



LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

DEPARTMENT FÜR ASIENSTUDIEN  
JAPAN-ZENTRUM



# Abschlussarbeiten am Japan-Zentrum der Ludwig-Maximilians-Universität München

---

## Munich University Japan Center Graduation Theses

herausgegeben von / edited by

Martin Lehnert, Evelyn Schulz,  
Klaus Vollmer, Gabriele Vogt

Band 11

Japan-Zentrum der LMU

2020

## Vorwort der Herausgeber\_innen

Bei den Beiträgen in der vorliegenden Schriftenreihe handelt es sich um Abschluss- und Hausarbeiten des Japan-Zentrums der LMU. Eine große Bandbreite an Themen und Forschungsrichtungen findet sich darin vertreten. Ziel der Reihe ist es, herausragende Arbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es wird davon abgesehen, inhaltliche oder strukturelle Überarbeitungen vorzunehmen; die Typoskripte der Arbeiten werden praktisch unverändert veröffentlicht.

## Editors' Foreword

The present series comprises select Bachelor, Master and *Magister Artium* theses, as well as other papers that were submitted to the Japan Center of Munich University and address a broad variety of topics from different methodological perspectives. The series' goal is to make available to a larger academic community outstanding studies that would otherwise remain inaccessible and unnoticed. The typescripts are published without revisions with regards to structure and content and closely resemble their original versions.

Christoph Marc Völker

# Mission ins Ungewisse

Die frühe jesuitische Mission in Japan

Bachelorarbeit an der LMU München, 2020

Japan-Zentrum der LMU  
Oettingenstr. 67  
80538 München

© 2020 C. Völker  
Alle Rechte vorbehalten.

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Die Missionare und das Japanische.....	5
1.1. Erster Sprachkontakt und der japanische Katechismus.....	5
1.1.1. Sprachkontakt und die Übersetzung christlicher Texte.....	5
1.1.2. Konsequenzen der Übersetzung und deren Revision.....	8
1.2. Die Verwendung von Dolmetschern und das Sprachstudium der Missionare.....	11
1.2.1. Die Position und die Verwendung von Dolmetschern.....	11
1.2.2. Die Sprachfertigkeiten der Missionare und ihre Sprachstudien.....	15
2. Die jesuitischen Missionare und die buddhistischen Mönche.....	18
2.1. Erste Beobachtungen und freundschaftliche Beziehungen.....	18
2.2. Disputationen in Yamaguchi und die vertiefte Auseinandersetzung mit dem Buddhismus.....	21
2.3. Verfolgung durch die buddhistischen Mönche und die Reaktion der Missionare.....	24
3. Die jesuitischen Missionare und die japanischen Herrscher.....	27
3.1. Die Pläne der Missionare und die japanische Realität.....	27
3.2. Erste Kontakte, Rückschläge und Erkenntnisse.....	29
3.3. Die neue Strategie: Symbiose mit lokalen Herrschern.....	32
Schlussbemerkung.....	36
Anhang.....	39
1. Übersetzungsleistung zur Bachelorarbeit.....	39
2. Abkürzungsverzeichnis.....	42
3. Quellenverzeichnis.....	44
4. Literaturverzeichnis.....	44

## Einleitung

Aus diesen und vielen anderen Gründen, die zu erzählen lang wäre, und wegen der vielen Information, die ich von Japan habe, das eine Insel ist, die in der Nähe von China liegt, und weil alle in Japan Heiden sind und es weder Mauren noch Juden gibt und sie sehr wissbegierige Leute sind, welche neue Dinge erfahren wollen, sowohl über Gott wie über andere natürliche Dinge, habe ich mich mit vieler innerer Befriedigung entschlossen, in dieses Land zu gehen. Mir scheint, dass bei solchen Leuten durch sie selbst die Frucht Dauer erlangen kann, die wir von der Gesellschaft zu Lebzeiten erzielen können.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beschrieb der Priester und Missionar Francisco de Xavier<sup>2</sup> (1506-1552) seinem Freund Iñigo de Loyola<sup>3</sup> (1491-1556) die Motivation, die ihn antrieb, als Missionar nach Japan zu gehen. Ausgehend von diesem Entschluss Xaviers begann die Mission des Jesuitenordens in Japan, die gleichzeitig die erste christliche Mission in Japan war. Die 1534 in Paris von Priestern um Loyola und Xavier gegründete Gesellschaft Jesu verstand sich als Reformbewegung innerhalb der katholischen Kirche und wurde später von König João III. von Portugal (1502-1557) mit der Verbreitung des Christentums in Indien beauftragt.<sup>4</sup>

Xaviers oben geschilderte Hoffnungen auf eine erfolgreiche Mission in Japan basieren auf seinen persönlichen Eindrücken von einer Gruppe Japaner, die er in Malakka traf und die sehr am Christentum interessiert war. Ihre Neugier und ihr Fleiß sowie ihre Erzählungen von Japan beeindruckten den Jesuit zutiefst, weshalb dieser sich zur Mission in Japan entschloss und hohe Erwartungen an diese richtete. Am 15. August 1549 landete schließlich die erste Gruppe jesuitischer Missionare, bestehend aus Priester Francisco de Xavier, Priester Cosme de Torres (1510-1570) und Ordensbruder Juan Fernández<sup>5</sup> (1526-1567) sowie den besagten Japanern und anderen Gefährten, in der Nähe von Kagoshima (Prov. Satsuma) im Japan der

- 
- 1 FX 70, S. 243. Verweise auf edierte, in dieser Arbeit häufig verwendete Primärquellen und Editionen werden durch Abkürzungen dargestellt. Zu einer Übersicht über die verwendeten Abkürzungen vgl. das Abkürzungsverzeichnis dieser Arbeit.
  - 2 Zur Schreibweise dieses Namens gibt es verschiedene zeitgenössische Konventionen, wie *Francisco de Yassu y de Xavier* oder *Francisco de Yassu y Javier*. Für eine einheitliche Darstellung wird diese Person in dieser Arbeit als *Francisco de Xavier* bzw. abgekürzt als *Xavier* bezeichnet. Zu den Namenskonventionen vgl. Winnerling, Tobias (2014). *Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542-1574*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7.
  - 3 In Briefen wird er auch *Ignatius de Loyola*, *Ignacio de Loyola* oder *Ignatius von Loyola* genannt. Von Briefzitate abgesehen, wird die Person in dieser Arbeit einheitlich als *Iñigo de Loyola* bezeichnet.
  - 4 Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu vgl. Sievernich, Michael (2005). „Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 7-30. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 8), hier: S. 8-19.
  - 5 In zeitgenössischen portugiesischsprachigen Dokumenten wird Fernández' Name oft in seiner portugiesischen Version *João Fernandes* dargestellt. Aufgrund Fernández' Herkunft aus dem andalusischen Córdoba wird in dieser Arbeit, ausgenommen von direkten Zitaten, einheitlich die spanische Variante des Namens verwendet. Zur Namenskonvention vgl. LF, S. 4 FN4.

Muromachi-Zeit (1336-1573, jap. *muromachi jidai* 室町時代) und begann, sich das Land zu erschließen und ihre Mission ins Ungewisse voranzutreiben.<sup>6</sup>

Wie fanden sich die ersten Missionare in Japan zurecht? Welche Reaktionen und Probleme ergaben sich in Japan? Und wie gingen die Missionare damit um? Da ich den Fokus auf die Wahrnehmung und das Handeln der jesuitischen Missionare lege, stehen ihre Aussagen, überliefert in Briefen und anderen Dokumenten, im Mittelpunkt der Analyse. Für die Beschäftigung mit dem Untersuchungsgegenstand wähle ich einen systematischen Zugriff und gliedere die Analyse in drei Themenbereiche, die ich als die wesentlichen Problempunkte während der frühen Mission in Japan ansehe. Diese drei Themen sind das Problem der Sprache, die Beziehung zwischen den jesuitischen Missionaren und den buddhistischen Mönchen<sup>7</sup> sowie die Beziehung zwischen den Missionaren und den japanischen Herrschern.

In der vorliegenden Arbeit setze ich die ersten acht Jahre der jesuitischen Mission, von der Ankunft der Missionare im Jahr 1549 bis zur Zerstörung von Yamaguchi (Prov. Suō) im Jahr 1556 und dem damit verbundenen Ende der ersten christlichen Gemeinde in Japan, als Frühphase der jesuitischen Mission in Japan an und beschränke mich bei meiner Analyse auf diesen Zeitraum. In dieser Phase wirkte die erste Generation von Missionaren in Japan. Sie konnte auf keinerlei missionarische Infrastruktur in Japan zurückgreifen und legte das Fundament für spätere Missionare. Die Zerstörung Yamaguchis, mit ihren großen Auswirkungen auf die Mission, stellt eine Zäsur dar und markiert das Ende der Frühphase der jesuitischen Mission in Japan.<sup>8</sup> Relevante Geschehnisse, vor oder nach diesem Zeitraum, sollen aber ebenfalls berücksichtigt werden, wenn sie in direkter Verbindung mit der Vorbereitung der Mission oder mit Ereignissen aus dem genannten Zeitraum stehen.

Eine zentrale Quelle für die Beschäftigung mit der jesuitischen Mission in Japan stellt die in den 1580er Jahren entstandene *Historia do Japão* des jesuitischen Missionars Luís Fróis (1532-1597) dar. Auf Grundlage von Briefen und mündlichen Aussagen schildert der Verfasser die Geschichte der Mission in Japan von 1549 bis 1589. Der erste Teil dieses Werks,

---

6 Zum historischen Hintergrund vgl. etwa Boxer, Charles R. (1951). *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 41-48 oder Drummond, Richard Henry (1971). *A History of Christianity in Japan*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, S. 30-36.

7 Da der Jesuitenorden kein Mönchsorden ist und keine anderen christlichen Orden oder Bruderschaften in dieser Arbeit aufgegriffen werden, steht der Begriff *Mönch* stets für buddhistische Mönche. Zum Charakter des Jesuitenordens vgl. Switek, Günter (1990). „Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten“. Sievernich, Michael und Günter Switek (Hrsg.). *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg: Herder, S. 204-232, hier: S. 217-222.

8 Zu den historischen Ereignissen, die ich als zeitliche Begrenzung des Untersuchungszeitraums festlege, vgl. LF, S. 4-5 und S. 50-51. Zur Bewertung der Zerstörung Yamaguchis siehe auch Elisonas, Jurgis (1991). „Christianity and the Daimyo“. Hall, John Whitney (Hrsg.). *The Cambridge History of Japan 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 301-372, hier: S. 315.

mit den Geschehnissen bis 1578, liegt auf Deutsch übersetzt und kommentiert in einer von Schurhammer und Voretzsch herausgegebenen Edition vor.<sup>9</sup> Auch die Briefe des Francisco de Xavier sind für die Untersuchung der Frühphase der Mission eine unerlässliche Quelle. Sie wurden in einer kritischen Edition in deutscher Übersetzung von Sievernich herausgegeben.<sup>10</sup> Ebenfalls elementare Quellen sind Briefe von Cosme de Torres und Juan Fernández bezüglich ihrer Disputationen in Yamaguchi im Jahr 1551. Sie befinden sich im spanischsprachigen Original sowie in deutscher Übersetzung in einer Publikation von Schurhammer.<sup>11</sup>

Im Folgenden stelle ich wissenschaftliche Werke vor, die eine wesentliche Grundlage dieser Arbeit bilden. Zur Geschichte des Christentums in Japan seien zu Beginn die Darstellungen von Boxer, Drummond, Elisonas, Laures und Ross genannt.<sup>12</sup> Doch aufgrund ihres eher auf einen Überblick ausgerichteten und umfassenden Charakters werde ich diese Werke nur aufführen, wenn ihre Aussagen für den jeweiligen Sachverhalt direkt relevant sind und sonst eher spezifisch ausgerichtete Publikationen heranziehen. Winnerling betrachtet in seinem Werk verschiedene Aspekte der jesuitischen Mission in Japan, wie die Sprachausbildung der Missionare und ihren Umgang mit den japanischen Fürsten, den Daimyō 大名.<sup>13</sup> Mit den Übersetzungen christlicher Texte durch die Jesuiten ins Japanische sowie den dabei aufgetretenen Problemen beschäftigen sich Higashibaba und Kishino.<sup>14</sup> Uno stellt anhand von Briefen die Beschäftigung der Jesuiten mit dem Japanischen dar.<sup>15</sup> Aoyama stützt sich stark

- 
- 9 Frois, Luis [Fróis, Luís] (1926). *Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert*. Übers. und hrsg. von Schurhammer, G. [Schurhammer, Georg] und E. A. Voretzsch. Leipzig: Asia Major. In dieser Arbeit als LF abgekürzt. Zur Werksgeschichte vgl. die Einleitung der Herausgeber in LF, S. I-XXVII, hier: S. IX-XVII.
- 10 Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12). In dieser Edition enthaltene Briefe werden mit den Initialen Francisco de Xaviers FX sowie mit der Nummer, mit der sie in der Edition gelistet sind, abgekürzt.
- 11 Schurhammer, Georg (1929). *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. Nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S. J.* Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. („Mitteilungen“ der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens XXIV A). Die enthaltenen Briefe von Torres werden mit seinen Initialen CT und der jeweiligen Nummer, mit der sie im Werk gelistet sind, abgekürzt. Der Brief von Fernández wird als JF abgekürzt.
- 12 Boxer, Century; Drummond, History; Elison, George [Elisonas, Jurgis] (1973). *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Harvard East Asian Series 72); Laures, Johannes (1956). *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*. Steyl: Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen sowie Ross, Andrew C. (1994). *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 13 Winnerling, Vernunft.
- 14 Higashibaba, Ikuo (2001). *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden/Boston/Köln: Brill. (Brill's Japanese Studies Library 16) sowie Kishino, Hisashi (2009). „From Dainichi to Deus. The Early Christian Missionaries' Discovery and Understanding of Buddhism“. Üçerler, M. Antoni J. (Hrsg.). *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison 1543-1644*. Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, S. 45-64. (Bibliotheca Instituti Historici S. I. 68).
- 15 Uno Yūsuke 宇野有介 (2005). „Jezusu-kai senkyōshi-tachi to nihongo. Zabieru rainichi kara 1560-nendai made wo chūshin ni イエズス会宣教師達と日本語：ザビエル来日から 1560年代までを中心“ (Die Missionare der Societas Jesu und das Japanische: Die Zeit seit der Ankunft Xaviers in Japan bis 1560 im

auf japanischsprachige Quellen und bietet so eine sehr differenzierte Sicht auf diverse Aspekte der Mission unter Xavier, wie etwa die Beziehung der Missionare zu den buddhistischen Mönchen.<sup>16</sup> Rubiés analysiert Dialoge der Jesuiten in Japan, wobei das Hauptaugenmerk auf Auseinandersetzungen zwischen Missionaren und Mönchen liegt.<sup>17</sup> In seinem Aufsatz analysiert Elisonas, unter Einbeziehung des historischen Hintergrunds, das Verhältnis der Missionare zu den Daimyō und liefert eine übergreifende Einschätzung.<sup>18</sup> Viele der herangezogenen Werke beschäftigen sich entweder in einem sehr weit oder sehr eng gefassten Rahmen mit der Mission in Japan und behandeln oft nur einzelne Episoden der Frühphase. Ich möchte mit dieser Arbeit, unter Einbeziehung der Ergebnisse der Forschungsliteratur und durch die systematische Analyse der jesuitischen Primärquellen, eine umfassende Sicht auf die von mir aufgeführten Problempunkte der frühen jesuitischen Japanmission ermöglichen. Aus dem oben geschilderten systematischen Zuschnitt meiner Analyse ergibt sich eine Aufteilung der Untersuchung in drei Kapitel. Im ersten Kapitel werde ich mich der Thematik der Sprache in der frühen jesuitischen Mission in Japan widmen. Es sollen die ersten Erfahrungen der Missionare mit dem Japanischen sowie ihre japanischsprachigen Übersetzungen christlicher Texte behandelt werden. Auch analysiere ich ihre Verwendung von Dolmetschern, um Rückschlüsse auf die Kommunikation der Missionare in Japan zu ziehen, und widme mich dem Spracherwerb und den Sprachstudien der Jesuiten. Im zweiten Kapitel werde ich, in drei Unterkapiteln, die Beziehung der jesuitischen Missionare zu den buddhistischen Mönchen behandeln. Zunächst sollen erste Beobachtungen der Missionare aufgegriffen und ihre anfänglichen Beziehungen zu Vertretern des Buddhismus behandelt werden. Danach widme ich mich den Disputationen in Yamaguchi im Jahr 1551, die die Missionare veranlassten, sich stärker mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. Abschließend widme ich mich der beginnenden Verfolgung der Missionare durch die Mönche sowie den Reaktionen und den Schutzmethoden der Missionare. Das dritte Kapitel stellt die Beziehung der jesuitischen Missionare zu den japanischen Herrschern in den Mittelpunkt. Zuerst gebe ich einen Überblick über die ursprünglichen, idealisierten Missionspläne der Missionare und stelle sie der Realität des damaligen Japan gegenüber. Danach wird sich den ersten Kontakten zwischen Missionaren und Herrschern gewidmet und auch hervorgehoben, welche Erkenntnisse die Missionare hierbei erlangten. Abschließend behandle ich die neue Strategie der Missionare für den Umgang mit Japans Herrschern anhand von Fallbeispielen.

---

Mittelpunkt). *Nishōgakushadaigaku Jinbun Ronsō* 二松学舎大学人文論叢 74, S. 162-146.

16 Aoyama, Paul Gen (1967). *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*. St. Augustin: Steyler Verlag. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 10).

17 Rubiés, Joan-Pau (2012). „Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55/2,3, S. 447-494.

18 Elisonas, Christianity.



# 1. Die Missionare und das Japanische

## 1.1. Erster Sprachkontakt und der japanische Katechismus

### 1.1.1. Sprachkontakt und die Übersetzung christlicher Texte

Und wenn wir die Sprache zu sprechen wüssten, habe ich gar keinen Zweifel zu glauben, dass viele Christen würden. Es wird Gott unserem Herrn gefallen, dass wir sie bald lernen werden, denn wir beginnen bereits, uns in ihr zu versuchen; und wir erklären die Zehn Gebote nach vierzig Tagen, die wir uns gegeben haben, sie zu lernen.<sup>19</sup>

Francisco de Xavier beschrieb in seinem ersten Brief aus Japan, neben seinen ersten Eindrücken von Japan, vor allem die Probleme, die die Missionare mit der Sprache hatten. Er führte aus, dass die Missionare „unter ihnen [= den Japanern, d. Verf.] wie bloße Statuen“ seien, denn sie könnten ihre Sprache nicht verstehen und müssten deshalb schweigen. Seine daraus folgende Erkenntnis, dass sie wieder „wie Kinder“<sup>20</sup> die Sprache lernen müssten und mit ausreichenden Sprachfertigkeiten viele Konversionen zu erreichen seien, zeigt, für wie dringlich Xavier den Spracherwerb für den Erfolg der jesuitischen Mission in Japan ansah. So zögerten die Jesuiten nicht und verwendeten bereits die Überfahrt von Goa nach Kagoshima für erste Sprachstudien, es waren nämlich mit den Japanern Yajirō ヤジロウ, seinem Bruder Joane und Antonio drei Japaner an Bord, die alle im Collegio de São Paulo in Goa eine Ausbildung im Christentum, die Taufe und eine Unterweisung im Portugiesischen empfangen.<sup>21</sup> Wenngleich dies einen hohen Lerneifer zeigt, bedeutet dies nicht, dass die Jesuiten die Sprache früh meisterten. Fróis betonte, dass die frühen Sprachkenntnisse der Jesuiten vor allem auf den sprachbegabten Bruder Juan Fernández zurückzuführen waren, der sich auf der Überfahrt mehr Sprachkenntnisse aneignen konnte als Xavier oder Torres. Sie litten unter den mangelnden sprachlichen Fähigkeiten, widmeten sich jedoch auch während ihrer Nachtwachen verstärkt dem schnellen und effektiven Spracherwerb, indem sie spezifische Konversationsmuster mit Fragen und Antworten zusammen mit den Japanern einübten und diese in Handbüchern festhielten.<sup>22</sup> Zu Beginn ihrer Mission fokussierten sich

---

19 FX 90, S. 319-320.

20 FX 90, S. 326.

21 Zur Ausbildung der drei Japaner vgl. LF, S. 2-5 sowie Schurhammer, Georg (1973). *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit. 2: Asien (1541-1552), Japan und China 1549-1552*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 255 FN17. Zu den Anwesenden auf der Überfahrt vgl. LF, S. 4. Neben den Japanern waren noch ein indischer Diener, Amador, und ein Chinese, Manoel, an Bord. Letzterer starb während eines schweren Sturms auf der Überfahrt.

