2014) 39–57; ders., *Kakure Kirishitan Survivors. A Study of Socio-Cultural, Psycho-Religious, and Spiritual Constructs*, in: *SMT* 102 (2014) 351–390; Kristian Pella, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island. The End of a Tradition*, Uppsala 2013; ders., *Kakure Kirishitan. The End of a Tradition?*, in: *SMT* 100 (2012) 391–420; Dorothea M. Filus, *Globalization and Religion. Some Aspects of the Globalization and Glocalization of Christianity among Kakure Kirishitan in Japan*, in: Seijo CGS Working Paper Series 1

möchte hier Abhilfe schaffen. Darüber hinaus hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in manchen Kreisen „westlicher“ Gesellschaften ein Interesse am Christentum etabliert, das das Christentum als Abgrenzungs- und vermeintliches Identifikationsmedium missbraucht: Das *christliche Abendland* wird heraufbeschworen von Gruppierungen wie den selbsternannten *Patriotischen Europäern gegen die Islamisierung des Abendlandes* oder den *Christen in der AfD*.⁴ Nicht bloß, dass das Christentum selbst erst ins sogenannte Abendland importiert worden ist – nein, auch dass es sich bereits von Anbeginn an nicht nur nach Westen, sondern ebenso gen Osten verbreitete und vielfältige nicht-europäische und nicht-„westliche“ Formen annahm, wird dabei, im besten Falle unwissend, unterschlagen.⁵ Um derartigen Vereinnahmungstendenzen entgegenzuwirken möchte dieser Beitrag eine außereuropäische Form des Christentums zum Thema machen.

1 Eine kurze Geschichte des Christentums in Japan

1.1 Die Jesuiten unter dem portugiesischen Padroado in Asien und Japan

Die christliche Mission in Asien muss im Kontext der Expansion der Kolonialmächte Spanien und Portugal aus wirtschaftlichen und geopolitischen Gründen eingeordnet werden.⁶ Um ihre sich ausdehnenden Imperien zu regieren, beehrten sie nicht nur eine politische und wirtschaftliche Monopolstellung in ihren Kolonien in Amerika, Afrika und Asien, sondern auch eine religiöse. Durch verschiedene päpstliche Bullen errangen die Iberischen Kronen diese: das Recht, Bischöfe in ihren überseeischen Gebieten zu ernennen.

(2009) 1–30; Roger Muns, Kakure Kirishitan in the New Urbanized Contexts of Kurosaki, in: JMJ 62 (2008) 225–246; Dorothea M. Filus, Secrecy and Kakure Kirishitan, in: Bulletin of Portuguese – Japanese Studies 8 (2003) 93–113; Mullins, Christianity Made in Japan (wie Anm. 2); Stephen Turnbull, The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day, Richmond 1998; Ann M. Harrington, Japan's Hidden Christians, Chicago 1993; Christal Whelan, Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima, in: MN 47 (1992) 369–387; Ann M. Harrington, The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition, in: JJRS 7 (1980) 318–336. Die einzigen mir bekannten deutschsprachigen Veröffentlichungen jüngerer Zeit sind Ralph Görlach, Shinko no Hikari – Das Licht des Glaubens. Von Märtyrern und verborgenen Christen in Japan, Leipzig 2019 (populärwissenschaftlich); Jan Levin Propach, Die verborgenen Christen Japans. Ihr Mentalitätenamalgam als interkulturell-theologisches Paradigma, in: Michael Huber; Peter Schütz (Hg.), Konfessionelle Mentalitäten. Ökumenische Perspektiven im 21. Jahrhundert, Münster 2020, 107–142.

⁴ Vgl. Bernd Wagner, Beobachtungen zum Rechtsradikalismus und ‚Volksidentitäten‘, in: Journal Exit-Deutschland. Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur 2 (2016) 77–104.

⁵ Vgl. dazu ausführlich John C. England, The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before the Year 1500, Hong Kong 1996; Wilhelm Baum; Dietmar Winkler (Hg.), Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000.

⁶ Es gab vermutlich bereits vor der Ankunft der Jesuiten im 16. Jahrhundert christliche Spuren. Die Kirche des Ostens, die sogenannten Nestorianer, waren wohl bereits im 8. Jahrhundert in Japan aktiv, allerdings hatte das Christentum keinen nennenswerten Einfluss auf die japanische Gesellschaft und blieb eine Religion der Händler und Ausländer, vgl. England, The Hidden History of Christianity in Asia (wie Anm. 5), 105–107.

nen und Missionare ins Ausland zu entsenden.⁷ Im Gegenzug verpflichteten sich Spanien und Portugal, die missionarische Tätigkeit finanziell zu unterstützen und sich um alle logistischen Angelegenheiten der Mission in ihren Kolonien zu kümmern.⁸

Goa, an der Westküste Indiens, war das Zentrum des portugiesischen Kolonialreiches in Asien (*Estado da Índia*) und seit 1549 auch der Sitz der ostindischen Provinz der Jesuiten. 1542 war Franz Xaver SJ (1506–1552) nach Goa gekommen, um seine Aufgaben als Missionssuperior und später als erster Provinzial zu erfüllen. Im August 1549 landete Franz Xaver im Zuge dieser Tätigkeiten, zusammen mit Cosme de Torres SJ (1510–1570), Juan Fernández SJ (1526–1567) und dem ehemaligen Samurai Yajirō, der in Goa getauft worden war, auf Japans südlicher Insel Kyushu.⁹

Welche politischen Gegebenheiten haben die Missionare vorgefunden? Seit dem Ōnin-Krieg (1467–1477) wurde Japan nicht mehr von einem Kaiser und einem Shogun (Muromachi Shogunat) regiert, sondern von dutzenden lokalen Herrschern (*daimyō* und *kunishū*) und verschiedenen buddhistischen Klöstern und deren Mönchskriegern (*sōhei*), die allesamt um die Vormachtstellung rangen. Das Schicksal des Christentums in Japan ist eng mit dieser *Zeit der streitenden Reiche* (*sengoku*) verwoben. Viele *daimyō* erlaubten den Jesuiten, ihre Untertanen zu missionieren. Einerseits profitierten sie vom portugiesischen Handel und sahen im Christentum ein Instrument gegen den Einfluss verschiedener politisch mächtiger buddhistischer Sekten, andererseits wurden die christlichen Missionare aber als Vertreter ausländischer Mächte betrachtet, die versuchten, ihren Einfluss in Japan zu vergrößern. Besonders nach der Schenkung Nagasakis an die Jesuiten 1580 durch den *daimyō* Ōmura Sumitada (1533–1587) wurden die Missionare zunehmend als unerwünschte politische Akteure innerhalb eines fragilen Machtspiels angesehen.¹⁰ Schließlich beendeten die drei sogenannten *Großen Reichseiniger* Oda Nobunaga (1534–1582), Toyotomi Hideyoshi (1537–1598) und Tokugawa Ieyasu (1543–1616) die *Zeit der streitenden Reiche* und vereinten das Land unter der Herrschaft eines Shoguns. Im Jahre 1583 waren ca. 150.000 Japaner konvertiert.¹¹ 75 Missionare organisierten die japanische Mission, die 1581 zur Vizeprovinz der Jesuiten erhoben worden war.¹² Darüber hinaus gab es ein Ausbildungszentrum in Funai, ein Noviziat in Usuki, Seminare in Arima und Azuchi und etwa 10 Kommunitäten in ganz Japan.¹³ Gregor XIII. (1502–1585) hatte die Mission in Ostindien durch das Breve *Ex pastoralis officio* vom

⁷ Hier sind insbesondere folgende päpstlichen Bullen zu erwähnen: *Nikolaus V.*, Bulle *Dum diversas*. 18. Juni 1452; *ders.*, Bulle *Romanus Pontifex*. 8. Januar 1455; *Kalixtus III.*, Bulle *Inter cetera*. 13. März 1456; *Leo X.*, Bulle *Dum fidei constantiam*. 3. November 1514.

⁸ Vgl. *Giuseppe Marcocci*, Jesuit Mission between the Papacy and the Iberian Crowns, in: Ines G. Županov (Hg.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford 2019, 241–266; *Dawril Alden*, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540–1750)*, Stanford 1996, 321–344.

