

# Die „Bibel“ des japanischen Untergrundchristentums

*Die Transformation biblischer Erzählungen im Spannungsverhältnis von Buddhismus, Shinto, Christenverfolgung und dem Erbe der jesuitischen Mission in 天地始之事 (Der Anfang von Himmel und Erde)*

Jan Levin Propach

## 1. Religiöser Eklektizismus und Synkretismus in Japan

Als der Buddhismus aus China über die koreanische Halbinsel im sechsten Jahrhundert Japan erreichte, begann er sich rasch mit vorgefundenen religiösen Traditionen und Kulturen – die spätestens seit dem *nation building* Japans des 19. Jahrhunderts als *Shinto*<sup>1</sup> bezeichnet werden – zu verbinden. Insbesondere der Kaiserhof verstand es, die eigene Autorität durch die Förderung einer japanischen Form des Buddhismus zu stärken. Und doch wurden weiterhin die kaiserlichen Ahnen und Hausgottheiten durch shintoistische Riten verehrt. Diese Symbiose von Buddhismus und shintoistischen Traditionen gelangte in der Nara-Zeit (710–794) im sogenannten *shinbutsu shūgō* zu ihrem Höhepunkt: Shintoistische Schreine, in denen lokale Gottheiten – seien es Naturgottheiten, deifizierte Verstorbene oder Gestalten der japanischen Mythologie – verehrt wurden, und buddhistische Tempel verschmolzen untrennbar; ästhetisch, architektonisch, praktisch, institutionell und doktrinär.<sup>2</sup> Die anfängliche Koexistenz wich einer immer engeren Symbiose bis dahin, dass die Gottheiten des Shinto als Manifestationen oder Avatare der Bodhisattvas oder als deren Beschützer betrachtet wurden. Erst der Staatsshinto der Meiji-Restauration riss beide Traditionen künstlich auseinander. Durch Gesetze und Edikte (*shinbutsu bunri*) wurden ab 1868 Shinto und Buddhismus systematisch getrennt; was in Wirklichkeit der Formung neuer religiöser Traditionen

- 
- 1 Alle japanischen Namen sind entsprechend dem Hepburn-System in die lateinische Schrift (*romaji*) transkribiert. Wie es üblich ist, entfallen bei bekannten Namen, wie beispielsweise Shinto oder Kyushu, die Makra. Bei unbekannteren Begriffen und Eigennamen werden Makra verwendet. Bei japanischen Eigennamen steht, wie üblich, der Nachname zuerst, gefolgt vom Vornamen, ohne Komma getrennt. Bei japanischen Originaltiteln wird, sofern möglich, der latinisierte Titel mit angegeben.
  - 2 Die konkrete Form dieser Symbiose beschreibt Inoue Takami anhand des Suwa Schreins, vgl. Inoue Takami, *The interaction between Buddhist and Shinto traditions at Suwa Shrine*, in: Mark Teeuwen/Fabio Rambelli (Hg.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London 2003, 297–312.

gleichkam. Was über Jahrhunderte zusammengewachsen war, ließ sich gar nicht mehr auseinanderreißen. Im Zuge eines während des 19. Jahrhunderts aufkommenden japanischen Nationalismus wurde der Buddhismus als vermeintlich nicht-japanische Religion versucht auszurotten: Buddhistische Tempel und Kultgegenstände wurden zerstört und Mönche ihrer Ämter enthoben. Das staatliche Shinto-Amt organisierte fortan die Geschicke des Shinto; das Narrativ einer ursprünglich japanischen Religion wurde zum Identitätsmarker erhoben und dem vermeintlich ausländischen Buddhismus entgegengestellt. Da es sich bei dieser „kulturellen Revolution“<sup>3</sup> um einen künstlichen Eingriff handelte, wurde die Trennung zwischen beiden Größen zwar formal umgesetzt, doch setzte sie sich vielerorts in der religiösen Praxis vor Ort nicht durch. Bis heute praktizieren viele Japaner\*innen beide religiösen Traditionen: Geheiratet wird häufig im Shinto-Schrein, während die Verstorbenen buddhistisch bestattet werden. Auf die Frage, ob sie Buddhist\*innen oder Shintoist\*innen seien oder sogar Atheist\*innen, reagierten die meisten meiner japanischen Freund\*innen stets völlig verduzt, denn viele erachten sich als alles drei.<sup>4</sup> Der Zugang zu Religion in Japan ist seltener ein logisch-systembildender, sondern ein pragmatischer. Elemente verschiedener religiöser Traditionen werden in unterschiedlichen Lebensbereichen und -lagen bereitwillig aufgenommen. Durch diesen *religiösen Eklektizismus*<sup>5</sup> beginnen sich diese Traditionen wechselseitig zu durchdringen. Wenn Synkretismus bedeutet, dass sich religiöse Traditionen, insbesondere auf der Ebene der religiösen Sprache, der Ethik und des Rituals, wechselseitig beeinflussen, bis vermeintlich fremde Elemente als das Ureigene erscheinen – wie dies beispielsweise bei vielen europäischen Weihnachtsbräuchen der Fall ist – dann kann japanische Religiosität, wie vermutlich ein Großteil aller religiösen Traditionen überhaupt, als synkretistisch und eklektisch bezeichnet werden.<sup>6</sup>

3 Vgl. Allan G. Grapard, Japan's Ignored Cultural Revolution. The Separation of Shinto-Buddhist Divinities in Meiji (shimbutsu bunri) and a Case Study: Tōnomine, in: History of Religions 23/3 (1984), 240–265.

4 In den 1980er Jahren führte die japanische öffentlich-rechtliche Rundfunkgesellschaft NHK eine Umfrage durch. Diese ergab, dass sich bloß 33 Prozent der Befragten als religiös bezeichneten. Gleichzeitig gaben in einer anderen Umfrage wenige Jahre später 95 Prozent der Befragten an, Shintoist\*innen zu sein, während sich 76 Prozent als Buddhist\*innen betrachteten, vgl. NHK Hōsō Yoron-chōsa-shi, 日本人の宗教意識 (Nihonjin no shūkyō-ishiki), Tokyo 1984 und Bunhachō Bunkabu Shūmuka, 宗教年鑑 (Shūkyō nenkan), Tokyo 1987, 13.