22 Vgl. LF, S. 5 sowie Winnerling, Vernunft, S. 84.

die Missionare eher verstärkt auf die Alltagskommunikation mit Konvertiten als auf ein tiefgreifendes Sprachstudium.

Besonders der Japaner Yajirō und seine Leistungen für die jesuitische Mission sind von großer Bedeutung. Yajirō, auch Hanshirō, Anjirō oder Angerō, ein Samurai und Händler aus Kagoshima, der dort wohl einen Mord begangen hatte, gelangte durch Kontakte zu portugiesischen Händlern nach Malakka, wo er Ende 1547 Francisco de Xavier vorgestellt wurde. Dieser erkannte Yajirōs Potenzial und nahm ihn mit nach Goa, wo er im Collegio de São Paulo ausgebildet und als Paulo de Santa Fé in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde. Wie weit Yajirō dem Christentum, auch nach der Abreise der Jesuiten aus Kagoshima, verbunden blieb, ist unklar. Die anhaltende Armut Yajirōs trieb ihn anscheinend zu einem Sinneswandel. So starb er bei einem der Piratenraubzüge der *wakō* 倭寇 („japanische Piraten“) in China, an denen er sich später beteiligte.<sup>23</sup>

Während seiner Ausbildung in Goa fiel Yajirō durch seine schnellen Fortschritte beim Erlernen der portugiesischen Sprache und beim Verstehen der Lehre des Christentums auf, sodass er aufgefordert wurde, Berichte über die japanischen Religionen anzufertigen. Dabei beschrieb er vor allem den Buddhismus, mit Fokus auf den Lehren der *shingon-shū* 真言宗 (Shingon-Schule)<sup>24</sup>, die zur damaligen Zeit in Kagoshima sehr verbreitet waren. In seine Beschreibung von *Dainichi Nyorai* 大日如来 (jap. Dainichi, sanskr. Mahāvairocana) als höchsten Buddha und Ebenbild der Sonne deuteten die Missionare eine Interpretation des christlichen Gottes. Yajirō konnte zwar Kana schreiben, da er aber keine chinesischen Schriftzeichen verstand, konnte er keine Aussagen über buddhistische Schriften machen, wodurch seine ungenauen Berichte durchaus angezweifelt und er von den Jesuiten auch als ungebildet bezeichnet wurde.<sup>25</sup> Dennoch erschien Yajirō, aufgrund seiner Erfolge im Collegio, als talentiert genug, um von Xavier in Goa mit der Übersetzung christlicher Texte ins Japanische beauftragt zu werden. Möglicherweise nahm Xavier Yajirō, neben dessen großen religiösen Eifer, vor allem wegen des nötigen Übersetzungsdiensts in den Orden auf. Schließlich schien Yajirō als japanischer Christ, gerade für die frühe Mission, ein idealer

---

23 Zu Yajirōs verschiedenen Namen vgl. LF, S. 1 sowie Morris, James Harry (2018). *Rethinking the History of Conversion to Christianity in Japan: 1549-1644*. University of St Andrews, PhD Thesis: <http://hdl.handle.net/10023/15875> (18.05.2020), S. 98. Zu Leben und Eintritt in die Gesellschaft Jesu vgl. LF, S. 2-4; Higashibaba, Christianity, S. 6-8 sowie Kishino, Dainichi, S. 46. Zu Yajirōs weiterem Leben und Tod vgl. LF, S. 18 sowie Elisonas, Christianity, S. 303.

24 Für diese Arbeit soll der Begriff *shū* 宗, der die Abgrenzung buddhistischer Strömungen bezeichnet, nicht mit dem häufig anzutreffenden, pejorativ belegten Begriff „Sekte“, sondern als „Schule“ oder „Strömung“ übersetzt werden. Zur Problematik des Sektenbegriffs in diesem Fall vgl. Winnerling, Vernunft, S. 179 FN25.

25 Vgl. LF, S. 4-5; Higashibaba, Christianity, S. 7-8. Zu den Berichten vgl. Kishino, Dainichi, S. 46-47.

Gefährte und Informant zu sein.<sup>26</sup> Bei seiner Übersetzungsmethodik orientierte sich Xavier an seinen früheren Missionserfahrungen in Indien, wo er großen Wert darauf legte, in der Zielsprache möglichst leicht den Einheimischen die christliche Botschaft zu kommunizieren. Hierbei sollten zum besseren Verständnis auch lokale religiöse Konzepte aufgegriffen werden. Von Übersetzungen existenzieller christlicher Begriffe, wie dem Gottesbegriff, in die Zielsprache sah er stets ab und bevorzugte die originalsprachlichen Termini, um einem Missverständnis des Christentums als lokale Religion vorzubeugen.<sup>27</sup> Bei der Übersetzung christlicher Doktrinen ins Japanische entschied sich Xavier jedoch dafür, christliche Begriffe durch buddhistische Termini ins Japanische zu übersetzen. Beispielsweise wurde der christliche Gott mit *Dainichi* übersetzt. Die wichtigsten Glaubensinhalte, wie das Matthäusevangelium, wurden bereits vor der Abfahrt in Goa übersetzt, wobei man die japanische Übersetzung in lateinischer Transkription anfertigte. Nach der Landung in Kagoshima wurde dieser Katechismus noch erweitert.<sup>28</sup> Die Missionare wurden sich somit schon vor der Japanreise bewusst, wie wichtig ein japanischsprachiger Katechismus für ihre Mission ist und nahmen den Japaner Yajirō in den Orden auf und fertigten mit ihm die Übersetzungen an. Sie versuchten, durch den Japaner nicht nur an Informationen über die japanische Geisteswelt zu kommen, sondern vor allem das Vorgehen bei einer Übersetzung christlicher Lehrwerke zu koordinieren.

Das Problem der Übersetzung christlicher Ideen mit buddhistischen Termini ist wohl weniger auf Yajirōs Unkenntnis des Buddhismus, als eher auf ein generelles Missverständnis zwischen den Jesuiten und dem Japaner zurückzuführen. Yajirō war der erste Japaner, der Christen den Buddhismus, in diesem Fall auf Portugiesisch, zu erklären versuchte. Seine Portugiesischkenntnisse waren jedoch umstritten. Während Xavier sie sehr lobte, sah sie Nicolò (Nicolao) Lancilotto (?-1558), welcher Yajirōs Berichte niederschrieb, eher kritisch.

---

26 Zu Xaviers Motivation, Yajirō mit nach Goa zu nehmen und ihn ins Collegio einzuführen, vgl. Laures, Johannes (1957). *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. Tokyo: Sophia University. (Monumenta Nipponica Monographs 5), S. 1. Diese Interpretation Laures' ist durchaus möglich, da Xavier erstmals durch Yajirō von Japan hörte und sogleich überzeugt war, dort zu missionieren. Der am Christentum interessierte Yajirō erschien für diese Unternehmung wohl als unerlässlich, weshalb Xavier ihn mit nach Goa nahm.

27 Zu Xaviers Übersetzungsmethodik während der Indienmission vgl. Abé, Takao (2011). *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leiden/Boston: Brill. (Studies in the History of Christian Traditions 151), S. 83-84; DuBois, Thomas David (2011). *Religion and the Making of Modern East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press. (New Approaches to Asian History), S. 76-77; Ross, Vision, S. 28-29 sowie Kishino, Dainichi, S. 49.

28 Zur Übersetzung des Katechismus 1548 in Goa und seiner Erweiterung im Winter 1549/1550 in Kagoshima vgl. FX 90, S. 331; Clements, Rebekah (2015). *A cultural history of translation in early modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 143; Kaiser, Stefan (1996). „Translations of Christian Terminology into Japanese, 16-19th Centuries: Problems and Solutions“. Breen, John und Mark Williams (Hrsg.). *Japan and Christianity. Impacts and Responses*. Houndsmill/London: Macmillan Press, S. 8-29, hier: S. 9-10; Kishino, Dainichi, S. 45-47; Laures, Kirishitan Bunko, S. 2; Laures, Geschichte, S. 14 sowie Higashibaba, Christianity, S. 2-3. Zur Darstellung der Übersetzung vgl. Winnerling, Vernunft, S. 85.

Bei seinen Erklärungen bediente sich Yajirō wahrscheinlich christlicher Termini, buddhistische Termini hätten die Missionare nicht verstanden. Aber auch er selbst kannte sie höchstwahrscheinlich nicht, denn im Buddhismus und klassischen Chinesisch wurde er nicht ausgebildet und konnte die buddhistischen Schriften nicht lesen. In der christlichen Terminologie hingegen wurde er in Goa unterrichtet und beherrschte sie wohl einigermaßen sicher. Higashibaba kommt daher zum Schluss, dass die Jesuiten von Yajirō, als Übersetzer der christlichen Doktrin, die Fähigkeiten eines Klerikers oder Gelehrten erwarteten, so wie die jesuitischen Priester selbst welche waren.<sup>29</sup> Seine Wahl zum Übersetzer ist also eher unglücklicher Natur und spiegelt weniger Yajirōs angebliche Unfähigkeit wider als die Fehlinterpretation von Yajirō als ebenbürtigen Gelehrten.

Es ist auch erstaunlich, dass Xavier, obwohl er die Berichte Yajirōs sehr genau studierte und bei seinen spanischen Übersetzungen nicht-christliche Elemente von *Dainichi* wegließ, dieses Konzept weiterhin als Übersetzung für *Gott* verwendete. Er hatte wohl durchaus das Ziel, fremde Elemente aus der christlichen Lehre fernzuhalten, bedachte aber andererseits auch, dass er in nur zwei Jahren in Japan möglichst schnell Erfolge in der Mission zu erzielen hatte. Somit entschied er sich wohl, trotz der Gefahr, die eine Übersetzung christlicher Ideen mit buddhistischen Termini mit sich bringt, für die Übersetzung mit *Dainichi*.<sup>30</sup>

### 1.1.2. Konsequenzen der Übersetzung und deren Revision

Die Wahl buddhistischer Begriffe zur Übersetzung christlicher Ideen hatte verschiedene Konsequenzen für die Jesuiten und ihre Mission. Aufgrund der noch fehlenden Sprachkenntnisse lasen die Jesuiten stets aus den Übersetzungen Yajirōs vor, etwa in den Straßen der Städte, bei Besuchen bei Herrschern oder auch in Tempeln. Sie fertigten auch Kopien dieses Katechismus an, um ihn den neu konvertierten Christen zu hinterlassen, damit diese sich weiter im Christentum üben können.<sup>31</sup> Der Jesuit Luís de Almeida (ca. 1523-1583), der 1562 eine Visite zu den ersten Christen in Kagoshima machte, stellte fest, dass diese, aufgrund des von den Jesuiten verwendeten Katechismus, *Dainichi* anbeteten und fest davon überzeugt waren, den Buddhismus zu praktizieren.<sup>32</sup> Auch die Qualität der Übersetzung

---

29 Vgl. Higashibaba, *Christianity*, S. 7-8. Nach Kishino hob die frühere Forschung vor allem die angeblich fehlende japanisch-buddhistische Bildung Yajirōs als Ursache für die Übersetzungsproblematik und seine ungenauen Informationen hervor. Dies ist jedoch, wie oben gezeigt, differenziert zu betrachten. Vgl. hierzu Kishino, *Dainichi*, S. 45.

30 Vgl. Kishino, *Dainichi*, S. 47-50.

31 Zum Vorlesen des Katechismus vgl. bspw. LF, S. 9 (Xavier las Mönchen in einem Tempel in Hakata vor) oder S. 10-11 (Xavier und Fernández lasen 1550 in Yamaguchi dem Daimyō und den Menschen in den Straßen vor). Zu den Kopien für die neuen Christen vgl. Higashibaba, *Christianity*, S. 5.

32 Vgl. Kishino, *Dainichi*, S. 51.

schien eher niedrig gewesen zu sein, denn als Luís de Almeida 1562 den Fukushō-ji 福昌寺 in Kagoshima besuchte, schilderte ihm ein Schüler des Mönchs Ninshitsu 忍室 (?-1556), dass Ninshitsu Xaviers vorgelesenen Katechismus nicht verstanden habe. Xavier hingegen stellte die gemeinsamen Gespräche als sehr positiv dar und sah Ninshitsu als einen Freund an.<sup>33</sup>

Die Übersetzung von *Gott* mit *Dainichi* führte zu positiven Nebeneffekten, denen sich die Missionare zwar nicht bewusst waren, diese aber stark in Anspruch nahmen. Aufgrund ihrer Predigten des *Dainichi* wurden sie vielfach als *tenjiku-jin* 天竺人 („Menschen aus Tenjiku (Indien)“), wahrgenommen, die nach Japan kamen, um eine neue buddhistische Strömung zu predigen. So wurden sie sehr gastfreundlich von buddhistischen Mönchen, etwa in Kagoshima oder Hakata (Prov. Chikuzen), aufgenommen und bekamen sofort Audienzen bei Herrschern, wie in Kagoshima, Hirado (Prov. Hizen) oder Yamaguchi.<sup>34</sup> Hier zeigt sich, dass die Jesuiten das freundliche Entgegenkommen der Herrscher und der Buddhisten, die in ihnen Gleichgesinnte sahen, sehr freudig annahmen. Sie waren sich aber nicht über die Gründe dessen bewusst und kritisierten weiterhin die Laster der Mönche, etwa ihre Gewinnsucht, oder den Prunk der Fürsten.<sup>35</sup>

Beim zweiten Besuch beim Daimyō von Yamaguchi, Ōuchi Yoshitaka 大内義隆 (1507-1551), 1551 hatten die Missionare auch engen Kontakt zu den Beratern des Fürsten, buddhistischen Mönchen der Shingon-Schule. Beide Parteien, Mönche und Missionare, tauschten sich rege über die Attribute von *Dainichi* und dem christlichen Gott aus und stimmten in vielem überein. Doch das Zögern der Mönche bezüglich der Trinität bewog Xavier, seine Verwendung des Begriffs *Dainichi* zu hinterfragen. Als er den Fehler erkannte, ließ er sofort Juan Fernández in den Straßen Yamaguchis predigen, dass die Christen nicht *Dainichi* sondern *Deus*, den christlichen Gott, anbeten sollen. Die den Missionaren ursprünglich wohlgesinnten Mönche nahmen dies als Affront wahr und begannen, das Christentum als

---

33 Zu Xaviers Besuch des Fukushō-ji vgl. LF, S. 6-7. Zum Besuch Luís de Almeidas und den Schilderungen des Schülers vgl. LF, S. 122-123; Higashibaba, *Christianity*, S. 4-5 sowie Winnerling, *Vernunft*, S. 87. Fróis schilderte zwar, dass Luís de Almeida 1562 direkt mit Ninshitsu sprach, erwähnte aber auch jenen Schüler, der bei Xaviers Besuchen ebenfalls im Fukushō-ji war. Laut den Aufzeichnungen des Fukushō-ji muss Ninshitsu aber 1556 verstorben sein und kann daher nicht 1562 mit Luís de Almeida geredet haben. Laures plädiert deswegen dafür, dass Fróis in seinen Schilderungen mehrere Verwechslungen unterlaufen sein müssen und Luís de Almeida 1562 nicht mit Ninshitsu, sondern mit jenem Schüler gesprochen haben muss. Vgl. hierzu Laures, Johannes (1952). „Notes on the Death of Ninshitsu, Xavier’s Bonze Friend“. *Monumenta Nipponica* 8/1,2, S. 407-411.

34 Zur positiven Aufnahme der Jesuiten in Japan vgl. LF, S. 5 (Besuch und freundliche Aufnahme bei Daimyō Shimazu Takahisa in Kagoshima), S. 7 (Besuch im Fukushō-ji in Kagoshima), S. 8 (Freundliche Aufnahme in Hirado), S. 9 (Gastfreundschaft der Mönche in Hakata), S. 10-11 und S. 14-15 (Audienz beim Daimyō von Yamaguchi aufgrund der scheinbaren Herkunft der Padres aus Tenjiku). Weiterführend vgl. auch Kishino, *Dainichi*, S. 51 sowie Elisonas, *Christianity*, S. 307-310.

35 Zu den Vorwürfen an die buddhistischen Mönche in Hakata, die die Jesuiten großzügig umsorgten, vgl. LF, S. 8. Zur Kritik an den Herrschenden am Beispiel Ōuchi Yoshitakas vgl. LF, S. 9-10 und S. 14-15.

fremde Religion zu erkennen.<sup>36</sup> Die jesuitischen Missionare wurden jedoch auch weiterhin als *tenjiku-jin* bezeichnet.<sup>37</sup> Obwohl diese Episode einen deutlichen Einschnitt, nach Üçerler mit der Rückkehr zum originalsprachlichen Terminus *Deus* sogar die wichtigste Einzelentscheidung in der jesuitischen Mission in Japan darstellt, hebt Rubiés hervor, dass sie nur bei Fróis erwähnt wird, welcher diese Informationen bei einem Gespräch mit Juan Fernández 1563 erhalten haben soll. Xavier hingegen verschwieg sie in seinen zeitgenössischen Briefen.<sup>38</sup> Der Missionar und Priester Balthasar Gago (ca. 1518-1583) bemerkte 1555 jedoch, ohne Erwähnung der Episode in Yamaguchi, die bisherige Verwendung buddhistischer Wörter im Katechismus und änderte diese Praxis umgehend, indem er lateinische und portugiesische Alternativen festlegte. Eine Methode, die fortan beibehalten wurde.<sup>39</sup> Die Missionare entdeckten also bei einer Debatte mit Shingon-Mönchen ihre Fehler in ihrer mithilfe des ehemals der Shingon-Schule nahestehenden Yajirō erarbeiteten Übersetzung. Dieses Ereignis verdeutlicht einerseits, dass die Jesuiten sich ihres Fehlers und des damit verbundenen Entgegenkommens der Japaner nicht bewusst waren, wengleich mit der Verwendung des Begriffs *Dainichi* eine solche Behandlung antizipiert wurde. Andererseits zeigt es, dass die Missionare sofort, ungeachtet der Konsequenzen von der japanischen Seite, reagierten, um ihre Mission zu erfüllen. Die Tatsache, dass diese Episode nur von Fróis, erstmals in den 1580er Jahren, öffentlich geschildert wurde, zeigt auch auf, wie sehr dieser Fehler für Xavier und seine Gefährten mit Scham behaftet gewesen sein muss. Die Missionare wagten schließlich in Japan das erste Mal die Verwendung lokaler Begriffe anstatt christlicher Termini und scheiterten dabei.

36 Vgl. LF, S. 14-16. Weiterführend siehe auch Guo Nanyan 郭南燕 (2017). „Sei-Furanshisuko Zabieru no nihongo gakushū no ketsui 聖フランシスコ・ザビエルの日本語学習の決意“ (Die Entscheidung des Heiligen Francisco Xavier zum Studium der japanischen Sprache). Guo Nanyan 郭南燕 (Hrsg.). *Kirishitan ga hiraita nihongo bungaku: tagengo tabunka kōryū no engen* キリシタンが拓いた日本語文学 多言語多文化交流の淵源. Tōkyō: Akashi Shoten 明石書店, S. 26-44, hier: S. 33-34; Kishino, Dainichi, S. 51-53 sowie Schurhammer, Franz Xaver, S. 236-240.

37 Vgl. bspw. LF, S. 21 (Bewaffnete Männer sagten 1551 u.a. „Töten wir diese Tenjiku-jins“), S. 28 (1552 fragten Mönche nach den Padres aus Tenjiku, um mit ihnen zu debattieren), S. 32 (1553 diffamierten Mönche die Missionare als „Patres aus Tenjiku“) oder S. 42 (1554 hielten Mönche am Hiei-zan einen Christen für einen Schüler der „Patres aus Tenjiku“).

38 Vgl. Uçerler, M. Antoni J. [Üçerler, M. Antoni J.] (2018). „The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period“. Po-chia Hsia, Ronnie (Hrsg.). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, S. 303-343. (Brill's Companions to the Christian Tradition 80), hier: S. 307 sowie Rubiés, Dialogues, S. 465 und S. 468. Xavier ließ in seinen Briefen vom Jan. 1552 (FX 96 und FX 97) seinen Sinneswandel im Bezug auf Dainichi weg und schrieb nur über spezifische Ereignisse in Yamaguchi. Fernández schien eine Art Tagebuch zu führen, zu welchem er Fróis auch Zugang gewährte.