⁹ Vgl. *Georg Schurhammer*, *Francis Xavier. His Life, His Time*, 4 Bde., Rom 1973–1982.

¹⁰ Vgl. *Jurgis Elisonas*, Christianity and the daimyo, in: John W. Hall; James L. McClain (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 4, Cambridge 1991, 301–372.

¹¹ Bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 12 Millionen.

¹² 1611 wurde die japanische Vizeprovinz zur Provinz erhoben, die neben Japan auch die chinesischen Missionsgebiete umfasste.

¹³ Vgl. *Richard Bowring*, *The Search of the Way. Thought and Religion in Early-Modern Japan (1582–1860)*, Oxford 2017, 12.

28. Januar 1585 den Jesuiten vorbehalten, aber Clemens VIII. (1536–1605) erlaubte durch die Konstitution *Onerosa pastoralis officii* vom 12. Dezember 1600 auch den Betelorden in Japan zu wirken.¹⁴ Während das Christentum bis dahin von einigen *daimyō* noch als einigender Faktor betrachtet wurde, blieb der bereits in Europa schwelende Konflikt zwischen den Orden nicht unbemerkt und als schließlich die calvinistischen Niederländer 1600 und die anglikanischen Engländer 1613 Japan erreichten, zerbrach das einheitliche Bild des Christentums vollständig.¹⁵ Sowohl die Niederländer als auch die Engländer hatten nicht primär missionarische Ambitionen, sondern waren am lukrativen Handel mit Japan interessiert. War der Handel mit den Portugiesen nur unter Inkaufnahme ihrer Missionsarbeit möglich, konnte das Shogunat nun vom Handel profitieren, ohne sich den Ballast der christlichen Mission aufzubürden.¹⁶ Folglich erließ das Tokugawa-Shogunat 1614 ein Edikt, das die Ausübung des christlichen Glaubens verbot, gefolgt von einem weiteren Edikt im Jahr 1635, das den ausländischen Einfluss – mit Ausnahme des niederländischen – beseitigen sollte und so die Grundlage für die Abschottung Japans bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts darstellte.

1.2 Missionsstrategien der Jesuiten in Asien und Japan und ihre Grenzen

Im Jahr 1589 veröffentlichte José de Acosta SJ (1540–1600) sein einflussreiches Werk *De Procuranda Indorum Salute*. Darin unterschied er zwischen drei verschiedenen Stufen von Heiden:

1. Die indigenen Völker Südamerikas, die weder über schriftliche Gesetze noch einen Staat verfügten.
2. Die Mexikaner und Peruaner, die schriftliche Gesetze und einen Staat besaßen.
3. Die Inder, Chinesen und Japaner, die eine ähnliche Zivilisation und Kultur wie in Europa hervorgebracht hatten.¹⁷

¹⁴ Diese Regelung gestattete die Einreise von Missionaren anderer Orden nach Japan bloß über Lissabon. Diese Regelung wurde jedoch durch Paul V. (1550–1621) endgültig aufgehoben. Der Konflikt zwischen den Mendikanten und den Jesuiten sollte nicht bloß als Epiphänomen der theologischen und spirituellen Kontroversen zwischen den Orden in Europa verstanden werden, sondern ebenso als Randerscheinung der Konflikte zwischen Portugal und Spanien. Diese waren zwar 1580 durch die Iberische Union unter Philipp II. (1527–1598) vereint worden, allerdings hatte der spanische König der portugiesischen Krone zugesichert, dass Portugal als Teil der Personalunion in ökonomischen und kirchlichen Angelegenheiten weitreichende Autonomie genießen sollte. Somit kann der Eintritt der spanisch geförderten Missionsunternehmungen der Mendikaten, meistens über die Philippinen, in die portugiesische Interessenssphäre als politische Einflussnahme gewertet werden, vgl. *Antoni Üçerler*, *The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period*, in: Ronnie Po-chia Hsia (Hg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Leiden 2018, 303–343, hier 324.

¹⁵ Im Jahr 1609 schloss das Tokugawa-Shogunat einen Handelsvertrag mit den Niederländern und 1613 mit den Engländern.

¹⁶ Vgl. *Kentarō Miyazaki*, *Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan*, in: Mark R. Mullins (Hg.), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden 2003, 1–18.

¹⁷ Vgl. *José de Acosta*, *De Procuranda Indorum Salute*, in: *Obras del P. Jose de Acosta*. 1589, Nachdruck Madrid 1954, 392–393; 453. Vgl. darüber hinaus *Anthony Pagden*, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982, Kapitel 7; *Gregory Murry*, *„Tears of the Indians“ or Superficial Conversion? José de Acosta, the Black Legend, and Spanish Evangelization in the New World*, in: *CHR* 99 (2013) 29–51.

Auf Grundlage dieser zweifellos problematischen Unterscheidung und in Ermangelung von Möglichkeiten militärischer und wirtschaftlicher Einflussnahme der Europäer in Asien entwickelten die Jesuiten eine „neue“ Missionsstrategie¹⁸ für die zur Kategorie (3) gehörenden Nationen: die *Akkommodation*.¹⁹ Deren Grundkonzept war folgendes: Es existiert eine epistemische Unterscheidung zwischen zivilen und religiösen Elementen in einer Gesellschaft, die durch sorgfältige Beobachtung ausfindig gemacht werden kann. Das Christentum muss sich an alle zivilen Elemente dieser Kultur anpassen und alle religiösen Elemente als Aberglauben verurteilen.²⁰ Diese Strategie war nicht nur außerhalb der Gesellschaft Jesu höchst umstritten – so wurde sie u. a. von den Bettelorden und der römischen Kurie heftig kritisiert –, sondern auch innerhalb der Ordensgemeinschaft.²¹ Sie wurde insbesondere entwickelt, um einen zu großen Gegensatz zwischen dem neuen Glauben der Bekehrten und ihrer Zugehörigkeit zu konkreten soziokulturellen Kontexten zu vermeiden.

Eine wesentliche Voraussetzung für die Akkommodation war der *angemessene Erwerb der Landessprachen*.²² Der erste Dolmetscher der Jesuiten in Japan war Yajirō, doch schon bald erkannte Franz Xaver, dass seine Übersetzungen vor allem in religiösen Fragen höchst problematisch waren: Er übersetzte beispielsweise den portugiesischen Begriff *deus* mit dem shingon-buddhistischen Begriff 大日 (*dainichi*), was dazu führte, dass das Christentum zunächst als eine weitere unter zahlreichen in Japan existierenden buddhistischen Schulen und Sekten betrachtet wurde. Erst zwei Jahre später wurde Franz Xaver auf diese Sprachverwirrung aufmerksam.²³ Von da an verwendeten die Jesuiten in Japan, anders als anfangs in China, Transkriptionen für lateinische oder portugiesische religiöse Schlüsselbegriffe wie *deus* oder *bautismo*: どうす (*deusu*) und ばうちずも

¹⁸ Für die primär theologischen Gründe der jesuitischen Mission in Mittel- und Südamerika, Afrika und Asien vgl. Luke Clossley, *Salvation and Globalization in the Early Modern Jesuit Missions*, Cambridge 2008.

¹⁹ Vgl. Anje Flüchter, *Translating Catechisms, Translating Cultures. An Introduction*, in: dies.; Rouven Wirbser (Hg.), *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Leiden 2017, 1–49, hier 13.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich Niecai Wang, *Revelation or Reason? Two Opposing Interpretations of the Confucian Classics during the Chinese Rites Controversy*, in: *Frontiers of Philosophy in China* 14 (2019) 284–302; Hélène Vu Thanh, *The Jesuits in Asia Under the Portuguese Padroado. India, China and Japan (Sixteenth to Seventeenth Century)*, in: Županov (Hg.), *Handbook of the Jesuits* (wie Anm. 8), 400–426; Joan-Pau Rubiés, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization*, in: *AHSJ* 74 (2005) 237–280; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge 1982.

²¹ Vgl. J. S. Cummins, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993; Sabina Pavone, *The History of Anti-Jesuitism. National and Global Dimensions*, in: Županov (Hg.), *Handbook of the Jesuits* (wie Anm. 8), 111–130; Gernet, *China and the Christian Impact* (wie Anm. 20), 30–39.