5 Vgl. Higashibaba Ikuo, Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice, Leiden 2001, 43.

6 Vgl. Theo Sundermeier, Synkretismus – ein religionswissenschaftlich und theologisch umstrittener Begriff, in: Thomas Schirmacher (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit

Die im Folgenden, anhand einer Sammlung biblischer Geschichten (天地始之事 [tenchi hajimari no koto/*Der Anfang von Himmel und Erde*]), beleuchteten religiösen Praktiken der Verborgenen Christ\*innen Japans, die nach dem Verbot des Christentums 1614 für circa 270 Jahre ihren Glauben im Untergrund bewahren mussten, können m. E. ohne ein Bewusstsein für den religiösen Synkretismus und Eklektizismus Japans nicht adäquat nachvollzogen werden.<sup>7</sup> Diese Form nicht-europäischen Christentums verdient nicht bloß deswegen unsere Aufmerksamkeit, weil es kein anderes Beispiel einer derart langen Verfolgung und Untergrund-Existenz des Christentums gibt, sondern weil sie vermutlich bald schon nicht mehr existieren wird. Denn die insbesondere in ländlichen Regionen Südjapans, fern der größeren Städte bis heute existierenden Gemeinschaften werden durch die starke Urbanisierung der japanischen Gesellschaft, von der über 90 Prozent der Menschen in den Ballungsräumen auf Japans Hauptinsel Honshū leben, Stück für Stück zersetzt.<sup>8</sup> Um die religiösen Traditionen der Verborgenen Christ\*innen und darüber hinaus ihre Überlieferung biblischer Geschichten einschätzen zu können, ist es zunächst unerlässlich, einen Überblick über die Geschichte des Christentums und insbesondere über die frühe jesuitische Mission in Japan

---

Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen, Nürnberg 1999, 273–282. Durch diese weite Definition des Synkretismusbegriffs verliert dieser zwar an Präzision und ist in vielen Fällen mit dem Religionsbegriff koextensional, allerdings büßt der Begriff durch diese weite Auffassung ebenso seine problematische Kehrseite ein. Denn bis heute wird die Bezeichnung bisweilen negativ verwendet: Synkretist\*innen sind nämlich stets die anderen.

7 Die Verborgenen Christ\*innen Japans bilden keine homogene Gruppe, ganz im Gegenteil: Durch die Verfolgung des Christentums in Japan war es den einzelnen Gemeinschaften Verborgener Christ\*innen kaum möglich, untereinander in Kontakt zu stehen, zu groß war das Risiko entdeckt zu werden. Wenn im Folgenden also von den Verborgenen Christ\*innen gesprochen wird, handelt es sich dabei um eine Vereinfachung der Wirklichkeit zugunsten des Verständnisses. Siehe zur Heterogenität der Verborgenen Christ\*innen insbesondere Kristian Pella, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island. The End of a Tradition*, Uppsala 2013; Stephen Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond 1998 und Christal Whelan, *Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima*, in: *Monumenta Nipponica* 47 (1992), 369–387.

8 Siehe dazu ausführlich Roger Munsu, *Kakure Kirishitan in Urban Contexts. An Ethnographic Analysis of Survival Strategies*, in: *Japan Mission Journal* 68 (2014), 39–57; Roger Munsu, *Kakure Kirishitan Survivors. A Study of Socio-Cultural, Psycho-Religious, and Spiritual Constructs*, in: *Swedish Missiological Themes* 102 (2014), 351–390; Kristian Pella, *Kakure Kirishitan. The End of a Tradition?*, in: *Swedish Missiological Themes* 100 (2012), 391–420; D. 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 (2009), 1–30; Roger Munsu, *Kakure Kirishitan in the New Urbanized Contexts of Kurosaki*, in: *Japan Mission Journal* 62 (2008), 225–246.

zu geben, die großen Einfluss auf die Weitergabe des Christentums in der Verfolgungszeit hatte.

## 2. Die Geschichte des Christentums in Japan

Am Hochfest Mariä Himmelfahrt 1549 erreichten die drei Jesuiten Francisco de Xavier (1506–1552), Cosme de Torres (1510–1570) und Juan Fernández (1526–1567) gemeinsam mit dem Übersetzer Anjirō, einem geflohenen Samurai, der im Jesuitenkolleg in Goa auf den Namen Paulo de Santa Fé getauft worden war und die portugiesische Sprache erlernt hatte, Kagoshima auf Japans südlicher Insel Kyushu.<sup>9</sup> Trotz massiver personaler und finanzieller Schwierigkeiten fasste die jesuitische Mission Fuß und um 1614 waren zwischen 300.000 und 500.000 Japaner\*innen zum Christentum konvertiert.<sup>10</sup> Im politisch zersplitterten Japan des 16. Jahrhunderts erhofften sich viele Fürsten durch das Unterstützen der jesuitischen Mission Vorteile: Sei es durch eine Beteiligung am lukrativen Seidenhandel der Portugiesen mit der chinesischen Küste oder aber durch den Zugang zu portugiesischen Militärtechnologien, insbesondere zu Schusswaffen. Beides, der finanzielle Profit durch den Handel mit den Portugiesen und die überlegenen Waffentechnologien, verschaffte diesen Fürsten handfeste Vorteile im Spiel um die Macht während der Zeit der streitenden Reiche (*sengoku*).<sup>11</sup> So schenkte beispielsweise der christlich gewordene Fürst Ōmura Sumitada (1533–1587), der sich 1563 auf den Namen Bartolomeu hatte taufen lassen, den Jesuiten 1580 die Stadt Nagasaki, womit die finanziellen Sorgen der Missionare zwar einerseits behoben werden konnten, die Jesuiten andererseits jedoch politische Akteure im zersplitterten und umkämpften Japan wurden.<sup>12</sup> Wie bereits in Europa, später dann auch in Indien, waren die Jesuiten mit ihren missionarischen Aktivitäten anfangs stets auf die herrschenden Eliten

9 Vor den Jesuiten des 16. Jahrhunderts erreichten bereits im 9. Jahrhundert die sogenannten Nestorianer Japan, allerdings blieb diese christliche Denomination eine Religion der ausländischen Händler und übte keinerlei nennenswerten und bleibenden Einfluss auf die japanische Gesellschaft aus. Siehe dazu ausführlich John C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before the Year 1500*, Hongkong 1996 und Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000.

10 Zur theologischen Motivation der jesuitischen Mission in Ostasien siehe Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Modern Jesuit Mission*, Cambridge 2008, 114–135.

11 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.

