

Vom Wunder zur Magie

Frühe japanische Christenwunder in west-östlicher Literatur¹

Detlev Schauwecker

0. Einleitung

Die Briefe des Jesuitenordens von seiner Japanmission im 16. und 17. Jahrhundert fallen in die Gruppe der zur Veröffentlichung bestimmten „erbaulichen“ Jahresmitteilungen und Sondermeldungen und in die umfangreiche interne Korrespondenz. Ein Reiz, sich mit beiden Gruppen zu beschäftigen, liegt darin, dass Ereignisse vor Ort in ihrer Verflechtung mit europäischen Vorgängen transparent werden: in politischer Hinsicht mit der Expansion der beiden europäischen Großmächte Portugal und Spanien, aus denen, neben Italien, sich die Ordensgeistlichen rekrutierten, in geistesgeschichtlicher Hinsicht mit der Wende zum neuzeitlichen Denken. Lebhaftige Auseinandersetzungen der entsandten Südeuropäer fanden Niederschlag in der internen Post. Vor diesem Hintergrund erscheint mancher Inhalt der erbaulichen Berichterstattung in neuem Licht. Die Einstellung zum christlichen Wunder ist ein Beispiel hierfür. Hatten Humanismus und kirchenreformistische Gedanken einen Abstand zum mittelalterlichen Wunderglauben hergestellt, konnten erbauliche Wunderepisoden doch weiterhin europäische Volksschichten erreichen, zumal aus der – von Rom damals favorisierten – jungen katholischen Provinz Japan. Der Generationskonflikt erreichte auch die Jesuitenväter in Japan. Wundermeldungen gerieten zudem in einen „Pfründe“-Streit mit spanischen Franziskanern. Im Hintergrund des Konflikts stießen portugiesisch-spanische Handelsinteressen aufeinander.

Der zweite – kürzere – Teil dieser Arbeit behandelt das Christenwunder in der Literatur Japans des 17. bis frühen 18. Jahrhunderts. In ihr fließen persönliche bzw. tradierte Erinnerung und eine antichristliche Landespolitik zusammen. Das Wunder nimmt dort nach oft zynischer Verwerfung in Traktaten unterhaltsame asiatisch-exotische Züge der Zauberkunst an und wechselt schließlich zu bedrohlichen Szenen der Landeseroberung mithilfe magischer Kräfte. Damit wird es in den Dienst der Stärkung der legitimen buddhistischen Religion und dessen Wunderglauben genommen, gegen den es einmal angetreten war, darüber hinaus auch in den Dienst der Förderung eines nationalen Bewusstseins gegen eine bedrohliche Macht von außen.

In der Diskreditierung der anderen Religion standen sich westliche und östliche Textgruppen nicht nach, der „südbarbarische“ Magier-Pater ist nicht weniger grotesk gezeichnet als der buddhistische „Götzenpfaff“ oder „Bonze“, der, zumal im frühbarocken Drama des Jesuitenordens über Japan, mit der Teufelsmagie im Bund steht, über seine eigenen Intrigen stolpert und in der Rolle des Dummen für Heiterkeit im Zuschauerraum zu sorgen hatte.

Der Exkurs über die Wunder behandelt nicht ihre theologische, volkskundliche oder literaturgeschichtliche Seite, sondern will das Entstehungsumfeld der Wundermeldung erkunden. Der erste Teil europäischer Schriften (A) umkreist die Frage

¹ Dank an die Shimabara Catholic Church, das Archaeological Institute of Kashihara und das Theatre Museum der Waseda Universität für die freundliche Genehmigung für die Nutzung der Abbildungen 3, 6 und 7.

nach Steuerungen dieser Art von Glaubenspropagierung, der zweite, japanische, Teil (B) die Frage, welche Faktoren zum Umkippen der Wunder zu Trick und Magie beitragen. Zum Auftakt kommen zwei Wunder des Heiligen Franz Xaver zur Sprache (1.), dann Wundermeldungen aus veröffentlichten Jahresberichten und der Umgang mit ihnen unter späteren Kompilatoren (2.), verdeutlicht insbesondere an einem Einzelfall (3). Frühe Vorbehalte gegen Wunderpraktik bzw. Wundermeldung beschließen den europäischen Teil (4.). Der Japanteil befragt vier „anti-christliche“ Texte des 17. und frühen 18. Jahrhunderts nach ihrer Wertung christlicher Wunder (5.).

Der Wunderbegriff ist im Folgenden weit gefasst: vom unmittelbaren göttlichen Eingreifen, etwa bei Naturgewalten, über Heiligenwunder bis zur Wunderkraft des Weihwassers.

Teil A Europäische Schriften

1. Zur Einstimmung – Zwei prominente Wunder

1.1 Die Totenerweckung in Kagoshima

Als erstes Christenwunder auf japanischem Boden finden wir in älteren Missionsdarstellungen eine Totenerweckung des Heiligen Francisco de Xavier (1506-1552) in seinem ersten Japanjahr, 1549, in der Stadt Kagoshima:

Xaver war der Ruf eines heiligen Manns vorausgegangen und so erlebte von ihm ein wohlhabender Bürger der Stadt, seine unerwartet gestorbene Tochter vom Tod zu erwecken. Die Antwort, sie lebe, findet der überraschte Vater dann bestätigt und die Tochter erkennt später in Xaver den Priester, der sie durch Gebete vor der einsetzenden Höllenqual bewahrt hatte.²

Nicht die Heilung eines siechen Alten, nein, gleich die Totenerweckung einer jungen Heidin aus wohlhabendem Haus, das damit zum christlichen Glauben übertrat – das war ein markantes Startsignal zur Japanmission des Heiligen.

Die Wundergeschichte ist, wie der Xaver-Biograf Georg Schurhammer vor fünfzig Jahren recherchierte, erstmals 1596 erwähnt, also in den Jahren, als die Heiligsprechung Xavers lebhaft gefördert wurde. Sie fand von dort ihren Weg in die bildliche Darstellung oder auf die Bühne von Jesuitenschulen, so im Jahr der Heiligsprechung Xavers, 1622, in Ingolstadt oder 1664 in Straubing (Szarota 1983 III,2: 1251f. bzw. 1277). Die Episode geht nach Schurhammer zurück auf einen „dramatischen“ Bericht des langjährigen Japanmissions-Korrespondenten Luis Frois (1532-1597) vom Jahr 1583 über die Heilung eines todkranken Mädchens von Kagoshima durch den als Arzt tätigen Jesuiten Luis de Almeida (1525?-1583).

Zwei Jahre später, 1585, hatte Alessandro Valignano (1539-1606), über lange Zeit

² In der zweiten Auflage der Xaver-Biographie des Horatius Tursellinus. Ich paraphrasierte kürzend nach der englischen Ausgabe *The Admirable Life of Francis Xavier* (1632: 296f.). Der Totenerweckung ist dort noch eine weitere Episode von Lepraheilung infolge Bekehrung zum Christentum angefügt. Siehe Schurhammer (1982 IV: 125f., Anm. 7).

als Visitator (Generalbevollmächtigter) der Ostindienmission des Ordens tätig, eine Reihe von Wundergeschichten, die damals zur Heiligsprechung Xavers gesammelt wurden, bereits als Gerede der „Leute aus dem Volke“ abgetan, „die in solchen Dingen mit wenig Überlegung reden, und die alles, was sie auf dem Marktplatz reden hören, nach ihrer Affektion oder Leichtgläubigkeit übertreiben und alles verallgemeinern“ (Schurhammer 1964: 80). Er fügte in dem Brief an seinen Ordensgeneral hinzu – und kennzeichnet damit eine aufgeklärt reformistische Denkart –, es genüge, Gott „im Leben seines Heiligen zu verherrlichen, ohne dass man apokryphe und unsichere Dinge hinzuzufügen braucht“. In dem Hieb gegen Wundergeschichten-Verbreitung schwingt Polemik gegen Kollegen.

1.2. Das Krebswunder

Populärer war die Wundergeschichte von einem Krebs. Er hatte Xaver ein Kruzifix nachgetragen, das dieser bei einer Überfahrt in den Molukken im Jahr 1546 zur Beschwichtigung eines Seesturms in die Fluten geschleudert hatte. Die Szene der Rückerstattung ist wiederholt witzig gezeichnet, wenn der kleine Krebs mit dem Kruzifix in der Schere zum großen Heiligen aufschaut, als wolle er sagen: „Du, das gehört doch dir, oder?“ Das Motiv wurde später von der Ordensbühne aufgegriffen und an das japanische Gestade verlegt. Der Meer-Krebs, den wir uns im barocken Bühnenspektakel einer Luzerner Aufführung von 1677 als ein mittelgroßes See-Untier vorstellen können, hatte mit dem großen Kreuz in den Scheren nicht nur die „Japonesische Höllgöttin, im liebkosende Meefräwlein verstellte,“ verscheucht, sondern bekehrt am Gestade gleich einen königlichen Abgesandten (Szarota 1983 III,1: 320d und e; siehe auch Dietrich 2004: 13).

Hatte die ursprüngliche Geschichte vom kleinen Krebs mit dem Kruzifix nurnmehr freundliche Aufnahme der Christenbekehrung in den neuen Seeregionen beim Volk mitteilen sollen, wirkt auf der Luzerner Bühne das – doch wohl heidnische ungeschlachte – Tier, in den Scheren das Kreuz hochhaltend, unwissentlich gleich beim Bekehrungswerk mit, wohl zum Gelächter des Schaupublikums, das mit dem anklingenden Stereotyp vom dummen Heiden vertraut war.³

Die Kriebsepisode soll auch unter japanischen Christen bekannt gewesen sein, da wir ihr Motiv – laut Schurhammer – auf Heeres-Standarten von Christenfürsten bei Toyotomi Hideyoshis Koreafeldzug in den 1590er Jahren wiederfinden.

Das Wunder wurde mit Für und Wider über lange Zeit erörtert, zuletzt sorgfältig vor einem halben Jahrhundert von Schurhammer, der eine ältere englische These, das Motiv sei einer japanisch-buddhistischen Erzählung entlehnt, pariert und wendet: die buddhistische Legende vom Tintenfisch, der eine buddhistische Statuette des Yakushi Nyorai 薬師如来, der Gottheit für Arznei, auffing, habe in der Christenverbotszeit dem Krebswunder als Schlupf gedient beziehungsweise, umgekehrt, die Erinnerung an das Xaverwunder verdrängen sollen. Heutzutage könnte ein

³ Dem dummen „Götzenpfaß“ oder dem „Xaca vnd Amida“ („mit Bärthen, so jhnen auf die Füß hinab hangen“, so in der erwähnten Ingolstadt-Aufführung, 1622) sind besonders in den frühbarocken Japanspielen des Jesuitenordens Szenen des Gelächters gewidmet.

Ultraschall-Test bei einer fraglichen „Tintenfisch-Buddhastatue“ eines Tōkyōer Tempels die Hypothese ihres krypto-christlichen Inhalts klären. Dem Jahrhunderte alten Xaver-Krebswunderdiskurs könnte ein neuer Jahresring interkultureller Motivwanderung hinzugefügt werden (Schurhammer 1964: 537-562, besonders 548-553).

Soweit zu zwei Wunderepisoden des eminenten Japanapostels. Beide zeichnen einen eindrucksvollen Auftakt zur Japanmission und unterstreichen die Heiligkeit des Wundermanns.

Ehe ich zu Wundermitteilungen aus Japan während der folgenden Jahrzehnte komme, ein Wort allgemein zum Stil der Berichterstattung unter den frühen Japan-Missionaren. In ihm sind profane und ordenspolitische Information in die geistliche und damit auch die Wundermitteilung verschränkt.

2. Die Texte, Wunderberichte um 1600

2.1 „Wie ein feingewebter Wandteppich“

Tonangebender Japan-Korrespondent der frühen Jahrzehnte der Jesuitenmission war Luis Frois (1532-1594), ein Portugiese von literarischem Geschick, ausplauderfreudig und fromm – nach einer anderen Beurteilung zufolge, vielleicht doch nicht so fromm (Jorissen 1988: 161 bzw. 34). In seiner Darstellungsweise stand das Tun seiner Mitväter im Schutz eines mächtigen Gottes. Eingreifend und steuernd hält Gott die Hand über das Missionsunternehmen. Der auf Gottes Gelingen eifersüchtige Teufel ist mit den „Götzenpaffen“ im Bunde, mitunter, wie es scheint, als Korrektiv des Ordens, wenn der ein gebotenes Mass überschreitet.⁴

„Wie ein feingestickter Wandteppich“ – so der Missionshistoriker Josef Franz Schütte (Schütte 1951 I,1: 351) über die Jahresberichte – gebe der Text „ein wertvolles Bild des Geschehens, ohne dass man stets sähe, wie auf der Rückseite des Gewebes die Fäden miteinander verknüpft sind“.

Schütte gibt uns noch einen Hinweis zu den Verknüpfungen:

Wo heute jemand mit der Sprache offizieller Berichte vertraut ist und zugleich die der Öffentlichkeit verborgenen Hintergründe kennt, dürfte er unschwer in den Wendungen der Berichte vieles entdecken, woran das Auge des Profanen vorübergleitet. (ibid.)