²² Die Jesuiten wurden dadurch zu Vorreitern der Systematisierung der jeweiligen Sprachen, wovon eine beachtliche Anzahl an Grammatiken und Wörterbüchern zeugt, die bis in die jüngste Vergangenheit hinein noch prägend waren. Dass die Jesuiten bei dieser Systematisierung insbesondere das Lateinische und das Griechische als Archetypen von Sprache überhaupt zu Grunde legten – was historisch verständlich ist –, deutet auf die problematische Hegemonie- und Dominanzgeschichte europäischer Konzeptionen und Ideen hin, die durch Mission und Kolonialismus an alle Ecken der Erde exportiert wurden und bis heute das Bild dieser Kultursphären bestimmen. Vgl. dazu ausführlich Stuart M. McManus, *Jesuit Humanism and Indigeneous-Language Philology in the Americas and Asia*, in: Županov (Hg.), *Handbook of the Jesuits* (wie Anm. 8), 737–758.

²³ Vgl. George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge 1973, 32–35.

(*bauchizumo*).²⁴ Um die erforderlichen Sprachkenntnisse zu verbessern, gründeten die Jesuiten Sprachseminare in ganz Asien: in Bassein, Mylapore, São Tomé, Salcette, auf den Molukken, an der Perlenfischerküste und auch in Japan. Als Alessandro Valignano SJ (1539–1606) – der zwischen 1573 und 1606 Visitator der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu war²⁵ – zum zweiten Mal nach Japan kam, brachte er eine Druckerpresse aus Italien mit. Von da an wurden zahlreiche Grammatiken, Katechismen und andere religiöse Bücher geschrieben, übersetzt und in Japan veröffentlicht wie die *ARTE DA LINGOA DE IAPAM* João Rodrigues' SJ (1561–1633) oder die *どちりいなきりしたん* (*dochiriina kirishitan*) von 1591 beziehungsweise 1600, eine Adaption von Marcos Jorges SJ (1524–1571) *Doctrina Christaã, ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos* von 1566.²⁶ Allerdings wurde in Übereinstimmung mit dem Konzil von Trient (1545–1563) und der katholischen Reform keine Bibel ins Japanische übersetzt.²⁷

Ein weiteres, nicht zu unterschätzendes Merkmal der Jesuitenmission war die *Top-Down-Strategie*: Mit wenigen Ausnahmen waren die meisten der ersten Mitglieder der Gesellschaft Jesu Adlige: Ignatio de Loyola SJ (1491–1556), Francisco de Xavier SJ, Diego Laínez Gómez de León SJ (1512–1565), Simão Rodrigues de Azevedo SJ (1510–1579) und Nicolás de Bobadilla SJ (1509–1590). Die Affinität der Jesuiten zu den europäischen Eliten ist daher alles andere als überraschend.²⁸ Auch in Ostindien konzentrierten sich die Jesuiten auf die Mächtigen: „In general, their first targets were local elites: Brahmins (initially) in India, scholar-officials in China, and daimyos (local lords) and their families in Japan.“²⁹ Hinter dieser Agenda stand die Hoffnung, dass nach der Bekeh-

²⁴ Matteo Ricci SJ (1552–1610) und Michele Rugieri SJ (1543–1607) beschlossen, chinesische Begriffe wie 上帝 (*shangdi*) und 靈魂 (*linghun*) zu verwenden, um sich auf die lateinischen Begriffe „Gott“ und „Seele“ zu beziehen. Diese Praxis wurde von der nächsten Jesuitengeneration und den Bettelmönchen kritisiert und 1628 schließlich verboten. Vgl. Isabel Pina, João Rodrigues Tcuzu and the Controversy over Christian Terminology in China. The Perspective of a Jesuit from the Japanese Mission, in: Bulletin of Portuguese-Japanese Studies 6 (2003) 47–71.

²⁵ Zwischen 1583 und 1587 war Valignano zum Provinzial der indischen Provinz ernannt worden.

²⁶ Ein Druck der *ARTE DA LINGOA DE IAPAM* aus dem Jahr 1604 ist durch die University of Michigan digitalisiert: https://archive.org/details/bub_gb_NwnUAAAAMAAJ/page/n473/mode/2up. Ein Exemplar der 1591 in Kazusa veröffentlichten *どちりいなきりしたん* (*dochiriina kirishitan*) befindet sich heute in der *Biblioteca Barberini* der Vatikanischen Bibliothek (Signatur: Barb.or.153.pt.A); ein Digitalisat der Handschrift ist online über https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.or.153.pt.A verfügbar und eines der 1600 in Nagasaki veröffentlichten Version befindet sich heute in der *Biblioteca Casanatense* der Vatikanischen Bibliothek. Zwei latinisierte Versionen wurden 1592 und abermals 1600 veröffentlicht. Eine edierte japanische Version ist in *Arimichi Ebisawa; Hubert Cieslik; Tadao Doi; Mitsunobu Otsuka*, Kirishitansho haiyasho [Christliche und Anti-Christliche Texte] (Nihon shisō taikai 25), Tokyo 1970, 14–81 zu finden. Der älteste Druck der *Doctrina Christaã ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninos, pelo Padre Marcos Iorge, da Cõpanhia de IESV, doctor em Theologia* (Lissabon: Francisco Correa 1566) ist durch die Bayerische Staatsbibliothek digitalisiert verfügbar (Rar. 4012): <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00007222-1>.

²⁷ Vgl. DH 1506–1508. Für eine Liste der veröffentlichten Werke in Japan vgl. *Ikuo Higashibaba*, Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice, Leiden 2001, 52 f.

²⁸ Jedoch darf nicht unterschlagen werden, dass sich gerade innerhalb der Gesellschaft Jesu, trotz der familiären Wurzeln ihrer Gründergestalten und ihrer Affinität zum Adel, eine Leistungselite herausbildete, vgl. *Patrick Goujon*, Elites and the Constitution of Jesuit Identity, in: Županov (Hg.), Handbook of the Jesuits (wie Anm. 8), 177–192.

²⁹ *Vu Thanh*, The Jesuits in Asia Under the Portuguese Padroado (wie Anm. 20), 405.

rung der Eliten große Teile ihrer Untertanen folgen würden. Und in der Tat, als die Jesuiten beispielsweise 1563 *daimyō* Ōmura Sumitada auf den Namen Dom Bartolomeu taufte, konvertierten seine gesamten Untertanen zum Christentum.³⁰ Die Kehrseite dieser Strategie war das niedrige Niveau der religiösen Bildung bei einer großen Zahl der Konvertierten. Wegen des *Nachwuchsproblems* der Jesuiten in den überseeischen Gebieten, welches durch eine tief in der Gesellschaft Jesu verwurzelte Fremdenfeindlichkeit verursacht wurde – die bereits während der sogenannten *Reconquista* und Gesuchen um Beitritt zur Gesellschaft vonseiten konvertierter Muslime und Juden sichtbar wurde³¹ – und so die Etablierung eines einheimischen Klerus behinderte, konnte dieser Mangel an religiöser Bildung nie überwunden werden.³²

2 Die Verborgenen Christen unter der Verfolgung durch das Tokugawa-Shogunat

Als Oda Nobunaga 1582 starb, verlor die christliche Minderheit in (Süd-)Japan einen wichtigen Förderer. Sein Nachfolger Toyotomi Hideyoshi vollendete Nobunagas Einigungskampagne woraufhin das Christentum in Japan vom Willen eines einzigen Hegemons bestimmt wurde. Die Hauptstrategie Hideyoshis bestand darin, alle politischen, wirtschaftlichen, militärischen und religiösen Kräfte unter seine eigene Kontrolle zu bringen, aber die Jesuitenkolonie Nagasaki war ein klares Indiz für die politische Unabhängigkeit der Jesuiten. Daher erließ Hideyoshi am 24. Juli 1587 ein Edikt zur Ausweisung der Jesuitenmissionare.³³ Allerdings hatte dieses erste Edikt nur eine begrenzte Auswirkung auf die japanische Mission: Es führte zwar zur Beschlagnahmung und zum Abriss christlicher Gebäude, zum Beispiel des Kollegs in Funai und des Noviziats in Usuki, aber: „The Jesuits did not follow the order to leave the country within the twenty days after the issuance of the edict, but they did not act submissively to prevent Hideyoshi’s further attacks on the Kirishitan [i. e. Christian, J. L. P.] community.“³⁴ Von nun an konzentrierte sich die Jesuitenmission auf Kyushu, und nur acht Jesuiten blieben heimlich in Kyoto auf Honshu. Hideyoshi, der ein pragmatischer Politiker war, ließ widerwillig die Jesuiten ihrer Tätigkeit nachgehen, weil er nach wie vor am Handel mit den Portugiesen interessiert und von ihnen abhängig war. Tokugawa Ieyasu, der Hideyoshi nach dessen Tod 1598 folgte, tolerierte die missionarische Tätigkeit der Jesuiten und später der spanischen Franziskaner, Augustiner-Eremiten und Dominikaner aus wirtschaftlichen Gründen