12 Siehe dazu ausführlich Reinier H. Hesselink, *The Dream of Christian Nagasaki. World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson (NC) 2016.

konzentriert, in der Hoffnung, deren Untertanen würden alsbald folgen. Waren in Japan einmal Fürsten konvertiert, folgte beinahe immer die gesamte Bevölkerung ihres Landes. Die sogenannte *top-down-Strategie* führte dazu, dass große Bevölkerungsschichten zwar massenweise getauft wurden, es ihnen jedoch an religiöser Bildung mangelte. Darüber hinaus mussten sich die Jesuiten insbesondere in Asien aufgrund des Mangels an militärischer und ökonomischer Dominanz der Kolonialmächte stärker an die Gepflogenheiten der zu missionierenden Gesellschaften anpassen. Der hierfür entwickelten *Akkommodationsstrategie* lag eine epistemologische Unterscheidung zwischen religiösen und zivilen Elementen der Gesellschaft zugrunde. Das Christentum sollte sich allen zivilen Elementen anpassen – so gestattete beispielsweise der Bischof der ersten japanischen Diözese Funai, Luís Cerqueira SJ (1552–1614), trotz seiner shintoistischen Prägung den japanischen Christ\*innen die Teilnahme am Neujahrsfest. Er wusste um die soziale Tragweite dieses Festes und ordnete es daher dem zivilen Bereich der japanischen Kultur zu – die dem Christentum widersprechenden religiösen Aspekte dagegen sollten vehement abgelehnt werden.<sup>13</sup> Beide Strategien sollten für den Verlauf der Geschichte der Kirche in Japan von zentraler Bedeutung sein und wirkten auch Generationen nachdem die jesuitischen Missionare Japan hatten verlassen müssen in der Art und Weise der Weitergabe des christlichen Glaubens fort.

Als die drei sogenannten Reichseiniger, Oda Nobunaga (1534–1582), Toyotomi Hideyoshi (1537–1598) und Tokugawa Ieyasu (1543–1616) in der Lage waren, immer mehr Territorien unter ihre Hoheit zu bringen, gelang es schließlich Tokugawa Ieyasu, Japan erneut als Zentralstaat unter der Herrschaft eines Shoguns zu vereinigen. Den Befürwortern des Einigungsprozesses, der seit Mitte des 16. Jahrhunderts kontinuierlich vorangetrieben worden war, war das Engagement der Jesuiten von vornherein ein Dorn im Auge: Denn die Jesuiten wurden nicht ganz zu Unrecht als Akteure der Portugiesen wahrgenommen – 1585 hatte Gregor XIII. (1502–1585) durch Intervention der portugiesischen Krone die Mission in Portugiesisch-Ostindien durch das Breve *Ex pastorali officio* den Jesuiten vorbehalten.<sup>14</sup> Darüber hinaus waren

13 Vgl. Joan-Pau Rubiés, The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization, in: Archivium Historicum Societatis Iesu 74 (2005), 237–280.

14 Clemens VIII. (1536–1605) erlaubte jedoch den Mendikanten durch die Konstitution *Onerosa* vom 12. Dezember 1600 in Japan zu wirken. Für eine ausführliche Darstellung der Verbindungen zwischen der portugiesischen und spanischen Krone und der missionarischen Aktivitäten der Jesuiten in Ostasien siehe 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; Hélène Vu Thanh, The Jesuits in

einige japanische Fürsten über eine mögliche Invasion durch Portugal oder Spanien besorgt – eine Sorge, die durch den Bericht eines Kapitäns der 1596 vor der Küste Japans gesunkenen spanischen Galeone *San Felipe* über die Entwicklung der christlichen Orden in die Kolonisierung Mittel- und Südamerikas angeheizt worden war. Ein erstes anti-christliches Edikt wurde bereits 1587 unter Toyotomi Hideyoshi erlassen; es hatte allerdings kaum einen nennenswerten Einfluss auf die Jesuitenmission, denn Hideyoshi war finanziell zu stark vom Handel mit den Portugiesen abhängig, den diese wiederum an die Bedingung knüpften, dass die Jesuiten in Japan ohne Einschränkungen ihrer Tätigkeit nachgehen konnten. Jedoch gelang es 1609 und 1613, Handelsverträge mit den Niederländern und Engländern abzuschließen, welche die Handelsbeziehungen nicht an missionarische Aktivitäten knüpften. Fortan war es also den japanischen Fürsten möglich, vom lukrativen Handel zu profitieren und gleichzeitig die als politische Einmischung empfundene christliche Mission zu unterbinden. Darüber hinaus wurde 1612 eine Hofintrige aufgedeckt, an der zwei namhafte Christen – Okamoto Paulo Daihachi (?–1612) und Arima Harunobu (1567–1612) – beteiligt waren. Schließlich erließ Tokugawa Ieyasu im Januar 1614 ein Edikt, das nicht bloß die Ausübung der christlichen Religion und das Missionieren verbot, sondern alle Missionare des Landes verwies. Anders als jenes von 1587 wurde dieses Edikt strengstens durchgesetzt, wovon die großen Martyrien von Miyako (heute Kyoto) 1619, Nagasaki 1622 und Edo (heute Tokyo) 1624 zeugen. Insgesamt starben während der Christenverfolgung in Japan über 2.000 Christ\*innen als Märtyrer\*innen.<sup>15</sup>

Alle Missionare flohen, starben oder schworen dem christlichen Glauben ab.<sup>16</sup> Bis ins frühe 18. Jahrhundert versuchten immer wieder ausländische Missionare, Japan heimlich zu betreten und die Mission fortzusetzen; doch alle Versuche waren zum Scheitern verurteilt. Der letzte europäische Missionar, der japanischen Boden betreten sollte, war der italienische Diözesanpriester Giovanni Battista Sidotti (1668–1714), der Japan 1708 erreichte, jedoch 1714 in

---

Asia Under the Portuguese Padroado. India, China and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries), in: Ines G. Županov (Hg.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford 2019, 400–426 und Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540–1750)*, Stanford 1996, 321–344.

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

16 Der, dank Martin Scorseses Film *Silence* (2016), wohl berühmteste Fall eines Missionars, der unter dem Druck der Verfolgung dem christlichen Glauben abschwor, ist Christóvão Ferreira SJ (1580–1650). Er heiratete eine Japanerin und noch heute kann man sein Grab auf einem Friedhof im Tokyoter Stadtteil Nippori besuchen. Siehe dazu ausführlich Hubert Cieslik, *The Case of Christóvão Ferreira*, in: *Monumenta Nipponica* 29/1 (1974), 1–54.