39 Zu Gagos Brief vom 23. September 1555 vgl. Kaiser, Translations, S. 10 sowie Higashibaba, Christianity, S. 8.

## 1.2. Die Verwendung von Dolmetschern und das Sprachstudium der Missionare

### 1.2.1. Die Position und die Verwendung von Dolmetschern

Am 7. Oktober 1581 schrieb Visitator Alessandro Valignano (1539-1606), dass Francisco de Xavier, Cosme de Torres und ihre Nachfolger stets auf Dolmetscher angewiesen waren.<sup>40</sup> Es ist aber keineswegs so, dass sie sich stets ihrer Dolmetscher bedienten. Es ist wichtig, die Position der Jesuiten und die ihrer japanischen Gefährten in Japan chronologisch zu analysieren, um eine Aussage über ihre Verwendung von Dolmetschern treffen zu können.

1549 kam Priester Francisco de Xavier mit dem Priester Cosme de Torres und Bruder Juan Fernández, sowie mit Yajirō, seinem Bruder Joane, dem japanischen Diener Antonio und dem indischen Diener Amador in Kagoshima an. Auf der Überfahrt verstarb der chinesische Diener Manoel.<sup>41</sup> Die anfänglichen Schwierigkeiten der Missionare, die erschwerte Kommunikation zwischen Xavier und dem Mönch Ninshitsu sowie die Rolle Yajirōs, der nicht nur bei den Audienzen mit Daimyō Shimazu Takahisa 島津貴久 (1514-1571) dolmetschte, sondern auch bei Predigten mitwirkte, zeigt, wie sehr sich die Missionare in Kagoshima auf Dolmetscher verlassen mussten.<sup>42</sup>

Im Jahr 1550 reiste Xavier mit dem Diener Antonio, der ihm dolmetschte, nach Hirado. Nach ihrer Rückkehr in Kagoshima nahm Xavier alle Gefährten mit nach Hirado. Er ließ nur Yajirō und dessen Familie, mit Ausnahme dessen Bruders Joane, zurück.<sup>43</sup> Von Hirado brach Xavier mit Fernández und dem Japaner Bernado, der in Kagoshima zum Christentum konvertierte, nach Yamaguchi und Kyōto (Prov. Yamashiro) auf, wo sie planten, mit den Herrschern zu sprechen. Bei Torres in Hirado ließ er Joane, Antonio und Amador zurück.<sup>44</sup> Während der Abwesenheit Xaviers missionierte Torres sehr fleißig auf Hirado.<sup>45</sup> Nach dem Scheitern des Vorhabens in Kyōto und der Rückkehr nach Hirado nahm Xavier erneut Fernández, Bernado und dieses Mal auch einen der beiden in Goa ausgebildeten Japaner, Joane oder Antonio, mit

---

40 Vgl. Moran, J. F. (1993). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London/New York: Routledge, S. 182.

41 Zur Überfahrt vgl. LF, S. 4. Die Bezeichnung „Diener“ ist bei Fróis eher ungenau, so weist Winnerling darauf hin, dass dieses Wort von Fróis auch als Euphemismus für „Sklave“ verwendet wurde. Da bei den besagten Personen nicht vollständig geklärt ist, welches Verhältnis sie zu den Jesuiten hatten, werden sie im Folgenden, gemäß Fróis' Bericht, als „Diener“ bezeichnet. Vgl. Winnerling, Vernunft, S. 25 und S. 336.

42 Zur Kommunikation in Kagoshima vgl. LF, S. 5-7 sowie Lidin, Olof G. (2002). *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Kopenhagen: NIAS Press. (Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series 90), S. 167.

43 Vgl. LF, S. 8.

44 Fróis erwähnte Bernado nicht, seine Beteiligung ist nur durch mündliche Berichte von Xavier überliefert. Nach Fróis wurden nur Torres und zwei Diener, einer davon Antonio, in Hirado gelassen. Tatsächlich wurden bei Torres aber Joane, Antonio und Amador gelassen. Vgl. LF, S. 8, zu Bernado dort vor allem die Anmerkung FN3. Zu den Fehlern bei Fróis vgl. Schurhammer, Franz Xaver, S. 148.

45 Vgl. LF, S. 13.

und ging erneut nach Yamaguchi, um mit Daimyō Ōuchi Yoshitaka zu sprechen. Torres blieb mit Amador und einem der beiden Japaner in Hirado zurück.<sup>46</sup> Es ist auch möglich, dass Xavier Amador mit nach Yamaguchi nahm, um den Daimyō zu beeindrucken, da ein Inder damals in Japan für Aufsehen sorgte.<sup>47</sup>

Während ihres Aufenthalts in Yamaguchi 1551 waren die Missionare bei ihrer zweiten Audienz mit dem Daimyō erfolgreich und gewannen die Japaner Lourenço (1525-1592) und Matheus. Xavier entschied sich nach Bungo zu gehen, da er hörte, dass dort ein portugiesisches Schiff eingelaufen sei. Er nahm Joane sowie Bernado und Matheus mit, die beide nach Europa reisen wollten. Da er aus Yamaguchi abreiste, rief Xavier Torres und seine Begleiter aus Hirado zu sich nach Yamaguchi, damit diese sich um die Gemeinde in Yamaguchi kümmerten.<sup>48</sup> Damit befand sich kein Jesuit oder einer ihrer Diener mehr in Hirado. In Yamaguchi waren Torres, Fernández, Antonio und Amador sowie der Japaner Lourenço. Die verbliebenen Gefährten wurden, nach der Abreise Xaviers, in Yamaguchi immer mehr in Debatten und Auseinandersetzungen mit den Mönchen verwickelt, denen sie sich stets geschlossen stellten.<sup>49</sup> In Bungo schloss Xavier 1551 ein freundschaftliches Verhältnis mit Daimyō Ōtomo Yoshishige 大友義鎮 (1530-1587), auch bekannt als Ōtomo Sōrin 大友宗麟, welcher ihn um einen Pater aus Indien bat und ihm einen Gesandten mitgab.<sup>50</sup> Nach dem Bericht des Abenteurers Mendes Pinto (ca. 1508-1583) soll Xavier in Bungo auch mit angesehenen Mönchen debattiert haben, was Laures aber für unwahrscheinlich hält, da Xavier keine richtigen Dolmetscher bei sich gehabt haben soll.<sup>51</sup> Hier muss jedoch angemerkt werden, dass Xavier mit dem in Goa ausgebildeten Joane sehr

---

46 Auch hier weist Fróis' Schilderung, die auf einem späteren Gespräch mit Juan Fernández basiert, zahlreiche Ungenauigkeiten auf. Er schrieb, dass Xavier mit Fernández, Torres und zwei Dienern nach Yamaguchi ging und die Gemeinde in Hirado mit zwei Dienern (wohl Amador und Manoel) zurückließ. Torres schilderte aber in einem Brief, wie Xavier, neben Fernández und Bernado, einen japanischen Diener (entweder Joane oder Antonio) mitnahm und er selbst mit Amador und einem japanischen Diener in Hirado blieb. Erst als Xavier ihn nach Yamaguchi rief, kam Torres mit seinen beiden Begleitern von Hirado nach Yamaguchi. Diese Aussage von Torres passt zu der Tatsache, dass Fróis in seinen Schilderungen zu den Geschehnissen in Yamaguchi Torres nicht erwähnte. Weiterhin inkludierte Fróis auch einen Brief von Torres in seinem Werk, in welchem Torres die Erfolge Xaviers in Yamaguchi auf eine Weise schilderte, die zeigt, dass er selbst dabei nicht anwesend war. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Fróis die nicht ganz korrekten Erinnerungen von Juan Fernández verwendete, um diesen Teil seiner Geschichte zu schreiben und er daher fehlerhaft ist. Vgl. LF, S. 13-14 und S. 19; CT 1, S. 46 sowie zu einem anderen Brief Torres' vgl. Schurhammer, Franz Xaver, S. 229.

47 Zu Amador vgl. Schurhammer, Franz Xaver, S. 229 FN8 sowie Lidin, Tanegashima, S. 172.

48 Fróis schilderte, dass Xavier allein reiste und „nur von einigen Heiden begleitet“ wurde. Laut Schurhammer musste Xavier von Joane begleitet worden sein, da er diesen auch später mit nach Indien nahm und Bernado und Matheus kein Portugiesisch sprachen. Für den Dolmetscherdienst für Xavier war ein Dolmetscher wie Joane, der sowohl Portugiesisch wie auch Japanisch konnte, nötig, da Xavier selbst kaum Japanisch konnte. Vgl. LF, S. 17 sowie Schurhammer, Franz Xaver, S. 254-256.

49 Vgl. LF, S. 21. Torres schrieb in einem Brief stets von „wir“, womit wohl nicht nur Torres und Fernández gemeint sind, sondern auch die zwei Diener, die sie schon seit Indien begleiteten.

50 Vgl. LF, S. 17.

51 Vgl. Laures, Geschichte, S. 20.



wohl einen sehr fähigen Dolmetscher mit sich führte, der die Jesuiten unterstützte und auch bei den Unterredungen in Bungo bedeutend mitwirkte. Schließlich reiste Xavier mit einem Gesandten, Bernado, Matheus und Joane nach Indien ab. Letzterer sollte zukünftigen Missionaren als Dolmetscher dienen.<sup>52</sup> Von Indien schickte Xavier den Priester Balthasar Gago und die Ordensbrüder Duarte da Sylva (1536-1564) und Pedro de Alcaçova (1524-1579) nach Japan.<sup>53</sup>

Im Jahr 1552 kam Luís de Almeida, ein wohlhabender portugiesischer Arzt und Händler, von Hirado nach Yamaguchi und trat in die Gesellschaft Jesu ein. Torres und Fernández widmeten sich unterdessen dem Gemeindeleben in Yamaguchi, bei dem beide sehr eng mit der Gemeinde agierten.<sup>54</sup> Gago und seine Gefährten landeten in Satsuma und wurden dort vom Daimyō gut aufgenommen. Später reisten sie nach Bungo weiter. Als Torres von ihrer Ankunft erfahren hatte, schickte er sofort Juan Fernández dorthin, damit dieser mit dem Daimyō spreche, Informationen aus Indien einhole und den Gefährten als Dolmetscher diene. Gago sprach durch Fernández mehrfach mit dem Daimyō und schickte schließlich Sylva und Alcaçova, jeweils einzeln, nach Yamaguchi, ehe er mit Fernández nachkam.<sup>55</sup>

Torres bereitete Gago für die Mission in Bungo vor und schickte ihn mit Juan Fernández als Dolmetscher und Pedro de Alcaçova, der alleine nach Hirado weitergeschickt wurde, 1553 dorthin. Als der Daimyō dort bedroht wurde, schickte Gago Fernández alleine zu ihm, damit dieser ihm in der Notsituation beistehe.<sup>56</sup>

In Bungo gewannen die Missionare 1554 mit Antonio einen eifrigen Christen, der mit Gago und Fernández predigte und später nach Yamaguchi ging. In Yamaguchi taufte Torres zwei ehemalige Mönche, Paulo und Bernabe. Lourenço wurde auf seiner Reise nach Hizen von Gago in Funai (Prov. Bungo) festgehalten. Gago wollte, dass dieser dort predige. Lourenço wurde jedoch von Torres erneut nach Yamaguchi beordert und von dort mit Paulo zu buddhistischen Klöstern am Hiei-zan 比叡山 geschickt.<sup>57</sup>

Die Gefährten in Bungo besuchte Torres 1555, von wem er dabei begleitet wurde ist jedoch unklar. Später kehrte er wieder nach Yamaguchi zurück. In Bungo sandte er Gago und Fernández zusammen mit Paulo nach Hirado, welche sich dort im Gemeindeleben engagierten. So las Gago die Messe und Fernández erklärte das Vater Unser. Paulo sollte sie

---

52 Fróis nannte Joane bei Xaviers Abfahrt aus Japan nicht. Schurhammer merkt jedoch kritisch an, dass Joane 1551 mit Xavier zurück nach Indien ging, um später als Dolmetscher zu dienen. Vgl. LF, S. 20 und S. 3 FN3.

53 Vgl. LF, S. 20.

54 Vgl. LF, S. 26-29.

55 Vgl. LF, S. 29-31.

56 Vgl. LF, S. 31-32.

57 Vgl. LF, S. 38-40.

auf der Reise beschützen. Auch kam Pater Belchior (Melchior) Nunes (ca. 1520-1571) mit jungen Knaben, die zu Dolmetschern ausgebildet werden sollten, in Japan an.<sup>58</sup>

Nach der Zerstörung Yamaguchis ging Torres 1556 mit allen Gefährten endgültig nach Funai, womit die erste christliche Gemeinde in Yamaguchi ihr Ende fand. Auch kamen Nunes und seine Gefährten in der Nähe von Funai an, wo Einheimische ihnen schilderten, alle Missionare in Japan seien tot. Später trafen sie dann mit den Jesuiten in Funai zusammen.<sup>59</sup>

Aufgrund ihrer geringen Sprachfertigkeiten und der Relevanz von Dolmetschern achteten die Missionare in den ersten drei Jahren der Mission stets darauf, dass ein Priester mindestens einen Japaner mit Kenntnissen der portugiesischen Sprache bei sich hatte. Da sie nach der Trennung von Yajirō nur zwei Portugiesisch sprechende Japaner, Joane und Antonio, bei sich hatten, trennten sich die Missionare deshalb immer nur in zwei Gruppen auf. Eine Ausnahme bildete Xaviers erste Reise nach Yamaguchi und Kyōto, zu der er Fernández und Bernado, einen Japaner, der kein Portugiesisch konnte, mitnahm. Zur zweiten, unmittelbar folgenden Yamaguchireise, auf die Xavier viele Geschenke und Kostbarkeiten für die zweite Audienz bei dem Daimyō mitnahm, nahm er zusätzlich noch einen Japaner mit, den sie in Goa ausgebildet hatten, um eine reibungslose Kommunikation zu gewährleisten. Da durch die Abreise Joanes mit Xavier nach Goa nur noch Antonio bei Torres verblieb, schickte Torres Fernández als Dolmetscher zu Gago und dessen Gefährten nach Bungo, die dort keinen Dolmetscher hatten und daher nicht mit den Japanern kommunizieren konnten. Gago hielt sich immer an seinen Dolmetscher Fernández, mit dem er auch in Hirado zusammen war.

Doch die Japaner wurden nicht nur als Dolmetscher gebraucht. Engagierte Christen wie Lourenço unterrichteten den Katechismus an einer Schule, die die Missionare in Yamaguchi eingerichtet hatten, um zukünftige Missionare in der Sprache auszubilden. So wollten etwa Gago und seine Gefährten nach ihrer Ankunft in Bungo unverzüglich nach Yamaguchi weiterreisen, um dort das Japanische zu erlernen. Darüber hinaus halfen den Jesuiten ihre japanischen Gefährten, wie etwa Lourenço, beim Erlernen des Japanischen und kümmerten sich um ihre schriftlichen Arbeiten in japanischer Sprache.<sup>60</sup> Lourenços Fähigkeiten waren so begehrt, dass Gago ihn nach einem Besuch in Bungo nicht wieder gehen lassen, sondern für seine dortige Mission einsetzen wollte. Die Episode um den Kontakt der Gruppe um Nunes zu den Einheimischen wirft die Frage auf, wie sie, kurz nach ihrer Ankunft in Japan, kommunizieren konnten. Es ist davon auszugehen, dass Joane, den sie mit Xavier in Goa

---

58 Vgl. LF, S. 43-47.

59 Vgl. LF, S. 51-53.

60 Zu Lourenço und seinem Dienst für die Missionare vgl. Ebisawa, Arimichi (1942). „Irmão Lourenço, the First Japanese Lay-Brother of the Society of Jesus and his Letter“. *Monumenta Nipponica* 5/1, S. 225-233, hier: S. 229-232 sowie LF, S. 16-17, S. 30 und S. 40-42. Zur Sprachschule der Missionare siehe auch FX 96, S. 356.

trafen und mit Luís Fróis in Malakka zurückließen, ihnen ausreichende Sprachkenntnisse vermittelte.<sup>61</sup>

### 1.2.2. Die Sprachfertigkeiten der Missionare und ihre Sprachstudien

Auch wenn sie stets Dolmetscher mit sich führten, versuchten sich die Missionare selbst an Konversationen mit Japanern. So besuchte Francisco de Xavier alleine den Mönch Ninshitsu im Fukushō-ji in Kagoshima. Aoyama und App nehmen zwar an, dass Yajirō als Dolmetscher anwesend war, Ninshitsus Schüler betonte jedoch 1562 gegenüber Luís de Almeida die Abwesenheit eines Dolmetschers. Obwohl sie sich aufgrund sprachlicher Hindernisse gegenseitig nicht verstanden, pflegte Xavier diese freundschaftliche Beziehung und las Ninshitsu aus seinem Katechismus vor.<sup>62</sup> In Hakata unterhielt sich Xavier persönlich mit buddhistischen Mönchen und warf ihnen ihre Laster vor, worauf diese mit Staunen und Lachen reagierten. Xavier orientierte sich dabei an seiner Übersetzung und das Lachen der Mönche bezog sich wohl auf die niedrige sprachliche Qualität jener Übersetzung.<sup>63</sup> Nachdem er und Fernández auf ihrer Kyōtoreise schikaniert wurden, wendete Xavier sich persönlich an seine Peiniger und fragte nach deren Beweggründen, was diese nicht beeindruckte.<sup>64</sup> In Yamaguchi suchte er mehrfach Mönche auf und unterhielt sich mit ihnen. Die Konversion Lourenços zum Christentum ist auch auf ein persönliches Gespräch mit Xavier zurückzuführen.<sup>65</sup> Xavier sprach also mit Gesprächspartnern, die ihm wohlwollend gesinnt waren, wie etwa Mönche, die ihn für einen Buddhisten hielten, an ihm interessierten Einzelpersonen von niedrigem Rang, oder auch bei persönlichen Konflikten Japanisch, ohne sich seiner Dolmetscher zu bedienen. Auch wenn seine Sprachfertigkeiten eher begrenzt waren, versuchte er stets selbst seine Gedanken zu vermitteln. Bei Gesprächen, die den

---

61 Zum Aufbruch der Gruppe um Nunes von Goa und dem Verbleib Fróis' und Joanes in Malakka vgl. LF, S. 3 FN3.

62 Aoyama führt die Verständigungsschwierigkeiten auf Yajirōs Unkenntnis des Buddhismus zurück und nach App war Yajirō für die Missionare unerlässlich, weshalb er auch hier anwesend gewesen sein soll. Jedoch wird Yajirōs Präsenz weder in Xaviers Brief noch bei Fróis erwähnt und auch der Schüler von Ninshitsu verneinte die Anwesenheit eines Dolmetschers. Da sich Xavier und Ninshitsu kaum verständigen konnten, Yajirōs Anwesenheit nicht durch zeitgenössische Berichte sicher zu belegen ist und Xavier stets die enge persönliche Freundschaft zu Ninshitsu hervorhob, ist davon auszugehen, dass Xavier ohne Dolmetscher, d.h. alleine, Ninshitsu aufsuchte. Vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 71-73 sowie App, Urs (1997). „St. Francis Xavier's Discovery of Japanese Buddhism: A Chapter in the European Discovery of Buddhism (Part 2: From Kagoshima to Yamaguchi, 1549-1551)“. *The Eastern Buddhist* 30/2, S. 214-244, hier: S. 223. Zu Xaviers und Fróis' Schilderungen vgl. FX 90, S. 319 sowie LF, S. 6-7 und S. 122-123. Weiterführend zum Treffen von Xavier und Ninshitsu siehe auch Higashibaba, Christianity, S. 4-5; Winnerling, Vernunft, S. 87 sowie Laures, Notes, S. 407-411.

63 Zu Xaviers Gesprächen in Hakata vgl. LF, S. 9. Visitor Alessandro Valignano fasste zusammen, dass jene Übersetzung so lächerlich war, dass sie Lachen evozierte. Vgl. dazu Elisonas, Christianity, S. 309.

64 Zur Schikane auf der Kyōtoreise vgl. LF, S. 12-13.

65 Zu den Gesprächen in Yamaguchi und der Konversion Lourenços vgl. LF, S. 15-16.

Missionserfolg bestimmten, etwa bei Audienzen mit Herrschern, führte Xavier stets seine Dolmetscher mit sich, um Missverständnissen vorzubeugen.