³⁰ Vgl. *Elison*, *Deus Destroyed* (wie Anm. 23), 92. Es gibt viele andere Beispiele für konvertierte *daimyō* auf Kyushu wie Arima Harunobu (1567–1612) und Ōtomo Sōrin (1530–1587).

³¹ Vgl. dazu ausführlich *Alden*, *Making of an Enterprise* (wie Anm. 8), 255–297.

³² Vgl. den Brief von Claudio Acquaviva SJ (1543–1615) an Alessandro Valignano SJ, datiert auf den 18. Januar 1585, in: *Josef Wicki (Hg.)*, *Documenta indica*, Bd. 14, Rom 1979, 920 und den Brief von Gonçalo Álvares SJ (1527–1573) an Francisco de Borja SJ (1510–1572), datiert auf Dezember 1568, in: *Josef Wicki (Hg.)*, *Documenta indica*, Bd. 7, Rom 1962, 573.

³³ Dieses Edikt war eine große Überraschung für die Jesuiten, die glaubten, sie hätten eine gute Verbindung zu Hideyoshi, und es gibt viele Gründe dafür, dass er seine Meinung über die Christen änderte, vgl. *Higashibaba*, *Christianity in Early Modern Japan* (wie Anm. 27), 129.

³⁴ Ebd., 133.

anfangs ebenfalls. Aber als er Handelsverträge mit den Niederländern (1609) und Engländern (1613) schloss, beschränkte er den Handel mit den Portugiesen auf den Hafen von Nagasaki. Von nun an bedurfte es keiner Toleranz mehr gegenüber dem Christentum, um in den profitablen europäischen Handel involviert zu werden. Und als 1612 eine Hofintrige aufgedeckt wurde, an der die beiden Christen Okamoto Paulo Daihachi († 1612) und Arima Harunobi (1567–1612) beteiligt waren, nahm Ieyasus Abneigung gegen die christlichen Missionare erheblich zu. Im selben Jahr „he announced the expulsion of his fourteen Kirishitan vassals, and four days later he issued an order to prohibit the Kirishitan faith of anyone in the shogun’s domains of Sunpu, Edo, Kyoto, and Nagasaki“³⁵ – letztere hatte die Zentralregierung den Jesuiten im Jahr 1587 abgenommen. 1614 ordnete das *bakufu*, die *Tokugawa*-Militärregierung, darüber hinaus die Ausweisung aller Missionare aus Japan an, „[that] was the Tokugawa bakufu’s first official statement of a comprehensive control of Kirishitan, which was to be fully implemented and canonized as one of the fundamental Tokugawa laws.“³⁶ Im Edikt findet sich folgende Ankündigung:

„Als die Christen Japan erreicht hatten, schickten sie nicht nur Handelsschiffe, um Waren zu tauschen, sondern verbreiteten auch eine verderbliche Lehre, um die Wahren zu verwirren, sodass sie die Regierung des Landes wechseln und das Land besitzen würden. Dies wird zu einer großen Katastrophe werden. Wir können nicht anders als es zu verhindern.“³⁷

Dieses Edikt wurde 1616 unter Tokugawa Ieyasus Sohn Tokugawa Hidetada (1579–1632) erneuert, und die großen Martyrien in Kyoto 1619 (88 Märtyrer), in Nagasaki 1622 (55 Märtyrer) und in Edo, dem heutigen Tokyo, 1623 (50 Märtyrer) waren offenkundige Beweise für das ernsthafte Engagement der *Tokugawa*-Regierung für die neue Politik gegenüber den Missionaren.³⁸ Zwischen 1614 und 1650 starben insgesamt 2.128 Christen unter der Verfolgung, 71 waren europäische Jesuiten, Dominikaner und Franziskaner-mönche (siehe Abb. 1).

³⁵ Ebd., 138.

³⁶ Ebd., 139.

³⁷ Übers. nach ebd., 139.

³⁸ Für eine Liste aller japanischen Märtyrer siehe *Charles Ralph Boxer*, *The Christian Century in Japan (1549–1650)*, Berkeley 1951, 448.



Abb. 1: Das Martyrium dreier Jesuiten durch *anatsurushi* (dabei wurden die Opfer kopfüber in ein häufig mit Exkrementen gefülltes Erdloch gehängt; ein Deckel schloss am Hals ab) und das Schwert: der Lusitanier Emmanuel Borges SJ und die beiden seliggesprochenen Japaner Augustinus Ota SJ (1572–1622) und Diego Yuki SJ (1574–1636). António Francisco Cardim, *Elogios e ramalhete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Campanhia de Iesu, a quem os tyrannos do Imperio do Iappão tirarao as vidas por odio da Fé Catholica*, Lisbon 1650. Oliveira Lima Library, Catholic University of America, Washington D. C.

Nachdem 96 Missionare im November 1614 gezwungen wurden, Japan zu verlassen und nach Macao und auf die Philippinen flohen, blieben nur noch 45 heimlich in Japan.³⁹ Zu Beginn konzentrierte sich die Verfolgung auf die Priester und Ordensmitglieder, die oft in Erdlöchern unter dem Fußboden versteckt wurden. „[O]thers stand all day long in a small place behind the privy, in dirt and filth wherein one would not expect to find a beast, let alone a man.“⁴⁰ Bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts waren etwa hundert Missionare heimlich nach Japan eingereist, um das religiöse, insbesondere das sakramentale Leben der Kirche aufrechtzuerhalten, aber alle wurden ausgewiesen, getötet oder zur Apostasie gezwungen, viele von ihnen, nachdem sie gefoltert worden waren.⁴¹ Der letzte uns bekannte Priester der Fuß auf japanischen Boden setzte war der italienische Weltpriester Giovanni Battista Sidotti (1668–1714), der kurz nach seiner Ankunft in Japan 1708 verhaftet wurde und bis zu seinem Tod 1714 in Edo inhaftiert worden war.⁴² Nach dem Verschwinden der kirchlichen Hierarchie in Japan konzentrierte sich die *Tokugawa-*

³⁹ 26 von insgesamt 115 Jesuiten, sechs von zehn Franziskanerbrüdern, sieben von neun Dominikanerbrüdern, einer von drei Augustinerbrüdern und fünf von sieben Priestern der Diözese Funai, vgl. Takashi Gono, *Nihon kirisuto kyou shi* [Geschichte des japanischen Christentums], Tokyo 1990, 203.

⁴⁰ Eine niederländische Notiz von 1629, zit. nach Boxer, *The Christian Century in Japan* (wie Anm. 38), 359.

⁴¹ Der wohl bekannteste Missionar der durch die Foltermethode des *anatsurushi* (siehe Abb. 1) dem Glauben abschwor war der Superior der japanischen Mission und Provinzial Christóvão Ferreira SJ (1580–1650), welcher gemeinsam mit Nakaura Julião, der 1582 mit drei anderen japanischen Jungen und Alessandro Valignano zu einer diplomatischen Reise nach Europa aufgebrochen war, 1633 gefoltert wurde und anders als Nakaura das Martyrium nicht auf sich nahm. Er heiratete eine Japanerin und schrieb 1636 den anti-christlichen Traktat *gen-giroku*. Sein Grab befindet sich heute noch auf einem Friedhof im Tokioter Stadtteil Nippori. Vgl. dazu ausführlich Hubert Cieslik, *The Case of Christóvão Ferreira*, in: MN 29 (1974) 1–54.