einem Gefängnis in Edo starb.<sup>17</sup> Bis zur erzwungenen Öffnung Japans durch die Vereinigten Staaten von Amerika 1853 verlor die Kirche in Japan jeglichen Kontakt zur weltkirchlichen Hierarchie und musste fortan ohne das sakramentale Priesteramt und folglich ohne Eucharistie und Beichte überdauern. Auch in der Weitergabe von Gebeten, Traditionen und Lehren waren die japanischen Christ\*innen auf sich gestellt. Sie hatten seit 1614 nur noch die Wahl (1) Japan zu verlassen, (2) für ihren Glauben zu sterben, (3) ihrem Glauben abzuschwören oder aber (4) der christlichen Religion zwar äußerlich abzuschwören, den Glauben jedoch im Untergrund heimlich zu praktizieren. Letztlich war es Option (4), welche die allermeisten japanischen Christ\*innen wählten. Diese Wahl fiel ihnen sicherlich schwer, hatten sie doch von Jesuiten gelernt, dass der Glaubensabfall eine Todsünde sei und ohne einen Priester waren die Christ\*innen nicht in der Lage vor ihrem Tod zu beichten. Um ihren Glaubensabfall zu bezeugen, mussten Japaner\*innen seit 1629 im nahegelegenen buddhistischen Tempel mit Schuhen auf Bildnisse Christi oder Mariens treten (*fumie*). Unter den Christ\*innen, die dennoch ihren Glauben im Untergrund lebten, etablierte sich bald schon ein Ritual, um die Sünde des Glaubensabfalls auch ohne die Anwesenheit eines Priesters loszuwerden: Die während des *fumie* getragenen Schuhe wurden verbrannt, die Asche mit Wasser vermischt und unter dem Rezitieren von Gebeten getrunken.<sup>18</sup>

Das Christentum überlebt insbesondere in den ländlichen Gebieten Kyushus. Meist waren es ganze Dörfer, die trotz des immensen Drucks der Verfolgung durch die Inquisition des Shogunats den Glauben von Generation zu Generation weitergaben. Einige Faktoren hatten dabei großen Einfluss darauf, auf welche Art und Weise dies geschah: Einerseits war die Alphabetisierungsrate unter den Bewohnern ländlicher Gebiete im Japan der Frühen Neuzeit äußerst gering. Aus diesem Grund, aber auch um das Risiko entdeckt zu werden, zu reduzieren, wurden Glaubenslehren und Praktiken allein mündlich tradiert. Darüber hinaus hatte die top-down-Strategie der Jesuiten dazu beigetragen, dass große Teile der neugewonnenen Christ\*innen nicht ausreichend religiös und doktrinär gebildet waren. Beide Faktoren führten schließlich dazu, dass zwar beispielsweise lateinische Gebete weitergegeben wurden, aber die Semantik – war sie überhaupt jemals bekannt gewesen – rasch verlorenging und bloß noch die Phonetik überlebte. Weil die Jesuiten zwar Katechismen

17 Siehe dazu ausführlich Renato Tassinari, *The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries*, in: *Monumenta Nipponica* 5 (1942), 246–253.

18 Vgl. Christal Whelan, *Written and Unwritten Texts of the Kakure Kirishitan*, in: John Breen/Mark Williams (Hg.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London 1996, 122–137, hier: 134.

ins Japanische übersetzten und seit 1590 dank einer Druckerpresse in Massen vervielfältigten, sich jedoch dazu entschlossen hatten, die wichtigsten religiösen Begriffe bloß zu transkribieren und nicht durch japanische Begriffe zu übersetzen, war es für die ohnehin unzureichend gebildeten japanischen Christ\*innen während der Verfolgungszeit ohne Kontakt zu Missionaren oder Katecheten kaum möglich, wesentliche Inhalte zu bewahren. Durch den Druck der Verfolgung mussten viele Christ\*innen darüber hinaus häufig dazu übergehen, ihren Glauben dem äußeren Anschein nach der sie umgebenden religiösen Umwelt anzupassen. Diese vordergründige Anpassung färbte freilich über einen solch langen Zeitraum – immerhin beinahe 270 Jahre – auf den Glaubensinhalt ab.

Erst als US-amerikanische und französische Missionare seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die erzwungene Öffnung Japans erneut ins Land kamen, erfuhr der „Westen“, dass das Christentum über die Jahrhunderte in Japan überlebt hatte. Von den circa 50.000 Verborgenen Christ\*innen gliederte sich circa ein Drittel wieder der katholischen Kirche an. Circa 33.000 Christ\*innen vollzogen diesen Schritt nicht – hatte sich doch nicht bloß ihre eigene religiöse Identität in der Zwischenzeit verändert, sondern auch die Kirche selbst, die nun im Fahrwasser des Imperialismus zurückkehrte. Obwohl die Meiji-Verfassung von 1889/1890 für das Kaiserreich Japan die Religionsfreiheit einführte, praktizierten viele dieser Christ\*innen ihren Glauben dennoch im Untergrund – die Verborgeneheit war zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer religiösen Natur geworden. Bis zum heutigen Tag existieren circa 3.000 Verborgene Christ\*innen meistens in abgelegenen Dörfern an den Küsten Kyushus. Allerdings ist es bloß noch eine Frage der Zeit, bis sie aufgrund der starken Landflucht und Urbanisierung Japans verschwunden sein werden.

### 3. 天地始之事 (*Der Anfang von Himmel und Erde*) – Die „Bibel“ der Verborgenen Christ\*innen

Der japanische Soziologe Tagita Kōya (1895–1994) entdeckte in den 1930er Jahren zufällig, dass einige Gemeinschaften Verborgener Christ\*innen über die Jahrhunderte hinweg biblische Geschichten – anfangs mündlich, später teilweise schriftlich – tradiert hatten. 1954 veröffentlichte er eine Version der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*, das sogenannte Zen-Manuskript, von der Nishi-Sonogi Halbinsel zwischen Hirado und Nagasaki.<sup>19</sup> Insgesamt existieren

19 Bereits 1932 hatte Tagita eine Kopie des Kyūichi-Manuskripts an den deutschen Jesuiten Alfred Bohner geschickt, der es ins Deutsche übersetzte und 1938 veröffentlichte,

zehn unterschiedliche Manuskripte:<sup>20</sup> Sechs stammten aus Sotome, drei aus Gotō. 1976 wurde schließlich eine weitere Version aus Sotome veröffentlicht.<sup>21</sup> In anderen Gemeinschaften Verborgener Christ\*innen, wie beispielsweise auf Ikitsuki oder Hirado, existierten dagegen derartige Geschichten nicht.<sup>22</sup> Im Folgenden greife ich auf die maßgebliche japanische Druckausgabe aus dem Jahr 1970 zurück, die sich am Zen-Manuskript und einem weiteren Manuskript orientiert.<sup>23</sup>

### 3.1 *Die Verbreitung biblischer Geschichten im Japan der Frühen Neuzeit*

Anders als das Vorurteil über das vermeintlich reaktionäre Trienter Konzil (1545–1563) vermuten lässt, wurden liturgische Texte bereits vor dem Konzil häufig in der Landessprache innerhalb der Liturgie vorgetragen. Diese Praxis wurde trotz des Widerspruchs insbesondere der spanischen Konzilsdelegaten weitestgehend bestätigt, allerdings den kirchlichen Autoritäten unterstellt: Entsprechend den Konzilsbeschlüssen war es den Ortsbischöfen beziehungsweise den Oberen der Missionen anheimgestellt, ob biblische Texte in die Landessprachen übersetzt werden durften oder nicht.<sup>24</sup> In der Handschriften-sammlung der Christina von Schweden (1626–1689), die mittlerweile Teil der Vatikanischen Bibliotheken ist, befindet sich ein Manuskript, datiert auf das

---

vgl. Alfred Bohner, Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden, in: Monumenta Nipponica 1 (1938) 465–514.