Eine ähnliche Haltung zeigte sich auch bei Cosme de Torres. Beim Gemeindeleben und seinen Missionserfolgen in Hirado und Yamaguchi hat er selbst mit den Japanern in deren Landessprache gesprochen, beispielsweise als er versuchte, Kranken Trost zu spenden.<sup>66</sup> Der Christ Antonio hielt mit Torres Zweiergespräche ab.<sup>67</sup> Nach einem Gespräch mit Torres konvertierten die ehemaligen Mönche Paulo und Bernabe und mit diesen besprach Torres auch die zweite Kyōtoreise.<sup>68</sup> Den entscheidenden Impuls zur Abreise aus Yamaguchi 1556 erhielt Torres von den dortigen Gemeindemitgliedern.<sup>69</sup> Torres hatte jedoch auch stets japanische Dolmetscher und oft den sprachgewandten Juan Fernández an seiner Seite, auf den er sich bei wichtiger Kommunikation, etwa bei Debatten, verließ.

Einen besonderen Fall stellt die Verwendung sprachbegabter Missionare als Dolmetscher für ihre Gefährten dar. Ein solcher Missionar war Bruder Juan Fernández, der etwa 22-23 Jahre alt war, als er nach Japan kam. Aufgrund seiner hohen Sprachfertigkeiten und guten Aussprache lies man ihn Predigten vortragen und nahm ihn zur Unterstützung zu Debatten mit.<sup>70</sup> Xavier lobte 1552 in einem Brief an Iñigo de Loyola Fernández' Sprachfertigkeiten und hob seine Rolle als Dolmetscher der frühen Missionare hervor.<sup>71</sup> So schickte Torres ihn 1553 als Dolmetscher zu Gago und seinen Gefährten, die ohne Dolmetscher in Japan ankamen. Die japanischen Dolmetscher behielt Torres damals bei sich in Yamaguchi.<sup>72</sup> Man vertraute Fernández' Sprachkenntnissen sogar so sehr, dass man ihn 1553 alleine zum Daimyō von Bungo schickte. Mit Gago trieb er die Mission in Bungo und auf Hirado sehr voran, wobei Gago bei wichtigen Gesprächen stets durch Fernández sprach.<sup>73</sup> Weiterhin verinnerlichte Fernández Torres' Weisung, nach der die Jesuiten in Japan, zur Übung, ihre tägliche Kommunikation untereinander auf Japanisch tätigen sollten. Fernández führte dies so weit, dass er auch mit neu in Japan angekommenen Jesuiten nur Japanisch gesprochen haben soll, auch wenn diese ihn nicht verstanden haben.<sup>74</sup> Seine hohe Sprachbegabung hatte aber auch Grenzen. So liest sich aus einem Brief von Balthasar Gago heraus, dass Fernández' Sprachkenntnisse zwar sehr gut, aber nicht fehlerfrei waren.<sup>75</sup> Auch wollte Gago, der bereits

---

66 Vgl. LF, S. 13-14 und S. 28.

67 Vgl. LF, S. 38.

68 Vgl. LF, S. 40.

69 Vgl. LF, S. 51.

70 Zu Predigten und Debatten mit Fernández vgl. LF, S. 15, S. 27-28 und S. 35.

71 Vgl. FX 97, S. 363.

72 Vgl. LF, S. 31.

73 Vgl. LF, S. 29-32 (Gespräche zwischen Gago und dem Daimyō; Fernández wird zum Daimyō geschickt), S. 37-39 (Erfolg in Bungo) und S. 43-46 (Erfolg auf Hirado).

74 Zur Weisung von Torres und der Anwendung bei Fernández vgl. Guo, Sei-Furanshisuko Zabieru, S. 35.

75 Gago schrieb am 23.09.1555 von Hirado über Fernández' Sprachkenntnisse, vgl. Uno, Iezusu-kai, S. 159.

Fernández als Dolmetscher hatte, Lourenço bei sich behalten, damit dieser bei ihm predige und bei Übersetzungen helfen könne.<sup>76</sup> Fernández lernte Japanisch von den japanischen Gefährten aus Goa und im Gespräch mit Konvertiten. Er erwarb damit aber nur die Umgangssprache und hatte daher bei einer Disputation mit Mönchen Schwierigkeiten, ihre schriftsprachlichen Ausdrücke zu verstehen, konnte sie aber anhand des Kontexts erraten.<sup>77</sup> Unter den frühen jesuitischen Missionaren in Japan verfügte Juan Fernández über eine herausragende Sprachbegabung, erlernte das Japanische sehr schnell und erreichte eine hohe Sprechfertigkeit, die er als Dolmetscher seinen Gefährten zur Verfügung stellte.

Auch Duarte da Sylva, der 1552 im Alter von 16-17 Jahren mit Gago nach Japan gekommen war, machte schnelle Fortschritte im Japanischen und pflegte es, mit Fernández ausschließlich Japanisch zu sprechen. In Bungo interagierte er darüber hinaus viel mit den Christen in der Kirche von Funai und gab später die erste japanische Grammatik heraus.<sup>78</sup>

Belchior Nunes' Entscheidung, im Jahr 1555 junge Knaben mit nach Japan zu nehmen und dort zu Dolmetschern auszubilden, ist wohl auf die Erfolge der jungen, sprachbegabten Ordensbrüder Fernández und Sylva sowie auf die Erkenntnisse über die Schwierigkeiten, die ältere Missionare wie Xavier oder Gago mit dem Japanischen hatten, zurückzuführen.<sup>79</sup>

Obwohl sich Balthasar Gago mit dem Japanischen eher schwer tat und bevorzugt durch seinen Dolmetscher Fernández sprach, setzte er sich sehr intensiv mit der japanischen Sprache auseinander. So finden sich in einem Brief von 1555 erste sprachwissenschaftliche Beobachtungen. Wahrscheinlich stützte sich Gago dabei auf die Erkenntnisse Xaviers, der schon 1552 die chinesische Schrift und die Sprachen Chinas und Japans, in Hinblick auf seine Chinamission, beschrieben hatte.<sup>80</sup> Gago verglich, wie Xavier, beide Sprachen und stellte deren Unterschiede sowie die mögliche Kommunikation mittels der Schriftzeichen heraus. Deswegen schlug er vor, die Aufzeichnungen aus Japan auch in China zu verwenden. Er charakterisierte auch die verschiedenen Arten von Schriftzeichen im Japanischen.<sup>81</sup>

Die frühen jesuitischen Missionare verließen sich also bei wichtigen Anlässen, wie zum Beispiel bei Herrscheraudienzen, stark auf ihre Dolmetscher. Doch es wurden damit nicht nur Japaner, sondern auch begabte, junge Jesuiten beauftragt. Bei einer Kommunikation im

---

76 Gago hielt Lourenço auf seiner Reise nach Hizen in Bungo fest, vgl. LF, S. 40.

77 Vgl. LF, S. 35.

78 Vgl. LF, S. 29 und S. 46. Zur Konversationspraxis mit Fernández und Sylvas Grammatik vgl. Doi, Tadao (1939). „Das Sprachstudium der Gesellschaft Jesu in Japan im 16. und 17. Jahrhundert“. *Monumenta Nipponica* 2/2, S. 437-465, hier: S. 438-439.

79 Zu Nunes' Entscheidung vgl. LF, S. 46-47. Zu den unterschiedlichen Erfolgen der Missionare beim Spracherwerb siehe weiterführend auch Winnerling, Vernunft, S. 85-86.

80 Zu Xaviers Erkenntnissen über die Sprachen Japans und Chinas vgl. FX 97, S. 363-364.

81 Gago schrieb am 23.09.1555 von Hirado an die Brüder in Indien und Portugal, vgl. Uno, Iezusu-kai, S. 159-157. Weiterführend zur Verwendung der japanischen Aufzeichnungen in China siehe auch Guo, Sei-Furanshisuko Zabieru, S. 36.

kleinen Rahmen, etwa mit Konvertiten, versuchten die Jesuiten stets selbst zu sprechen. Wenngleich ihre sprachlichen Fähigkeiten sich unterschieden, widmeten sich die Missionare stets dem Studium und der Erforschung der Sprache, immer mit dem Ziel, ihre Mission zu erfüllen.

## **2. Die jesuitischen Missionare und die buddhistischen Mönche**

### **2.1. Erste Beobachtungen und freundschaftliche Beziehungen**

„Alle, sowohl Laien wie Bonzen [= buddhistische Mönche, d. Verf.], freuen sich sehr an uns, und sie staunen in hohem Maß, zu sehen, wie wir von so *weit* entfernten Ländern gekommen sind [...] allein um von den Dingen Gottes zu sprechen.“<sup>82</sup> So stellte Francisco de Xavier in seinem ersten Brief aus Kagoshima die ersten persönlichen Kontakte mit buddhistischen Mönchen in Japan dar. Dieser freundliche Umgang seitens der Mönche ist auf jenen Katechismus zurückzuführen, den die Jesuiten mit Yajirō, unter Verwendung von buddhistischen Begriffen, anfertigten. Die Missionare wurden als *tenjiku-jin* angesehen, die den Buddhismus predigen, was ihnen einfachen Zutritt zu Tempeln in Japan ermöglichte. So schrieb Fróis, dass Xavier mit solch einer Freiheit in den Tempeln ein- und ausging, „als wäre er ein Kind des Hauses selber“<sup>83</sup>.

Besonders die Besuche im der *sōtō-shū* 曹洞宗 (Sōtō-Schule) des Zen-Buddhismus (jap. *zen-shū* 禅宗) angehörenden Fukushō-ji und die Gespräche mit dessen Vorsteher Ninshitsu sind bemerkenswert. Xavier schrieb sehr positiv über seinen Gesprächspartner, der ihm „so sehr zum Freund geworden ist, das es zu verwundern ist“<sup>84</sup> und schilderte die Inhalte ihrer Gespräche. Bezüglich Xaviers Frage zur Unsterblichkeit der Seele soll sich der Zen-Mönch unsicher gewesen sein und gezögert haben.<sup>85</sup> Hierbei muss jedoch die unterschiedliche Auffassung des Konzepts der Seele in der christlichen wie in der buddhistischen Weltanschauung beachtet werden. So weist Aoyama darauf hin, dass es im Zen-Buddhismus verschiedene Begriffe gibt, die das „Ich“ und die Seele bezeichnen und dass klar zwischen verschiedenen Ausformungen, etwa der absoluten Seele oder dem gewöhnlichen, egoistischen „Ich“ differenziert werde. Auch widmete man sich im Fukushō-ji besonders Totenfeiern und der Ahnenverehrung der Shimazu-Familie, weshalb der buddhistische Mönch wohl dem

---

82 FX 90, S. 319.

83 LF, S. 6.

84 FX 90, S. 319.

85 Vgl. FX 90, S. 319.

christlichen Priester gegenüber zögerte.<sup>86</sup> Ninshitsus zurückhaltende Antworten sind damit auf die terminologischen und religiös-philosophischen Unterschiede beider Weltanschauungen, die fehlende Auseinandersetzung beider Geistlicher mit diesen Unterschieden sowie auf die Verständigungsprobleme, die Xaviers geringe Sprachkenntnisse und fehlerhafte Übersetzungen zur Ursache haben, zurückzuführen.

Nach Almeidas Bericht soll Xavier Ninshitsu auch gefragt haben, was die Mönche im Tempel täten, woraufhin Ninshitsu lächelnd geantwortet haben soll, dass die Mönche ihre Zeit mit bedeutungslosen Überlegungen verbringen würden.<sup>87</sup> Aoyama legt, unter Berufung auf Zen-Mönch Suzuki Daisetsu, dar, dass Zen-Mönche ihre Zuneigung spontan und unvermutet ausdrücken und dies die subjektive Geisteshaltung eines Mönchs widerspiegeln.<sup>88</sup> Ninshitsus Lächeln und seine ironischen Antworten zeigen, dass nicht nur Xavier für Ninshitsu, sondern auch der Buddhist für den Missionar freundschaftliche Gefühle hegte. Die Freundschaft zwischen Xavier und Ninshitsu bot Raum für ein freundliches Gespräch. Ein Dialog, an dem beide Gesprächspartner gleichwertig beteiligt sind und aufeinander zugehen, fand aber aufgrund der Verständnisprobleme und der religiös-philosophischen Unterschiede nicht statt.<sup>89</sup> Im selben Brief, in dem Xavier die Begegnung mit Ninshitsu darstellte, schilderte er auch seine ersten Beobachtungen bezüglich der buddhistischen Mönche. Neben dem Lebensstil und den Gebräuchen der Mönche, die die Japaner *Bonzen* (bei Xavier port. *bomzos*, von jap. *bōzu* 坊主 „buddhistischer Mönch“) nennen sollen, beschrieb Xavier, aus seiner christlichen Sichtweise heraus, vor allem ihre Sünden. Die Mönche sollen ihnen eigentlich vorbehaltene sexuelle Handlungen mit weiblichen Klostermitgliedern sowie mit Jugendlichen, die in den Klöstern im Lesen und Schreiben ausgebildet werden, begehen. Damit einhergehend kritisierte Xavier auch die Abtreibungspraktiken jener Frauen. Als abschließende Bewertung stellte Xavier die tugendhaften Japaner und die sündigenden Mönche gegenüber und merkte an, dass die Sünden der Mönche dem Volk bekannt wären und die Kritik der Missionare bei diesem positive Resonanz erfahre.<sup>90</sup> Der oft polemische Ton Xaviers sowie die Gegenüberstellung der guten Japaner mit den schlechten Mönchen deutet darauf hin, dass der Missionar mit seinem Brief den Buddhismus sowie seine Anhänger zu diskreditieren und das Christentum als einzige wahre Religion zu legitimieren versuchte. Diese Stoßrichtung trägt

---

86 Vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 72-73.

87 Vgl. LF, S. 7.

88 Vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 74.

89 Zur Gestalt des Gesprächs vgl. Rubiés, Dialogues, S. 460 sowie Yamato Shōhei 大和昌平 (2014). „Kirishitan-jidai saishoki ni okeru kirisuto-kyō to bukkyō no kōshō キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉“ (Die Beziehung von Christentum und Buddhismus in der Anfangsphase des christlichen Zeitalters). *Christ and the World: Tokyo Christian University* キリストと世界:東京基督教大学紀要 24, S. 109-139, hier: S. 124.

90 Vgl. FX 90, S. 318-319 und S. 327-328.

auch Xaviers stete Verwendung des Begriffs *Bonze*, denn dieses Wort besaß zur damaligen Zeit eine sehr abwertende Konnotation.<sup>91</sup> Möglicherweise umgab sich Xavier mit Japanern, die die buddhistischen Mönche sehr kritisierten und lernte von diesen jenes abwertende Wort. Da die Missionare gegenüber dem Buddhismus eine negative und intolerante Haltung einnahmen, erfuhren sie nach einiger Zeit Widerstand von Seiten der Mönche, die ihre Machtstellung beim Volk durch die Konfrontation mit den Jesuiten bedroht sahen. Die Mönche überzeugten Daimyō Shimazu Takahisa, der selbst sehr eng mit der Shingon-Schule verbunden war, die Verbreitung des Christentums in seinem Einflussbereich zu verbieten. Da sich auch die gewünschten Handelsbeziehungen mit den Portugiesen, deren Schiffe nun in Hirado anlegten, nicht verwirklichten, stellte Daimyō Shimazu Takahisa 1550 die Mission in Satsuma unter Todesstrafe und die Missionare beschlossen weiterzuziehen.<sup>92</sup>

Doch selbst dieser Rückschlag hinderte die Jesuiten nicht daran, die buddhistischen Mönche noch stärker zu kritisieren. In Hakata kamen sie zu einem Zen-Kloster, wo die Missionare als *tenjiku-jin* von den Mönchen sehr freundlich aufgenommen und bewirtet wurden. Aber Xavier störte sich an ihren sexuellen Handlungen mit Jugendlichen sowie an den Totenfeiern, die die Zen-Mönche, die behaupten würden, dass es keine Existenz über den Tod hinaus gäbe, aus reiner Gewinnsucht abgehalten haben sollen. Nachdem Xavier diese zurechtgewiesen hatte, verließen die Missionare den Tempel und ließen die erstaunten Mönche zurück.<sup>93</sup> In Yamaguchi erbaten sie eine Audienz bei Daimyō Ōuchi Yoshitaka, von dem sie die Erlaubnis zur Mission erlangen wollten. Sie trugen ihm ihren Katechismus und die Sünden der buddhistischen Mönche vor. Yoshitaka, der selbst buddhistische wie konfuzianische Lehren sehr eifrig studierte, war von diesem Auftritt empört und warf die Jesuiten aus seinem Palast.<sup>94</sup> Die ersten Kontakte der Jesuiten mit dem Buddhismus waren sehr wechselhaft. So schrieb Xavier sehr negativ über die Sünden der buddhistischen Mönche. Für seinen Freund Ninshitsu fand Xavier im selben Brief aber nur positive Worte. Und das, obwohl Ninshitsu sich nicht dem Christentum zuwandte und aufgrund verschiedener Hindernisse ein religiöser Dialog

---

91 Zum Wort *Bonze* vgl. vor allem Aoyama, Missionstätigkeit, S. 61. Weiterführend zu Interpretationen der Darstellung der Mönche in Xaviers Briefen siehe auch Aoyama, Missionstätigkeit, S. 65-66; App, Discovery, S. 231; Rubiés, Dialogues, S. 463; Elison, Deus Destroyed, S. 36 sowie Thelle, Notto R. (2003). „The Christian Encounter with Japanese Buddhism“. Mullins, Mark R. (Hrsg.). *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden/Boston: Brill, S. 227-247, hier: S. 228.

92 Zum Widerstand der Mönche und dem Verbot von Shimazu Takahisa vgl. FX 96, S. 346-347; Aoyama, Missionstätigkeit, S. 2, S. 66 und S. 85-87; Schurhammer, Franz Xaver, S. 132-135; Lidin, Tanegashima, S. 168 sowie Elisonas, Christianity, S. 310.

93 Vgl. LF, S. 9. Aoyama führt an, dass es nicht gesichert sei, dass die Missionare tatsächlich so ein Kloster im Jahr 1550 in Hakata besuchten, denn Xavier erwähnte diese Episode in seinen Briefen nicht. Dennoch scheint diese Episode stattgefunden zu haben, denn Fróis führte seine Darstellung auf Angaben von Fernández zurück, die dieser ihm mündlich mitteilte und schriftlich festhielt. Vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 98-99. Zu Fróis' Quellenangabe vgl. LF, S. 14 und Schurhammer, Franz Xaver, S. 154.

94 Vgl. LF, S. 10 sowie FX 96, S. 348. Zu Ōuchi Yoshitakas Studium vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 112-113.



nicht stattfinden konnte. In Kagoshima hielten sich die Jesuiten mit öffentlicher Kritik am Buddhismus zurück. Man kann annehmen, dass sie die Verbindung des Daimyō zum Buddhismus sowie den sich regenden Widerstand seitens der Mönche bedachten. Nach ihrer Ausweisung aus Satsuma kritisierten die Jesuiten die Mönche jedoch stark, wie in Hakata oder beim Daimyō von Yamaguchi, wo sie aber erneut einen Rückschlag hinnehmen mussten.