⁴² Vgl. dazu ausführlich Renato Tassinari, *The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries*, in: MN 5 (1942) 246–253.

Inquisition auf die Verfolgung einzelner Laien und christlicher Gemeinschaften. „All Kirishitan had to deal with the bakufu’s systematized methods of, first, detecting them, second, forcing them to apostatize, and finally, monitoring the apostates.“⁴³ Um Christen ausfindig zu machen, begann die Regierung, Kopfgelder für Informationen über den Verbleib von Christen auszusetzen und führte 1873 das so genannte *goningumi*-System ein. Jeweils fünf Haushalte wurden zusammengefasst und trugen fortan füreinander kollektiv Verantwortung: Wenn ein Haushalt beispielsweise einen Priester versteckte und entdeckt wurde, so wurde die gesamte aus fünf Haushalten bestehende Verantwortungsgemeinschaft bestraft.⁴⁴ Unter diesem starken sozialen Druck fielen verständlicherweise viele japanische Christen von ihrem Glauben ab,⁴⁵ allerdings häufig bloß oberflächlich. Im Untergrund allerdings praktizierten zwischen 1614 und 1868 ca. 150.000 Verborgene Christen (*kakure kirishitan*)⁴⁶ ihren Glauben weiter.

Im frühneuzeitlichen Japan verlagerte sich die primäre soziale Einheit weg von der Kernfamilie hin zu kleineren Gemeinschaften wie Dörfern, die im Japan des 16. Jahrhunderts relativ autonome Einheiten bildeten.⁴⁷ Der gemeinsame Glaube stärkte das Gemeinschaftsleben und die Integrität. Wo der christliche Glaube in einem ganzen Dorf verbreitet war, blieb in vielen Fällen die ganze Gemeinschaft christlich, weil die Macht des *goningumi*-Systems hier außer Kraft gesetzt war.⁴⁸ So befanden sich die meisten christlichen Gemeinden in kleinen, infrastrukturell unerschlossenen Dörfern an den schroffen und unwirtlichen Küsten Kyushus, weit entfernt von größeren Städten.

Aus den jesuitischen Missionsstrategien folgten wichtige Konsequenzen für das Schicksal der Verborgenen Christen: Bedingt durch die *Top-Down*-Strategie waren große Teile der christlichen Gemeinschaften religiös-doktrinär kaum gebildet. Auch wenn in vielen Gemeinden Katechismen wie die *どちりいなきりしたん* (*dochiriina kirishitan*) noch immer existierten, war es ohne die Missionare schwierig, den christlichen Glauben von Generation zu Generation getreu weiterzugeben.⁴⁹ Da in Japan keine Bibel übersetzt

⁴³ Higashibaba, Christianity in Early Modern Japan (wie Anm. 27), 143.

⁴⁴ Eine weitere Methode bestand darin, ganze Dorfgemeinschaften der Reihe nach als Zeichen ihres Glaubensabfalls auf Bilder des Gekreuzigten treten zu lassen (*fumie*). Wer diesen Schritt verweigerte, wurde als Christ identifiziert und entsprechend bestraft, vgl. *Nam-lin Hur*, Death and Social Order in Tokugawa Japan. Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System, Cambridge (MA) 2007.

⁴⁵ Schriften wie die *Empfehlung des Martyriums* (*maruchiriyo no susume*) und die *Anweisungen zum Martyrium* (*maruchiriyo no shiori*) ermutigten die japanischen Christen, das Martyrium nicht zu scheuen und berichteten von der Herrlichkeit der Märtyrer, vgl. *Masaharu Anesaki*, Kirishitan shūmon no hakugai to senpuku [Verfolgung und Verschwinden der christlichen Glaubensgemeinschaft], Tokyo 1925, 173–239.

⁴⁶ Im Japanischen besteht ein terminologischer Unterschied zwischen den Christen, die unter der Verfolgung durch Tokugawa litten, den *senpoku kirishitan*, und den Christen, die nicht in die offizielle Kirche eintraten, nachdem Missionare im 19. Jahrhundert wieder nach Japan einreisen durften, den *kakure kirishitan*.

⁴⁷ Vgl. *Nagahara Keiji*, Village Communities and Daimyo Power, in: John W. Hall; Takeshi Toyoda (Hg.), Japan in the Muromachi Age, Berkeley 1979, 107–123.

⁴⁸ Vgl. *Kōzō Yamamura*, Returns of Unification. Economic Growth in Japan. 1550–1650, in: John W. Hall; Nagahara Keiji; Kōzō Yamamura (Hg.), Japan Before Tokugawa. Political and Economic Growth. 1550–1650, Princeton 1981, 327–339.

⁴⁹ An der *どちりいなきりしたん* (*dochiriina kirishitan*) lässt sich dies hervorragend nachweisen: Diese Schrift verwendet in der japanischen Fassung von 1591 und 1600 für die meisten religiösen Kernbegriffe Hiragana-Transkriptionen. Diese Transkriptionen vermittelten einem japanischen Leser zwar, wie die Begriffe auszusprechen waren, allerdings keinerlei semantischen Inhalt. Dieser musste zwangsweise durch Katechesen

und veröffentlicht wurde, waren die Verborgenen Christen auf die mündliche Überlieferung biblischer Geschichten angewiesen, bis die Missionare im 19. Jahrhundert wieder nach Japan einreisen konnten. Alle, die mit dem Spiel *Stille Post* vertraut sind, können die Folgen erahnen. 1931 sprach der Soziologe Tagita Kōya in Sotome mit einem einundneunzigjährigen Mann, der aus dem Gedächtnis 天地始之事 (*tenchi hajimari no koto*) rezipierte. Nachdem Tagita im Zuge seiner Forschung insgesamt neun *tenchi*-Narrative entdeckt hatte, veröffentlichte er 1954 eine kompilierte Version. Mit Vorsicht kann man den *tenchi* als die Bibel der Verborgenen Christen verstehen, die meist mündlich von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Es handelt sich um eine Sammlung verschiedener Geschichten, die allesamt einen biblischen Hintergrund haben, aber in zentralen Aspekten verändert und viele volkstümliche und japanisch-religiöse Ergänzungen erfuhren. Die folgende Passage aus dem *tenchi* bezieht sich offensichtlich auf die Verkündigung Mariens, weist aber auch verschiedene buddhistische und volkstümliche Elemente auf und ist ein gutes Beispiel für dieses höchst faszinierende Zeugnis der Verborgenen Christen:

„Dann kam der Herr eines Abends in Form eines Schmetterlings vom Himmel herab und erhellte das Gesicht der *Biruzen Maruya*. In diesem Moment nannte er sie *Santa Maruya von Korodo* und flog in ihren Mund. Sofort wurde sie schwanger. Als vier Monate vergangen waren und *Maruyas* Schwangerschaft bereits fortgeschritten war, dachte sie bei sich: ‚Auch *Izaberuna* wird ein Kind empfangen und ist im letzten Monat schwanger. Sie muss Schwierigkeiten haben‘, und so machte sich *Maruya* auf den Weg zu *Izaberuna*. Im selben Moment dachte *Izaberuna* auch über den Zustand *Maruyas* nach und sagte sich: ‚Ihre Schwierigkeiten sind sicherlich größer als meine‘. Also machte auch sie sich auf den Weg in Richtung des Hauses der *Maruya*. Weil die zwei Frauen dieselbe Straße nahmen, trafen sie sich an dem Ort, an dem der Fluss *Abe* fließt. *Izaberuna*, die sehr überrascht war, als sie ihre Freundin sah, sprang rückwärts, verneigte sich dann mit dem Kopf zu Boden und sprach diese Worte: ‚*Maruya*, voll der Gnade, vor dir verneige ich mich. Der Herr ist mit dir und gesegnet bist du unter allen anderen Frauen. Kostbar ist *Jisūsu*, der in deinem Leib ist‘. *Maruya* hörte zu und sagte: ‚Vater unser, der du im Himmel bist, geheiligt sei dein Name. Er wird kommen und dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Vom Himmel gib uns unsere tägliche Nahrung.‘“⁵⁰

Anstelle eines Engels, wie in Lk 1,26–56, erscheint hier als Gesandter Gottes ein Schmetterling, ein buddhistisches Symbol für *Buddha Sukyamuni* – und in China „sometimes employed as a symbol of conjugal felicity and joy“⁵¹. Darüber hinaus können das *Ave Maria* und das *Vaterunser* als Reminiszenz an den Rosenkranz gedeutet werden, der dank

nachgeliefert werden. Wo das katechetische Wissen jedoch aufgrund des niedrigen religiösen Bildungsstandes, bedingt durch die *Top-Down*-Strategie, kaum vorhanden war, muss der katechetische Wert solcher Schriften als äußerst gering erachtet werden.