- 20 Für eine Liste der unterschiedlichen Manuskripte siehe Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996, xi–xii.
- 21 Für eine englische Übersetzung siehe Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996. Es existieren darüber hinaus eine spanische und eine französische Übersetzung (Diego Pacheco, *El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki*, in: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 5 [1969], 51–76 und Géraldine Antille, *Les chrétiens caches du Japon. Traduction et commentaire des Commencements du Ciel et de la Terre*, Genf 2007). Eine japanische Druckfassung ist zu finden in Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書* (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409.
- 22 Vgl. Peter Nosco, *Secrecy and the Transmission of Tradition. Issues in the Study of the "Underground" Christians*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993), 3–29, hier: 13.
- 23 Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書* (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409.
- 24 Vgl. DH 1853–1854. Siehe dazu ausführlich Els Agten/Wim François, *The Council of Trent and Vernacular Bible Reading. What Happened in the Build-Up to and during the Fourth Session (1546)?*, in: Wim François/ Violet Soen (Hg.), *The Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*, Bd. 1, Göttingen 2008, 101–130; Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 4/2, Freiburg i. Br. 1975, 232–241 und Josef Schmid, *Moderne Bibelübersetzungen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 82/3 (1960), 290–332.

Jahr 1591, aus der Hand des Japanmissionars Manoel Barreto SJ (1564–1620), der 1590 gemeinsam mit dem Visitor für die ostindische Ordensprovinz der Jesuiten, Alessandro Valignano SJ (1539–1606), Japan erreicht hatte.<sup>25</sup> Die circa vierhundert Seiten umfassende Handschrift enthält neben Hagiographien auch die Übersetzung vieler liturgischer Texte (zumindest die Evangelientexte und einige wenige Passagen neutestamentlicher Briefe) der Sonntags- und Festtagsliturgien ins Japanische. Die Handschrift legt nahe, dass die Oberen der Japanmission beschlossen hatten, Übersetzungen biblischer Texte ins Japanische anfertigen und möglicherweise auch in der Liturgie – nach der Verkündigung der Texte, vor der Predigt – vortragen zu lassen. Darüber hinaus ist wohl davon auszugehen, dass einige alttestamentliche Texte, wie beispielsweise die Erzählung von der Schöpfung und vom Sündenfall, in Katechesen indirekt erwähnt wurden. So wird zwar in der Übertragung des portugiesischen Katechismus von Marcos Jorges SJ (1524–1571) *Doctrina Christã, ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos*, どちらいなきりしたん (*dochiriina kirishitan*), die bereits 1591 in Japan gedruckt wurde, Adam nicht erwähnt, wohl aber wird auf die Verfehlungen „unseres Vorfahren (先祖)“ eingegangen, „der, verführt durch den Teufel (天狗), von der Frucht des Baumes aß“<sup>26</sup>. Darüber hinaus wurde beispielsweise die Passionsgeschichte bereits 1565 durch Kinder der Gemeinde in Shimabara vorgelesen.<sup>27</sup> Insgesamt ist also anzunehmen, dass die japanischen Christ\*innen mit biblischen Erzählungen in ihrer Landessprache durchaus vertraut waren. Da allerdings Barretos Manuskript handschriftlich verfasst wurde und bisher keine gedruckte Version entdeckt worden ist, ist davon auszugehen, dass die Verborgenen Christ\*innen die biblischen Geschichten, anfänglich wegen der hohen Analphabetenrate und der massiven Verfolgung mündlich, später, als die Alphabetisierungsrate zunahm und auch die Härte der Verfolgung nachließ, dann auch schriftlich von Generation zu Generation weitergaben. Wer mit dem Kinderspiel *Stille Post* vertraut ist, kann erahnen, was im Laufe der Jahrhunderte im Untergrund mit diesen Geschichten geschah: Viele Details und Figuren wurden mit religiösen oder volkstümlichen Elementen Japans synthetisiert; anderes ging verloren. Auch das doktrinäre

25 Eine digitalisierte Version der Handschrift ist online über [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Reg.lat.459](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.459) (4.10.2021) verfügbar.

26 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (*Kirishitan-sho; haiya-sho*), Tokyo 1970, 14–81, hier: 43; „[...] 天狗は善悪の智慧の木の実をもて、我等が先祖をたばかりすまし [...]“

27 Vgl. Joseph Franz Schütte, Christliche japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem unbekanntem vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591, in: Archivum Historicum Societatis Iesu 9 (1940), 226–280, hier: 240.

Glaubenswissen, welches die Missionare insbesondere durch Katechismen wie die *dochiriina kirishitan* unter den japanischen Christ\*innen zu mehren versucht hatten, verschwand, sofern es überhaupt zuvor vorhanden war, nach dem Edikt von 1614 Stück für Stück. Neben der mündlichen Tradierung der biblischen Geschichten hatte ebenso dieser sich verstärkende Mangel an christlich-religiöser Bildung einen massiven Einfluss auf die Gestalt der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*.

Im Folgenden soll anhand weniger ausgewählter Passagen hieraus dieser für die Geschichte des Christentums einzigartige Prozess beleuchtet werden. Dabei liegt dieser Darstellung die These zugrunde, dass einige Transformationsprozesse aus katholisch-theologischer Perspektive unproblematisch sind, während es sich bei einigen anderen um deutliche Verzerrungen wesentlicher Aspekte der christlichen Religion handelt.

### 3.2 *Untersuchung ausgewählter Passagen aus der Sammlung Der Anfang von Himmel und Erde*

Die Sammlung besteht aus insgesamt 14 Kapiteln, die sich in drei Teile aufgliedern lassen. Die Titel sind so gewählt, dass sie die im Text anklingenden biblischen Geschichten erahnen lassen:

- I. Die Schöpfung der Welt
- II. Der Sündenfall und die Sintflut
- III. Die Erwählung Mariens
- IV. Die Empfängnis Jesu
- V. Die Geburt Jesu
- VI. Jesu Streitgespräch mit dem Gelehrten Gakujūran
- VII. Der Kindermord
- VIII. Die Gefangennahme Jesu
- IX. Die Passion Jesu
- X. Der Tod Jesu
- XI. Die Himmelfahrt Jesu und Mariens
- XII. Jesus holt die unschuldigen Kinder und die Heiligen Drei Könige zu sich
- XIII. Eine Beschreibung der kirchlichen Ämter
- XIV. Der Tag des Jüngsten Gerichts

Der erste Teil beinhaltet die einzigen Erzählungen alttestamentlichen Ursprungs.<sup>28</sup> Diese Geschichten werden mit den Erzählungen neutestamentlichen Ursprungs derart organisch verbunden, dass der Eindruck entsteht, zwischen ihnen seien nicht mehrere Jahrhunderte vergangen.