Dank umfangreicher Studien seither zur internen Ordenskorrespondenz, in Japan vor allem durch Takase Kōichirō 高瀬弘一郎, können wir heute eine Reihe frommer Wendungen oder „wertvoller Bilder“ mit ihren realpolitischen Hintergründen in Verbindung bringen. So weist eine Wendung vom Gottessegnen einer Hafenstadt (Kuchinotsu 口の津) auf hohen wirtschaftlichen Umsatz hin, der festliche Taufakt eines Fürsten (Arima Harunobu 有馬晴信, im Jahr 1580) auf Fürstenratzustimmung

⁴ So im Frois-Jahresbericht über den ersten Christenverbotserlass, 1587, oder im internen Brief des Francisco Pires, 1612, über eine von der Ordensleitung durchgeführte Versklavung junger Christen (Takase 1993 II: 55f., übersetzt bei Schauwecker 2004: 37-39). Unter den Jesuiten-Japandramen ist das Teufelsthema in *Christianomachia Iaponensis* [...], Luzern, 1638, ausführlich allegorisiert.

zur Christianisierung (mit Implikationen der Unterdrückung des buddhistischen religiösen Lebens) im Austausch gegen zugesagte Handelsgewinnbeteiligung und militärische Hilfe.

Lässt in vergleichbarer Weise eine Wunderepisode über ihre frommende Auslegung der Gottespräsenz hinaus Schlüsse auf politische Vorgänge zu, ob kirchenin- oder externer Art? Kann uns ein Hintergrundwissen die Wundergeschichte in ein neues Licht stellen? Der Hintergrund erstreckt sich hierbei vom Ort der Aufzeichnung des Originalbriefs in Japan bis zur europäischen Leserschaft mit den Zwischeninstanzen von Zensur, Edition, Kompilation und Übersetzung.

2.2 Wunderzahlen

Nach 1600 wächst in den Japan-Jahresmitteilungen, wie sie damals in mehreren Sprachen in Europa kursierten, die Zahl aufgeführter Wunder. Ja, nicht selten übertrifft bei den einzelnen Gemeinde-Jahresabschlussberichten der Anteil wunderbarer Episoden das Textquantum des allgemeinen Lageberichts selber. Darunter sind Wunderszenen im Volk, unter Fischern oder Holzfällern, häufig. Ausführlichere Darstellungen vom Fürstenhof nehmen ab. Es ist ein Zeichen dafür, dass die – vor allem im Hauptmissionsgebiet Kyūshū zunächst erfolgreichen – Verhandlungen bei Hofe dortiger Territorialfürsten bzw. ‚warlords‘ über eine „Cuius regio eius religio“-Lösung ins Stocken geraten waren.

Die Zunahme von Wunderepisoden mag mit der wachsenden Unsicherheit in Gemeinden infolge des sich verschärfenden Christenverbots zusammenhängen. Gleichzeitig sollte bei den häufigen Wunderberichten ein möglicher Trend in Europa – die frühbarocke Wunderfreudigkeit unter Europäern war bereits angesprochen worden – und damit eine europäische Nachfrage nicht ausgeschlossen werden.

Werfen wir einen Blick auf die Inhalte der Wunder. Ich greife hierzu die Berichte in deutscher Version zu den Jahren 1603, 1604 und 1605 heraus (Albertinus 1609: 1-253). Es ergeben sich insgesamt etwa fünfzig Wunder. Hiervon entfällt ein Viertel auf Wirkung durch Taufe, Gebet und Einsatz von heiligen Dingen wie Rosenkranz oder Reliquie bzw. Amulett. In der Mehrheit sind es körperliche Heilwirkungen. Vergleichbar groß ist der Ignatz- und der Xaver-Wunderanteil, durch Anrufung, Traumgesicht oder auch Reliquienverehrung. Der restliche Teil verteilt sich auf: Genesung von Besessenheit durch Austreibung (4 Fälle), Verschonung von christlichen Dingen bei Katastrophen (3 Fälle) und Hilfe durch christliche Traumerscheinung (Marienerscheinung; etwa 3 Fälle).

So weit zu dem Spektrum von Wunderinhalten, wie es uns in den Jahren nach 1600 in deutschen Versionen entgegentritt. Wie steht es um die textliche Authentizität, auf die diese europaweit in Umlauf gesetzten „Relationen“ im Titelblatt gern hinweisen?

2.3 Kompilation und Wundermehrung

Das in Japan angefertigte Manuskript eines Jahres- oder Sonderberichts hatte bis zur Druck- beziehungsweise Übersetzungsfreigabe wenigstens zwei Zensuren zu durchlaufen, vor Ort in Japan und in Rom. Übersetzer oder Herausgeber gestatteten sich Spielraum in der Textbehandlung und bezogen zudem oft „neueste“ Nachrichten aus weiteren – oft nicht näher bezeichneten – Quellen in anderen Sprachen ein. Unter die Quellen fielen ordensintern kursierende Duplikate oder Übersetzungen, die auf dem Postweg des Originals zwischen Nagasaki und Lissabon in jesuitischen Ordensstationen in gewisser freizügiger Fassung angefertigt wurden und von dort – zeitlich der römischen Zensur vorangehend – in öffentlichen Umlauf kamen, in vorliegender Arbeit etwa die spanische Veröffentlichung des P. Morejon vom Jahr 1616, ein Jahr vor Veröffentlichung des Jahresberichts im Rom-Druck (siehe 3.1). So weichen die in verschiedenen Sprachen europaweit kursierenden Veröffentlichungen der Jahresberichte oft voneinander ab.

Valignano sprach 1579 im Zusammenhang mit mangelhafter Authentizität des Jahresberichts von einer „Verwirrung, die für den Druck nicht bestimmte und im Druck entstellte Missionsbriefe in Europa angerichtet“ hätten (Schurhammer 1964: 77), und straffte das Korrespondenzwesen. Doch knapp 400 Jahre später, und damit auch auf die Jahresbriefe aus Japan nach 1579 bezogen, bestätigt Schurhammer die Aussage noch einmal: „[...] im Druck leider oft verkürzt und entstellt [...]“ (ibid, Anm. 122).

Engelbert Jorissen kommt beim Vergleich einer portugiesisch-sprachigen Veröffentlichung mit ihrem originalen Jahresbericht zum Schluss, dass sie eine Art von Digestfassung sei, in der unter anderem Teile des Originals verkürzt und Quellen nicht genannter Herkunft hinzugefügt würden. Freie Hinzudichtungen seien allerdings nicht anzunehmen (Jorissen 1987: XXIf.).

Im Fall einer italienischen Version der genannten portugiesischen Vorlage schließt Jorissen ähnlich, dass

historische Tatsachen nicht eigenwillig verändert, jedoch ein dramatischer oder emotionaler Inhalt noch einmal ausführlicher dargestellt und das geschichtliche Material in Hinblick auf die [Selbst-]Darstellung des Ordens ausgewählt werden. (Jorissen 1990: XIV)

Den abschließenden Hinweis zur Selbstdarstellung umschreibt die katholische Kirchenhistorikerin Claudia von Collani lapidar: „Alles, was unerbaulich war, wurde in diesen Briefen weggelassen [...]“ (Hsia/Wimmer 2005: 268).

Ein Vergleich der genannten portugiesischen Veröffentlichung mit der oben zitierten deutschen Buchausgabe (1609), auf den gleichen Berichtszeitraum bezogen, ergibt, dass keine erheblichen Abweichungen vorliegen, im einzelnen jedoch die Reihenfolge und viele Wunder sich unterscheiden.

Die einzelne Wunderepisode ist in der portugiesischen Fassung, wie wir das vom zusammenfassenden Frois-Bericht zu den frühen Jahren der Japanmission kennen, ausgemalt, während die deutsche Fassung auf dem gleichen Raum einige Episoden unterbringt und dabei sich auf notwendigste Stichdaten beschränkt; allenfalls legt der

deutsche Text einer christlichen Bäuerin sinngemäß noch in den Mund: „Die Wirkung dieser Ignatius-Reliquie ist wunderbar!“

Als numerischer Unterschied der beiden Bericht-Fassungen ergibt sich, dass Ignatiuswunder für den gleichen Zeitraum, 1603/4, im Raum Nagasaki in der deutschen Version zehnmal (gerettete Personen: 13) vermerkt sind, in der genannten portugiesischen nur zweimal (gerettete Personen: 3).

Die Abweichung kann sich aus kompilatorischen Erwägungen aufgrund verschiedener Textvorlagen ergeben haben. Geht man von einer beabsichtigten Häufung von Ignatius-Wundern aus, könnte sie in einen Zusammenhang gebracht werden mit der damals vorbereiteten Heiligsprechung des Ordensgründers (Heiligsprechung 1622) oder allgemein mit der Ordenswerbung. Wenn die hohe Anzahl authentisch aus Japan überliefert ist, könnte sie dort mit einer Jesuiten-Franziskaner-Kontroverse in Verbindung gebracht werden; denn in Nagasaki – dem Rom Japans in jenen Tagen – waren in der Gunst um die Gläubigen der Heilige Ignaz und der Heilige Franz im Wunderwirken gegeneinander angetreten (siehe Abschnitt 4.2). Geht man bei der portugiesischen Version von einer vom Kompilator beabsichtigten Verminderung der Zahl von Wunderepisoden aus, mochte eine reformistische Haltung im Spiel sein, wie sie oben (Abschnitt 1.1) angesprochen war, oder ein anderes Motiv.

Nähere Überlegungen zur Ursache von Abweichungen sollten beim Vergleich größerer Reihen von Texten, auch aus Indien, China und Amerika, angestellt werden. Es ist anzunehmen, dass hier in Europa vorgenommene Nachträge zur „propagatio fidei“ vorliegen. So etwa vermutet Abé Takao (2005) in einer Martyriumsmitteilung der Jesuitenmission in New France einen in Frankreich hinzugefügten Nachtrag.

Die Weiterbearbeitung der Briefe aus Japan zu ihrer europaweiten Verbreitung blieb in Händen des Ordens; seine – für heutiges Konzern- oder Massenmedia-Management modern und vorbildhaft anmutende – public relations-Tätigkeit sorgte für eine weite Streuung von Texten, die den Leitlinien und der Werbung der Organisation entsprachen. Wie die Stichprobe am Thema des Wunders allerdings nahelegt, schien bei der Vervielfältigung die textliche Authentizität nicht wenig aus den Fugen geraten zu sein.

Die vielen Namenlosen in den Wunderepisoden, vom kranken Sohn bis zu den Holzfällern, die das Kreuzemblem in der Maserung eines gefällten Baums entdeckten, gerieten in Vergessenheit. Länger hielten sich auf Jesuitenbühnen und in erbau-lichen Geschichten prominente Märtyrer wie Fürst Takayama Ukon, der in einer Landshuter Bühnenankündigung von 1672 in seiner Glaubensstärke zu einem „Achilles Japoniae“ emporwachsen konnte (Szarota 1980 II,2: 2250).

Von dem eher unscheinbaren Auftritt eines Mädchens ist im Folgenden die Rede. Es wird in der katholischen Erbauungsliteratur, von den frühen Mitteilungen bis zum Historienroman, zur Jungfrauengestalt eines legendären Martyriums emporwachsen.

3. Purifizierung eines Martyriums – Magdalena Hayashida, die Braut Jesu

Die zweite Aufsehen erregende Gruppenhinrichtung japanischer Christen war der Feuertod von acht Christen im Fürstentum Arima/Kyūshū, im Herbst 1613. Von ihr wird in der Japan-Missionsliteratur als ein herausragendes Szenarium eines Martyriums berichtet, ein „dato in der Welt nicht dagewesenes ansehnlichen Schauspiel“ (Hazard/Soutermans 1678: 197), gern dargestellt mit der krönenden Szene der Verzückung der Jungfrau und Jesusbraut Magdalena in den Flammen. Als wunderbar wird mitunter festgehalten, dass die Opfer in den Flammen schmerzunempfindlich gewesen und die toten Leiber von der Feuersbrunst unversehrt geblieben seien.



Abb.1. Eine frühe Darstellung des Arima-Martyriums des Jahrs 1613: „Octo christi victimae vivae concremantur“ (aus: Trigault 1623: 169). Eine frühe Mitteilung hält die Umringung des Scheiterorts durch dreitausend Gläubige fest, die eine Barrikade gegen den Andrang von 20.000 Gläubigen ignoriert hatten. Magdalena ist offensichtlich rechts im Bild: die Frau, die Holzscheite aufgenommen hat. Am linken vorderen Pfosten ihre Mutter und der Bruder, sich der Mutter nähernd.