## 2.2. Disputationen in Yamaguchi und die vertiefte Auseinandersetzung mit dem Buddhismus

Bei der zweiten, nun erfolgreichen Audienz bei Ōuchi Yoshitaka im Jahr 1551 erhielten die Jesuiten die Erlaubnis zur Mission in Yamaguchi und eine Pagode als Bleibe. Die buddhistischen Mönche, die nicht von der Seite des Daimyō wichen, fragten die Missionare verschiedene Dinge über deren Gott. Die Shingon-Mönche zeigten große Freude und Befriedigung, als sie merkten, dass ihr Dainichi und der Gott der Christen sehr viele Gemeinsamkeiten aufwiesen. Auch glaubten die Mönche damals, dass in Indien nur der Shingon-Schule gefolgt werde und sie sahen sich mit den vermeintlich Dainichi anbetenden *tenjiku-jin* in ihren Annahmen bestätigt.<sup>95</sup> Xavier wurde aufgrund der Reaktion der Mönche sehr nachdenklich und ging nochmals zu ihnen, um sie zur Dreifaltigkeit und Fleischwerdung Gottes zu befragen. Den Mönchen waren diese Dinge fremd und sie reagierten sehr erstaunt, woraufhin Xavier den Fehler erkannte, den die Missionare bei der Übersetzung von *Gott* mit *Dainichi* in ihrem Katechismus begingen. Unverzüglich schickte er Fernández in die Straßen Yamaguchis, damit dieser erkläre, dass man Dainichi nicht anbeten dürfe und die Religion der Mönche falsch und betrügerisch sei.<sup>96</sup>

Der plötzliche Wandel der vermeintlichen Shingon-Buddhisten aus Indien zu Vertretern einer fremden, dem Buddhismus entgegengesetzten Religion sowie die Konfrontation durch die Jesuiten erzeugte einen enormen Widerstand unter den buddhistischen Mönchen. Sie störten sich an den Missionaren, da sie mit diesen im Wettbewerb um die Gunst der Japaner standen, sowie an den steten Vorwürfen eines sündigen Lebenswandels.<sup>97</sup> Die Jesuiten schrieben in ihren Briefen, dass nicht nur Mönche, sondern auch Edelleute und gewöhnliches Volk zu ihrer Unterkunft kamen, ihnen von morgens bis abends Fragen stellten und sie in Streitgespräche

---

95 Zu einer möglichen Interpretation der Freude der Mönche vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 140.

96 Zur Episode in Yamaguchi vgl. LF, S. 15. Weiterführend siehe auch Lopez, Donald S. (2013). *From stone to flesh: a short story of the Buddha*. Chicago/London: University of Chicago Press. (Buddhism and Modernity), S. 74 sowie Schatz, Klaus (2005). „Franz Xaver und die Herausforderung der nicht-christlichen Religionen“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 99-117. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 8), hier: S. 107.

97 Zum Hintergrund des Widerstands der Mönche vgl. Lidin, Tanegashima, S. 174.

verwickelten.<sup>98</sup> Die Debatte zwischen den Missionaren und den Buddhisten in Yamaguchi fiel in eine Zeit mehrerer unheilvoller Vorzeichen: 1550 ging eine große Kiefer im Palastgarten ein und 1551 war mehrfach von Gespenstererscheinungen im Palast die Rede. In dieser unsicheren Zeit hatten wohl viele Menschen ein Interesse daran, religiöse Debatten zu verfolgen und derartige Fragen zu stellen. Darüber hinaus ist anzumerken, dass in Japan bis ins 17. Jahrhundert oft ein großes Interesse des Volkes an religiösen Debatten bestand.<sup>99</sup>

Nach der Abreise Xaviers nach Bungo intensivierten sich die Debatten der Mönche mit den in Yamaguchi verbliebenen Missionaren, Cosme de Torres und Juan Fernández. So schrieb Torres an Xavier in Bungo, dass nach dessen Abreise sich mehr Mönche trauten, die Jesuiten mit ihren Zweifeln und Fragen zu konfrontieren, wobei sie aber auch gewaltsam in deren Bleibe eindringen. Die Missionare schienen sich der großen Zahl an immer wiederkehrenden Fragen, die ihre Weltanschauung kritisierten, als nicht gewappnet gesehen zu haben, denn Torres bekannte, dass ohne ihren Glauben an Gott ein Sieg kaum zu erringen gewesen sei.<sup>100</sup>

Bei den Debatten wurden nicht nur die Mönche aggressiver, sondern auch die Rhetorik der Jesuiten, die in den religiösen Disputen der Gegenreformation geübt waren.<sup>101</sup> So führte Xavier auf, dass die Jesuiten den Mönchen die Irrationalität ihrer Religion vorwarfen, denn sie thematisiere keine Schöpfung und die Lehre, dass „Xaca [*shaka nyorai* 釈迦如来, der historische Buddha, d. Verf.] achttausend Mal geboren worden sei“ und viele andere Unmöglichkeiten „reine Erfindungen von Dämonen“<sup>102</sup> seien. Weiter beschrieb Xavier, dass man als Buddhist bestimmte Gebote einhalten solle, das gemeine Volk diese aber nicht einhalten könne und daher die Mönche einen Tauschhandel anbieten würden, bei dem sie für die Menschen die Gebote einhalten und so die Menschen aus der Hölle holen sollen. Hierfür stellen sie Bescheinigungen aus und verlangen Geld, das sie nach dem Tod zurückgeben würden. Dies nahm Xavier als Betrug wahr, denn er verstand die Buddhisten so, dass es kein Leben nach dem Tod gäbe.<sup>103</sup> Dem unterlag jedoch ein Fehler Xaviers, denn er interpretierte die buddhistischen Ansichten zur Hölle christlich, ihr Höllenbegriff entsprach aber mehr dem christlichen Fegefeuer, aus dem eine Erlösung möglich sei.<sup>104</sup>

---

98 Vgl. FX 96, S. 345-354; CT 1, S. 52 sowie LF, S. 15-16.

99 Zu den Unglücksereignissen und den religiösen Debatten im vormodernen Japan vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 141-143.

100 Vgl. CT 3, S. 61-62 und Fróis' Abschrift desselben Briefs bei LF, S. 21.

101 Zum Hintergrund der Gegenreformation vgl. Thelle, Encounter, S. 229.

102 FX 96, S. 353.

103 Vgl. FX 96, S. 345-346 und S. 349-354.

104 Zum Missverständnis buddhistischen Denkens bei Xavier vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 150-151 sowie Abé, Jesuit Mission, S. 53. Weiterführend zur Auseinandersetzung der Jesuiten mit der buddhistischen Denkweise vgl. bspw. Yamato, *kōshō*, S. 136 oder Rubiés, Dialogues, S. 466-467 und S. 470.

Juan Fernández, der Xavier und Torres als Dolmetscher diente, protokollierte die Fragen der Mönche detailliert. Zentrale Punkte der Auseinandersetzungen waren etwa der christliche Schöpferglaube, die Frage, ob Gott gut oder böse sei, sowie die Barmherzigkeit und das Konzept der Hölle. Die Missionare erklärten den Mönchen Gott als Prinzip, in dem alle Dinge ihren Ursprung haben sollen. Eine Vorstellung, die, nach Xaviers Bericht, den Buddhisten unbekannt war, da viele von diesen für einen Ursprung aus dem Nichts argumentierten. Vor allem die Frage, wieso auch das Böse, Dämonen, der Teufel und die Hölle von einem guten Gott geschaffen worden seien, beschäftigte die Mönche. Die Missionare erklärten ihnen, dass alle Schöpfungen gut seien, die Geschöpfe sich aber frei für das Böse entscheiden könnten. Auch die Lehre der Missionare, dass selbst bei einer Konversion der Japaner ihre nichtchristlichen Vorfahren weiterhin in der Hölle leiden würden, nährte das Argument der Buddhisten, dass es dem Christentum an Barmherzigkeit fehle, wohingegen im Buddhismus jedem Geschöpf Barmherzigkeit zukommen solle. Die Missionare lehnten eine spätere Errettung ab, denn die christlichen Gesetze seien in den Herzen der Menschen verankert und könnten so, unabhängig von der Kenntnis des Christentums, befolgt werden.<sup>105</sup>

Die religionsphilosophischen Disputationen in Yamaguchi boten den Missionaren, wie auch den buddhistischen Mönchen, eine Gelegenheit und zugleich eine Notwendigkeit, mehr über die jeweils andere Weltanschauung zu erfahren, damit sie die jeweils andere Seite besser verstehen und durch Argumentation übertrumpfen können. Gerade der letzte Aspekt war wegen der Anwesenheit vieler Interessierter relevant, denn es konvertierten nicht gerade wenige Japaner beim Hören der Argumente der Jesuiten. Ein prominentes Beispiel ist Lourenço, jener Japaner, der später den Missionaren bedeutende Dienste leisten sollte.<sup>106</sup> Die Jesuiten nutzten die ihnen von den buddhistischen Mönchen gebotene Bühne aus, um die Mönche durch Argumentation zu übertrumpfen, die Überlegenheit des christlichen Glaubens zu demonstrieren und diesen dabei auch zu verbreiten und Konversionen zu erzielen.

Die Mönche verschiedener Schulen kritisierten verschiedene Aspekte des Christentums unterschiedlich stark. Shingon-Mönche kritisierten eher den Schöpfungsglauben, die Zen-Buddhisten eher die Existenz nach dem Tod und die christliche Hölle. Durch diese Erfahrungen wurden die Missionare zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Buddhismus angeregt, was sich in ihren Briefen widerspiegelt. So sind die Berichte der

---

105 Zur Zusammenfassung der Debatte durch Xavier vgl. FX 96, S. 349-354. Zum Protokoll von Juan Fernández vgl. JF, S. 65-86. Weiterführend zu Darstellungen der Disputationen in Yamaguchi siehe Yamato, kōshō, S. 130-135; Rubiés, Dialogues, S. 473-482; Schatz, Franz Xaver, S. 108-113 sowie Abé, Takao (2017). „Christian Catechisms and Practice in Japan in the Era of the Jesuit Mission. An Intercultural Approach“. Flüchter, Antje und Rouven Wirbser (Hrsg.). *Translating Catechism, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*. Leiden: Brill, S. 285-307. (Studies in Christian Mission 52), hier: S. 297-298.

106 Vgl. FX 96, S. 350-353 sowie LF, S. 16-17.

Jesuiten nach den Debatten 1551, im Vergleich zu Xaviers eher oberflächlichen und auf Diffamierung ausgelegten Beschreibungen von 1549, sehr differenziert. Sie verweisen auf einzelne Figuren des Buddhismus, wie Shaka und Amida (*amida nyorai* 阿弥陀如来, sanskr. Amitābha), beschreiben die Hintergründe der buddhistischen Lehren und führen daran ihre Kritikpunkte aus. Auch trennen sie zwischen verschiedenen Schulen des Buddhismus, wie der esoterischen Shingon-Schule, amidistischen Schulen und den Zen-Schulen.<sup>107</sup> Die Debatten in Yamaguchi boten somit für die Missionare, auch wenn sie sich dabei argumentativ zur Wehr setzen mussten, eine besondere Gelegenheit, mehr über den Buddhismus in Japan zu erfahren und die eigene Mission zu rechtfertigen und weiter voranzubringen.

### 2.3. Verfolgung durch die buddhistischen Mönche und die Reaktion der Missionare

Die Auseinandersetzung zwischen den buddhistischen Mönchen und den jesuitischen Missionaren wandelte sich im September 1551 von einer friedlichen Debatte zu einer gewaltsamen Verfolgung seitens der Mönche. Im Weiteren soll sich den Verfolgungsmethoden der Mönche und den Reaktionen der Missionare gewidmet werden.

In Yamaguchi regte sich im September 1551 ein Aufstand gegen Daimyō Ōuchi Yoshitaka, bei dem dieser auch gestürzt wurde. Torres schilderte, wie in dieser Zeit immer weniger Menschen zu den Missionaren kamen, um mit ihnen zu diskutieren, und wie die Jesuiten von einem befreundeten Herren in einem Kloster untergebracht wurden. Dieser Herr, ein abtrünniger Vasall von Ōuchi Yoshitaka, war Naitō Okimori 内藤興盛<sup>108</sup>, der enge Beziehungen zu Tempeln der *jōdo-shū* 浄土宗 (Jōdo-Schule) unterhielt.<sup>109</sup> Nach Torres' und Fernández' Berichten verbreiteten die buddhistischen Mönche unterdessen verschiedene

---

107 Vgl. FX 96, S. 343-359; CT 1, S. 48-52 sowie JF, S. 65-86. Weiterführend zur Auseinandersetzung der Jesuiten mit dem Buddhismus siehe auch Kishino, Dainichi, S. 55-59 sowie Winnerling, Vernunft, S. 305-307.

108 Der Vorname von Naitō Okimori wird in Torres' und Fernández' Briefen aus Yamaguchi nicht genannt, vgl. CT 3, S. 63; JF, S. 84-85 sowie Fróis' Darstellung der Textstelle von Torres' Brief bei LF, S. 21. Aoyama gibt den entsprechenden Namen in seiner Darstellung mit *Naitō Takaharu* an. Auch in der kritischen Edition von Xaviers Brief, der die Ereignisse in Yamaguchi schildert, wird in einer Fußnote ergänzend angemerkt, dass der Name des von Xavier erwähnten Herren *Naitō Takaharu* sei. Schurhammer und Rubiés hingegen geben den Namen mit *Naitō Okimori* an. Im *Ōuchi Yoshitaka-ki* 大内義隆記 von 1551, welches das Leben des gleichnamigen Daimyō schildert, wird nur eine Person mit dem Familiennamen *Naitō* erwähnt, nämlich Naitō Okimori. Beim Namen des Herren, der den Missionaren half, ist somit von *Naitō Okimori* auszugehen, da sich im zeitgenössischen *Ōuchi Yoshitaka-ki* keine andere Person, die eine direkte Verbindung zum Daimyō hatte, mit dem Familiennamen *Naitō* findet. Zu den Angaben der Namen bei den genannten Werken vgl. Aoyama, Missionstätigkeit, S. 151; FX 96, S. 353 FN31; Schurhammer, Franz Xaver, S. 289 FN22; Rubiés, Dialogues, S. 474 sowie *Ōuchi Yoshitaka-ki* in: o. A. (1994) [1819]. *Gunsho ruijū. Dai-nijūissū. Kassen-bu* 群書類従 第二十一輯 合戦部 (Gattungssammlung zahlreicher Schriften. Band 21: Kriegssektion). Hrsg. von Hanawa Hokiichi 塙保己一. Publiziert von Yagi Shoten 八木書店. Tōkyō: Zoku gunsho ruijū kanseikai 続群書類従完成会, S. 407-432, hier: S. 418.

109 Zum Aufstand in Yamaguchi sowie zum Hintergrund des Naitō Okimori vgl. Rubiés, Dialogues, S. 474 sowie Aoyama, Missionstätigkeit, S. 151 und S. 167-168.

Gerüchte. So sei die Ankunft der Missionare ein schlechtes Vorzeichen, die Missionare äßen Menschenfleisch und sie hätten die buddhistischen Götter beleidigt, wodurch diese den Krieg zulassen würden. Dadurch aufgewiegelt, suchten Soldatentrupps die Missionare, mit dem Ziel, sie zu töten. Und die Mönche jenes Klosters, in dem die Jesuiten untergebracht werden sollten, wehrten sich vehement, wenngleich sie die Missionare schließlich aus Furcht vor Naitō Okimori aufnahmen. Da jedoch viele Häuser und Klöster auf der Suche nach den Missionaren in Brand gesteckt wurden, versteckte Naitō Okimori die in Lebensgefahr schwebenden Jesuiten in seinem Haus.<sup>110</sup> Naitō Okimoris Motivation hierfür war wahrscheinlich der Wunsch, sich durch den Schutz der Jesuiten gute Beziehungen zu den portugiesischen Händlern zu sichern und so seine Macht während des Aufstands auszubauen. Im darauffolgenden Jahr verbreiteten die Mönche in Yamaguchi das Gerücht, die Japaner würden nur deshalb Christen werden, da sie dann dem Tempel keine Almosen mehr geben müssten. Die konvertierten Japaner meldeten dies an Torres und schlugen vor, in der Kirche Almosen zu sammeln und dieses Geld an Arme zu verteilen und ihnen auch eine Speisung anzubieten.<sup>111</sup> Als Yamaguchi im Jahr 1554 von einer Hungersnot heimgesucht wurde, kaufte Torres eine große Menge Reis und verteilte mit den Christen regelmäßig Reissuppe an die Bedürftigen. Das Volk brachte den Missionaren dafür großen Dank entgegen. Die Mönche störten sich aber am Dank und der Liebe, die die Japaner den fremden Missionaren in dieser Situation entgegenbrachten. So nährten sie erneut das Gerücht, die Christen äßen Menschenfleisch, woraufhin bewaffnete Männer die Friedhöfe bewachten.<sup>112</sup> Gleichzeitig flammten auch kurz die Disputationen zwischen den Mönchen und den Missionaren wieder auf. Nachdem bei den Streitgesprächen viele Zuhörer zum Christentum konvertierten, entschieden die Mönche, die Disputationen zu beenden und nun mit anderen Methoden, wie etwa durch Schmähung oder Steinewerfen, die Missionare zu attackieren. Erst als ein körperlich sehr starker und gefürchteter Edelmann, Constantino, zum Christentum konvertierte und die Christen beschützte, ließen die Angriffe der Mönche etwas nach. So ließ er sein Schwert am Haus der Missionare stehen, was seine Präsenz andeutete und die Mönche abhielt oder er stritt mit den Mönchen und verängstigte sie mit seiner Waffe so sehr, bis diese sich nicht mehr gegen die Christen erhoben.<sup>113</sup> Erst im Jahr 1556 ließ der neue Daimyō von Yamaguchi, Ōuchi Yoshinaga 大内義長 (1540-1557), eine Tafel aufstellen, die die Mission

---

110 Torres und Fernández schilderten die Geschehnisse in Yamaguchi, vgl. CT 1, S. 61-65 sowie JF, S. 84-85.

111 Vgl. LF, S. 28.

112 Vgl. LF, S. 34.

113 Vgl. LF, S. 35-36.

erlaubte und die Christen schützte. Dennoch nahmen die Mönche den feindlichen Angriff auf die Stadt sowie deren Zerstörung erneut zum Anlass, gegen die Missionare zu hetzen.<sup>114</sup>

In Funai zeigte sich eine ähnliche Entwicklung wie in Yamaguchi, denn dort erhob sich 1553 ebenfalls ein Aufstand gegen den Daimyō. Der Daimyō konnte seine Macht zwar verteidigen, die Stadt aber brannte nieder. Weil auch die Jesuiten ihre Bleibe verloren, ließ Daimyō Ōtomo Yoshishige sie im Haus eines Mönchs unterbringen. Dort debattierten die Mönche mit den Jesuiten und diffamierten sie lautstark, bedrohten sie körperlich und verbreiteten Gerüchte auf den Straßen Funais, weil sie den Missionaren in den Diskussionen stets unterlegen gewesen waren. Auch bewarfen sie die Bleibe der Missionare mit Steinen, vor direkter Gewalt schreckten sie aus Angst vor dem Daimyō jedoch zurück. Der Daimyō war darüber sehr erzürnt, stellte das Steinewerfen unter Strafe und ließ die Bleibe der Missionare von Edelleuten bewachen, was zu einem vorläufigen Ende der Angriffe führte.<sup>115</sup> Die Debatten mit den Mönchen fanden 1554 weiterhin statt und die Mönche verbreiteten auch in Funai das Gerücht, die Christen würden Tote ausgraben und Menschenfleisch essen. Um dies zu beweisen, töteten die Mönche Hunde und gossen das Blut vor die Tür der Missionare, wobei sie jedoch ertappt wurden. Auch warfen sie, von den Wachen unentdeckt, abgeschnittene Hände von Kinderleichen in den Garten der Missionare und bewarfen das Haus weiterhin mit Steinen. Als das Wachaufgebot verstärkt wurde, änderten die Mönche ihre Strategie und verkündeten, dass das Christentum und der Buddhismus das Gleiche seien, wogegen die Missionare sofort einschritten und öffentlich die Unterschiede erklärten und sich gegen die Vorwürfe verteidigten.<sup>116</sup>

Die Verfolgungen durch die Mönche ergaben sich in Yamaguchi vor allem durch die Verkettung mehrerer unheilvoller Ereignisse, für deren Auslöser sie die Missionare hielten. Nach Fróis entstand die Verfolgung in Bungo aus der Niederlage der Mönche in den Debatten mit den Missionaren. In Yamaguchi warfen die Mönche, nach anfänglichen Verleumdungen, auch mit Steinen, wohingegen sie in Funai sofort, neben dem Verbreiten von Gerüchten, mit Steinen warfen. Sowohl in Yamaguchi wie auch in Funai sagte man den Jesuiten nach, sie würden Menschenfleisch essen. Es bestanden daher wohl in verschiedenen Regionen Japans ähnliche Vorbehalte gegen die Christen. Gegen die Angriffe von Seiten der Mönche suchten die Missionare Schutz bei mächtigen Einzelpersonen, wie Naitō Okimori, Constantino oder den jeweiligen Daimyō. In Yamaguchi sahen die Missionare in ihrer Situation, in der sich kein anderer mächtiger Schutzherr bot, über die Problematik, die bestimmte Personen mit sich

---

114 Vgl. LF, S. 50.

115 Vgl. LF, S. 32-33.

116 Vgl. LF, S. 37-38.

brachten, hinweg. So vertrauten sie sich Naitō Okimori an, der sich am Aufstand gegen Daimyō Ōuchi Yoshitaka, der den Missionaren gegenüber positiv eingestellt war, beteiligte und waren froh über den Schutz durch Constantino, auch wenn dieser die Mönche mittels Waffengewalt einschüchterte. Doch die Missionare verließen sich nicht immer nur auf andere. In Yamaguchi etwa arbeiteten sie eng mit der christlichen Gemeinde zusammen und sammelten Spenden für Arme, um einen Kontakt zum Volk herzustellen und den Gerüchten der Mönche den Nährboden zu entziehen. Oder in Funai, wo sie sich sofort öffentlich verteidigten, als ihre Lehre von den Buddhisten angegriffen wurde. Abschließend kann man sagen, dass die Missionare gegen die Verfolgung durch die buddhistischen Mönche stets eine enge Bindung an mächtige Personen suchten. Dabei ging es ihnen vor allem um ihren eigenen Schutz, der Hintergrund des Schutzherren war dabei nicht interessant. Gegen einzelne Verleumdungen, die direkt ihre Lehren betrafen, wehrten sie sich aber unverzüglich selbst.