---

<sup>28</sup> Ein Grund mag darin liegen, dass die alttestamentlichen Lesungen in Barretos Manuskript nicht übersetzt und vielleicht niemals als Teil der Predigt verkündet wurden.

### 3.2.1 Dogmatisch unproblematische Transformationsprozesse innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*

Die erste Passage erzählt von der Empfängnis Jesu durch die Jungfrau Maria. Dort heißt es:

Als die Mitte des zweiten Monats nahte, erwartete Maruya den Moment mit großer Ungeduld. Sie wartete und hielt sich rein. Eines Abends kam der Herr in der Gestalt eines Schmetterlings vom Himmel herab und leuchtete auf das Gesicht der Biruzen Maruya [ein Überbleibsel der Transkription des portugiesischen *virgem* durch ひるぜん, J.L.P.]. In diesem Moment nannte er sie Santa Maruya von Korodo und flog in ihren Mund. Sogleich wurde sie schwanger.<sup>29</sup>

Jungfräuliche Mutterschaft war für das japanische Auditorium nichts Unbekanntes: Bereits die erste umfangreiche japanische Schriftsammlung *Kojiki*, Anfang des achten Jahrhunderts verfasst, erzählt von einer Frau, die durch die Strahlen der Sonne ein Kind empfangt. Auch über den oben erwähnten Reichseiniger Toyotomi Hideyoshi wird erzählt, seine Mutter habe ihn empfangen, nachdem die Sonne in ihren Mund gehüpft sei. Der Kern der Erzählung, wie wir sie in Lk 1,26–38 vorfinden, ist hier noch klar erkennbar; allerdings wurden im Laufe der Zeit unterschiedliche Motive verändert. Zwar spricht der biblische Text bloß davon, dass der Heilige Geist über Maria kam, dennoch wurde dieses Ereignis ikonografisch häufig durch eine Taube dargestellt, die über der Jungfrau schwebt. Derartige Darstellungen waren den japanischen Christ\*innen sicherlich nicht unbekannt, erfreute sich die christliche Bildkunst im Japan des 16. Jahrhunderts doch größter Beliebtheit.<sup>30</sup> Anstatt der Taube taucht in der obigen Passage ein Schmetterling auf: Einerseits besitzt der Schmetterling in der „westlichen“ Kunst- und Religionsgeschichte eine lange Tradition als Symbol der Seele – bedeutet ψυχή nicht nur Seele, sondern auch Schmetterling. Andererseits ist der Schmetterling in der chinesischen Ikonographie ein Symbol der Fruchtbarkeit und darüber hinaus ein Symbol Buddhas (*Shakyamuni*).<sup>31</sup> Diese Traditionsstränge könnten sich in der obigen Passage verflochten haben.

29 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 390–391. Übersetzung durch den Verfasser.

30 Vgl. Wakakuwa Midori, The Iconography of the Virgin Mary in Japan & its Transformation. Chinese Buddhist Sculpture & Maria Kannon, in: M. Antoni Üçerler (Hg.), Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison 1543–1644, Rom 2009, 229–248.

31 Vgl. Christal Whelan, The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians, Honolulu 1996, 91–92.

Die zweite Passage beruht im Kern auf der Erzählung in Lk 2,41–52: Der zwölfjährige Jesus, der im Tempel mit den Schriftgelehrten spricht. In der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* heißt es:

In Taboro wurde er ordiniert und trat in das kleine Heiligtum im Wald von Zezemaruya ein. Damals war es bereits der fünfzigste Tag und er begann dort seine Studien unter der Leitung von Sagaramento [さからめんと, J.L.P.], der vom Himmel herabgestiegen war, um ihn sieben Tage und Nächte lang zu unterrichten. Nachdem der Heilige seine Fähigkeiten zu Sagaramentos Zufriedenheit bewiesen hatte, kehrte Sagaramento wieder in den Himmel zurück. Der Heilige setzte seine Studien fort, bis er zwölf Jahre alt war. [...] Ein nahe gelegener Ort – Barandō – war berühmt für eine Person namens Gakujūran. Als der Heilige hörte, dass Gakujūran angeblich die buddhistischen Schriften und andere Texte beherrscht haben soll, dachte er: „Ich möchte auch bei ihm studieren“, und er eilte nach Barandō. Für drei Tage und drei Nächte suchte die Heilige Mutter, Santa Maruya, ihren Sohn, fand ihn schließlich in Barandō und freute sich sehr.<sup>32</sup>

Dass Jesus dem dort ansässigen Orden beitrifft und ordiniert wird, erscheint vor dem Hintergrund der Bedeutung der jesuitischen Missionare für die frühe japanische Kirche nur allzu plausibel: Waren diejenigen, ohne welche die japanischen Christ\*innen keine Sakramente und damit keine Gnade empfangen konnten, schon Mitglieder eines Ordens, dann musste wohl mindestens dasselbe auch für Jesus selbst gelten. Auffällig innerhalb der Passage ist darüber hinaus die Bedeutung der Gelehrsamkeit, welcher in vielen asiatischen Kulturen eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Während im Lukasevangelium die Gelehrsamkeit des Jesuskindes von seiner Göttlichkeit zeugen soll, scheint sie in der obigen Passage die Bedingung der Möglichkeit für Jesu Tun zu sein. Um in dieser Gelehrsamkeit zu wachsen, genügt das Wissen seiner Mutter nicht. Was nötig ist, ist himmlischer Beistand, der durch eine Figur mit dem Namen Sagaramento gewährt wird. Aus dem ursprünglichen portugiesischen Wort *sacramento*, welches in Werken wie der *dochiriina kirishitan* durch die Silbenschrift Hiragana, さからめんと (*sagaramento*), wiedergegeben wurde, ist im Laufe der Zeit ein Eigenname geworden und die theologische Konzeption der ursprünglichen Bedeutung ging weitestgehend verloren – vielleicht hat sich jedoch ein Rest jener Bedeutung darin erhalten, dass Sagaramentō, wie die Sakramente der Kirche, eine unterstützende und helfende Funktion ausübt. Schließlich scheint Gakujūran das Äquivalent zu den Schriftgelehrten im Lukasevangelium zu sein. Bei ihm handelt es sich nicht um einen jüdischen Gelehrten, sondern