Es war bei der Verbrennung zu einem für den Regenten bedrohlichen Massenauflauf gekommen, der bereits in das weite Vorfeld der großen Bauernerhebung am gleichen Ort vierundzwanzig Jahre später, 1637/38, eingeordnet werden kann; von

der Erhebung wird weiter unten (Abschnitt 5.4) noch die Rede sein. Die Jesuitenberichte und -kompilationen notieren zunächst „über zweitausend“ Christen (Solier 1629 II: 527), steigern die Zahl dann auf zwanzigtausend singende und betende Christen, in späteren Texten noch einmal auf dreißig- bzw. vierzigtausend (Charlevoix 1715 III: 96, auch Crasset 1738 II: 214), in dem Zahlenausmaß dann früh in Frage gestellt von einem Reformierten wie Arnoldus Montanus (Montanus 1670: 79; siehe auch Hazart/Soutermans 1678: 264). Der Massenauftritt wird in späteren Fassungen, offensichtlich mit Nähe zu Bühnenauftritten, choreographiert, „sechs und sechs [...] allezeit in einem Gliede“ marschierend, mit Kerzen oder Rosenkränzen in den Händen und zum Zeichen der Märtyrerbereitschaft mit Blumenkränzen auf dem Kopf (Franciscus 1670: 1136; ähnlich auch Crasset 1738 II: 214) – eine Szene aus der fernen katholischen Provinz, die dem europäischen Leser ein Muster des Glaubenszustroms vorführt und mit der japanischen Märtyrerbereitschaft die „Zaghaftigkeit Weich- und Untreuheit [unter europäischen Katholiken] verdamm[t]“ (Crasset *ibid.*).

Magdalena, „fünfzehn- oder sechzehnjährig“, in späterer Version zwanzigjährig, soll hierbei in einem wundergleichen Martyrium die Augen der Umstehenden auf sich gelenkt haben. Sie fand von dort Eingang in die europäische Literatur, wo ihr über drei Jahrhunderte ein Platz am Rande beschieden blieb. Welche Veränderung erfuhr die Gestalt bei Übersiedlung von der östlichen in eine westliche Szenerie und im Wechsel mitteleuropäischer Gläubigkeit?

3.1 Die einzelnen Texte

Für die Untersuchung der Umwandlung der Magdalena-Gestalt wurden folgende Texte befragt:

- (a–1) handschriftlicher Jahresbericht aus Nagasaki vom 16. März 1614 (Sebastião Vieira 1614) und
- (a–2) dessen Druckfassung (Vieira 1617), mit geringfügigen Abweichungen voneinander,⁵
- (b) eine frühe Variante aus Mexiko bzw. St. Omer (1616/19) (in Spanisch bzw. Englisch. Morejon 1969),
- (c) eine interne Ordensmitteilung aus Japan (1617),
- (d), (e), (f), (g), (h), (i) (1623-1782) kompilatorische Teile – bzw. deren Übersetzungen –, die sich auf authentische Jahresberichte berufen, und
- (j), (k) (1861, 1902) Romanfassungen.

Mit der Textgruppe der Autoren Trigault, Solier, Hazart und Crasset (d, e, g, h) sind die repräsentativen Japanmissionsdarstellungen angesprochen, auf die die erbau-liche Literatur und das Jesuitendrama vor allem im 17. und 18. Jahrhundert zurückgriffen.

⁵ Zur japanischen Übersetzung von (a–1) siehe: Urakawa (1955; Teilabdruck hiervon in: Kataoka 1979: 191-194). Vereinzelt Abweichungen der japanischen Fassung vom Original unklar.

(a–1, a–2) 1614/7. Die acht Christen zeigten, von lauten Gebeten rings unterstützt, in den Flammen nur Jubel und Freude (1617: *allegrezza*). Magdalena habe, als die Stricke sich lösten, einen brennenden Scheit aufgenommen und ihn auf der Innenfläche ihrer Hände (1614: *exporructis palmis*) über sich hochgehalten. Die Handbewegung sei eine in Japan charakteristische Geste der Verehrung (1614: *venerat*); sie wird als ehrende Geste gegen ihren Bräutigam dargestellt, der im Druck 1617 (a–2) explizit als ihr „ewiger“ Bräutigam erscheint. Dann habe sie den Kopf auf die rechte Hand gestützt und sei verschieden. Die Gläubigen stritten um ihren Leib und ihre Hände, die dabei abhanden gekommen seien, und entwendeten ihn nach der nahen Ortschaft Katsusa. Später sei der Leib in Nagasaki beigesetzt worden, wo die übrigen Märtyrer bereits bestattet waren.

Zu ihren sterblichen Resten melden die Quellen, sie seien von 1614 bis 1995 in Macao aufbewahrt, dann nach Nagasaki und 2011 schließlich in die Region Arima zurückverlegt worden; ferner soll ein Teil 1614 nach Rom gebracht worden sein (Katorikku Ōwake Kyōkai *online*).

Magdalenas emporgehaltene Hände symbolisieren nach japanischer Gestensprache eine demutsvolle oder ehrerbietige Überreichung oder Entgegennahme, die Geste wird daher in vorliegendem Kontext ein Sich-dem-Himmel-Anvertrauen bzw. eine Annahme des schweren Loses in Demut bekunden. Der Berichtstatter verschränkt die Bekundung mit dem zuvor erwähnten Nonnengelöbnis Magdalenas und damit ihrem Status als Jesusbraut. Das erbaulich wirkungsvolle Bild von ihrem Martyrium als Brautgang zu ihrem himmlischen Bräutigam lenkte dann westliche Autoren, die mit der Geste nicht vertraut waren, zu einer Reihe phantasievoller Ausführungen, die das Thema der Verzückung der Jungfrau in den Flammen umkreisen. Anders eine japanische, offensichtlich jüngere Version, die, fern einer christlich abendländischen Vorstellung von mystischer Hochzeit und in Nähe zur Purgation shintoistischer Tradition, Magdalena in den Mund legt, während sie einen Holzscheit zum Himmel hält: „Gott, segne dieses Feuer!“ (Nagasaki no Kyōkai – Nambu *online*). Von dem Streit der Gläubigen um ihren Leib, der Abtrennung der Hände wird unter den hier behandelten Texten nur in den frühen Fassungen (a–1) und (a–2) berichtet, der Jahresbericht über das Folgejahr fasst lediglich summarisch einen starken Andrang der Gläubigen auf die toten Leiber zusammen (Hamaguchi 1957: 5). Eine Erwähnung in späteren Texten mochte einer erbaulichen Wirkung im Wege gestanden haben, das Einsammeln von Reliquien aus dem Feuer hingegen wird als Wunder festgehalten, da es den Einsammelnden keine Schmerzen bereitet habe (Crasset 1738 II: 214).

(b) 1616/1619. In einer weiteren frühen Fassung legt Magdalena sich glühende Holzscheite auf den Kopf, „weil es Sitte der Japaner ist, sich das, was man erhält, auf den Kopf zu legen, wenn man es hochschätzt“ (Morejon 1969: 127).

Eine christliche Deutung bleibt hier aus. Der Autor beruft sich auf eine traditionelle Geste, in einem offensichtlichen Irrtum, der an das japanische Wort *chōdai* (頂戴, „sich auf den Kopf legen“, „bescheiden in Empfang nehmen“) erinnert.

(c) 1617. Nach einer internen Nachricht aus Japan legte Magdalena sich brennende Stücke Holz auf den Kopf, „gerade, als sei es ihre Krone“, eine Geste, die der Autor

„unserem Kuss auf Dinge“ gleichsetzt, die „wir wertschätzen“ (Takase 1993 II: 300). Das Bild der Krone finden wir unter nachfolgenden Autoren ausgestaltet.

(d) 1623. Wenige Jahre später „riss Magdalena brennende Scheite an sich, sie sich als einen Kranz („pro serto“) auf den Kopf zu legen“ (Trigault 1623: 174).

(e) 1678. Weitere 50 Jahre später streut sie sich Asche aufs Haupt und „dergestalt zog die Gottgeheilte Jungfrau als eine gekrönte Märtyrerin dem himmlischen Bräutigam entgegen, der sie auch als eine weise Jungfrau zur Göttlichen Hochzeit aufgenommen hat“ (Hazard/Soutermans 1678: 179). Hier fallen Märtyrerkrone und Brautkranz zusammen.



Abb. 2. Illustration zu Text (e). Magdalena in der Mitte, mit erhobenem rechten Arm. Im Hintergrund auf dem Hügel der Fürst, Arima Naosada 有馬直純, unter ihm am Bildrand rechts: die Fürstin, Kunihime 国姫 (Fuime), in der westlichen Literatur eine Art von Lady Macbeth. Vor Magdalena ihr Bruder, der zu der Mutter läuft. Die dunkelhäutige Gestalt im Vordergrund, die einen holländischen Diener vermuten lassen kann, sowie die Präsenz des Fürstenpaares sind Zutaten des (katholisch-niederländischen) Illustrators. Zum grausamen Stil dieses Bildgenres siehe Schauwecker (2014: 55), zur Kunihime/Lady Macbeth-Gestalt Schauwecker (2010).

(f) 1670. In einem Nürnberger Druck „erwischte [Magdalena] einen Haufen glühende Kohlen [...] mit solcher Begier, als wie der größte Geitzhals die köstlichste Rubinen zu sich raffen möchte, und legte dieselbe auf ihr Haupt, als eine schöne Krone“ (Franciscus 1670: 1136).

(g) 1715. Die barockhaft dralle Fassung aus Bayern verliert sich in einer französischen Darstellung zugunsten einer madonnenhaft „zum Himmel emporschauenden“ Gestalt der Residenzstadtochter aus fürstennahem Hause. „Ohne Schmerzempfindung, wie es hiess, nahm sie die brennende Holzkohle für ihre Krone auf, ihrem Gatten entgegenzugehen“ und bald darauf „legte sie sich nieder auf die Glut, sanft dahinzuscheiden“ (Charlevoix 1715 III: 100f.).

(h) 1738. Auch in einer deutschen Fassung der französischen Darstellung durch Crasset „ist sie sanfft niedergesunken/ und hat ihren Geist aufgegeben“. Zuvor hatte sie „gantz gebratten mit beyden Händen Kohlen gefasset/ und selbe auf ihr Haupt gelegt/als wolte sie hieraus einen Blumenkrantz machen“. In der Blumenkrantz-Version war Crasset Trigault (1623) bzw. Solier (1629) gefolgt, der die Szene weitgehend ausspart und auf Trigault verweist (Crasset 1738 II: 216).

(i) 1782. Gegenüber der Purifizierung zu einer madonnenhaften Gestalt heißt es weitere fünfzig Jahre später in Italien realistisch: „Die junge Magdalena [...] bückte sich, schon halb verbrannt, zu Boden, hob einige glühende Kohlen auf und legte sie wie einen Kranz auf ihr Haupt, worauf auch sie todt niederstürzte.“ Der Kranz mochte Brautkranz und Märtyrerkrone in einem assoziieren (Liguori/Hugues 1862: 35).

(j) 1861. Lady Georgiana Fullerton verlegt in ihrem Japanroman *Laurentia* eine Gefängniszene in die Nähstube, wo die Todeskandidatinnen in gemütvollen Decamerone-haften Stunden des Reihum-Erzählens ihr Festgewand zum Tod nähen; wir können in dem phantasievollen Japanroman Magdalena zu dem Kreis der Näherinnen zählen:

Nichts konnte die freudige Ruhe übertreffen [...]; sie sangen fromme Hymnen und erzählten sich der Reihe nach Geschichten von Märtyrern aus fremden Ländern [...] von der heiligen Cäcilia und dem sie mit Blumen bekränzenden Engel [...]. (Fullerton 1908: 157)

(k) 1902. Die christliche Purifizierung setzt sich, gleichfalls kaum mehr überbietbar, fort in dem Japanroman *Kreuz und Chrysanthemum* des Schweizers Joseph Spillmann (S.J.). Er schließt die krönende Todesszene der „Diadem“-Geschmückten mit einem nachhaltigen Blick auf das Antlitz der Toten: „[...] ein süßes Lächeln schwebte um ihre Lippen, als ob sie im Tode fühlbar den ewigen Brautkuß ihres Heilands empfangen [...]“ (Spillmann 1957: 370). Hier schließlich hat sich der himmlische Bräutigam über seine sterbende Braut geneigt.

