

Dies scheint mir nicht immer möglich. „Sedere“, „sitzen“ dient z.B. in der Mönchs-
theologie schon lange vor Meister Eckhart als Metapher für die geistliche Ruhe und das
kontemplative Leben und bedeutet nicht immer eine Körperhaltung beim Beten. S.
schließt sich weitgehend an den methodischen Ansatz von Otto Langer („Mystische
Erfahrung und spirituelle Theologie“, Zürich 1987) an. Wie dieser glaubt er, bei Eckhart
eine Kritik der Frömmigkeit, die sich in den sogenannten Schwesternbücher nieder-
schlägt, feststellen zu können. Diese Bücher sind aber ca. 40–50 Jahre nach den Reden
der Unterweisung, mit welchen sich S. hauptsächlich beschäftigt, verfaßt. Spiegeln diese
Schwesternbücher wirklich die Frömmigkeit in Frauenklöstern zur Zeit Eckharts wi-
der, so daß dieser sie kritisieren konnte? Die Reden der Unterweisung sind lange vor
der offiziellen Beauftragung Meister Eckharts zur Schwesternseelsorge geschrieben.
Wieviel Kontakt besaß Eckhart in der Abfassungszeit zu der Frauenspiritualität? Inter-
essanter wäre ein Vergleich mit den frühen deutschen Mystikerinnen, besonders mit
Mechthild von Magdeburg, deren Werk im Kloster zu Erfurt vorhanden war. – Dietrich
von Apolda verfaßt zur gleichen Zeit, in der Eckhart die Reden im gleichen Erfurter
Kloster schreibt, seine Vita des hl. Dominikus, in der er Mechthild, wenn auch ohne
den Namen zu nennen, zitiert. – Was übernimmt Eckhart, und wo setzt er sich von die-
ser Frauenspiritualität ab? Diese Anfragen an das Buchen wollen keineswegs seinen
Wert herabsetzen. Wer sich mit Meister Eckhart nicht nur theoretisch beschäftigen,
sondern dessen Spiritualität ins eigene Leben und Beten übernehmen will, dem kann
dieses Buch nur empfohlen werden.

B. WEISS

HIGASHIBABA, IKUO, *Christianity in Early Modern Japan*. Kirishitan Belief and Practice
(Brill's Japanese Studies Library; 16). Leiden [u.a.]: Brill 2001. 201 S., ISBN 90-04-
12290-7.

Das frühneuzeitliche Christentum in Japan („Kirishitan“) von 1549 (Kommen von
Franz Xaver) bis 1638 (Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes, von da an rigorose
Abschließung) ist bis jetzt vor allem unter dem Blickwinkel der Missionare erforscht
und beschrieben worden. Der Autor unternimmt es in dieser von ihm in Berkeley vorge-
legten Dissertation, wesentliche Aspekte der „Volksreligiosität“ der japanischen
Christen zu untersuchen. Die Schwierigkeit besteht natürlich in der Kärglichkeit direkter
Quellen. Immerhin gelingt dem Verf. eine „Relecture“ der Quellen auf dem Hinter-
grund japanischer Volksreligiosität, bzw. jenes Amalgams von Buddhismus und Shintoismus,
der besonders seit der Heian-Periode (794–1192) japanische Religiosität prägt.
Dieses bildete die Folie, auf der auch manche spezifisch japanische Rezeptionsformen
des Christentums verständlicher werden.