⁵⁰ *Christal Whelan*, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996, 48 f., Übers. J. L. P. Eine deutsche (meines Erachtens sprachlich veraltete) Übersetzung findet sich in *Alfred Bohner*, *Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden*, in: MN 1 (1938) 465–514, hier 477 f.

⁵¹ *Whelan*, *The Beginning of Heaven and Earth* (wie Anm. 50), 91.

der Dominikaner in Japan während des 17. Jahrhunderts weit verbreitet war.⁵² Theologisch interessanter ist allerdings der folgende Abschnitt im *tenchi*, der den Kreuzestod Christi deutet:

„In diesem Wald erhielt der Heilige [Christus, J. L. P.] ein Orakel von Deusu [Gott Vater, J. L. P.]: ‚Tausende von Säuglingen verloren deinetwegen ihr Leben. Ich fürchte, sie könnten nun die Wonne des *Paraiso* verlieren. Um ihretwillen in der nächsten Welt musst Du gefoltert und niedergetreten werden. Leide und wirf Deinen Körper von Dir.‘“⁵³

Traditionell wird der Tod Christi am Kreuz als notwendige Bedingung für die Erlösung aller Menschen verstanden. Das Konzil von Trient hatte zwar über das objektive Erlösungswerk Jesu Christi keine weiteren Lehrentscheidungen getroffen, in diesem Punkt jedoch die mittelalterlich-scholastische Tradition, insbesondere die satisfaktionstheoretischen Modelle Anselm von Canterburys (1033–1109) und Thomas von Aquins (1225–1274) übernommen.⁵⁴ Die menschliche Sünde stellt in dieser Tradition eine unendliche Beleidigung Gottes dar, die wiederum einer unendlichen Satisfaktion bedarf. Aufgrund der hypostatischen Union ist Christus in der Lage, als unendliche Person diese Satisfaktion als *instrumentum conjunctum divinitatis* durch seinen Kreuzestod zu erwirken. Im *tenchi* dagegen ist das Leiden und Sterben Christi eine Folge von Herodes Antipas' Kindermord in *Bethlehem*, beschrieben in Mt 2,16 und scheint „nur“ die Erlösung der von Herodes geschlachteten Kinder zu bewirken. Diese ungewöhnliche Perspektive auf die Erlösungstat Christi ist nicht überraschend: Schon die Verfasser der *どちりいなきりしたん* (*dochiriina kirishitan*) hatten sich mit diesem Thema auseinandergesetzt und festgestellt, dass das traditionelle „westliche“ Satisfaktionsmodell von Erlösung in den Ohren der Japaner wenig plausibel klingen musste. Deshalb veränderten die Verfasser den portugiesischen Originaltext in diesem Punkt stark und fügten einige Elemente hinzu, um die christliche Heilslehre für eine japanische Hörschaft plausibler zu machen. So nennt der japanische Katechismus für den Tod Christi am Kreuz folgende Gründe:

„Erstens, weil er, indem er uns die tiefe und extreme Liebe zeigte, wollte, dass wir auch *Deus* tiefer lieben. Zweitens, weil er wollte, dass wir verstehen, dass unsere Sünde groß ist. *Deus* war [über die menschliche Sünde, J. L. P.] so wütend, dass er Mensch wurde und starb, um [die menschliche Sünde, J. L. P.] zu vergeben. Drittens, [Jesus starb am Kreuz, J. L. P.] damit wir über seine große Güte nachdenken und sie ihm danken können. Wenn *Deus* eine solche Härte erfahren hätte und [unsere Sünde] leicht vergeben hätte, hätten die Menschen nicht viel von seiner Güte verstanden.“⁵⁵

⁵² Auch in vielen anderen Teilen des *tenchis* wird auf den Rosenkranz Bezug genommen, vgl. ebd., 98.

⁵³ Ebd., 57, Übers. J. L. P. Eine deutsche (meines Erachtens sprachlich veraltete) Übersetzung findet sich in *Bohner*, *Tenchi Hajimari no Koto* (wie Anm. 50), 484.

⁵⁴ Vgl. *Bonifac Willems*, *Die Soteriologie der Gegenreformation und die Reaktion der Aufklärungszeit*, in: ders. (Hg.), *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG 3, Faszikel 2c), Freiburg i. Br. 1972, 35–64, hier 36.

⁵⁵ Übers. nach *Higashibaba*, *Christianity in Early Modern Japan* (wie Anm. 27), 61.

Dieser Abschnitt weist auf drei Hauptaspekte des Kreuzestodes Christi hin: (a) Er ist ein Zeichen für Gottes Liebe, (b) er erinnert an den sündigen Zustand des Menschen und (c) er ist ein Beweis für Gottes Güte. Da die göttliche Güte ein wesentlicher Teil der Spiritualität der buddhistischen *Schule des reinen Landes* war, war (c) insbesondere für japanische Konvertierte ein geeigneter Zugang, die Erlösungstat Christi verstehen zu können.⁵⁶ Da in der portugiesischen Vorlage (Jorges *Doctrina Christaã*) und ebenso beispielsweise in einer kongolesischen Übersetzung dieser Schrift aus dem Jahr 1624⁵⁷ (c) keine Erwähnung findet, kann darauf geschlossen werden, dass die jesuitischen Autoren diese Erläuterung bewusst für die japanische Leserschaft eingefügt haben.⁵⁸

Beide Passagen aus dem *tenchi* zeigen eindrucksvoll, dass sich der christliche Glaube der japanischen Untergrundchristen ohne Verbindung zur kirchlichen Hierarchie und wegen des Mangels an religiöser Bildung auf natürliche Weise zu verändern begann und sich eine eigene religiöse Identität herausbildete.

3 Die Verborgenen Christen nach der *Meiji*-Restauration bis heute

3.1 Die Rückkehr der Katholischen Kirche nach Japan im 19. Jahrhundert und die Verborgenen Christen

Nachdem Japan, mit Ausnahme der niederländischen Händler, im 17. Jahrhundert alle Ausländer vertrieben hatte, erreichte Matthew Perry (1794–1858), ein Kommandant der US-Marine und Kommandant von vier Schiffen der US-Navy (USS Mississippi, USS Plymouth, USS Saratoga und USS Susquehanna), am 7. Juli 1853 das heutige Tokyo, um das Kaiserreich Japan zu zwingen, seine Häfen für ausländische Händler zu öffnen. Nach der Unterzeichnung des *Abkommens von Kanagawa* (1854) folgten viele andere europäische Mächte. Auch wenn die Verträge zunächst nichts am Verbot des Christentums in Japan selbst änderten, garantierten sie den Europäern in den Vertragshäfen u. a. Religionsfreiheit. Bald bildeten christliche Missionare die größte Gruppe unter den Europäern und US-Amerikanern in den Vertragshäfen. Obwohl die öffentliche christliche Religionsausübung und damit die missionarische Tätigkeit erst 1873 mit der Einführung der Religionsfreiheit möglich wurde, nahm der christliche Einfluss auf die japanische Bevölkerung in den Vertragshäfen zu, und 1890 gab es bereits 168 Kirchen und Kapellen in ganz

⁵⁶ Vgl. Ann Rogers; Minor Rogers, Rennyō. The Second Founder of Shin Buddhism, Berkeley 1991, 293–297.

⁵⁷ Vgl. Toru Maruyama, Doutrina Christaã, ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos. A tentative English translation (through Portuguese) of Christian Doctrine written in the language of the Kingdom of Kongo published in 1624, Nagoya 2019.