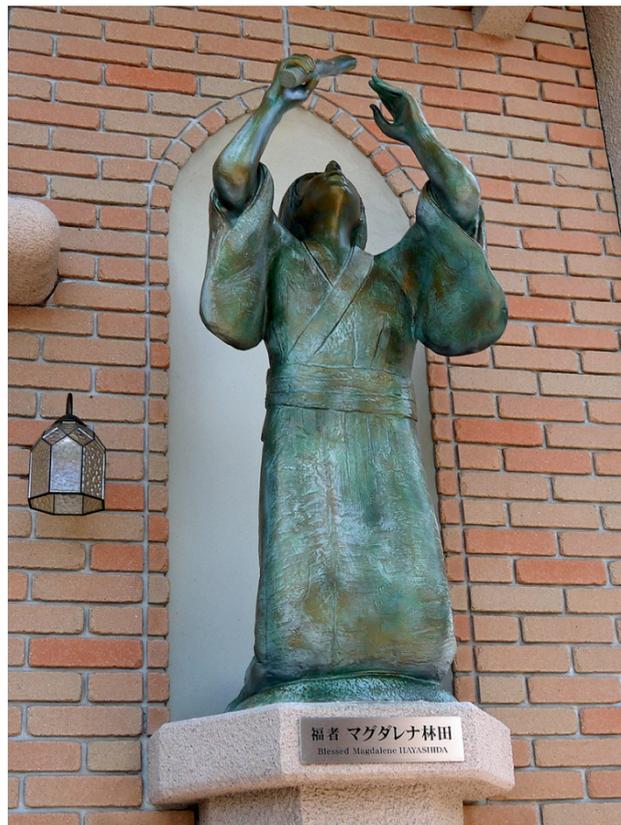


Abb. 3. Statue der Magdalena Hayashida, an der Katholischen Kirche Shimabara, Kyūshū (Foto mit freundlicher Genehmigung der Kirche aus <http://www7b.biglobe.ne.jp/~fukuokadeasobitai/shimabara_church.html>). Die Haltung ist einer westlichen Gestik nachempfunden.

Soweit zur japanischen Magdalena und der Ausformung einer Jahresbericht-Mitteilung. Die fremdartige Geste und mit ihr die Person werden zunehmend vereinnahmt durch Vorgaben der westlichen christlichen Erbauungsliteratur. Wunderanteile wurden in Europa nach und nach hinzugefügt.

Noch zwei Hinweise, die uns den Martyriumsbericht von 1614 und das dort angesprochene wunderbare Verhalten einer Fünfzehnjährigen noch einmal aus der Distanz beleuchten: einmal der historische Hergang und von Ausländern damals angestellte Beobachtungen zu einer japanischen Haltung zum Tod (3.2), dann das Anliegen der Mitteilung nach Europa (3.3).

3.2 Zum historischen Geschehen

Ein Teil der dem Fürstenhof nahestehenden prominenten Gruppe, die zum Tod verurteilt war, hatte sich durch Glaubensleugnung der Todesstrafe entzogen. Der Fürst selbst, der seinerseits unter dem Druck des Nagasaki-Gouverneurs stand, die Hinrichtung vorzunehmen, hatte im Stillen zur Rettung allen eine vorübergehende Glaubensleugnung nahegelegt, mit dem Hinweis, hierfür müsse auch der westliche Pater Verständnis aufweisen. In der Tat stellte die Jesuitenseite abschließend „die christliche Tugend und Standhaftigkeit“ der Opfer heraus, ohne länger auf die

Glaubensleugner Bezug zu nehmen. Ein Franziskanermönch indessen kritisierte in vorliegendem Fall hinsichtlich des Glaubensabfalls eine mangelhafte Gemeindeführung des Jesuitenordens (Takase 1993 II: 298f. bzw. 692f.).

Die Notiz lenkt den Blick vom eigentlichen Opfertod auf die Vorbereitung hierzu. Westliche Priester hatten in japanischen Gemeinden Märtyrerbruderschaften eingerichtet, die sich in regelmäßigen Treffen zur Glaubenstreue anhielten und bei Verfehlungen Selbstanklage erhoben, die bis zur Selbstzüchtigung (Selbst-Peitschung) reichen konnte. Ein Druck durch die Autorität des Paters und durch die Gruppenselbstkontrolle sollte bei der Lektüre von Märtyrerszenen miterwogen werden.

Die sichtbare Haltung zum Tod und in der Todesstunde wird je nach Kulturkreis und Epoche verschieden sein. Ausländer in Japan notierten über die verelendeten Bevölkerungsgruppen in den anhaltenden Kriegsschrecken damals, Japaner nähmen den Tod „ohne Widerstand“ hin, ja, sie zögen ihn, wie es überspitzt heißt, gar „froh“ dem Leben vor.⁶ Gab es Märtyrerberichte, die diese allgemein konstatierte Haltung außer Acht ließen und schlichtweg für die Bereitschaft vereinnahmten, für Christus in den Tod zu gehen?

3.3 „Ausfaltung“

Der Kirchenhistoriker Ruprecht Wimmer hat in einer Untersuchung zur Typologie des Jesuitentheaters über „Ausfaltung“ oder „Erweiterung“ von Grundmustern gesprochen (Hsia/Wimmer (Hg.) 2005: 24). In einem erweiterten Sinn können wir auch die in Europa vorgenommenen Ausgestaltungen von Episoden der Jahresberichte aus Japan als eine solche Ausfaltung ansehen. Die Jesuitenpater, ob in Japan oder in Europa, verband ein erzieherisches Anliegen. Der Gedanke liegt nahe, dass bei Niederschrift der Berichte in Japan eine solche Entfaltbarkeit oder literarische Verwendbarkeit zur erbaulichen Episode mitgedacht war. Die geistlichen Erzieher in Japan legten ihren Kollegen in Europa sozusagen eine Vorlage zu weiterer Verwendung nah. Hierbei werden Märtyrergeschichten bei ihrer Beliebtheit in der frühbarocken Zeit eine bevorzugte Stellung eingenommen haben.

Frommende Darstellungen über japanische Märtyrerhelden gedeihen in Japan, weitgehend auf die erbauliche Ordensberichterstattung gestützt und in Fortschreibung

⁶ So etwa im Sendschreiben 1579 des Franciscus Carrion (Carrion 1585: 113): „weil die Japponeser einen Todschatz eines Menschen/er sey gleich was Standss er wöll/nit höher achten/als wann sie ein Amayssen umbbrechten/“. Ebenso A. Valignano, 1579-1582, 1590 und 1598 in Japan: „[...] einen Menschen töten wiegt nicht mehr als ein Tier töten“ (Valignano 2005: 171; auch bei: Schütte 1951 I,1: 80f.).

Der Holländer Jan Huyghen van Linschoten (1580er Jahre in Ostasien) beobachtet in Japan vergleichbar eine rigide Herrschaft (Linschoten 1974: 47): „so that they may kill [...] as they thinke good [...] without any resistance [...]“.

Kang Hang 姜沆, koreanischer Gefangener von 1597 bis 1600 in Japan, schreibt lapidar, die vollständige Hörigkeit des Untertans sei schuld daran, dass „man in Japan des Todes froh ist und das Leben hasst“ (Kang 1980: 176f.).

Der Italiener Francesco Carletti, um 1600 in Japan: „Ihre Grausamkeit ist so extrem, dass sie angesichts des eigenen Todes gar keine Furcht empfinden.“ (Jorissen 1987: 95)

der Kirchengeschichte, bis in unsere Jahrzehnte unter geistlicher Federführung. Bei ihrer Lektüre sollte der komplexe historische Hintergrund, wie am Beispiel der Magdalena–Episode angedeutet, mitgedacht werden.

4. Zweifel und Kritik unter Europäern

Die Richtigkeit der kursierenden Mitteilungen des Jesuitenordens über Japan wird in Europa früh, seit dem späten 16. Jahrhundert, in Zweifel gezogen, aus protestantischen Reihen heftig, von katholischer Seite verhalten.⁷ In Japan verlief der Diskurs zur christlichen Wundermeldung, man möchte sagen, radikal; zunächst unter den Patres aus Südeuropa, dann unter Japanern.

4.1 Jesuiten versus Jesuiten

Pedro de la Cruz

Während Patres christliche Wunder von Japan nach Europa meldeten, wiesen deren Mitbrüder wiederholt auf völlige Absenz dieser Dinge im Land hin.

So resümiert Francisco Vieira 1616 lapidar: „Hier [von Indien bis Japan] gibt es keine besonderen Wunder Gottes“ (Takase 1993 I: 432). Auch Pater Pedro de la Cruz meldete knapp zwanzig Jahre zuvor, 1599, aus Japan seinem Ordensgeneral nach Rom: „Wundertaten oder andere außerordentliche Gnadenbeweise sind hier [in Japan] nicht festzustellen“ (ibid.: 203).

De la Cruz sieht, wie andere Patres auch, den Erfolg der Japanmission durch die Fürstenbeteiligung am portugiesischen Überseehandel gewährleistet, eine nüchterne Bilanz, die er aus Handels- und Gruppenbekehrungsquoten zieht. Gleichzeitig erblickt er hierin eine schwache Glaubensgrundlage. Er nähert sich dem Konzept des Franziskanerordens, der durch selbstlosen Krankendienst Anerkennung in Japan gefunden hatte, wenn er unterstreicht: für die Mission in Japan sei von unschätzbarem Wert eine Einhaltung des „misericordia“- und „caritas“-Programms als Ausdruck christlichen Gewissens, dies anstelle „vieler und außerordentlich auffälliger Wunder“ (ibid.: 226). Der kritische Wunderhinweis wendet sich offensichtlich gegen Kollegen, die, mit Amulett und Reliquie im Reisesack, wunderwirkten.

Berichte zur Wunderwirkung der Jesuiten in den Jahren nach 1600 waren bereits angesprochen worden (Abschnitt 2), für das ausgehende 16. Jahrhundert hatte auch Valignano die Japanmissionare seines Ordens zu einer eingeschränkteren Verwendung der genannten Utensilien angehalten. Aus weiter zurückliegenden Missions-

⁷ So der (fiktive?) „gelehrte Mansfeldische Predicant“, der die Jesuitenberichte „ein Jesuiterisch Gedicht“ nennt (Rosenbusch (Hg.) 1585: 27f.), oder A. Montanus in seiner Kritik an Hazarts (S.J.) Japandarstellung als „falsch“ (Montanus 1670: 79). Ferner, von katholischer Seite: Soutermans (S.J.), der im Zuge der Wiener Frühaufklärung gegenüber gemeldeten „Wunderthaten“ aus Japan eine bedingte Glaubwürdigkeit einräumt (Hazard/Soutermans 1678: Einleitung); für unsere Tage etwa R. Wimmer, der vorsichtig von möglichen Überformungen spricht, oder C. v. Collani, die, deutlicher, auf das Auslassen nicht genehmer Inhalte hinweist (Hsia/Wimmer (Hg.) 2005: 41 bzw. 268).

jahren notiert Frois wiederholt Wunder, so durch Weihwasserwirkung (Schurhammer/Voretzsch 1926: 28, 44f. und 58) oder durch Arznei im christlichen Hospiz. Zu letzterem zitiert er einen Brief seines ärztlich geschulten Kollegen und Hospizleiters Antonio de Almeida (1525-1583) für das Jahr 1566:

Ich wunderte mich darüber, denn jene Medizinen hatten gar nicht die Kraft für eine so wirksame und plötzliche Besserung. [...] und es war zu verwundern, wie Gott unser Herr mithalf [...].(Ibid.: 297)

Ein indirekter Hinweis auf eine den Patres zugeschriebene Wundermacht mag, dreißig Jahre später, eine Bemerkung des holländischen Japanreisenden Jan Huyghen van Linschoten über eine Art von Heiligen-Nimbus der Jesuitenpriester sein:

[They] are honored like gods, for that they [the Japanese Christians] do almost pray vnto them, as if they were Saints. (Linschoten 1974: 47)

In japanischen Texten des folgenden Jahrhunderts finden wir vergleichbare Hinweise, die die Priester nun mit einem Bodhisattva verglichen (siehe Abschnitt 5.3). Die Übereinstimmung fordert auf, der holländischen und der japanischen Schrift, so sehr die Polemik beider Schriften zur Übertreibung neigen mochte, ein Gewicht als historischer Quelle beizumessen.

Alessandro Valignano

Eingehender als seine beiden Kollegen de la Cruz und Vieira schrieb Valignano über Wunderberichterstattung aus Japan. Von seiner aufgeklärten Haltung hatten wir bereits gehört (Abschnitt 1.1) und wir können vermuten, dass seine Kritik auch eine Spitze gegen Frois'sche Wunderberichterstattung enthielt. Der Visitator hatte frühe Erfahrungen in Kyūshū zusammengefasst: Über den als „in fervore spiritu“ nach Europa gemeldeten „Zulauf zur Bekehrung“ meint er kurzweg:

[...] in Wirklichkeit kamen die Japaner auf Befehl ihres Landesherrn, und der gebot es ihnen wegen der Einnahmen, die er von der Nao [, dem portugiesischen Handelsschiff,] erhoffte. Die Briefschreiber aber malten diesen Zulauf [...] so, dass alles lauter geistlicher Eifer schien. (Nach Schütte 1951 I,1: 346)

So meint er folgerichtig über die Gabe, Wunder zu wirken: „Den jetzigen Aposteln Japans ist sie [die Gabe der Wunder und Zeichen] versagt.“ (nach Schütte 1951 I,2: 115). Er umschreibt dort den Sachverhalt noch einmal dahingehend, dass die Japan-Apostel „natürliche Mittel“ zur Hand hätten, nicht übernatürliche Mittel (ibid.). Hinter den wiederholten Hinweisen auf Wunder und auf deren Ausbleiben können wir zwei Denkrichtungen vermuten. Die eine Seite war einem älteren Muster oder Rhetorikmuster frommer Glaubeustradition verpflichtet, wie es bei dem Lissabonesen Frois erkennbar wird, die andere Seite jungen renaissancezeitlichen Gedanken aufgeschlossen, wie wir es bei dem Neapolitaner Valignano beobachten. Der Iberer war in jungen Jahren in der königlichen Hofverwaltung Lissabons tätig gewesen, ehe er 1548, sechzehnjährig und fünfundzwanzig Jahre vor Valignano, in die ostindische Diaspora übersiedelte. Er wird mit dem neu auf gekommenen aufgeklärten Gedan-

kengut weniger vertraut gewesen sein als sein jüngerer Padua-studierter Vorgesetzter, der in die reformistische Geistesströmung seiner Kirche hineingewachsen war.⁸ Die unterschiedliche Geisteshaltung mag auch den Wunder-Zusammenhang erhellen, wenn der eine, wie wir oben hörten (Abschnitt 1.1), den Gottesglauben von Wundergerede freihalten will, der andere selbst noch den tödlichen Sturz eines beliebten christenfeindlichen Fürsten (von Isahaya/Nagasaki) durch morsches Gebälk als wunderbaren Gottesbeistand des Missionswerks preist.