32 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 395–396. Übersetzung durch den Verfasser.

einen buddhistischen, der ein Kenner der heiligen Schriften des Buddhismus, des *Issai kyō*, ist. Im Folgenden begegnet Jesus Gakujūran, der von einer Kanzel zum Volk spricht. Nach einem Schlagabtausch zwischen den beiden, bei dem Jesus, wie es schon die jesuitischen Missionare in Diskussionen mit buddhistischen Gelehrten getan hatten, mit der *creatio ex nihilo* argumentiert, heißt es dann:

Als Gakujūran dieses Argument hörte, konnte er nicht länger widersprechen und wünschte, das Wasser zu empfangen und getauft zu werden. Daraufhin sagte Gakujūran: „Yorotetsu [よろうてつ, Herodes, J.L.P.] sucht jetzt ernsthaft nach dir. Verlasse diesen Tempel so, wie er ist, und lass diese Bücher liegen, wo sie sind und taufe mich.“ So taufte der Heilige Gakujūran und machte sich zusammen mit seinen zwölf Jüngern auf den Weg nach Roma. Als sie in dem Land namens Roma angekommen waren, bauten sie dort einen glanzvollen Tempel. Er war mit Silber und Gold geziert. Dies war der Tempel der Santa Ekirenja [eine Transkription des lateinischen *ecclesia* in die japanische Silbenschrift Hiragana えけれじゃ, J.L.P.].<sup>33</sup>

Der Teil der Erzählung, laut dem die Jünger gemeinsam mit Jesus nach Rom aufbrechen und dort einen prächtigen Tempel errichten, könnte mit Berichten der aus Europa zurückgekehrten Mitglieder der Tenshō-Gesandtschaft zusammenhängen. Die japanischen Jungen Itō Mancio, Chijiwa Miguel, Hara Martinho und Nakaura Julião wurden 1582 von Alessandro Valignano als Botschafter japanischer Fürsten nach Europa mitgenommen. 1585 verbrachten sie mehrere Monate in Rom, hatten Audienzen bei Gregor XIII. und Sixtus V. und konnten kurz vor der Fertigstellung (1590) Sankt Peter besichtigen. Die Erfahrungsberichte der jungen Japaner verbreiteten sich nach ihrer Rückkehr 1586 wie ein Lauffeuer. Auf Anraten Alessandro Valignanos wurde 1590 in Macao *De missione* veröffentlicht; eine Schilderung der Erlebnisse der jungen japanischen Gesandtschaft.<sup>34</sup> Dieses Werk war zur Verwendung in den Bildungseinrichtungen der Jesuiten in Japan vorgesehen.<sup>35</sup> Daher ist es m. E. plausibel, dass die Tenshō-Berichte, ob mündlich oder auch schriftlich, in die obige Passage eingeflossen sein könnten.

In den drei Passagen gehen aufgrund der langen Zeit der mündlichen Tradierung und des Mangels an religiöser Bildung unter den Verborgenen Christ\*innen Elemente der ursprünglichen biblischen Geschichten verloren

33 Ebd., 398. Übersetzung durch den Verfasser.

34 Vgl. Archivum Romanum Societatis Iesu, Japonica-Sinica Sammlung, Band 11, Teil I, 157<sup>v</sup>.

35 Vgl. Derek Massarella (Hg.), *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*, übersetzt v. J.F. Moran, London 2012, 1.

oder aber werden durch Motive und Elemente ersetzt, welche die Christ\*innen entweder aus der religiösen oder volkstümlichen Umwelt Japans oder aus der christlichen Ikonographie übernahmen. Keinesfalls jedoch werden, aus christlich-theologischer Perspektive, relevante dogmatische Zusammenhänge, wie sie die theologische Tradition der Missionare kennt, verzerrt. Im Gegenteil: Bei diesen Passagen handelt es sich m. E. um beeindruckende Übertragungen der biblischen Erzählungen in eine japanische Sprach- und Bilderwelt.

### 3.2.2 Dogmatisch problematische Transformationsprozesse innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*

Problematischer dagegen sind m. E. die beiden folgenden Passagen, bei denen es sich nicht bloß um Formen von Inkulturation handelt, sondern aus christlich-theologischer Perspektive um Verzerrungen wesentlicher trinitäts-theologischer oder soteriologischer Aussagen. Diese geschahen sicherlich nicht aus Absicht, sondern sind der einzigartigen Situation des Untergrundchristentums in Japan geschuldet. Folgende Passage handelt von dem Grund für Jesu Leiden und Tod am Kreuz. Hier heißt es:

In diesem Wald erhielt der Heilige ein Orakel von Deusu: „Tausende von Kindern verloren deinewegen ihr Leben. Ich sorge mich, dass ihnen nun die Freuden des Paradieses verloren gehen. Um ihres zukünftigen Lebens in der nächsten Welt willen musst du gequält und zertreten werden. Leide und wirf deinen Leib von dir.“<sup>36</sup>

Jesu Leiden und Tod wird als Wiedergutmachung für Herodes' (*Yorotetsu* [よろうてつ]) Tötung der 44.444<sup>37</sup> unschuldigen Kinder gedeutet und keinesfalls als universale Heilstat. Bereits bei den Arbeiten am japanischen Katechismus *dochiriina kirishitan* war den jesuitischen Übersetzern klar geworden, dass insbesondere der Kreuzestod Christi, traditionell als Sühne für die menschliche Schuld verstanden<sup>38</sup>, in Japan besonderer Vermittlungsarbeit bedurfte. So verwendeten die Missionare sogar entgegen ihrer sonstigen Strategie Begriffe des Amida-Buddhismus in der Hoffnung, dem japanischen Auditorium die Heilstat Christi verständlich zu machen.<sup>39</sup> Über den Grund für diese schwierige „Übersetzungsarbeit“ lässt sich streiten: Ruth Benedicts

36 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 398. Übersetzung durch den Verfasser.

37 Vgl. Alfred Bohner, Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden, in: Monumenta Nipponica 1 (1938), 465–514, 484.