⁵⁸ Für die Problematik der Vermittlung der christlichen Erlösungslehre spricht ebenfalls Ruth Benedicts Unterscheidung von Schuld- und Schamkultur. Nach ihrer im Auftrag der US-amerikanischen Regierung erarbeiteten, durchaus kontrovers diskutierten Studie *The Chrysanthemum and the Sword* gilt für die japanische Kultur, dass „[i]t falls on the importance of shame rather than on the importance of guilt.“ (Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946, 222.) Dass für eine vermeintliche Schamkultur ein Konzept wie die christliche Erlösungslehre, deren gemeinsamer Nenner die Tilgung von Schuld ist, kaum verständlich ist, liegt dann auf der Hand.

Japan.⁵⁹ Der französische Priester Bernard-Thadée Petitjean (1829–1884) arbeitete seit den 1860er-Jahren als Missionar der *Missions étrangères de Paris* in Japan. Am 17. März 1865 kamen 15 Japaner in seine Pfarrkirche in Nagasaki und fragten ihn, wo sie die Statue der Muttergottes fänden.⁶⁰ Damit war klar: Obwohl alle Missionare und die Mehrheit der konvertierten Japaner der *Tokugawa*-Inquisition im 17. Jahrhundert zum Opfer gefallen waren, den christlichen Glauben aufgegeben hatten, getötet worden oder geflohen waren, überlebten christliche Gemeinschaften insbesondere auf der südwestlichen Insel Kyushu heimlich die Verfolgungszeit: ohne Priester, ohne Sakramente und ohne Kontakt zur kirchlichen Hierarchie.⁶¹ Die Zahl schwankt, aber nach Angaben der Zeitschrift *Missions étrangères de Paris Comptes-rendus des travaux* gab es immer noch etwa 50.000 Verborgene Christen, von denen 17.380 kurz nach der Rückkehr der Missionare in Japan in die katholische Kirche zurückkehrten – etwa 35.000 der Verborgene Christen allerdings nicht.⁶² Anscheinend hatte sich in den 250 Jahren der Trennung von der kirchlichen Hierarchie eine unabhängige religiöse Identität herausgebildet, die es diesen Christen nicht leicht machte, zu ihren „Wurzeln“ zurückzukehren und so zu tun, als ob die Zeit zwischen der Ankunft der Missionare im 16. Jahrhundert, ihrer Vertreibung und Verfolgung und ihrem erneuten Kontakt mit der Hierarchie nicht existiert hätte.⁶³

3.2 Am Rande des Aussterbens:

Die Verborgenen Christen in der modernen japanischen Massengesellschaft

Bis heute gibt es insbesondere in SüdJapan Verborgene Christen, die nicht in eine der Großkirchen zurückgekehrt sind. Von den 1860er-Jahren bis 2004 ging ihre Zahl allerdings von etwa 35.000 auf 3.000 zurück.⁶⁴ Dieser Prozess, der in absehbarer Zukunft nicht aufhören wird, ist eine Folge verschiedener politischer, historischer, wirtschaftlicher und soziokultureller Veränderungen. Ein ausschlaggebender Aspekt dieses Prozesses ist Japans hohe Urbanisierung: Etwa 91 Prozent der Bevölkerung lebt in Städten, die meisten davon in den großen Ballungszentren wie den Metropolregionen Tokyo-Yokohama, Osaka-Kobe und Nagoya. Die meisten jungen Japaner streben aus ökonomischen und Lifestyle-Gründen in diese Megacities. Die Verborgenen Christen hingegen zogen sich unter dem Druck der Verfolgung in den Untergrund zurück und konzentrierten sich auf kleine Dörfer. Diese Haltung änderte sich auch nicht, nachdem die Religionsfreiheit

⁵⁹ Vgl. *Harrington*, Japan's Hidden Christians (wie Anm. 3), 131; *Helen J. Ballhatchet*, The Modern Missionary Movement in Japan. Roman Catholic, Protestant, Orthodox, in: Mullins (Hg.), Handbook of Christianity (wie Anm. 16), 35–68.

⁶⁰ Vgl. *Francisque Marnas*, La Religion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Bd. 1, Paris 1896, 488.

⁶¹ Gewisse Ähnlichkeiten gibt es zur sogenannten *Petite Église*, deren Mitglieder das Konkordat zwischen Napoleon I. (1769–1821) und Pius VII. (1742–1823) aus dem Jahr 1801 nicht anerkannten. Sie erlitt ein ähnliches Schicksal: Ihr letzter Priester starb 1840 und bis heute muss diese kirchliche Gemeinschaft ohne Priesteramt auskommen, vgl. *Guy Janssen*, Catholics without Priests. The ‚Petite Eglise‘ in France and the ‚Hidden Christians‘ in Japan, in: *JMJ* 59 (2005) 120–126.

⁶² Vgl. *Harrington*, The Kakure Kirishitan (wie Anm. 3), 318–336, hier 318.

⁶³ Außerdem hatte sich nicht bloß der Glaube der japanischen Christen, sondern auch die Gestalt der Kirche verändert: Sie trat nun im Schatten des Imperialismus auf.

⁶⁴ Vgl. *Munsi*, Kakure Kirishitan in Urban Contexts (wie Anm. 3), 39–57, hier 41.

durch die *Meiji*-Verfassung festgeschrieben wurde und bildet auch heutzutage noch ein wesentliches Fundament ihrer Identität.⁶⁵ Daher ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Verborgenen Christen verschwunden sein werden.

Die Verborgenen Christen, die nach wie vor ihre eigene religiöse Tradition praktizieren, sind keine homogene Gruppe. Sie bestehen aus verschiedenen lokalen Gemeinschaften, deren Praxis sich teilweise überschneidet, deren jede aber auch ihre je eigenen Traditionen pflegt. Ein Grund für diese Vielfalt der Traditionen innerhalb dieser christlichen Gemeinschaften liegt in ihrer Geschichte: Von 1614 bis 1873 wäre jeder Versuch, Netzwerke zwischen den Gemeinschaften zu knüpfen, zu riskant gewesen, weil es die Wahrscheinlichkeit erhöht hätte, durch die *Tokugawa*-Inquisition entdeckt zu werden.

Während der Abwesenheit einer kirchlichen Hierarchie begann sich die von den Missionaren ursprünglich übernommenen Glaubensinhalte zu verändern, weil das religiöse und kulturelle Umfeld einen Einfluss auf den Glauben und die Rituale der Verborgenen Christen ausübte. In diesem Zusammenhang ist es unverzichtbar, auf die Rolle des religiösen Synkretismus in Japan hinzuweisen, der dort ganz anders als im christlich geprägten Europa bewertet wird. Nicht nur der Buddhismus, auch Shinto, Konfuzianismus und Taoismus haben bloß selten einen exklusiven Wahrheitsanspruch vertreten. Stattdessen vermischten sich unterschiedliche religiöse Traditionen miteinander, sodass viele Japaner sich selbst als Buddhisten, Shintoisten und sogar Atheisten zugleich bezeichnen. „Japanese followers’ eclectic religious practice, which incorporated elements from very different origins – Christianity, Buddhism, Shinto, Taoism, and so on – must be noted as remarkably unique and essentially different from popular practice in Europe that had long been dominated by Christianity.“⁶⁶ Besonders Shinto hatte einen großen Einfluss auf den Glauben der Verborgenen Christen. Auch wenn es unter den Shinto-Forschern keine Einigkeit darüber gibt, was genau Shinto ist – ob es überhaupt eine Religion ist –,⁶⁷ so ist doch ein wesentlicher Aspekt der Glaube daran, dass der gesamte Kosmos von unzähligen Gottheiten und Geistern, sogenannten *kami*, durchdrungen ist, die im Gegensatz zum Gott des klassischen Theismus nicht allmächtig oder gütig, ja nicht einmal unsterblich sind. Die Verehrung dieser Gottheiten spielte eine wesentliche Rolle im täglichen Leben, vor allem in den Dörfern; weil die *kami* gutes Wetter und Ernte versprachen und die Dorfbewohner vor Erdbeben und Überschwemmungen schützten, wurden sie angemessen verehrt. Indem sie Japans bedrohliche Naturkräfte personifizierten, hofften die Menschen, diese durch die Gnädigstimmung der *kami* zähmen zu können.⁶⁸ Wenn man die eklektische religiöse Praxis vieler Japaner bis heute betrachtet, ist es nicht verwunderlich, dass die Verborgenen Christen, ohne jede Verbindung zur kirchlichen Hierarchie und bloß unzureichend religiös gebildet, ihren ursprünglichen Glauben schnell mit Shinto-Elementen verbanden:

⁶⁵ Vgl. *Filus*, *Secrecy and Kakure Kirishitan* (wie Anm. 3), 93–113.