So weit zur ordensinternen Kontroverse des christlichen Wunders in Japan. Der Wunderbericht geriet, wie wir im Folgenden sehen werden, in das Spannungsfeld zwischen dem Jesuiten- und dem Franziskanerorden.

4.2 Jesuiten versus Franziskaner und vice versa

Das Auftreten von spanischen Franziskanermönchen seit den 1580er Jahren im portugiesischen Missionsterrain Japan stellte eine latente Bedrohung für den Fortbestand des Jesuitenunternehmens dar. Die spanische Ordensniederlassung konnte und wollte einen spanischen Japanhandel herbeiführen, der mit preiswertem Perusilber Portugal im (China-Japan-)Handelsmonopol leicht hätte aus dem Sattel heben können. Ohne die Handelsgewinne aber fiel die Japanmission der Jesuiten in ihrer zentralen Region Kyūshū in sich zusammen, denn nicht zuletzt forderten Christenfürsten vom Orden hohe Abfindungssummen für die Opposition im Fürstenrat, so für mächtige (buddhistische) Klosterherren, die bei Ausbleiben der jährlichen Auszahlung mit dem Feind des Fürsten zu paktieren drohten. Nach Befriedung Kyūshūs (1587) traten bei den nun einsetzenden häufigen Fürstenumbesetzungen hohe Lizenzsummen hinzu, die der Orden dem neuen Regenten einer langjährigen Christenregion jedes Mal auszuzahlen hatte.

Bischof Don Pedro Martins (S.J.) lag daher entschieden daran, dass der Franziskanerorden Japan verließ. Die Fehde äußerte sich auch im Wunder-Zusammenhang: Franziskaner würden, so der Bischof, bei Wundern austreuen, es seien die ihren (Takase 1993 II: 551). Da die Jesuiten bislang Christenmission im Monopol betrieben hatten, mussten Wunder nicht eigens als solche ihre Ordens deklariert werden; nun war hier ein ‚urheberrechtliches‘ Problem entstanden. Das Wunder zeugte und warb alternativ für einen der beiden konkurrierenden Orden. Hinter der Zurechtweisung durch den Jesuiten wird die Sorge gestanden haben, vermehrte Wunder der Franziskaner könnten zu Abwanderungen bei den eigenen Gemeinden führen.

Der genannte Bischof beklagte sich in der gleichen Angelegenheit auch über ein Buch, das ihm zugesandt worden sei. Es nenne eine Reihe von Franziskanerwundern im Nagasaki-Raum. Nach seiner Überprüfung habe keines zugetroffen und er habe eine Weitergabe des Buchs an Christen der Stadt Nagasaki unterlassen.

⁸Über die Geisteshaltung, der Valignano nahestand, schreibt Wakakuwa Midori 若桑みどり (2004) anregend.

Vielleicht ist, wie oben bereits (Abschnitt 2.3) als Vermutung angesprochen, in dem Streitzusammenhang in Jesuiten-Jahresberichten die Zahl von Ignatius- und Xaverwundern in der Nagasaki-Region in die Höhe gegangen. Ein solcher Anstieg war durch vermehrten Einsatz entsprechender Amulette oder Reliquien steuerbar (Schütte 1951 I,2: 343-347). Wundergeschichten müssen in der Fehde eine Aufwertung erfahren haben, so dass der Leser heute an ihren Inhalten ordenspolitische Hintergründe ablesen kann.

Ein Wunderstreit schien entfacht und es fehlte nicht an deutlichen Worten auf beiden Seiten. Die „weltliche Ausrichtung“, alias: der Handel der jesuitischen Missionspolitik, so der Grundton in mehreren kritischen Äußerungen (darunter auch aus eigenen Reihen des Jesuitenordens), sei verantwortlich dafür, dass „in Japan eindeutige Wunder kaum zu sehen waren“ (Takase 1993 II: 509).

Da die Jesuitenseite weiterhin von ihren Wundern berichtete, standen sich die Ordenskontrahenten mit gleichem Argument gegenüber: dass die Wundermeldungen des jeweils anderen nicht zuträfen. Der Japaner, an dem sich das vermeintliche Wunder vollzogen hatte, war zum Statisten des iberischen Pfründestreits in Nagasaki geworden.

Hinter dem Streit der Geistlichkeit stand der portugiesisch-spanische Konflikt um das Im- und Exportmonopol in Japan, einer der lukrativsten Umschlagplätze im iberischen Imperium jener Jahrzehnte. Eine Lösung sah de la Cruz 1599 in der Errichtung einer spanischen und einer portugiesischen Festungsstadt in Japan. Der Notruf aus der einbrechenden Diaspora sollte gleichzeitig im kirchlichen Bereich einer mangelhaften Gemeinde- und Klosterzucht zunutze kommen, im strategischen Bereich der spanischen Machtfestigung auf der Insel und im ostasiatischen Umfeld (Takase 1993 I: 233 bzw. 248). Zu diesem Präludium der Kolonialzeit, das in der Besitzüberschreibung westjapanischer Häfen auf die Kirche bereits schon einmal angeklungen war, kam es dann bekanntlich nicht.

Mit den Ereignissen der folgenden Jahre ging die Schwächung der Mission Hand in Hand: in Japan die Unterlegenheit „katholischer“ bzw. katholisch-freundlicher Kontingente in der Schlacht von Sekigahara, 1600, in Europa die Schwächung der spanischen Vormacht bis zur Vernichtung der Armada, 1606. Beides mochte ein guter Nährboden für Wundermeldungen gewesen sein, die der Glaubensstärkung der katholischen Kirche förderlich waren.

4.3 *Ein augurischer Schwank*

Eine Art von Schwank sei angefügt, der – nun von Jesuitenseite – den „wundergläubigen“ Franziskaner süffisant aufs Korn nimmt (paraphrasiert nach Takases Übersetzung 1993 II: 527):

Dem Berichterstatter sei folgende Episode zu Ohren gekommen:

Ein Franziskaner habe in Urangawa [Uraga 浦賀] Holländern eines von drei Wundern vorführen wollen: die Sonne auf die Erde niederholen, um den Holländern nachzuweisen, dass sie sich [in ihrem heliozentrischen Weltbild] irrten. Die Holländer

witzelten, das solle er unterlassen, sonst würde die Sonne sie verbrennen. Der Franziskaner erwiderte, er könne den Berg dort drüben versetzen. Die Holländer rieten ab, da der Grundstücksbesitzer sonst Schaden davontrüge. Der Franziskaner wusste, dass die Holländer sich über ihn lustig machten, und beschloss, das dritte Wunder zu vollziehen. Wie der heilige Petrus wolle er über das Wasser laufen. So ging er zur Küste, doch die Rebellischen [=Holländer] rieten ab: sie selber wollten Gott nicht versuchen und den Pater nicht der Gefahr des Ertrinkens aussetzen. Er habe jedoch nicht aufgeben wollen und sei in die Fluten gestiegen. Als der beleibte Pater zu ertrinken drohte, fuhren die Holländer, die es sahen, in großer Eile im Boot nach, zogen ihn aus dem Wasser und brachten ihn zurück an Land. Noch heute, so schließt der Schwank, nennen die Leute wegen des Vorfalles den Pater einen Wundermann.

Der Kontrast zwischen dem schlichten Franziskanergemüt und der heiter-bissigen Art der Holländer wird die Komik gesteigert haben und ferner, dass ausgerechnet die ärgsten Gegner, abtrünnige Reformierte aus den Niederlanden, den spanischen Geistlichen aus dem Wasser ziehen.

In der folgenden japanischen Schrift (Abschnitt 5.1) werden wir auf eine weitere Wunderfarce stoßen. Beides zusammen mag auf eine Wundergläubigkeit hinweisen, über die europäische und japanische Kreise sich damals, über bloßes Polemisieren gegen den Andersreligiösen hinaus, lustig machten.

Soweit zu ernsten und heiteren Tönen unter Südeuropäern, als sie vor vierhundert Jahren in ihrer japanischen Diaspora über Wunder stritten. Hören wir zum Schluss einige Äußerungen zum Christenwunder in japanischen antichristlichen Schriften. Das Paradigma Wunder – Magie wird damit umbesetzt. Auf dem Boden der Magie, wo in christlichen Texten der buddhistische Bonze oder Götzenpfaff im Teufelsbund gestanden hatte, wird nun der Pater oder Christenanführer im Bund mit häretischen Mächten stehen, auf der Ebene der wahrhaften Wundervollbringer anstelle des heiligen Ordensstifters nun Bodhisattva. Eine dritte Kategorie, die Zauberkunst, tritt hinzu und verleiht dem mediterranen Pater den Anstrich eines asiatischen Boulevard-Schaustellers.

Teil B Japanische Schriften

5. Japan: Vom christlichen Wunder zur Magie- und Zauberkunst

Ich greife aus der Gruppe antichristlicher Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts zwei frühe Traktat-Schriften und zwei für die Spätzeit charakteristische unterhaltsam exotische Texte heraus.

5.1 „Zerstörung des Deus“ von Fabian Fukan

Fabian Fukan, auch Fukan Sai Habian (不干齋巴鼻庵, 1565-1621) hatte nach zwanzigjähriger Ordensmitgliedschaft die Kirche verlassen und rechnete in der Schrift

*Zerstörung des Deus (Ha daiusu 破提字子, um 1620)*⁹ zynisch mit dem Christentum ab. Das abschließende Kapitel (Ebisawa et al. 1970: 445f.), hier in Paraphrase wiedergegeben, ist dem christlichen Wunder gewidmet – im Japanischen damals häufig *kitoku* (auch *kidoku*) 奇特, im Gegensatz zum buddhistischen Wunder *kizui* 奇瑞.

Man würde in der christlichen Lehre viel von Wundern reden, besonders von wunderbaren Vorfällen beim Martyrium. Auf die Frage, ob dies denn zuträfe, antwortet Fabian, das sei alles viel Wind um nichts. In seiner langen Ordensmitgliedschaft habe er nicht ein einziges Wunder erlebt, auch nicht beim Martyrium, wo Gott doch hätte beistehen müssen. Demgegenüber führt er aus der Geschichte der buddhistischen Lehre zur Darlegung ihrer „Rechtmäßigkeit“ (jap.: *shōbōtaru gi* 正法たる義) im Fall des Hohen Nichiren¹⁰ dessen wunderbare Errettung in einer märtyrerhaften Situation an. Die dramatische Rettung, eine Lichterscheinung, die den zum Henkerschlag gegen Nichiren Ausholenden blendete, habe gezeigt, dass bei dem frommen Mann sich die Bodhisattva-Gottheit offenbart habe. Doch bei den „Hinrichtungen der Patres, die die falsche Lehre verbreiteten, zeigte sich nicht Wunder noch Omen“.

Es mag interessant sein, dass der einmal christlich theologisch geschulte Fabian nach seinem Glaubenswechsel zum Nachweis der Rechtmäßigkeit der buddhistischen Lehre eine „göttliche Offenbarung“ (*gonge* 権化) anführt, ein Gedanke, der ja auch der christlichen Lehre vertraut ist und den sein Vorgesetzter Valignano am Beispiel der Jesusjünger einmal expliziert hatte.¹¹ Fabian hatte die Spitze gegen seinen Lehrmeister gewendet.

Fabian schließt das Kapitel mit einer Wunder-Farce, die ihm zu Ohren gekommen sei (hier paraphrasiert wiedergegeben):

Der Gouverneur von Nagasaki habe einmal die Christen, von deren kindlicher Art er wusste, auf den Leim führen wollen und nach einer Christenhinrichtung, als Priester und Gläubige eines Wunders harrten, über Nagasakis Nachthimmel ein Licht ziehen lassen, an einer Art von Drachen befestigt. Die Ordensväter hätten es beim ersten Anblick für ein himmlisches Licht gehalten.