38 Siehe dazu beispielsweise STh II-II, q. 46, a. 1, ad. 3.

39 Vgl. Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 14–81, hier: 42–43.

freilich kontrovers diskutierte Unterscheidung von Schuld- und Schamkultur kann hier Aufschluss geben: Benedict zufolge liegt der Schwerpunkt der japanischen Kultur primär

auf der Bedeutung des Schamgefühls und nicht auf der Bedeutung des Schuldgefühls. [...] Vom Schamgefühl bestimmte Kulturen vertrauen auf externe Sanktionen, um richtiges Verhalten zu erzielen, und nicht, wie dies vom Schuldgefühl bestimmte Kulturen tun, auf eine von innen kommende Überzeugung der Sündhaftigkeit.<sup>40</sup>

Falls dem so ist, wäre es für die Missionare schier unmöglich gewesen, den Kreuzestod Jesu in seiner universalen Heilsbedeutung zu verkünden, setzt seine Bedeutung doch innerhalb des Paradigmas der klassischen Soteriologie und Satisfaktionslehre die Schuld des ersten Menschenpaares voraus. Innerhalb einer Kultur, die jedoch primär eine Schamkultur ist, wäre es nicht erstaunlich, dass sich unter dem Druck der Verkündigung und auf dem langen Weg der mündlichen Weitergabe auch die biblischen Erzählungen vom Kreuzestod Jesu veränderten und Elemente verloren gingen, die mit der eigenen Kultur kaum vereinbar waren. So ist *Der Anfang von Himmel und Erde* nicht bloß ein Zeugnis des japanischen Christentums, sondern offenbart ebenso viel über die japanische Kultur selbst.<sup>41</sup> Werfen wir abschließend einen Blick auf die letzte der hier angeführten Passagen:

Die Heilige Mutter Maruya empfing ein Orakel des Himmels; und am dritten des siebten Monats fuhr sie vom Berg Oribete in den Himmel auf. Im Himmel ist die Mutter die Vermittlerin und der Heilige ist der Erlöser. Deusu ist der Vater oder Paateru [eine Transkription des lateinischen *pater* in die japanische Silbenschrift Hiragana ぱてる, J.L.P.], der Heilige ist der Sohn oder Hiiriyo [eine Transkription des portugiesischen *filho* in die japanische Silbenschrift Hiragana ひいりよ, J.L.P.] und die Heilige Mutter ist der Subirito Santo [eine Transkription des portugiesischen *Espírito Santo* in die japanische Silbenschrift Hiragana すびりとさんと, J.L.P.]. Deusu wurde zu drei Leibern, obwohl sie ursprünglich bloß einer waren.<sup>42</sup>

In der Theologie- und Philosophiegeschichte, der die Missionare entstammten, gehören die Spekulationen um die Trinitätslehre sicher zu den

40 Ruth Benedict, *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M. 2014, 196.

41 Vgl. Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996, 31.

42 Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho)*, Tokyo 1970, 380–409, 404–405. Übersetzung durch den Verfasser.

Höhepunkten des abstrahierenden Denkens. Es ist allzu verständlich, dass eine derart komplexe und bisweilen durchaus verwirrende Lehre – war sie den Verborgenen Christ\*innen überhaupt jemals verständlich gemacht worden – im Laufe der beinahe 270-jährigen Rezeptionsgeschichte eine wesentliche Veränderung erfahren hat. Offenkundig hat sich die Semantik hinter den trinitarischen Personennamen im Laufe der Zeit verflüchtigt, daher auch die Verdopplung im Falle der ersten göttlichen Person. Zwar sind noch Spuren der *una-substantia-tres-personae*-Lehre, wie sie u. a. in den japanischen Katechismen zu finden ist, erkennbar, allerdings sind die Beziehungen der Personen zueinander und zum göttlichen Wesen, wie sie in der scholastischen Terminologie grundgelegt waren, vollständig verschwunden. Darüber hinaus verschmelzen Mutter und Geist zu einer einzigen Person. Einige japanische Religionswissenschaftler\*innen forcieren eine fundamentale Unterscheidung von mütterlichen und väterlichen Typen von Gottesvorstellungen. Nach dieser Unterscheidung bildet den Kern des „westlichen“ Christentums ein paternales, den der japanischen Religiosität dagegen ein maternales Götterbild. Ein prominentes Beispiel, das diese These unterstreicht, ist die Ahnherrin des japanischen Kaiserhauses und Sonnengöttin *Amaterasu*. Der Religionspsychologe Matsumoto Shigeru sieht auch in der zentralen Stellung Marias innerhalb der Praktiken der Verborgenen Christ\*innen Japans ein Indiz für diese These. Das stark um ein Vaterbild aufgebaute „westliche“ Christentum „machte es dem christlichen Glauben schwer, in Japan Wurzel zu schlagen“<sup>43</sup>. Die Verehrung Marias bot dagegen die Möglichkeit, die christliche Botschaft mit der zentralen Vorstellung einer „göttlichen Mutter“ zu verbinden. Die obige Verschmelzung von göttlicher Person und Maria könnte ebenfalls ein Indiz für die Dominanz des maternalen Prinzips innerhalb der japanischen Religiosität und eine Erklärung für die dogmatische Verzerrung innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* sein.

#### 4. Konklusion

Ich bin davon überzeugt, dass es eine kaum angemessen zu würdigende Leistung der Verborgenen Christ\*innen Japans ist, dass sie den christlichen Glauben und damit das biblische Zeugnis über Jahrhunderte hinweg unter den widerlichsten Bedingungen von Generation zu Generation weitergegeben haben. Dort, wo Elemente der biblischen Erzählungen abgeändert worden

43 Matsumoto Shigeru, 父性的の宗教母性的の宗教 (Fuseiteiki shūkyō, boseiteiki shūkyō), Tokyo 1987, 103.

sind, besaßen sie offenkundig keinerlei Entsprechungen in der japanischen Kultur und Religiosität. In den allermeisten Fällen ist diese Änderung aus dogmatisch-theologischer Perspektive unproblematisch. In einigen wenigen Passagen hingegen hat diese Veränderung dazu geführt, dass einige wenige, aber doch wesentliche Aussagen des christlichen Glaubens bis zur Unkenntlichkeit verzerrt worden sind. Insgesamt zeigt die Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* das Versagen und die weitreichenden Konsequenzen der top-down-Strategie der jesuitischen Mission, die dazu führte, dass aufgrund der kontingenten Ereignisse der japanischen Kirchengeschichte große Teile der christlich gewordenen Bevölkerung keine religiöse Bildung erfuhr. Demgegenüber zeigt die Sammlung die beeindruckende Fähigkeit der Verborgenen Christ\*innen, die ihnen durch die Missionare anvertrauten biblischen Geschichten in ihre religiösen und kulturellen Kontexte einzubetten. Die Sammlung ist schließlich ein aufschlussreiches Zeugnis für die eigene christliche Identität, die die Verborgenen Christ\*innen Japans über die Jahrhunderte entwickelt haben und damit für die Polyzentrik des Christentums.<sup>44</sup>

---

44 Mein Dank gilt den Organisatoren und Teilnehmenden des Panels Scripture & Theology der Jahrestagung der European Academy of Religion 2021 in Münster, in dem ich einige der hier dargestellten Thesen präsentieren und diskutieren durfte.