### **3. Die jesuitischen Missionare und die japanischen Herrscher**

#### **3.1. Die Pläne der Missionare und die japanische Realität**

Ich habe große Hoffnung, und diese ganz auf Gott unseren Herrn, dass viele in Japan Christen werden würden, und ich bin entschlossen, zuerst zu ihrem König zu gehen, und danach zur Universität, wo sie ihre Studien haben, mit großer Hoffnung auf Jesus Christus unseren Herrn, dass er mir gewiss hilft.<sup>117</sup>

So beschrieb Francisco de Xavier seinem Freund Iñigo de Loyola seine geplante Vorgehensweise für die Mission in Japan, bei der Herrscher und Bildungsinstitutionen eine zentrale Rolle einnahmen. Zur Wortwahl merkte Luís Fróis in seiner Geschichte an, dass beim „König“ und der „Universität“ keineswegs in europäischen Maßstäben zu denken sei. Mit „König“ bezeichneten die frühen Missionare die lokalen Herrscher und vor allem den Tennō 天皇 und mit den „Universitäten“ seien keine Bildungseinrichtungen im europäischen Stil, sondern buddhistischen Klöstern angeschlossene Lehreinrichtungen gemeint.<sup>118</sup> Diese stark vom europäischen Denken beeinflusste Interpretation der frühen Missionare ist auf die Berichte Yajirōs zurückzuführen. Aus den Aufzeichnungen der Berichte geht hervor, dass die Jesuiten die Gesellschaftsstruktur in Japan und Europa als gleich ansahen. Sie schrieben dem Tennō weltliche wie geistliche Herrschaftsrechte zu und hielten fest, dass die Herrschaft des Shōgun 将軍 über Japan dem europäischen Feudalsystem sehr ähnlich sei. Die frühen

---

117 FX 71, S. 249.

118 Vgl. LF, Prolog S. 10-11.

Missionare verstanden Tennō und Shōgun in Japan wie Papst und Kaiser in Europa, interpretierten also ihr eigenes europäisches Weltbild in das ihnen noch unbekanntes Japan.<sup>119</sup>

Diese zweigliedrige Methodik Xaviers, erstens dem Zentralherrscher das Christentum zu predigen, ihn zu bekehren und damit eine Massenkonzersion auszulösen sowie die Erlaubnis zur Mission in seinem Herrschaftsbereich zu erhalten, und zweitens der christlichen Botschaft an den angesehensten Bildungsinstitutionen des Landes Gehör zu verschaffen und dabei Kenntnis über die lokalen Religionen zu erlangen, ist auf Xaviers Missionserfahrungen in Indien zurückzuführen. Dort entwickelte er die Idee einer Mission von oben, also einer hierarchischen Massenkonzersion, ausgehend vom Herrscher. Denn dort erlaubten viele lokale Führer Massenkonzersionen in ihrer Region, mit dem Ziel, Vorteile im Handel mit Portugal zu erlangen. Diese Missionsmethodik etablierte sich und wurde 1551 schließlich durch Iñigo de Loyola in den *constitutiones* der Gesellschaft Jesu festgelegt.<sup>120</sup>

Doch die Informationen und Planungen der jesuitischen Missionare entsprachen nicht der politischen Realität Japans. Denn das Land befand sich seit dem Ōnin-Krieg (jap. *ōnin no ran* 応仁の乱), der in der Mitte des 15. Jahrhunderts um die Nachfolge des Ashikaga-Shōgunats ausgetragen wurde, in einer Zeit des Bürgerkriegs (ca. 1467-1590, jap. *sengoku jidai* 戦国時代), in der sich Vasallen gegen ihre Herren auflehnten und im Prinzip des *gekokuujō* 下克上 (Stürzen der Herrscher durch ihre Vasallen)<sup>121</sup> versuchten, selbst Macht zu erlangen. Und anders als die Missionare annahmen, gab es in Japan keine Zentralmacht. Sowohl Tennō als auch Shōgun waren weitgehend machtlos. Die reale Macht konzentrierte sich vielmehr in den Fürstentümern, deren Herrscher, die Daimyō, stets versuchten, ihre Macht auszubauen.<sup>122</sup> Sie waren deswegen sehr am Handel mit portugiesischen Schiffen interessiert, da sie sich durch

---

119 Zur Auseinandersetzung der frühen jesuitischen Missionare mit Japan vgl. Winnerling, Vernunft, S. 186-187 sowie Elisonas, J. S. A. [Elisonas, Jurgis] (2000). „The Jesuits, the Devil, and Pollution in Japan. The Context of a Syllabus of Errors“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1, S. 3-27, hier: S. 3.

120 Zu Xaviers Missionsmethodik vgl. Yanagibori Sugako 柳堀素雅子 (1998). „Senkyōshi no mita nihon. kirishitan-jidai no shiryō wo moto ni shite 宣教師の見た日本：キリシタン時代の資料をもとにして“ (Das Japan, das die Missionare sahen: Auf Basis von Material aus dem christlichen Zeitalter). *Bukkyō Bunka Gakkai Kiyō* 佛教文化学会紀要 7, S. 28-52, hier: S. 36; Dumoulin, Heinrich (1990). „Inkulturation in der Jesuitenmission Japans“. Sievernich, Michael und Günter Switek (Hrsg.). *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg: Herder, S. 254-271, hier: S. 258; Gössmann, Elisabeth (2005). „Das Christentum im Japan des 16./17. Jahrhunderts (Kirishitan Jidai)“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 119-138. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 8), hier: S. 121 sowie Elisonas, Christianity, S. 312. Zu den Grundsätzen der Gesellschaft Jesu vgl. Winnerling, Vernunft, S. 185.

121 Zu *gekokuujō* vgl. Morris, Rethinking, S. 101 sowie Fernandes Pinto, Ana (2000). „Japanese elites as seen by Jesuit missionaries. Perceptions of social and political inequality among the elites“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1, S. 29-43, hier: S. 35.

122 Zum Ōnin-Krieg, dem Bürgerkrieg in Japan und zur politischen Situation bei der Ankunft der Jesuiten in Japan vgl. Alden, Dauril (1996). *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford, California: Stanford University Press, S. 60; Morris, Rethinking, S. 101-102; DuBois, Religion, S. 77-78 sowie Ross, Vision, S. 25.



europäische Feuerwaffen im Bürgerkrieg einen Vorteil verschaffen konnten. Nach Elisonas gingen die Missionare und die japanischen Herrscher eine Symbiose sein, denn die Missionare waren auf den Schutz der Herrscher angewiesen, um in dieser kriegerischen Zeit ihre Mission durchführen zu können. Und die japanischen Herrscher wiederum nutzten die Situation, um Handelsbeziehungen zu knüpfen.<sup>123</sup>

### 3.2. Erste Kontakte, Rückschläge und Erkenntnisse

Wenngleich sich die Missionare über die politische Realität Japans noch nicht bewusst waren, bietet ihr Kontakt zu Daimyō Shimazu Takahisa in Satsuma ein gutes Beispiel für einen Daimyō, der seinen Vorteil in den Missionaren suchte. Nach ihrer Ankunft in Kagoshima baten die Jesuiten den Daimyō, ihnen ein Schiff bereitzustellen, mit dem sie nach Kyōto reisen können. Shimazu Takahisa war über die Ankunft der Jesuiten sehr erfreut, schob ihre Bitte aber mit Verweis auf die ungünstige Wetterlage und den voranschreitenden Bürgerkrieg fast ein Jahr lang auf. 1550 landete in Hirado ein portugiesisches Handelsschiff, woraufhin Xavier dorthin ging, um Briefe aufzugeben und einzuholen. Da sich auch die Haltung des Daimyō gegenüber den Christen verschlechterte, zogen die Jesuiten nach Hirado weiter.<sup>124</sup> Shimazu Takahisa, den eine sehr freundschaftliche Beziehung mit Tennō Go-Nara 後奈良天皇 (1497-1557) verband, hatte wenig Interesse daran, den Wunsch der Missionare, bei Go-Nara vorzusprechen, zu erfüllen.<sup>125</sup> Vielmehr wollte er die Jesuiten so lange wie möglich in seinem Gebiet festhalten. Denn Shimazu Takahisa war sich über das Ansehen, das die Jesuiten bei den portugiesischen Händlern genossen, bewusst und hoffte so, portugiesische Handelsschiffe würden in seinem Herrschaftsgebiet anlegen, was ihm im Bürgerkrieg einen ökonomischen und militärischen Vorteil gebracht hätte. Da die Handelsschiffe nun wider Erwarten in Hirado und nicht in Satsuma anlegten, sich zudem die buddhistischen Mönche gegen die Missionare aussprachen und die Missionare stets nach Kyōto weiterreisen wollten, war Shimazu Takahisa sehr erzürnt und stellte die Mission in seinem Gebiet unter Strafe.<sup>126</sup> Die Missionare hatten also keine andere Wahl, als Satsuma zu verlassen, um ihre Mission weiterzuführen und ihr Ziel, den Tennō von sich zu überzeugen, zu verwirklichen. Die

---

123 Vgl. Elisonas, *Christianity*, S. 302-304 und S. 321. Weiterführend zur Beziehung zwischen Daimyō und Missionaren siehe auch Higashibaba, *Christianity*, S. 13; Fernandes Pinto, *Elites*, S. 30 sowie Ucerler, *Missions*, S. 306.

124 Vgl. LF, S. 5-8; FX 90, S. 330 sowie FX 96, S. 347.

125 Zur Freundschaft zwischen Shimazu Takahisa und Tennō Go-Nara vgl. López-Gay, Jesús (2003). „Saint Francis Xavier and the Shimazu family“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 6, S. 93-106, hier: S. 102-103.

126 Zu Shimazu Takahisa, seinem Plan und seinem Verbot der Mission in Satsuma vgl. Elisonas, *Christianity*, S. 310; Ross, *Vision*, S. 25; Winnerling, *Vernunft*, S. 181-182 sowie Lidin, *Tanegashima*, S. 168.

anfängliche Freude und spätere negative Reaktion des Daimyō zeigt auf, dass er die Missionare benutzen wollte, um portugiesische Handelsschiffe in sein Herrschaftsgebiet zu locken. An dem Anliegen der Missionare hatte er kein Interesse. Für die Missionare war das Verbot der Mission in Satsuma eher wenig relevant, denn sie hatten von vornherein kein Interesse an einem längeren Aufenthalt in Satsuma und drängten auf eine Reise nach Kyōto.

Ein ähnliches Beispiel ist Daimyō Matsura Takanobu 松浦隆信 (1529-1599) von Hizen. Nach Fróis empfing auch er die Missionare „wegen des Portugiesenschiffs“<sup>127</sup> sehr freundlich. Er war jedoch ungeschickt im Handel und zeigte sich ab 1558 den Missionaren gegenüber ablehnend, als er mit den Auswirkungen ihrer Mission in Hirado unzufrieden war.<sup>128</sup>

Bei ihrem ersten Besuch in Yamaguchi erhielten die Missionare, durch Vermittlung eines Edelmanns, eine Audienz bei Daimyō Ōuchi Yoshitaka. Nach einem positiven Austausch über ihre Reise trugen die Jesuiten, mit dem Ziel die Erlaubnis zur Mission zu erhalten, dem Daimyō ihren Katechismus vor und predigten ihm die Sünden der buddhistischen Mönche. Der Daimyō hörte aufmerksam zu, reagierte aber verhalten und ließ die Missionare aus seinem Palast führen. Diese unerwartete Reaktion verängstigte die Missionare sehr. Ōuchi Yoshitaka ergriff aber keine Maßnahmen gegen sie. Die Missionare erhielten vom Daimyō zwar nicht die Erlaubnis zur Mission in Yamaguchi, da er diese aber auch nicht verbat, predigten sie das Christentum eifrig in den Straßen Yamaguchis, dessen Bewohner sich sehr interessiert zeigten.<sup>129</sup> Diese Episode zeigt auf, dass die Missionare, auch wenn sie eigentlich als oberstes Ziel die Erlaubnis des Tennō anstrebten, durchaus aktiv versuchten, einzelne Daimyō von sich zu überzeugen, um die Erlaubnis zur Missionierung des jeweiligen Gebiets zu erhalten. Es ist möglich, dass die Missionare Ōuchi Yoshitakas großes Interesse an Religionen oder seinen hohen politischen Einfluss in Erfahrung brachten und daher diese Audienz ersuchten.<sup>130</sup> Auch zeigt sich, dass ein Rückschlag, wie sie ihn in der Abweisung durch Ōuchi Yoshitaka erlebten, die Jesuiten nicht davon abhielt, auch ohne Erlaubnis das Christentum zu verbreiten, aber nur wenn nicht gegen sie vorgegangen wurde.

Bei ihrer Ankunft in Kyōto zum Jahreswechsel 1550/51 war die Stadt in Kriegsaufbruch. Shōgun Ashikaga Yoshifuji 足利義藤 (1536-1565) konnten die Missionare nicht treffen, denn er wurde von seinen Vasallen 1549 aus Kyōto vertrieben und sollte erst 1559 zurückkehren.<sup>131</sup> Auch das ersehnte Treffen mit Tennō Go-Nara war nicht möglich, denn die Missionare brachten keine Geschenke für den Tennō mit und erschienen in ärmlicher und

---

127 LF, S. 8.

128 Zu Matsura Takanobu vgl. Elisonas, Christianity, S. 322 sowie Ucerler, Missions, S. 306.

129 Vgl. LF, S. 10 sowie FX 96, S. 348.

130 Zu Ōuchi Yoshitakas Einfluss und Interessen vgl. Elisonas, Christianity, S. 313-315 sowie Winnerling, Vernunft, S. 183.

131 Zum Verbleib Ashikaga Yoshifujis vgl. Elisonas, Christianity, S. 311-312.

heruntergekommener Kleidung am Kaiserpalast, weswegen sie abgewiesen wurden. Die Missionare reisten nämlich lediglich mit ihren Chorhemden und wenigen Decken ausgestattet durch das winterliche Japan.<sup>132</sup> Zur Abweisung am Kaiserpalast muss angemerkt werden, dass die Missionare, in ihrer Gestalt und mit leeren Händen, wohl als zu wenig relevant für den Kaiserhof erschienen.<sup>133</sup> Das Abweisen der Missionare kann aber auch als eine spirituelle Sicherheitsmaßnahme des Hofes verstanden werden, denn es bestand die Gefahr einer spirituellen Verunreinigung des Tennō, da bei den Missionaren nicht sicher war, ob sie die Reinheitsgebote des Shintō beachteten.<sup>134</sup> Diese Episode zeigt einerseits, wie stark die Missionare von der Wirkkraft ihres Glaubens überzeugt waren und andererseits, wie wenig Rücksicht sie auf ihr japanisches Gegenüber nahmen. Sie kamen als Fremde während des Bürgerkriegs in verschlissener, einem Hofbesuch nicht angemessener Kleidung und ohne Geschenk nach Kyōto und wollten vom Tennō die Erlaubnis für die Mission in ganz Japan erhalten. Obwohl sie die spirituelle Position des Tennō nicht berücksichtigten und als Fremde ein Sicherheitsrisiko darstellten, waren sie der Meinung, ihr Glaube allein rechtfertige, dass der Tennō sich ihrer annehme. In Kagoshima und Hirado waren die Missionare für die Herrschenden aufgrund des ersehnten Handels relevant, in Yamaguchi aufgrund der Vermittlung eines ortsansässigen Edelmanns. Doch in Kyōto boten sie dem Tennō, nur mit dem Christentum in Gepäck, keinen Grund für eine Audienz.

Nach der Abweisung am Kaiserpalast wollte Xavier zunächst nach Hirado zurückkehren, um ein Geschenk, wohl vom dort ankernden Handelsschiff, zu holen. Nach Fróis soll dieses Erlebnis in Kyōto aber bei Xavier zu einer Erkenntnis geführt haben, die ihn seine bisherige Missionsstrategie und sein Verhältnis zu Japans Mächtigen überdenken ließ. Er soll erkannt haben, dass der gegenwärtig mächtigste Herrscher in Japan Daimyō Ōuchi Yoshitaka in Yamaguchi war, jener Daimyō, den er bei ihrem ersten Treffen empörte. So verließen die Missionare nach nur elf Tagen Kyōto und kehrten nach Hirado zurück, um ein weiteres Treffen mit Ōuchi Yoshitaka vorzubereiten.<sup>135</sup> Die Abweisung in Kyōto stellt für die Jesuiten einen Wendepunkt im Umgang mit den japanischen Herrschern dar. Sie erkannten einerseits, dass die reale Macht nicht beim Tennō als Zentralherrscher, sondern bei den lokalen Herrschern lag und diese für den Erfolg der Mission ausschlaggebend waren. Andererseits wurde den Missionaren bewusst, dass sie sich an den zeremoniellen Rahmen halten und der japanischen Seite auch genügend Attraktivität bieten müssen, damit diese sich ihnen annehme,

---

132 Vgl. LF, S. 12-13 sowie FX 96, S. 348. Zur Bekleidung der Missionare vgl. LF, S. 8.

133 Zu Frage der Relevanz der Missionare für den Kaiserhof vgl. Elison, *Deus Destroyed*, S. 35.

134 Zur spirituellen Verschmutzung vgl. Winnerling, *Vernunft*, S. 192.

135 Vgl. LF, S. 13.

denn Mut, Charisma und Christentum allein reichten in Kyōto nicht aus.<sup>136</sup> Die Kyōtoreise zeigte den Jesuiten also nicht nur, dass ihre Vorstellungen und Pläne nicht der Realität entsprachen, sie forderte sie auch auf, sich an die politischen Verhältnisse Japans anzupassen, denn ohne den Erwartungen der japanischen Herrscher gerecht zu werden, war eine erfolgreiche Mission in ihrem Gebiet sehr unwahrscheinlich.

Über die Verwirklichung des zweiten Ziels in Kyōto, den Besuch der „Universitäten“, kann nichts Näheres gesagt werden, weder Fróis' Darstellung nach Juan Fernández' Erinnerungen noch Xaviers Bericht über den Aufenthalt in Kyōto sprechen diese Thematik an. Verschiedene Darstellungen sind sich zwar einig, dass die Missionare zu einem Kloster der *tendai-shū* 天台宗 (Tendai-Schule) gingen und abgewiesen wurden, eine konkrete Quelle für diese Aussage wird jedoch nicht geliefert.<sup>137</sup>

### 3.3. Die neue Strategie: Symbiose mit lokalen Herrschern

Gemäß der neuen Strategie im Umgang mit Japans Herrschern gingen Xavier und seine Begleiter nach Hirado zurück, besorgten prunkvolle Kleidung und wertvolle Geschenke und machten sich 1551 erneut nach Yamaguchi zu Daimyō Ōuchi Yoshitaka auf, von dem sie die Erlaubnis zur Mission in Yamaguchi und eine Wohnung erhalten wollten. Dieses Mal inszenierte sich Xavier in einem prunkvollem Gewand als offizieller Gesandter des Vizekönigs von Indien, übergab Briefe hoher Offizieller aus Indien und präsentierte dem Daimyō seltene Geschenke, wie zum Beispiel eine illuminierte Bibel und Gewehre. Ōuchi Yoshitaka zeigte sich vom prunkvollen Auftritt der Jesuiten erfreut, erlaubte und schützte die Mission und gab den Jesuiten eine Pagode als Unterkunft.<sup>138</sup> Auch wenn Ōuchi Yoshitaka als spirituell interessiert galt, darf sein Entgegenkommen nicht als genuines Interesse am Christentum verstanden werden. Er strebte stets eine Verknüpfung von Handel und Religion an, so befreite er in Hakata einen Tempel, in dem Tributgesandtschaften abgewickelt wurden,

---

136 Zu den Erkenntnissen in Kyōto vgl. Elisonas, *Christianity*, S. 312-313; Winnerling, *Vernunft*, S. 193 sowie Gössmann, *Christentum*, S. 121.