Er fügt mokant an und wertet dabei das christliche Wunder zu einem Trick herab: vielleicht sollte man so etwas ein Märtyrerwunder nennen. Fabians Ausführungen zum Wunder berühren sich mit der ordensinternen Wunderdebatte dort, wo vom Ausbleiben des christlichen Wunders auf japanischem Boden die Rede ist (Abschnitte 4.1 bzw. 4.2).

Fabian hatte fünfzehn Jahre zuvor in seiner christlich theologischen Einführungsschrift *Myōtei Mondō* (妙貞問答, *Gespräch zwischen [den Nonnen] Myōshu und*

⁹ Diese Schrift wie die folgende (5.2) zitiert nach Ebisawa et al. (1970: 445-447 bzw. 452f.).

¹⁰ Nichiren (日蓮, 1222-1282) war der Begründer des nach ihm benannten Nichiren-Buddhismus, einer der einflussreichen japanischen buddhistischen Schulen.

¹¹ Valignano: die Wunderfähigkeit sei eine „Wundergabe, wodurch die Apostel [...] ihre Sendung im Namen Gottes erwiesen“ (nach Schütte 1951 I,2: 115). Zur christlich-theologischen Argumentationsweise Fabians allgemein siehe die interessanten Ausführungen von Schrimpf (2008).

Yūtei, 1605), einen umgekehrten Schluss vorgestellt: in der Christenlehre sei die Existenz eines persönlichen Schöpfers, den die Menschen anrufen können, Voraussetzung für die wunderbar eingreifende Hilfe, sein Fehlen in der Buddhalehre – die Stelle sei dort durch die Leere ersetzt – schließe ein persönliches göttliches Eingreifen aus.¹² Damit scheidet ein Wunder in der Welt der Buddhalehre aus (Ebisawa (Hg.) 1970: 150f.). Nun, nach dem Seitenwechsel zurück zur buddhistischen Lehre, ist für Fabian die Richtigkeit der Christenlehre pragmatisch, durch das Ausbleiben von Märtyrerwundern, widerlegt, die Lehre ist damit, wie oben erwähnt, „eine falsche Lehre“, noch einmal zynisch unterstrichen durch den Zaubertrick am nächtlichen Himmel von Nagasaki. Für die buddhistische Lehre zieht er nun die Instanz des Bodhisattva heran, der helfend eingreift. – In dem abschließend geschilderten Chikamatsu-Drama (Abschnitt 5.4) sind die beiden Kategorien, buddhistisches Wunder und christlicher Wundertrick, noch einmal deutlich gegenübergestellt. Zwischen beiden wird in dem Stück dann noch eine christliche Magie stehen.

5.2 „Zerstörung der Christenlehre“ von Suzuki Shōsan

Radikaler als Fabian Fukun rechnete ein jüngerer Zeitgenosse, Suzuki Shōsan (鈴木正三, 1579–1655), aktiver Mönch in der Reichspolitik der „Rebuddhisierung“ der Kyūshū-Region, das christliche Wunder schlechtweg der Märchen- oder Zauberwelt zu. Folgendes sei ihm zu Ohren gekommen, so Shōsan im fünften Kapitel seiner Schrift *Zerstörung der Christenlehre* (*Ha kirishitan* 破切支丹) aus dem Jahr 1662:

in der christlichen Lehre verehrt man [...] allgemein das Wunderbare und führt es zu Ehren Gottes an; man denkt hierzu verschiedenerlei aus und gaukelt es den Leuten vor. Ich sage dawider: wenn man ein Wunder wertschätzt, muss man auch den Zauberkönig [Maō 魔王] verehren. Auch Fuchs und Dachs verrichten in unserem Land Wunder. (Ebisawa et al.: 1970: 452)

Er führt dann aus der indischen Mythologie die Flucht des (teuflischen) Asura mit seinen Heerscharen in die Öffnungen des Lotosstengels an: „Sollte man dann nicht auch so etwas als ein Wunder verehren?“ (ibid.: 452). Im Erkenntnisprozess zum Erwachen, so antwortet Shōsan, gebe es das Wunder nicht. Shōsan bringt es auf den Punkt: wer sich in der Lehre Buddhas übe, bedürfe keiner Wunder (ibid.: 453).

Fand Fukun im Märtyrerwunder ein Kriterium für die Rechtmäßigkeit einer religiösen Lehre, so schließt Shōsan die Wunderverehrung pauschal als Gegenstand der Erkenntnis zum wahrhaften Erwachen aus. Das Wunder ist ihm nicht der Rede wert.

Die Erörterung des christlichen Wunders als eines Tricks oder einer bloßen Mär wird sich, wie wir sehen werden (Abschnitte 5.3 und 5.4), im folgenden 18. Jahrhundert in den Magie- und Zauberszenen des unterhaltenden Genres von Erzählung und Drama halten. Sie stehen im Dienst, buddhistische Rechtgläubigkeit zu stärken. Die aus der iberischen Begegnung nachklingende Bedrohung des japanischen Reichs wird zudem ein willkommenes Thema, die Nation in ihren religiösen und ethischen

¹² Shaka habe, so in einer anderen Argumentationsweise jener Jahre, als bloßer Mensch keine Wunderkraft (Miura 1980: 62)

Stützen, Buddhismus und Konfuzianismus, zu stabilisieren. – Ähnlich standen damals auf europäischem Boden die Japanschauspiele an Jesuitenschulen im Dienst der katholischen Rechtgläubigkeit und der feudalzeitlichen Ordnung von Staat und Gesellschaft.

5.3 „Bericht vom Aufstieg und Niedergang des Südbararentempels“

Der „Bericht“ über den „Südbararentempel“ in Kyōto (*Nambanji kōhaiki* 南蛮寺興廢記, um 1700, anonym) ist die Kurzfassung einer phantastischen Erzählung vom „Grosskönig“ des Landes Koshimbi, der zur Vorbereitung der Japaneroberung den „Urugan Furaten“ nach Japan entsandte, einen „Pater“. Dieser Agent hatte, ehe er Japan aufsuchte, dreitausend Meilen entfernt, auf dem „Himmelshaingipfel“ im Lande „Kirishitan“ unter einem hohen Baum gehaust und dort, bereits im Besitz magischer Kräfte, die Geheimlehre studiert (Ebisawa (Hg.) 1964: 75).

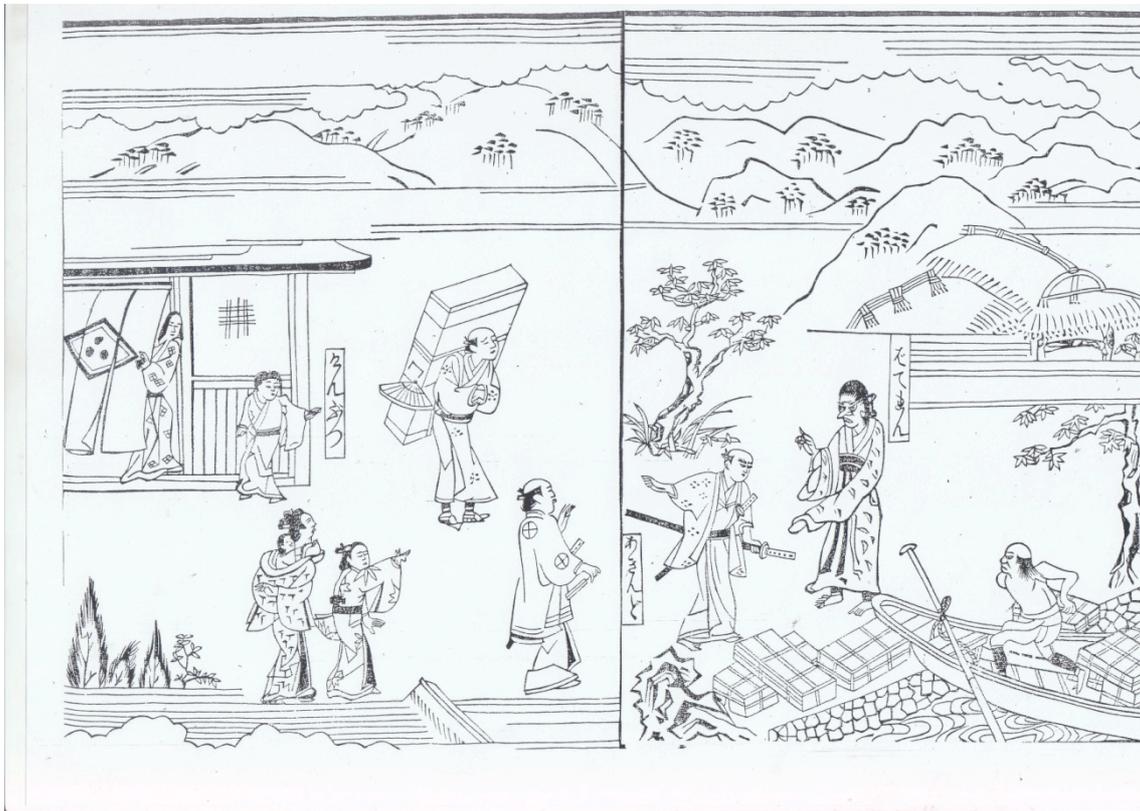


Abb. 4. Illustration einer Darstellung der japanischen Christengeschichte: „Über die Christenunterwerfung“ (*Kirishitan taiji monogatari* 吉利支丹退治物語) aus dem Jahr 1665 (Kisho Fukusei Kai 1928). „Urugan“ bei Ankunft im japanischen Hafen. Die Erklärungen im Bild, von rechts nach links: „Pater“ (*bateren* ばてれん), „Händler“, „Nembutsu“[-Tanz]. Die Frau im Türrahmen, auf die der Mann im Gespräch mit Urugan hinzuweisen scheint, ist vermutlich eine Hafendirne.

Wir hören in „Urugan“ den Namen des langjährig im Raum Kyōto tätig gewesen Jesuitenvaters G.S. Organtino Gnecci (1533-1609) und in seinem Studienort Daoistisches heraus.

Zu Magieszenen des Paters und seiner Mitbrüder in Japan zählen dann Episoden im Südbarbarentempel, wo er Schwerkranke, etwa Lepraleidende, heile und hierdurch die Kunde gehe, „der wahrhaftige Bodhisattva ist herabgestiegen“. In einem „Spiegel der Drei Welten“ (*sanze no kagami* 三世鏡, *ibid.* 25) erblicke der Heilsuchende sein kommendes Dasein zunächst als ein Tier, nach der Bekehrung zum Christenglauben aber als engelgleiche Gestalt. Dumme Leute brächen darüber in Freudentränen aus. Der Spiegel werde landesweit zur Glaubensbekehrung eingesetzt (*ibid.*: 24f.). Der Spiegel erscheint auch im folgenden Drama (Abschnitt 5.4) und wird dort noch einmal angesprochen.

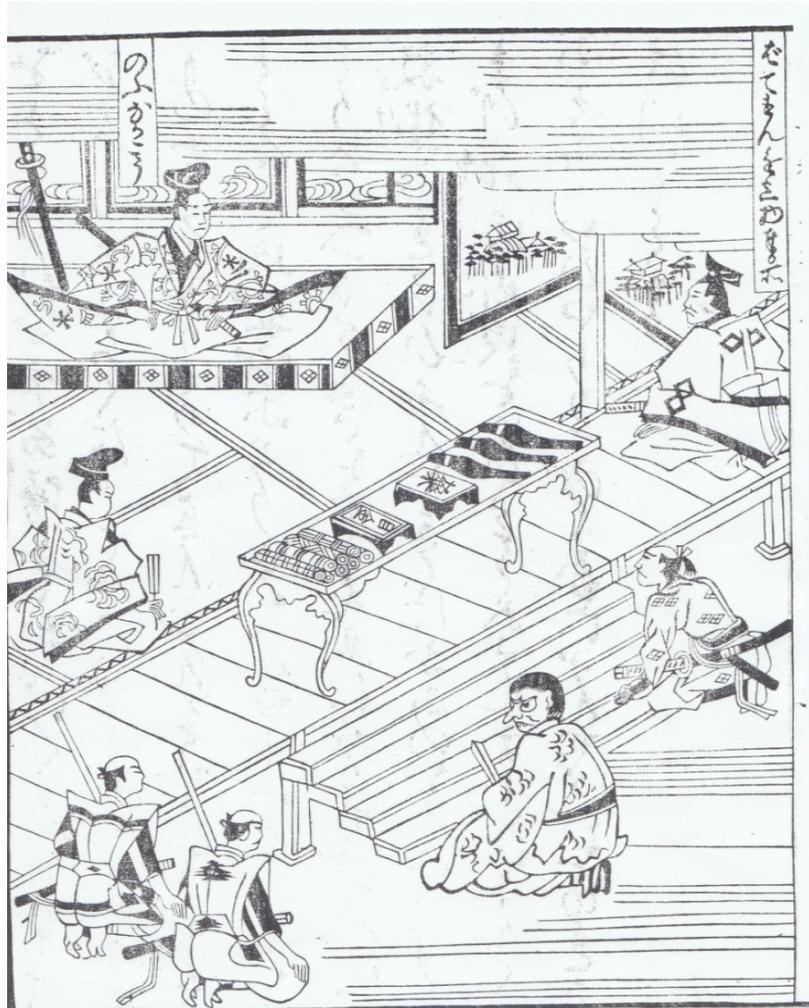


Abb 5. Quelle: siehe Abb. 4. Audienz des „Urugan“ beim japanischen Herrscher. Erklärungen, rechts: „Der Pater bietet seine Geschenke dar“; Mitte: „Fürst [Oda] Nobunaga“ [織田] 信長“; auf dem Geschenktisch zwischen Seidenstoffrollen und Rohseide: „Brille“, „Arznei“.