⁶⁶ *Higashibaba*, *Christianity in Early Modern Japan* (wie Anm. 27), 43.

⁶⁷ Vgl. *Inoue Nobutaka*, *What is Shinto?*, in: ders. (Hg.), *Shinto. A Short History* (englische Übers. von Mark Teeuwen; John Breen), London 2003, 1–10; *Toshio Kuroda*, *Shinto in the History of Japanese Religion*, in: *JJRS* 7 (1981) 1–21.

⁶⁸ Vgl. *Sigmund Freud*, *Die Zukunft einer Illusion*, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 14, Frankfurt a. M. 1968, 335–356.

„One very important characteristic of the Kakure [Hidden Christian, J. L. P.] faith [...] has been its polytheistic nature. The focus of worship among the Kakure Kirishitan are the inhabitants of a vast pantheon of kamisama [i. e. *kami*, J. L. P.], ranging from God the Father, Jesus and the Virgin Mary, to inanimated objects into which a spirit has entered. These kamisama are cherished, worshipped and petitioned in ways not unlike the rituals whereby the Kakure approach other Shintō kami who have no Christian connection, assumed or otherwise.“⁶⁹

Einige Religionswissenschaftler behaupten, dass die Verborgenen Christen aufgrund ihrer polytheistischen Praxis überhaupt keine Christen seien. Bei dem Religionswissenschaftler Miyazaki Kentarō heißt es zum Beispiel:

„[I]t can be said that the religion of the contemporary Kakure Kirishitan exhibits in typical form the universal characteristics of Japanese religions, namely multilayered [sic] beliefs, ancestor worship, orientation towards worldly benefits, and ritualism. Accordingly, Kakure Kirishitan should be regarded as another form or expression of Japanese folk religion.“⁷⁰

Im Gegensatz zu Miyazakis hartem Urteil kamen andere Wissenschaftler zu dem Schluss, dass die Verborgenen Christen „were not to let go of the Christian elements, nor were they willing to give up their Japanese traditions. What they had done, in essence, was to make their Christian religion Japanese.“⁷¹ Anstatt also einer Gemeinschaft, die so sehr unter Verfolgung gelitten hat und sich immer noch als christlich bezeichnet, ihr Christsein abzuspochen, sehen diese Autoren in den Verborgenen Christen eine *japanisierte Form des Christentums*.

Nicht nur ihr Glaube, sondern auch die Liturgie der Verborgenen Christen ist eine faszinierende Mischung aus christlichen, shintoistischen, buddhistischen und volkstümlichen Elementen: Das Rezitieren von Gebeten wie dem *Salve Regina*, dem *Ave Maria* oder dem *Vater Unser* und ein gemeinsames Mahl, der Eucharistie nicht unähnlich, bilden nach wie vor wesentliche Elemente ihrer Zeremonien (siehe Abb. 2).⁷² An Stelle geweihter Amtsträger sind in vielen Gemeinden *ojiyaku* für Taufen zuständig, bei denen Weihwasser verwendet wird, das aus Quellen stammt, die der Legenden nach häufig an den Orten entsprangen an denen Märtyrer gestorben waren. Dadurch, dass die Verborgenen Christen ihre Toten nicht öffentlich christlich bestatten konnten, etablierten sich bald Riten, die äußerlich buddhistischen Zeremonien ähnlich sind.⁷³ Darüber hinaus spielt bis heute noch die Ahnenverehrung eine wichtige Rolle.⁷⁴ Der Glaube und die Praktiken der Verborgenen Christen sind äußerst komplex und unterscheiden sich in den verschiedenen Gemeinschaften mal mehr, mal weniger stark voneinander, sodass hier eine Darstellung bloß oberflächlich und umrisshaft möglich ist. Allerdings stehen einige dem ursprüngli-

⁶⁹ *Turnbull*, *The Kakure Kirishitan of Japan* (wie Anm. 3), 212 f.

⁷⁰ *Miyazaki*, *Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan* (wie Am. 14), 1–18, hier 5 f. Ähnlich auch in *Pella*, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island* (wie Anm. 3), 62.

⁷¹ *Harrington*, *Japan's Hidden Christians* (wie Anm. 3), 31. Ähnlich auch in *Filus*, *Globalization and Religion* (wie Anm. 3), 1–30, hier 24; *Higashibaba*, *Christianity in Early Modern Japan* (wie Anm. 27), xvi.

⁷² Vgl. dafür ausführlich *Turnbull*, *The Kakure Kirishitan of Japan* (wie Anm. 3), 156–173.

⁷³ Vgl. dazu ausführlich ebd., 192–209.

⁷⁴ Vgl. dazu ausführlich *Pella*, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island* (wie Anm. 3), 55–61.

chen christlichen Glauben der Missionare näher; bei anderen sind die christlichen Wurzeln schwerer erkennbar, wie dies insbesondere bei einigen Gemeinschaften auf der Insel Ikitsuki der Fall ist.

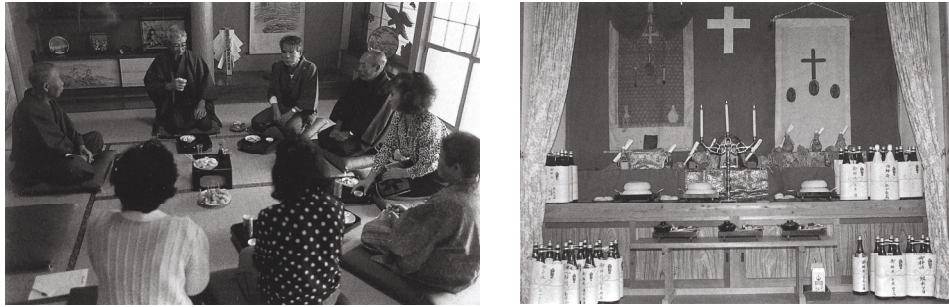


Abb. 2: Gemeinsames Mahl während einer Zeremonie der Verborgenen Christen; ein Altar der Verborgenen Christen, aus: Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan* (wie Anm. 3), Bildteil zwischen den Seiten 148 und 149.

4 Fazit

Ein steter Strom fließt von den Anfängen des Katholizismus in Japan im 16. Jahrhundert bis zum Glauben und den Praktiken der heutigen Verborgenen Christen. So schnell sich die Kirche im Japan des 16. Jahrhundert ausbreitete, so schnell verschwand sie unter der Verfolgung durch das *Tokugawa*-Shogunat im 17. Jahrhundert. Obwohl die *Tokugawa*-Inquisition die gesamte sichtbare Kirche in Japan zerstörte, lebte der christliche Glaube im Untergrund fort. Unter dem Druck der Verfolgung bis zur Einführung der Religionsfreiheit 1873 bildeten die Verborgenen Christen im Kontakt mit ihrer religiösen Umgebung eine eigene religiöse Identität heraus. Durch politische, wirtschaftliche und soziokulturelle Prozesse ist diese Form des Christentums heute am Rande des Aussterbens und wird vielleicht schon bald vollständig verschwunden sein.

Christian communities have existed in Japan up to the present day. During the ban and persecution of Christianity in Japan between 1614 and 1873 they went underground and did not reintegrate into one of the major churches after the opening of Japan in the 19th century. In the two hundred and fifty years without contact to the church's hierarchy and embedded in a Shintoist, Buddhist and Confucian environment, this form of non-European Christianity has changed and created its own identity: The Hidden Christians. Due to the socio-cultural processes of modernity in Japan, it is only a matter of time until this form of Christianity will have disappeared.