137 Vgl. FX 96, S. 348 sowie LF, S. 12-13. Nach Yanagibori wurden die Jesuiten vom obersten Mönch eines Tendai-Klosters abgewiesen, da sie Fremde/Ausländer waren. Ross sieht den Grund für die Ablehnung in der fehlenden Relevanz der Missionare für die Klosterangehörigen. Lidin verweist als Grund auf die Kleidung der Missionare. Schurhammer schreibt, dass für den Einlass zu einem Tendai-Kloster auf dem Hiei-zan ein Geschenk nötig war, welches Xavier nicht mit sich führte. Da Xavier in späteren Berichten indirekt gestand, die „Universitäten“ Japans nicht persönlich in Augenschein genommen zu haben, soll dies nach Schurhammer ein Beleg für Xaviers gescheiterten Versuch sein, 1550/51 Zugang zu einem Kloster am Hiei-zan zu bekommen. Da weder Fróis noch Xavier über den Besuch bzw. die Abweisung an einem Kloster bei Kyōto berichteten, Yanagibori, Ross und Lidin keine Belege für ihre Aussagen angeben und Schurhammers Aussage auf einer Annahme basiert, ist fraglich, ob der Besuch der Missionare eines Klosters am Hiei-zan wirklich stattfand bzw. ob und warum sie dort abgelehnt wurden. Vgl. Yanagibori, *nihon*, S. 48; Ross, *Vision*, S. 26; Lidin, *Tanegashima*, S. 171 sowie Schurhammer, *Franz Xaver*, S. 209-210.

138 Vgl. LF, S. 14 sowie FX 96, S. 349.

von der Steuerlast, um ihn in seine Politik einzubinden und Einfluss nehmen zu können. Ähnlich wollte er auch die Jesuiten für seinen Vorteil nutzen.<sup>139</sup> Dennoch muss Ōuchi Yoshitakas Unterstützung als sehr großzügig betrachtet werden, denn er herrschte mit zehn Provinzen über ein sehr großes Gebiet und half den bis zu diesem Zeitpunkt in Japan umherziehenden Jesuiten in seinem Reich einen festen Stützpunkt zu errichten.<sup>140</sup> Der Daimyō gab den Missionaren also nicht ganz uneigennützig eine zweite Chance. Die Inszenierung der Jesuiten als Gesandte Portugals überzeugte ihn und er entschloss sich, um die sich bietenden diplomatischen und ökonomischen Vorteile zu nutzen, den Jesuiten großzügig entgegenzukommen. Auch für die Missionare war diese Audienz in Yamaguchi, nach der unerwarteten Abweisung in Kyōto, von besonderer Relevanz. Sie hatten in Japan bisher keinen festen Stützpunkt und keinen mächtigen Unterstützer. Und weil sie bei ihrem ersten Treffen mit ihrer religiösen Ansprache keinen Erfolg hatten, versuchten sie den Daimyō diesmal mit diplomatischen und ökonomischen Argumenten zu überzeugen. Da sich bei dieser Verbindung sowohl der Daimyō als auch die Missionare, um ihre jeweils eigenen Ziele zu verwirklichen, gegenseitig entgegenkamen, kann man hier, basierend auf der These von Elisonas, von der ersten Symbiose von Missionaren und japanischen Herrschern sprechen.<sup>141</sup> Um diesen neu geschlossenen Bund mit Ōuchi Yoshitaka zu pflegen, ließ Francisco de Xavier bei seinem Weggang nach Bungo die übrigen Gefährten in Yamaguchi.<sup>142</sup> Doch das Verhalten der Jesuiten während des Aufstands in Yamaguchi, als sich die Vasallen gegen den Daimyō erhoben und dieser gestürzt wurde, offenbart ihren Eigennutz: Statt sich vom Schicksal ihres Verbündeten ergriffen zu zeigen oder für ihn einzutreten, suchten sie umgehend die Kooperation mit den neuen Machthabern. In seinem Brief betonte Juan Fernández lediglich den verräterischen Hintergrund der Aufständischen und Cosme de Torres schrieb, ohne den Aufstand zu bewerten, dass man nun versuche, sich die bisherige Missionserlaubnis vom neuen Machthaber bestätigen zu lassen und man, auch ohne Erlaubnis, weiter predigen und missionieren werde.<sup>143</sup>

Der noch sehr junge Daimyō von Bungo, Ōtomo Yoshishige, war erst seit einem Jahr an der Macht, hatte aber bereits Kontakte zu portugiesischen Händlern, denn seit 1544/45 kamen portugiesische Schiffe nach Funai, deren Händler dort auch eine Handelsstation errichteten. Der Daimyō war, um seine Machtstellung zu sichern, sehr am Handel interessiert, hatte aber

---

139 Vgl. Winnerling, Vernunft, S. 183.

140 Vgl. Elisonas, Christianity, S. 313.

141 Zur Besprechung dieser These vgl. Kapitel 3.1. der vorliegenden Arbeit.

142 Vgl. LF, S. 17.

143 Zu Juan Fernández vgl. JF, S. 84 und zu Cosme de Torres vgl. CT 3, S. 64-65. Vgl. auch Fróis' Darstellung der beiden Briefe in LF, S. 21-26, hier: S. 22 und S. 26.

auch ein Interesse an Religionen und kulturellem Austausch.<sup>144</sup> Daher nahm Ōtomo Yoshishige 1551 das erste Mal Kontakt zu den Jesuiten in Yamaguchi auf und teilte ihnen mit, dass portugiesische Schiffe in Funai ankern würden. Xavier ging daraufhin nach Funai, wo ihn der Daimyō sehr freundlich empfing. Als Xavier nach Indien weiterreisen wollte, schickte der Daimyō ihm einen Gesandten und Geschenke mit, verbunden mit dem Ziel, ein Freundschaftsbündnis mit dem Vizekönig von Indien zu schließen. Auch wünschte er sich einen Priester aus Indien, der bei ihm in Funai leben sollte, und versprach, die jesuitischen Missionare stets zu begünstigen.<sup>145</sup> Da Xavier wusste, dass Bungo ein sehr mächtiges Fürstentum war, soll er sich wieder prunkvoll inszeniert haben. Nach Berichten des Abenteurers Mendes Pinto organisierte der Missionar mit den portugiesischen Händlern eine große Prozession in Festtagskleidung von einem Schiff zum Palast des Daimyō.<sup>146</sup> Es zeigt sich, dass die Jesuiten auch in Bungo versuchten, sich mit Daimyō Ōtomo Yoshishige einen mächtigen Fürsprecher zu sichern und sich dafür zusammen mit den portugiesischen Händlern prunkvoll inszenierten. Dies sprach den Daimyō wohl sehr an, denn er war sehr am Handel mit den Portugiesen interessiert und versuchte über Xavier diplomatische Beziehungen nach Indien zu knüpfen. Da die portugiesischen Schiffe, auch vor dem Kontakt zu den Jesuiten, regelmäßig in seinem Territorium verkehrten, war Ōtomo Yoshishiges Gastfreundschaft zu den Missionaren nicht rein ökonomisch bedingt. Er schien auch sehr an ihrer Religion und Kultur interessiert zu sein, so wollte er auch einen Priester bei sich haben und versprach, die Mission zu begünstigen.

Währenddessen verbündeten sich die Rebellen in Yamaguchi mit Bungo und erhoben den jüngeren Bruder Ōtomo Yoshishiges als Ōuchi Yoshinaga zum neuen Daimyō von Yamaguchi.<sup>147</sup> Eine Entwicklung, über die sich Xavier in einem Brief sehr erfreut zeigte.<sup>148</sup> Nach dem Sturz Ōuchi Yoshitakas war die Zukunft der Mission in Yamaguchi sehr unsicher. Vor diesem Hintergrund erscheint das Bündnis der Rebellen mit Bungo als große Erleichterung und als Glücksfall für die Jesuiten, denn ihr Bündniserfolg mit Ōtomo Yoshishige in Bungo übertrug sich damit auch auf ein anderes, als verloren geglaubtes Gebiet. Durch die Unterstützung ihres mächtigen und wohlwollenden Schutzherren konnte die Mission in Yamaguchi weitergeführt werden, jedoch nur bis 1556, als auch Ōuchi Yoshinaga

---

144 Zum Hintergrund Ōtomo Yoshishiges sowie seiner Motivation, die Jesuiten nach Bungo zu holen, vgl. Elisonas, *Christianity*, S. 316; Lidin, *Tanegashima*, S. 175; Gössmann, *Christentum*, S. 121 sowie Winnerling, *Vernunft*, S. 181.

145 Zum Kontakt zwischen den Missionaren und dem Daimyō vgl. LF, S. 17 sowie FX 96, S. 354.

146 Vgl. Lidin, *Tanegashima*, S. 174-175.

147 Vgl. LF, S. 26.

148 Vgl. FX 96, S. 355.

durch einen seiner Vasallen gestürzt wurde und Torres sich entschied, mit allen Gefährten nach Bungo zu gehen. Damit endete die erste christliche Gemeinde in Yamaguchi.<sup>149</sup>

Auch das Verhältnis der Jesuiten zu Ōtomo Yoshishige war eine für beide Seiten sehr gewinnbringende Symbiose. Die Missionare halfen dem Daimyō bei der Kommunikation mit dem Vizekönig von Indien, wodurch der Daimyō nach und nach seine erhofften diplomatischen Beziehungen aufbauen konnte. Dabei forderte er aber auch immer wieder Priester für die Mission in seinem Herrschaftsgebiet.<sup>150</sup> Als sich 1553 eine Rebellion gegen den Daimyō erhob, schickte Gago Juan Fernández als symbolischen Beistand der Christen zum Daimyō, um diesem die jesuitische Unterstützung zu demonstrieren. Fróis merkte hierzu an, dass zu dieser Zeit „der König allein [...] der größte Freund“ war, „den sie hatten“<sup>151</sup>. Der Daimyō bot den Jesuiten im Gegenzug die nötige Infrastruktur für die Mission. So ließ er 1552 den in Funai angekommenen Missionaren um Balthasar Gago eine Wohnung geben und täglich Essen vorbeibringen.<sup>152</sup> Als diese Unterkunft in Folge eines Brands zerstört wurde, gab der Daimyō ihnen sofort eine neue.<sup>153</sup> Auch als Torres und seine Gefährten 1556 endgültig nach Funai kamen, schenkte er ihnen ein Grundstück samt Haus und gab ihnen zusätzliche finanzielle Zuwendungen hinzu.<sup>154</sup> Angriffe gegen die Missionare stellte er sofort unter Strafe und schützte die Christen weitreichend.<sup>155</sup> Auch wenn er sich bei mehreren Bekehrungsversuchen durch die Missionare einer Konversion zum Christentum eher zurückhaltend zeigte, fühlte sich Ōtomo Yoshishige dem Christentum verbunden und hatte ein starkes Interesse an der Mission seines Herrschaftsgebiets. Nach langem Zögern entschied er sich 1578 schließlich zur Taufe als Dom Francisco, in Anlehnung an Francisco de Xavier, den er sehr verehrte und der ihm das Christentum näher brachte.<sup>156</sup>

Zur neuen Strategie der Missionare für den Umgang mit den japanischen Herrschern lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Missionare weniger mit dem Christentum als vielmehr mit den ökonomischen und diplomatischen Vorteilen versuchten, den Daimyō die Vorzüge einer Partnerschaft aufzuzeigen. So inszenierten sie sich als offizielle Vertreter Portugiesisch-

149 Zum Sturz Ōuchi Yoshinagas und dem Ende der christlichen Gemeinde in Yamaguchi vgl. LF, S. 50-51.

150 Vgl. LF, S. 31.

151 Zu Anmerkung Fróis' siehe LF, S. 31. Zum Beistand der Jesuiten während der Rebellion in Bungo vgl. LF, S. 31-32.

152 Vgl. LF, S. 29.

153 Vgl. LF, S. 32.

154 Vgl. LF, S. 51-52.

155 Vgl. LF, S. 33.

156 Zu mehreren Versuchen Gagos, Ōtomo Yoshishige zu bekehren, vgl. LF, S. 29-30. Zur Haltung des Daimyō zum Christentum sowie zu seiner Konversion vgl. Fróis, Luís *ルイス・フロイス* (2000). *Kan'yaku Furoisu nihonshi 7. Ōtomo Sōrin hen II. Sōrin no kaishū to Shimazu shinkō* 完訳フロイス日本史7 大友宗麟篇 II. 宗麟の改宗と島津侵攻 (Vollständige Übersetzung der Fróis'schen Geschichte Japans 7. Zweiter Band zu Ōtomo Sōrin. Die Konversion Sōrins und Shimazus Invasion). Übers. von Matsuda Kiichi 松田毅一 und Kawasaki Momota 川崎桃太. Tōkyō: Chūō-Kōron Shinsha 中央公論新社, S. 130-135; Elisonas, Christianity, S. 317 sowie Winnerling, Vernunft, S. 181.

Indiens oder traten zusammen mit portugiesischen Händlern auf. Da die Missionare sehr von den Zuwendungen der Daimyō profitierten, versuchten sie stets, einmal etablierte Bündnisse zu pflegen und den Daimyō ihre Unterstützung zu versichern. Doch auch wenn die Missionare mit den Daimyō eine Symbiose eingingen und beide Bündnispartner aufeinander angewiesen waren, leitete die Missionare stets ihr Eigennutzdenken. So ergriffen sie nicht Partei für ihren Verbündeten in Yamaguchi, als sich gegen diesen erfolgreich ein Aufstand erhob. Sie suchten stattdessen umgehend den Kontakt zu den Aufständischen. Auch die spätere politische Wende in Yamaguchi und das Bündnis zu Bungo begrüßten die Missionare, nicht zuletzt da sie selbst und ihre Mission davon enorm profitierten.

### **Schlussbemerkung**

Wie diese Arbeit aufzeigt, war der Aufbruch der Jesuiten nach Japan 1549 ein Aufbruch zu einer Mission ins Ungewisse. Die Missionare sahen sich mit verschiedenen Problemen und Tatsachen konfrontiert, die sie nicht erwartet hatten und auf die sie nicht vorbereitet waren. Trotz dieser Widrigkeiten mussten sie gerade deshalb handeln, um ihr Missionsziel zu erfüllen.

Bereits vor ihrer Ankunft in Japan setzten sich die Missionare mit dem Japanischen auseinander und bereiteten eine Übersetzung ihres Katechismus vor. Doch ihre frühen Sprachkenntnisse waren überschaubar und auch ihre Übersetzung war, durch die Verwendung buddhistischer Begriffe, nicht zur Verbreitung des Christentums geeignet. Sie wurden daher als Buddhisten angesehen und von den buddhistischen Mönchen und den Herrschern Japans bevorzugt behandelt. Doch als sie ihre Fehler erkannten, revidierten die Missionare umgehend ihre Übersetzung und grenzten sich, ungeachtet der Reaktion der Japaner, vom Buddhismus scharf ab. Auch griffen die Missionare, aufgrund ihrer geringen Sprachkenntnisse, auf ein ausgeklügeltes System zurück, um stets einen Dolmetscher, der ihnen zwischen Japanisch und Portugiesisch übersetzen konnte, mit sich zu führen. Anfangs füllten diese Funktion noch Japaner aus. Doch nach einiger Zeit dienten auch sprachbegabte Missionare als Dolmetscher und manche wurden sogar für diese Tätigkeit ausgebildet. Und in Anbetracht des Missionserfolgs ging der Spracherwerb der Missionare auch mit einer Erforschung der Sprache einher.

Die ersten Kontakte zum Buddhismus waren sehr wechselhaft. Einerseits konnten die Missionare gute Beziehungen zu Einzelpersonen aufbauen, andererseits waren ihre frühen Beschreibungen des Buddhismus sehr oberflächlich und stark von der christlichen Gedankenwelt der Jesuiten geprägt, was sie zu heftiger Kritik an der fremden Weltanschauung



bewegte. Nachdem die Missionare die Übersetzung ihres Katechismus von buddhistischen Begriffen reinigten, begannen die Mönche die Missionare als Vertreter einer fremden Religion wahrzunehmen und fingen an, mit den Missionaren über Religion zu disputieren. Durch diese immer aggressiver werdenden Disputationen sahen sich die Missionare veranlasst, sich intensiver mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. So boten die Disputationen ihnen eine Gelegenheit, ihren Glauben zu verbreiten, denn nicht gerade wenige Zuhörer konvertierten zum Christentum. Doch nach und nach wandelten sich diese Disputationen zu einer Verfolgung von Seiten der Mönche, woraufhin die Missionare Schutz bei mächtigen Personen suchten. Hierbei stand aber das eigene Nutzdenken der Missionare im Vordergrund und über den problematischen Hintergrund der Schutzherrn, wie ihre Gewaltanwendung, wurde hinweggesehen.

Schon vor der Ankunft in Japan planten die Missionare, auf Grundlage der Berichte ihrer japanischen Gefährten, ihre Vorgehensweise für die Japanmission. Hierbei orientierten sie sich an ihren Erfahrungen der Mission in Indien und gingen von einer Ähnlichkeit Japans mit dem ihnen vertrauten Europa aus. Doch ihre Pläne entsprachen nicht der politischen Realität Japans. Die Missionare wollten stets die Erlaubnis zur Mission in Japan vom Tennō erhalten, obwohl die Daimyō in der Zeit des Bürgerkriegs die reale politische Macht inne hatten. Als die Missionare schließlich am Kaiserpalast in Kyōto abgewiesen wurden, erlangten sie Erkenntnisse, die sehr prägend für ihre weitere Mission sein sollten. Sie überdachten ihr Auftreten, das nicht den Gebräuchen Japans entsprach, und erkannten, dass sich Japans Mächtige allein durch das Christentum nicht überzeugen ließen. Daher priesen die Missionare den Daimyō fortan diplomatische und ökonomische Vorteile eines Bündnisses mit ihnen an und gingen mit den sehr beeindruckten japanischen Herrschern Symbiosen ein.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Jesuiten ihre Mission ins Ungewisse durchaus mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln vorbereitet haben. Doch in Japan angekommen sahen sie sich mit einer Sprache konfrontiert, die sie nicht oder nur sehr unzureichend beherrschten, mussten sich mit einer Religion und Weltanschauung auseinandersetzen, die ihnen unbekannt war, und sich in einer politischen Situation zurechtfinden, auf die sie nicht vorbereitet waren. Nach und nach lernten die Missionare mit den Herausforderungen umzugehen. Sie lösten ihre Kommunikationsprobleme, trieben die Sprachausbildung voran, setzten sich mit dem Buddhismus auseinander und lernten, die politische Situation Japans zu ihrem Vorteil zu nutzen. Sie suchten Schutz bei Mächtigen und gingen Symbiosen mit diesen ein. Die Jesuiten schafften es in der Frühphase ihrer Mission in Japan, das ihnen einst unbekanntes Land zu erschließen, Widrigkeiten zu trotzen und sich und ihre Mission erfolgreich zu etablieren.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung beziehen sich auf die drei untersuchten Problemfelder in der frühen jesuitischen Mission in Japan. Wie sich diese Themenpunkte in der weiteren Mission entwickelten, welche neuen Probleme aufkamen, welche Maßnahmen die Missionare ergriffen und welche Chancen und Probleme sich daraus ergaben, darüber gibt diese Arbeit keine Auskunft. Die Missionare erschlossen sich in der behandelten Frühphase nach und nach das ihnen unbekannte Japan und entwickelten Methoden, um ihre Mission erfolgreich voranzubringen. Daher wäre es für eine weitere Beschäftigung mit der jesuitischen Mission in Japan interessant, den Erfolg und die weitere Entwicklung genau dieser Methoden in späteren Phasen der jesuitischen Mission in Japan zu untersuchen.

## Anhang

### 1. Übersetzungsleistung zur Bachelorarbeit

Uno, Iezusu-kai, S. 160-157 (Kapitel II und III).

#### II. Die japanische Sprache und die chinesische Sprache

Unter den Briefen, die die Missionare hinterließen, existieren auch Briefe, die nicht nur Japan, sondern auch andere Länder behandeln. Aus diesen greife ich im Folgenden Briefe auf, die zu Quellen bezüglich der „Sprache“ werden können.