Die Szenen der Magie und Zauberei haben den Charakter einer Volksbelustigung: mal mit indischen Anklängen, wenn der Pater in der Art eines Yogi in der Luft schwebt,¹³ mal lehrt er seine Gemeinde die Zauberkunst, „ein Handtuch als ein Pferd

¹³ Auf Verknüpfung mit Vorstellungen von Indien wies etwa Higashibaba Ikuo (2001: 43f.) hin. Auch die „Südbarbarenbilder“ (*namban'e* 南蛮絵) der Kanō-Maltradition (Kanōha 狩野派) zeigten die

erscheinen lassen, es als Reh in die Luft werfen, wo es sich in einen Vogel verwandelt [...]“. Wir sehen ihn schließlich auf einem galoppierenden Pferd stehen, wo er zum Anzünden der Pfeife sich Feuer aus den Fingernägeln schlägt etc. Anregungen zu diesen Szenen, zumindest zur Reitkunstszene, werden von Akrobaten im Gefolge koreanischer Japangesandtschaften gekommen sein. Akrobatik verband sich in der frühen Edozeit mit dem volkstümlichen Bild vom Fremdling oder Exoten (jap. *tōjin* 唐人; siehe Suzuki 2007: 92).

Erscheinung und Gebaren des Europäers werden in dem „antichristlichen“ Genre durch Tiermetaphern angereichert und zusehends grotesker. Von diesem fremdartigen Volk „mit Pferdegesichtern“ und „vogelhaften Stimmen“, so drängt sich dem Leser auf, ist kein Wunder zu erwarten, sondern nur Zauber und Magie.

In dem folgenden Drama wird die Indienmagie durch die bereits angeklungene chinesische verdrängt. War Urugan in dem „Bericht“ nur der Agent, der das Volk für die geplante Eroberung gefügig machen soll, so tritt nun der Landstürzer selber auf.

5.4 „Das Dirnenviertel Shimabara. Oder: Die Schlacht der Frösche“ von Chikamatsu Monzaemon

Der Südbarbarentempel-Bericht schließt mit dem Hinweis auf die Beilegung des „Christenaufstands“ von Shimabara, 1637/38. Chikamatsu Monzaemon (近松門左衛門, 1653-1725), bekannt als Autor erfolgreicher Theaterstücke, rückt letzteres Ereignis mit seinem Vorlauf stärker in das Zentrum seines Ketzer- und Reichsrebellentstücks *Das Dirnenviertel Shimabara. Oder: Die Schlacht der Frösche* (*Keisei Shimabara kaeru gassen* 傾城島原蛙合戦, Uraufführung 1719). Der Magie, auf die der Agitator während seiner Untergrundtätigkeit zurückgriff, bereitet in der abschließenden Shimabara-Schlacht ein Bodhisattva-Wunder ein Ende. Wunder, Magie und Zaubertrick erhalten an Schaltstellen der turbulenten Handlung erhebliches Gewicht. Ich blende hierzu jeweils eine Szene ein.

5.4.1 Zaubertrick – „Der magische Spiegel“ (*makyō* 魔境)

Eine längere Szene, offensichtlich nach Vorlage der Spiegelepisode im Südbarbarentempel-Bericht, führt uns in einer Spelunke zu „unwissenden Männern und Weibern“, auf die ein Agitator einredet:

„... Wie viele Bettler, Ausgestoßene beten nicht das Buddhagebet! Und doch krepieren sie alle am Wegrand. Keiner entkommt seinem Betteldasein. Jeder von euch [...] betet [...] sein ‚Oh, Amida, oh [...]!‘ Doch wer wurde reich, wer Fürst?! Ihr bleibt, wo ihr seid: in den Hinterhöfen!“ (Chikamatsu Zenshū Kankōkai 1996: 269f.)

Priester bei der Abfahrt von Macao vor Residenzen indischer Bauweise, während die portugiesische Ansiedlung dort im iberischen Stil erbaut war.

Die Schar erkennt sich dann in einem „geheimnisvollen Spiegel“ (*himitsu no kagami* 秘密の鏡) voll Entsetzen in Tierfratzen wieder und findet darin Buddhas Verrat an ihrem Leben bestätigt. Nach ihrem Beitritt zum Bündnis erscheinen sie in dem – mittlerweile gewendeten – Spiegel als „Jünglinge und Jungfrauen des Himmels, das Haar geschmückt mit Krone und mit Diadem“. Freudig danken sie dem Stifter: „Namu eremitus sanctus [...]“ und stürzen sich auf das ihnen hingeworfene Gold, mit dem sie sogleich ins Freudenviertel ziehen (ibid.: 270, 274).

Die bissige Szene zeichnet eine gewaltsame religiöse Vereinnahmung, wie sie Chikamatsu auch in anderem – nichtchristlichem – Zusammenhang gegeißelt hat.¹⁴

Ist das Requisite des Spiegels eine „bloße Phantasie und eine Verdrehung des buddhistischen Gedankens von der Wiedergeburt“, wie Ebisawa Arimichi, Historiker der frühen Christengeschichte Japans, das Erscheinen des Gegenstands kommentiert (Ebisawa 1964: 28, Anm. 28)? Eine Tradition der Spiegelmagie, wie wir sie in Europa vom „Spieglein, Spieglein an der Wand“ kennen, werden im Spiel sein (siehe Nihon Minzokugaku Kyōkai 1955: „*kagami*“ 鏡 -Eintrag), vielleicht auch sogenannte „magische Spiegel“ (*makyō* 魔鏡) mit christlichem Emblem, die unter Kryptochristen kursiert haben sollen. Auch in einer früh-edozeitlichen Sammlung von *haikai*-Gedichten, *Edo jūkasen* (江戸十歌仙, 1678), ist mit einer Bildaussage im Spiegel der Christengott Deus (*taiusu* 天帝) assoziiert (Tenri Toshokan Watayabunko 1988 IV: 72). Die Annahme liegt nahe, dass das Wissen von einem solchen Spiegel zu der literarischen Behandlung inspiriert hat.

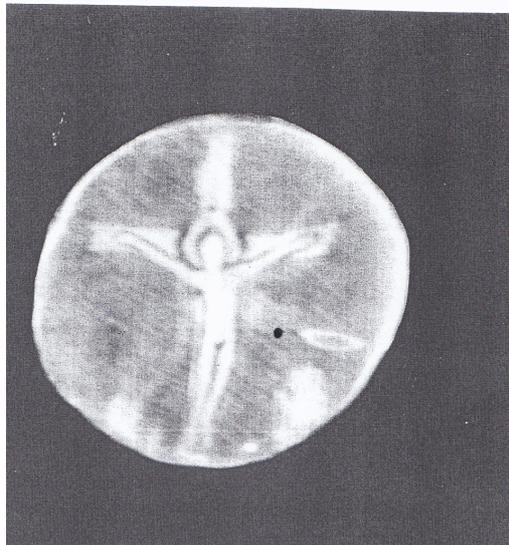


Abb. 6. Durchleuchtung eines magischen Spiegels (*makyō* 魔鏡) mit Jesuskreuz (Imitation, Museum of Prefectural Kashihara Archaeological Institute, 1991). Das Emblem wird auf der Bronzespiegel-Rückseite erhaben ausgeführt, die Rückseite mit einem Deckel verschlossen. Durch manuelle Bearbeitung der Vorderseite entlang dem Rand der erhabenen Ausführung werden Winkelverhältnisse geschaffen, die bei bestimmtem Lichteinfallswinkel die Kontur des Emblems reflektieren.

¹⁴ Etwa in einer exorzistischen Szene in „Höllental im Öl – ein Mordstück“ übersetzt in Schauwecker (1985).

„Magische Spiegel“ sind runde Bronzespiegel, die bei einem bestimmten Lichtauffall ein ihnen eingegebenes Bild erkennen lassen. Exemplare mit christlichen Motiven werden hypothetisch der frühen japanischen Kryptenzeit der Christen zugeordnet (Museum of Prefectural Kashihara Archaeological Institute (Hg.) 1991).

5.4.2 Magie und Wunder

Gleich zum Stückanfang wird uns in einem kaiserlichen Traum der Stifter der neuartigen Lehre vorgestellt:

Ein Fremdling, nicht klar, ob Priester oder weltlich, reitet auf Wolken, mit den Füßen auf Sonne und Mond. Er bläst aus dem Mund den fünffarbigen Regenbogen und hiervon blühen auf Erden Baum und Strauch in goldenen Farben. (Chikamatsu Zenshū Kankōkai 1996: 240)

Der Mann, der dort Sonne und Mond, d.i. den japanischen Götterweg (Sonne) und den Weg Buddhas (Mond) ‚mit Füßen tritt‘ und das Volk mit Gold blendet, hatte die Kunst der chinesischen Krötenmagie seinem Schüler weitergegeben, dem Rebellenhelden des vorliegenden Stücks, der den Auftrag seines Meisters verfolgt, das Reich der Lehre seines Meisters zu unterwerfen. Wie ein Mephisto zieht er durch die Lande, bald in ein Tier, in einen Adonis verwandelt, fährt durch die Lüfte und wie Mephisto unterliegt er den Zeichen der heiligen Lehre, hier also der Lehre Buddhas. Sie ereilt ihn in der Schlusszene:

Da [...] erschien an Sarashinas Brust, als schösse von dort in goldenen Farben ein Lichtpfeil, eine gelbe Schlange, den Kopf erhoben und mit roter Zunge gegen Shiro [, den Rebellen,] züngelnd. Im Augenblick schrie er auf, sein Auge dunkelte ... [und] aus dem gequälten Atem entwich eine Kröte. [...] Die Kröte aber rief nach den Wolken, wollte in Furcht vor der nachsetzenden Schlange sich ins Erdreich graben. [...] Da schien die Schlange im Schutz der Götter zuzuschnappen und hatte schon wieder die Gestalt des heiligen Seils der Benzaigöttin angenommen. Das göttliche Aufblitzen erlosch in die Leere. (Ibid.: 334f.)

Wie bei dem Nichiren-Wunder (Abschnitt 5.1) wird das göttliche Eingreifen als ein blitzhafter Augenblick dargestellt – auch wenn die Verfolgungsjagd der beiden Tiere auf der Bühne längere Zeit gedauert haben dürfte.

Das Stück, seit der Uraufführung nicht mehr gespielt, fand Nachfolge in der Rebellenstückgruppe um die Gestalt des „Indien-Tokubē“ (Tenjiku Tokubē 天竺徳兵衛), der in diesen Bühnenstücken ein Koreaner ist, welcher sich als Japaner ausgibt und den japanischen Korea-Angriff im ausgehenden 16. Jahrhundert durch einen Reichssturz rächen will. In christlicher Anlehnung wurde in der Tokubē-Stückgruppe seit dem späten 18. Jahrhundert das Wort „*haraiso*“ ハライソ (portugiesisch: „*paraíso*“, Paradies), so in einer magischen Beschwörungsformel, angestimmt: „*Dei dei haraiso haraiso!*“¹⁵ – kontrafugisch zu seiner Verwendung in den Gebetsgesängen damaliger Kryptogemeinden.

¹⁵ So in *Tenjiku Tokubē sato no sugatami* (天竺徳兵衛郷鏡, 1763) siehe: Kokuritsu Gekijō Geinō Chōsashitsu (1979: 44).



Abb.7. Holzschnitt von Utagawa Kunisada 歌川国貞 zu einer Kabukivariante des Tenjiku Tokubē-Stoffs (Tenjiku Tokubē banri no irifune 天竺徳兵衛万里入船) aus dem Jahr 1841 (Waseda Theatermuseum, Tōkyō). Das Traummotiv ist variiert, links die Kröte, deren magischer Augenstrahl die Wolke zu halten scheint.

So weit zu frühen Wundergeschichten, wie sie an ihrem Bestimmungsort Europa verklärt wurden, an ihrem Herkunftsort Japan unter der Europäerschar ins Zwielicht einer Fiktion und in japanischen Schriften ‚unter dem Strich‘ zu Zauber und Magie gerieten. Das Wundergebilde hat sich für Historiker verschiedener Couleurs als ein dankenswerter Indikator von Vorgängen und Strömungen seiner Zeit erwiesen.

Verwendete Literatur

Abé, Takao. 2005. *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leiden/Boston: Brill.

Albertinus, Aegidus. 2002 [¹München 1609]. *Historische Relation, Was sich inn etlichen Jaren hero, im Königreich Iapon, so wol im geist- als auch weltlichem Wesen, namhaftes begeben und zugetragen [...]*. München: Mikrofiche K.G. Saur.

Chikamatsu Zenshū Kankōkai 近松全集刊行会. 1996 (2. Aufl.). „Keisei Shimabara kaeru gassen“ 「傾城島原蛙合戦」. In: Dies. (Hg.). *Chikamatsu zenshū* 『近松全集』 9. Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店, 233-342.

- Ebisawa Arimichi 海老沢有道 (Hg.). 1964. *Nambanji kōhaiki, Myōtei mondō* 『南蛮寺興廢記、妙貞問答』. (Tōyō bunko 東洋文庫 14). Tōkyō: Heibonsha 平凡社.
- (Hg.). 1970. *Kirishitan sho: Haiya sho* 『キリシタン書：排耶書』. (*Nihon shisō taikai* 25 『日本思想体系』 25). Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Fukan, Fabian. *Ha daiusu* 『破提字子』, siehe Ebisawa Arimichi (Hg.) 1970, 424-447.
- Fullerton, Georgiana Charlotte. 1908. *Laurentia: Eine Erzählung aus Japan*. (Nach dem englischen Original). Bonn: Hanstein.
- Hamaguchi Shōhachi 浜口庄八. 1957. „1614nen lezusukai nenpō“ 「1614年イエズス会年報」. *Junshin Joshi Tanki Daigaku kiyō* 『純心女子短期大学紀要』 3, 1-40.
- Hazart, Cornelius. (Mathias Soutermans, Übers.). 1678. *Kirchengeschichte, das ist, Catholisches Christenthum durch die gantze Welt aussgebreitet Insonderheit Bey nächst-verflossenen, und anjetzo fliessenden Jahr-Hundert; Darinnen kürztlich beschrieben wird: Jedes Landes Art [...] besonders aber [...] die erste Einpflanzung [...] des alda eingeführten wahren Christ-Glaubens*. Wien: Voigt.
- Higashibaba, Ikuo. 2001. *Christianity in Early Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden u.a.: Brill.
- Hsia, Adrian/ Ruprecht Wimmer (Hg.). 2005. *Mission und Theater. China und Japan auf den deutschen Bühnen des Jesuitenordens*. Regensburg: Schnell und Steiner.
- Jorissen, Engelbert. (Tani Susumu 谷進 und Shida Hiroaki 志田裕朗, Übers.) 1987. *Karurettei [=Carletti] shi no Tōyō kenbunroku* 『カルレッティ氏の東洋見聞録』. Tōkyō: PHP Kenkyūsho PHP 研究所.
- . 1987. „Kaidai C“ 「解題 C」. In: Matsuda Ki'ichi 松田毅一 (Hg.). a.a.O.: I,1: XIX-XXIV.
- . 1988. *Das Japanbild im „Traktat“ (1585) des Luis Frois*. Münster: Aschendorff.
- . 1990. „Kaidai“ 「解題」. In: Matsuda Ki'ichi 松田毅一 (Hg.). a.a.O.: II,1: VII-XVI.
- Kang Hang 姜沆. 1980. *Kan'yō roku: Chōsen jusha no Nihon yokuryū* 『看羊録：朝鮮儒者の日本抑留』. (Tōyō bunko 東洋文庫 440). Tōkyō: Heibonsha 平凡社.
- Kataoka Yakichi 片岡弥吉. 1979. *Nihon kirishitan junkyō shi* 『日本キリシタン殉教史』. Tōkyō: Jiji Tsūshin 時事通信.
- Katorikku Ōwake Kyōkai カトリック大分教会. „Arima no junkyōsha“ 「有馬の殉教者」. In: *Katorikku Ōwake Kyōkai: Sei-Furanshisuko Zabieru seidō* 『カトリック大分教会：聖フランシスコ・ザビエル聖堂』.
<<http://homepage3.nifty.com/oitacatholickyokai/html/arima.html>> [9. Mai 2015].

- Kisho Fukusei Kai 稀書複製會. 1928. *Kirishitan taiji monogatari* 『吉利支丹退治物語』. Tōkyō: Yoneyamadō 米山堂.
- Kokuritsu Gekijō Chosa Yōseibu Geinō Chōsashitsu 国立劇場調査養成部芸能調査室. 1979. *Tenjiku Tokubē sato no sugatami* 『天竺徳兵衛郷鏡鑑』. Tōkyō: Kokuritsu Gekijō Chosa Yōseibu Geinō Chōsashitsu 国立劇場調査養成部芸能調査室.
- Liguori, Alfonso Maria de. 1862 [¹Neapel 1775]. (Markus Andrea Hugues, Übers.). *Geschichte der japanischen Martyrer: Nach dem italienischen Original*. Regensburg: Manz.
- Linschoten, Jan Huyghen van. 1974 [¹London: 1598]. *His Discours of Voyages into ye East & West Indies*. Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum.
- Matsuda Ki'ichi 松田毅一 (Hg.). 1987-1998. *16/17seiki lezusukai Nihon hōkokushū* 『十六・七世紀イエズス会日本報告集』. (15 Bände). Tōkyō: Dōmeisha 同朋舎.
- Miura Jōshin 三浦浄心. 1980. „Keichō kembunshū“ 「慶長見聞集」. In: Edo Sōsho Kankōkai 江戸叢書刊行会 (Hg.). *Edo sōsho* 『江戸叢書』. Tōkyō: Nihon Tosho Sentā 日本図書センター.
- Morejon, Pedro. 1969 [¹St. Omer 1619]. *Persecution against the Catholike Christians in the Kingdome of Japonia: A briefe Relation of the Persecution lately made against the Catholike Christians, in the Kingdome of Iaponia [sic] [...]*. (Übersetzung der spanischen Veröffentlichung (1616) P. Morejons.) Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum.
- Museum of Prefectural Kashihara Archaeological Institute (Hg.). 1991. *Magic Mirror – Reflecting the Past: Exhibition of Shining Bronze Objects*. (Katalog zur Sonderausstellung *Makyō – Hikari no kōkogaku* 『魔境・光の考古学』) Nara: Museum of Prefectural Kashihara Archaeological Institute.
- Nagasaki no Kyōkai – Nambu 長崎の協会 南部. „Kurushimi no shinpi“ 「苦しみの神祕」. In: *Nagasaki no Kyōkai – Nambu* 『長崎の協会 南部』. <http://www1.odn.ne.jp/tomas/simabara3.htm> [9. Mai 2015].
- Nihon Minzokugaku Kyōkai 日本民族学協会 (Hg.). 1955. *Nihon shakai minzoku jiten* 『日本社会民族辞典』. Tōkyō: Seibundō Shinkōsha 誠文堂新光社.
- Schauwecker, Detlev. 1985. „Höllengual im Öl – ein Mordstück“. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 8, 227-300.
- . 2004. „Ein Jesuitenspiel über Protasius von Aryma, Arima Harunobu 有馬晴信: Folge V [...]“. *Kansai Daigaku gaikoku kyōiku kenkyū* 『関西大学外国教育研究』 8, 31-55.
- . 2010. „Makubesu to Mikaeru Arima“ 「マクベスとミカエル・有馬」. *Apied: Review Litteraire* 8, 48-51.
- . 2014. „Iezusukai bunken ni okeru kō to shi“ 「イエズス会文献における公と私」. In: Inoki Takehiro 猪木武徳/ Markus Rüttermann リュッターマン・マルク

- ス (Hg.). *Kindai Nihon no kō to shi, kan to min*. 『近代日本の公と私、官と民』. Tōkyō: NTT Shuppan NTT 出版.
- Schrimpf, Monika. 2008. „The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565–1621)“. *Japanese Religions* 33/1&2, 35-54.
- Schütte, Josef Franz. 1951/58. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan [...]*. Bd. I, 1 u. I, 2. Rom: Storia e Letteratura.
- Schurhammer, Georg/ Ernst A. Voretzsch. 1926. *Pater Luiz Frois (S.J.): Die Geschichte Japans (1549–1578)*. Leipzig: Verlag der Asia Major Dr. Bruno Schindler.
- Schurhammer, Georg. 1964. *Xaveriana*. Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- . 1982. *Francis Xavier – His Life, His Times: India, 1541-1544*. Band 4. Rom: Jesuit Historical Institute.
- Spillmann, Joseph. 1902. *Kreuz und Chrysanthemum: Eine Episode aus der Geschichte Japans*. 2 Bände. Freiburg (i. B.): Herder. (Neuaufgabe 1957: *Das Kreuz über Japan*. München: Rex).
- Suzuki, Keiko. 2007. „The Making of Tōjin: Construction of the Other in Early Modern Japan“. *Asian Folklore Study* 66, 83-105.
- Suzuki Shōsan 鈴木正三. „Ha kirishitan“ 「破吉利支丹」, siehe Ebisawa Arimichi (Hg.) 1970, 450-457.
- Szarota, Elida M. 1980/83. *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet: Eine Periochen-Edition*. Bände II, 2 und III, 2. München: Fink.
- Takase, Kōichirō 高瀬弘一郎. 1993. *Iezusukai to Nihon* 『イエズス会と日本』. (*Daikōkai jidai sōsho* 6 und 7 『大航海時代叢書』 6/7). (2. Aufl.). Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Tenri Toshokan Watayabunko 天理図書館綿屋文庫 (Hg.). 1988. *Haisho sōkan* 『俳書叢刊』. Band 4. Kyōto: Rinsen Shoten 臨川書店.
- Urakawa, Wasaburō 浦川和三郎 (Übers.). 1955. „1613 nendo no Yasokai nenpō“ 「1613年度の耶蘇会年報」. *Junshin Joshi Tanki Daigaku kiyō* 『純心女子短期大学紀要』 2, 1-32.
- Valignano, Alessandro. 2005. (Takahashi, Hiroshi 高橋裕史, Übers.). *Higashi Indo junsatsuki* 『東インド巡察記』. (Tōyō bunko 東洋文庫 734). Tōkyō: Heibonsha 平凡社.
- Wakakuwa Midori 若桑みどり. 2004. *Kuatoro ragattsi [Quatre ragazzi]: Tenshō shōnen shisetsu to sekai teikoku* 『クアトロ・ラガッツィ: 天正少年使節と世界帝国』. Tōkyō: Shūeisha 集英社.

Archivmaterial (Standort, wenn nicht anders angegeben: International Research Center for Japanese Studies, Kyōto)

Carrion, Franciscus. 1585. „Sendschreiben vom Jahr 1579“. In: *Historischer Bericht, was sich nechst verschine Jar 1577. 79. 80. unnd 81. in beköhrung der gewaltigen Landschafft und Insel Jappon, theils auch in gaistlichen Sachen, zugetragen*. Dillingen: Johannes Mayer.

Charlevoix, Pierre-Francois-Xavier, de. 1715. *Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'Empire du Japon [...]*. Rouen: Boullenger.

Christianomachia Iaponensis. 1638. Perioche, lat. u. dtsch. In: Staatsbibliothek München. (Bav. 2197, I, 87). Deutsche Stückübersetzung aus dem Lateinischen durch Dorothea Weber: Typoskript im Nachlass des Pater Thomas Immoos. Immensee: Bethlehem Mission.

Crasset, Jean. 1738. *Außführliche Geschicht Der In dem äussersten Welt-Theil Gelegenen Japonesischen Kirch [...]*. Band 2. Augsburg: Ilger.

Dietrich, Margret: „Die Franz Xaver-Kapelle bei Morschach in der Schwyz“. Typoskript (zum Jesuitentheater) im Nachlass des Pater Thomas Immoos. (PC Archivar 19.10.2004). Immensee: Bethlehem Mission.

Franciscus, Erasmus. 1670. *Neu-polirter Geschicht-, Kunst- und Sitten-Spiegel ausländischer Völcker [...]*. Nürnberg: J.A.Endter u.a.

Montanus, Arnoldus 1670: *Atlas Japannensis*. London: Thomas Johnson.

Rosenbusch, Christoph (Hg). 1585. *Zeitung Welcher Gestalt/im Martio [...] etlich König [...] auß Iaponia [...]*. Ingolstadt: Eder. (Bayerische Staatsbibliothek München).

Solier, François. 1629. *Histoire Ecclesiastique Des Isles Et Royaumes Du Japon*. Band 2. Paris: S. Cramoisy.

Trigault, Nicolas 1623: *De Christianis apud Iaponios Triumphis [...]*. München: Sadeler.

Tursellinus, Horatius. 1632. *The Admirable Life of Francis Xavier*. Paris/St. Omer: The English College Press.

Vieira, Sebastião. 1614. *Lettera annua del Giappone dell'anno M.DC.XIII*. Ablichtung der handschriftlichen Fassung in Sofia-Universität, Kirishitan bunko キリシタン文庫. (Arsi Jap. Sin. 57c). S. 287-295.

Vieira, Sebastião. 1617. *Lettera annua del Giappone dell'anno M.DC.XIII [...]*. Rom: Bartolomeo Zannetti. Exemplar in der Zentralbibliothek der Staatlichen Universität Kyōto. (RGTN:141288). Druckfassung des Jahresberichts 1613.