Am 29.01.1552 (vierter Tag des ersten Monats des 21. Jahr der Tenbun-Ära) schreibt Pater Magister<sup>157</sup> Francisco Xavier<sup>158</sup> in einem Brief aus Cochin an Pater Magister Ignacio de Loyola<sup>159</sup>, dass „João Fernandes<sup>160</sup> ein Laie<sup>161</sup> ist und gut Japanisch spricht und Pater Cosme de Torres als Dolmetscher dient“. Hierdurch kann man erfahren, dass es einen Menschen gab, der, in den zwei Jahren seit sie nach Japan gekommen sind, es erreichte, innerhalb der Gruppe eine Rolle als Dolmetscher zu erfüllen. Bezüglich des Japanisch von Fernandes gewährt auch ein Brief, den Pater Balthasar Gago am 23.09.1555 von Hirado aus an die Brüder<sup>162</sup> der Gesellschaft Jesu in Indien und Portugal gerichtet hat, Einblick in dessen gute Kenntnisse. Trotzdem kann man, wie aus dem später erwähnten Brief herausgelesen werden kann, nicht mit Bestimmtheit sagen, dass das Japanisch der Missionare zu jener Zeit vollendet war.

Weiterhin wird im selben Brief die Verschiedenheit der japanischen Sprache und der chinesischen Sprache wie im Folgenden erläutert.

Die Sprache der Chinesen und Japaner unterscheidet sich stark und auch wenn sie sich im Gespräch gegenseitig nicht verstehen können, muss es in hohem Maße erstaunen, dass die Japaner die Schrift Chinas kennen und Schriftstücke in ihr verstehen. Die Schriftzeichen Chinas werden an den vielen Universitäten gelehrt und die buddhistischen Mönche, die diese beherrschen, werden von vielen Menschen als Gelehrte angesehen. Bei den chinesischen Schriftzeichen drückt jedes einzelne Schriftzeichen eine Sache aus und wenn die Japaner diese lernen, dann schreiben sie die chinesischen Schriftzeichen und malen darüber die Sache, die es ausdrückt. Wenn das Schriftzeichen

---

157 Jap. „メストレ“ von port. „mestre“ (Meister, Magister). Der Autor merkt in einer Endnote an, dass dieses Wort einen akademischen Grad bezeichnet, weshalb es hier mit „Magister“ übersetzt wird. Vgl. Uno, Iezusu-kai, S. 147.

158 Die hier verwendete japanische Schreibweise „フランシスコザビエル“ entspricht *Francisco Xavier*.

159 Die hier verwendete japanische Schreibweise „イナシヨ・デ・ロヨラ“ entspricht *Ignacio de Loyola*.

160 Die hier verwendete japanische Schreibweise „ジョアン・フェルナンデス“ entspricht der portugiesischen Form von Juan Fernández' Namen.

161 Jap. „レゴ“ von span. und port. „lego“ (kirchlicher Laie, Ordensmitglied, das kein geistliches Amt bekleidet). Vgl. hierzu die Anmerkung 2 in Uno, Iezusu-kai, S. 147 sowie die deutsche Übersetzung des Briefs: FX 97, S. 363.

162 Jap. „イルマン“ von port. „irmão“ (Bruder) bezeichnet hier einen Ordensbruder der Gesellschaft Jesu.

„Mensch“ ausdrückt, dann malen sie über dieses Schriftzeichen die Gestalt eines Menschen, und bei allen anderen Schriftzeichen machen sie es ebenso. Die Schriftzeichen werden gesammelt und bilden so ein Wörterbuch. Wenn die Japaner diese Schriftzeichen lesen, dann lesen sie sie auf Japanisch und die Chinesen lesen sie in ihrer Landessprache. Wenn sie sprechen, verstehen sie sich deswegen gegenseitig nicht und verständigen sich nur, indem sie die Schriftzeichen schreiben. Auch wenn sie schließlich die Bedeutung der Schriftzeichen verstehen, bleiben die Landessprachen verschieden.

Diese Ansicht ist der Eindruck eines eine phonetische Schrift verwendenden Europäers als dieser die Ideogramme, die man „Kanji“ nennt, erblickte. Und weiter kann man sagen, dass diese Ansicht ein wichtiges Dokument ist, das über den Vergleich der japanischen Sprache mit der chinesischen Sprache berichtet. Im Text wird sich detailliert über den Sachverhalt geäußert, dass obwohl sie die Schriftzeichen (Kanji), die sie verwenden, gemein haben, sie sich nicht durch das Sprechen verständigen, sondern nur durch das Schreiben miteinander kommunizieren können. Die Schriftzeichen und die Laute unterscheiden sich abhängig vom Land und der Ethnie und es wird zur Gestalt der Ideogramme angemerkt, dass es nicht unbedingt so ist, dass nur weil die Schriftzeichen übereinstimmen, ihre Aussprache auch übereinstimmt und man eine Konversation führen kann.

Am Ende des Briefs steht geschrieben: „Wir müssen bezüglich des Schöpfers der Welt und des Sakraments des Lebenswegs Jesu Christi Schriften auf Japanisch anfertigen und als nächstes diese Schriftstücke in den Schriftzeichen Chinas schreiben. Und wenn wir uns nach China begeben, müssen wir, bis wir die Sprache Chinas gemeistert haben, diese Schriftstücke verwenden und predigen [...]“.

Zu diesem Zeitpunkt schrieben die Missionare auf Japanisch. Sie machten sich aber das Prinzip der vorhergehend beschriebenen Schriftzeichen zunutze und man kann erfahren, dass sie im nächsten Schritt diese Schriftstücke in Kanji umwandelten und planten, in der Zukunft damit in China zu predigen. Man kann annehmen, dass sie, nachdem sich die Mission in Japan stabilisiert hatte, eine Aktivität mit China als Stützpunkt in Erwägung zogen.

In einem Brief, den der Provinzial<sup>163</sup> der Gesellschaft Jesu in Indien, Pater Magister Belchior Nunes, am 03.12.1554 (neunter Tag des elften Monats des 23. Jahr der Tenbun-Ära) aus Malakka, während er sich nach Japan begab, an die Brüder der Gesellschaft Jesu in Portugal schickte, steht außerdem geschrieben, dass „die Unsrigen, die sich nach Japan begeben, die Sprache gut verstehen müssen“, was die Notwendigkeit des Studiums der japanischen Sprache, deren Gestalt sich von den westlichen Sprachen stark unterscheidet, anspricht.

---

163 Jap. „管区長“ ist hier als „Provinzial“, „Kirchenprovinzial“ oder „Kirchenoberst“ zu verstehen.

### III. Die Schriftzeichen der japanischen Sprache

Im Folgenden werde ich die „Schriftzeichen der japanischen Sprache“ betrachten. Bezüglich der „Kanji“ und „Kana“ gibt es auch Stellen in den Briefen und man kann herauslesen, dass es, gleichzeitig zu den Missionaren, die sich sehr anstrebten und lernten, auch unter den Japanern, die die Missionare besuchten und von ihnen unterrichtet wurden, nur wenige Menschen gab, die „Kanji“ verstehen konnten. Die, die diese Schriftzeichen nicht verstanden, hörten der christlichen Doktrin zu, während sie die Schriftzeichen der japanischen Sprache von Menschen lernten, die unter den zum Christentum konvertierten Gläubigen Unterricht von buddhistischen Mönchen erhalten hatten. Als Objekt, das die Schriftzeichen zum Gegenstand hat, betrachte ich folgenden Brief.

Im Brief, den Pater Magister Balthasar Gago am 23.09.1555 (achter Tag des neunten Monats des ersten Jahr der Kōji-Ära) von Hirado an die Brüder der Gesellschaft Jesu in Indien und Portugal richtete, steht wie folgt geschrieben.

Ihre Schriftzeichen sind unvollkommen und deswegen sind es keine Schriftzeichen für unsere Sprachen. Es sind Schriftzeichen, bei denen es nicht möglich ist, durch ein Schriftzeichen auf eine Aussprache zu verweisen. Sie besitzen zwei Arten von Schriftzeichen und wir können ihre Sprache ausnahmslos aussprechen und schreiben. Aber sie können dies nicht. Die japanischen Schriftzeichen besitzen zwei Bedeutungen und es gibt auch solche, die mehr als zwei Bedeutungen besitzen. Zum Beispiel hat das oben gezeigte, erste Schriftzeichen<sup>164</sup> die Bedeutung „Geist, Seele“, es hat aber auch die Bedeutung „Dämon“. Das, was einflussreiche Menschen zu wissen begehren, sind diese Schriftzeichen. Die unten gezeigten, anderen Schriftzeichen werden allgemein verwendet und besitzen außer der ersten Bedeutung keine weiteren Bedeutungen. Unsere Schriftstücke werden mit diesen Schriftzeichen geschrieben.

Die zwei Arten von Schriftzeichen sind die „Kanji“ und die „Kana“ und es wird im Brief auf die richtige Verwendung dieser Schriftzeichen hingewiesen. Auch ist das Besitzen von zwei Bedeutungen eine charakteristische Eigenschaft der „Kanji“, die Ideogramme sind. Es wird zwar vermutet, dass die Schriftzeichen für die Missionare schwer zu verstehen waren, aber der Verwendungszweck der Kanji und ihre Verwender waren begrenzt und der Brief zeigt auf, dass zum Großteil die „Kana“ verwendet wurden. Durch den Brief kann man die damaligen Verhältnisse des Gebrauchs der japanischen Sprache beobachten und man erfährt die Haltung der Missionare, die diese Sprache auch beim Schreiben ihrer Schriften anzuwenden gesucht haben. Man kann herauslesen, dass die Missionare, parallel zum Studium der japanischen Sprache, auch auf die Erforschung des Japanischen Wert gelegt haben.

---

164 Das Schriftzeichen „魂“, vgl. die graphische Darstellung im japanischen Original.

## 2. Abkürzungsverzeichnis

- CT 1 Cosme de Torres, An die Mitbrüder in Valencia, Yamaguchi, 29.09.1551, in: Schurhammer, Georg (1929). *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. Nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S. J.* Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. („Mitteilungen“ der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens XXIV A), S. 39-53.
- CT 3 Cosme de Torres, An Francisco de Xavier, Yamaguchi, 20.10.1551, in: Schurhammer, Georg (1929). *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. Nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S. J.* Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. („Mitteilungen“ der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens XXIV A), S. 61-65.
- FX 70 Francisco de Xavier, An Ignatius von Loyola (Rom), Cochin, 12.01.1549, in: Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12), S. 240-246.
- FX 71 Francisco de Xavier, An Ignatius von Loyola (Rom), Cochin, 14.01.1549, in: Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12), S. 247-250.
- FX 90 Francisco de Xavier, An die Gefährten in Goa, Kagoshima, 05.11.1549, in: Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12), S. 312-332.
- FX 96 Francisco de Xavier, An die Gefährten in Europa, Cochin, 29.01.1552, in: Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12), S. 343-359.

- FX 97 Francisco de Xavier, An Ignatius von Loyola (Rom), Cochin, 29.01.1552, in: Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552*. Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12), S. 360-364.
- JF Juan Fernandez, An Francisco de Xavier, Yamaguchi, 20.10.1551, in: Schurhammer, Georg (1929). *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. Nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S. J.* Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. („Mitteilungen“ der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens XXIV A), S. 65-86.
- LF Frois, Luis [Fróis, Luís] (1926). *Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert.* Übers. und hrsg. von Schurhammer, G. [Schurhammer, Georg] und E. A. Voretzsch. Leipzig: Asia Major.

### 3. Quellenverzeichnis

Frois, Luis [Fróis, Luís] (1926). *Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert.* Übers. und hrsg. von Schurhammer, G. [Schurhammer, Georg] und E. A. Voretzsch. Leipzig: Asia Major.

Fróis, Luís ルイス・フロイス (2000). *Kan'yaku Furoisu nihonshi 7. Ōtomo Sōrin hen II. Sōrin no kaishū to Shimazu shinkō* 完訳フロイス日本史7 大友宗麟篇 II. 宗麟の改宗と島津侵攻 (Vollständige Übersetzung der Fróis'schen Geschichte Japans 7. Zweiter Band zu Ōtomo Sōrin. Die Konversion Sōrins und Shimazus Invasion). Übers. von Matsuda Kiichi 松田毅一 und Kawasaki Momota 川崎桃太. Tōkyō: Chūō-Kōron Shinsha 中央公論新社.

o. A. (1994) [1819]. *Gunsho ruijū. Dai-nijūissū. Kassen-bu* 群書類従 第二十一輯 合戦部 (Gattungssammlung zahlreicher Schriften. Band 21: Kriegssektion). Hrsg. von Hanawa Hokiichi 塙保己一. Publiziert von Yagi Shoten 八木書店. Tōkyō: Zoku gunsho ruijū kanseikai 続群書類従完成会.

Xaver, Franz (2006). *Briefe und Dokumente 1535-1552.* Hrsg. von Sievernich, Michael und Wolfgang Fritzen. Übers. von Knauer, Peter. Regensburg: Schnell & Steiner. (Jesuitica 12)

### 4. Literaturverzeichnis

Abé, Takao (2011). *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan.* Leiden/Boston: Brill. (Studies in the History of Christian Traditions 151)

Abé, Takao (2017). „Christian Catechisms and Practice in Japan in the Era of the Jesuit Mission. An Intercultural Approach“. Flüchter, Antje und Rouven Wirbser (Hrsg.). *Translating Catechism, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World.* Leiden: Brill, S. 285-307. (Studies in Christian Mission 52)

Alden, Dauril (1996). *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750.* Stanford, California: Stanford University Press.



- Aoyama, Paul Gen (1967). *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*. St. Augustin: Steyler Verlag. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 10)
- App, Urs (1997). „St. Francis Xavier’s Discovery of Japanese Buddhism: A Chapter in the European Discovery of Buddhism (Part 2: From Kagoshima to Yamaguchi, 1549-1551)“. *The Eastern Buddhist* 30/2, S. 214-244.
- Boxer, Charles R. (1951). *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Clements, Rebekah (2015). *A cultural history of translation in early modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doi, Tadao (1939). „Das Sprachstudium der Gesellschaft Jesu in Japan im 16. und 17. Jahrhundert“. *Monumenta Nipponica* 2/2, S. 437-465.
- Drummond, Richard Henry (1971). *A History of Christianity in Japan*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- DuBois, Thomas David (2011). *Religion and the Making of Modern East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press. (New Approaches to Asian History)
- Dumoulin, Heinrich (1990). „Inkulturation in der Jesuitenmission Japans“. Sievernich, Michael und Günter Switek (Hrsg.). *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg: Herder, S. 254-271.
- Ebisawa, Arimichi (1942). „Irmão Lourenço, the First Japanese Lay-Brother of the Society of Jesus and his Letter“. *Monumenta Nipponica* 5/1, S. 225-233.
- Elison, George [Elisonas, Jurgis] (1973). *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Harvard East Asian Series 72)
- Elisonas, Jurgis (1991). „Christianity and the Daimyo“. Hall, John Whitney (Hrsg.). *The Cambridge History of Japan 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 301-372.
- Elisonas, J. S. A. [Elisonas, Jurgis] (2000). „The Jesuits, the Devil, and Pollution in Japan. The Context of a Syllabus of Errors“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1, S. 3-27.

- Fernandes Pinto, Ana (2000). „Japanese elites as seen by Jesuit missionaries. Perceptions of social and political inequality among the elites“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1, S. 29-43.
- Gössmann, Elisabeth (2005). „Das Christentum im Japan des 16./17. Jahrhunderts (Kirishitan Jidai)“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 119-138. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 8)
- Guo Nanyan 郭南燕 (2017). „Sei-Furanshisuko Zabieru no nihongo gakushū no ketsui 聖フランシスコ・ザビエルの日本語学習の決意“ (Die Entscheidung des Heiligen Francisco Xavier zum Studium der japanischen Sprache). Guo Nanyan 郭南燕 (Hrsg.). *Kirishitan ga hiraita nihongo bungaku: tagengo tabunka kōryū no engen* キリシタンが拓いた日本語文学 多言語多文化交流の淵源. Tōkyō: Akashi Shoten 明石書店, S. 26-44.
- Higashibaba, Ikuo (2001). *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden/Boston/Köln: Brill. (Brill's Japanese Studies Library 16)
- Kaiser, Stefan (1996). „Translations of Christian Terminology into Japanese, 16-19th Centuries: Problems and Solutions“. Breen, John und Mark Williams (Hrsg.). *Japan and Christianity. Impacts and Responses*. Houndsmill/London: Macmillan Press, S. 8-29.
- Kishino, Hisashi (2009). „From Dainichi to Deus. The Early Christian Missionaries' Discovery and Understanding of Buddhism“. Üçerler, M. Antoni J. (Hrsg.). *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison 1543-1644*. Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, S. 45-64. (Bibliotheca Instituti Historici S. I. 68)
- Laures, Johannes (1952). „Notes on the Death of Ninshitsu, Xavier's Bonze Friend“. *Monumenta Nipponica* 8/1,2, S. 407-411.
- Laures, Johannes (1956). *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*. Steyl: Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen.
- Laures, Johannes (1957). *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. Tokyo: Sophia University. (Monumenta Nipponica Monographs 5)

- Lidin, Olof G. (2002). *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Kopenhagen: NIAS Press. (Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series 90)
- López-Gay, Jesús (2003). „Saint Francis Xavier and the Shimazu family“. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 6, S. 93-106.
- Lopez, Donald S. (2013). *From stone to flesh: a short story of the Buddha*. Chicago/London: University of Chicago Press. (Buddhism and Modernity)
- Moran, J. F. (1993). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London/New York: Routledge.
- Morris, James Harry (2018). *Rethinking the History of Conversion to Christianity in Japan: 1549-1644*. University of St Andrews, PhD Thesis: <http://hdl.handle.net/10023/15875> (18.05.2020).
- Ross, Andrew C. (1994). *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rubiés, Joan-Pau (2012). „Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55/2,3, S. 447-494.
- Schatz, Klaus (2005). „Franz Xaver und die Herausforderung der nicht-christlichen Religionen“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 99-117. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 8)
- Schurhammer, Georg (1929). *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. Nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S. J.* Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. („Mitteilungen“ der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens XXIV A)
- Schurhammer, Georg (1973). *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit. 2: Asien (1541-1552), Japan und China 1549-1552*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Sievernich, Michael (2005). „Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu“. Meier, Johannes (Hrsg.). *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft*

- Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 7-30. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 8)
- Switek, Günter (1990). „Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten“. Sievernich, Michael und Günter Switek (Hrsg.). *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg: Herder, S. 204-232.
- Thelle, Notto R. (2003). „The Christian Encounter with Japanese Buddhism“. Mullins, Mark R. (Hrsg.). *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden/Boston: Brill, S. 227-247.
- Ucerler, M. Antoni J. [Üçerler, M. Antoni J.] (2018). „The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period“. Po-chia Hsia, Ronnie (Hrsg.). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, S. 303-343. (Brill's Companions to the Christian Tradition 80)
- Uno Yūsuke 宇野有介 (2005). „Iezusu-kai senkyōshi-tachi to nihongo. Zabieru rainichi kara 1560-nendai made wo chūshin ni イエズス会宣教師達と日本語：ザビエル来日から 1560 年代までを中心に“ (Die Missionare der Societas Jesu und das Japanische: Die Zeit seit der Ankunft Xaviers in Japan bis 1560 im Mittelpunkt). *Nishōgakushadaigaku Jinbun Ronsō* 二松学舎大学人文論叢 74, S. 162-146.
- Winnerling, Tobias (2014). *Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542-1574*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Yamato Shōhei 大和昌平 (2014). „Kirishitan-jidai saishoki ni okeru kirisuto-kyō to bukkyō no kōshō キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉“ (Die Beziehung von Christentum und Buddhismus in der Anfangsphase des christlichen Zeitalters). *Christ and the World: Tokyo Christian University* キリストと世界:東京基督教大学紀要 24, S. 109-139.
- Yanagibori Sugako 柳堀素雅子 (1998). „Senkyōshi no mita nihon. kirishitan-jidai no shiryō wo moto ni shite 宣教師の見た日本：キリシタン時代の資料をもとにして“ (Das Japan, das die Missionare sahen: Auf Basis von Material aus dem christlichen Zeitalter). *Bukkyō Bunka Gakkai Kiyō* 佛教文化学会紀要 7, S. 28-52.