Im ersten Kap. („The Jesuit Mission to Japan: The Origin and Growth of the Kirishitan
Tradition“, 1–28) beschreibt der Autor den Rahmen der Missionsentwicklung von Franz
Xaver an. – Das eigentlich Neue erscheint dann vom zweiten Kap. an („Understanding
New Symbols“, 29–49). Zumal die erste Zeit (bis in die 80er Jahre des 16. Jhdts.) ist durch
weitgehenden Ausfall intensiver Katechese infolge von Sprachschwierigkeiten und kärg-
licher Zahl der Missionare gekennzeichnet. In dieser Anfangszeit geschah der Zugang
zum Christentum vor allem durch Symbole und Riten. Die jedoch wurden analog zu den
Riten und Symbolen der japanischen Volksreligion interpretiert: als heilende und das
Böse bannende Kraft. Von da aus auch der Synkretismus bzw. die zwischen Shintoismus
und Buddhismus immer schon übliche wahlweise Benutzung der Riten verschiedener reli-
giöser Traditionen, wie sie noch von dem ersten christlichen Daimyo, Omura Sumitada,
noch 1576, 13 Jahre nach seiner Taufe, berichtet wird (39f.). – Eine stärkere lehrmäßige
Prägung erfolgt dann durch den japanischen Katechismus von 1591, die „Dochiriina Ki-
rishitan“, eine Übersetzung, z. T. jedoch eigenständige Übertragung und Erweiterung des
portugiesischen Katechismus des Jesuiten Marcos Jorge. Das dritte Kap. (50–75) befaßt
sich mit diesem Katechismus. Im Verhältnis zu seiner Vorlage erklärt der Katechismus nä-
her solche Glaubensinhalte, die für japanisches Denken neu und schwer verständlich wa-
ren, so die Schöpfung aus dem Nichts, die Erlösung durch das Kreuz, jedoch nur ansatz-
weise und kurz die Trinität (61f.). Neu und spezifisch japanisch ist, daß im Katechismus
der Schüler (und nicht nur der abfragende Lehrer) Fragen stellt (63f.). – Aber wie wurde

diese Lehre rezipiert? Direkte Quellen darüber sind sehr spärlich (73–75). In dem einschlägigen Kap. 4 („The Kirishitan Teachings in Japanese Context“, 76–101) vergleicht der Autor diese Lehre mit dem damals in Japan sehr populären Honganji-Zweig des Buddhismus des „reinen Landes“, speziell bei Kenryo (1415–99). Durch diesen Vergleich ergibt sich vor allem, daß nicht eigentlich der christliche Monotheismus spezifisch neu war, wohl jedoch der Exklusivismus, nicht Jenseitsglaube und Sündigkeit des Menschen, wohl jedoch (im Unterschied zum „Sola gratia“ des Glaubens an Amida-Buddha) das Insistieren auf Beobachtung der Gebote. – „Ritual Practice of the Kirishitan“ (102–25) untersucht die sakramentale Praxis und ihr Verständnis. Schon P. Organtino erkannte 1577, daß die christliche Religion in Japan vor allem durch das Ritual erfolgreich war (Zitat 102). Bei der Taufe und Buße geschah dabei weithin eine Anpassung an die japanische Vorstellung von „Befleckung“ und Reinigung (113 f.). Am schwersten verständlich blieb die Eucharistie, die keine Parallele in vorchristlichen Ritualen hatte (116 f., 168–70). Der Glaube an die Kraft lateinischer Gebete entsprach dabei dem an die Sutra-Rezitation buddhistischer Mönche (120); ähnliches gilt von asketischen Praktiken wie der weit verbreiteten Selbstgeißelung, die ihre buddhistischen Parallelen hatten (122 f.).

Das letzte Kap. („Apostasy, Underground Practice, or Martyrdom“, 126–60) stellt die christlichen Reaktionen gegenüber der sich seit 1614 steigernden Christenverfolgung des Tokugawa-Regimes dar. Es waren im Grunde drei Alternativen: (vollständige) Apostasie, Martyrium oder (so dann bei den in der Gegend von Nagasaki fortlebenden „Geheimchristen“) Bewahrung des Christentums im Untergrund. Letzteres war freilich durch äußere Apostasie erkaufte (etwa in der Form des *E-fu-mi*), die jedoch auf diese Weise Möglichkeitsbedingung für die Fortdauer des Christentums war (155). In einer paradoxen Umkehr des Axioms von Tertullians „Sanguis martyrum semen Christianorum“ war hier nicht das Martyrium, sondern die (äußere) Glaubensverleugnung Voraussetzung für das geschichtliche Fortleben des Christentums in einem Lande! Entscheidender Hintergrund für die Möglichkeit des Überwinterns der „Geheimchristen“ ist dabei, wie der Autor herausstellt, der Zusammenhalt der Dorfgemeinschaften (159 f.).

„Die europäischen Missionare wären nicht immer sehr glücklich gewesen über die Umwandlung des Christentums in ein religiöses System, welches gemeinsame Züge mit japanischen volksreligiösen Vorstellungsmustern aufweist. Aber diese religiöse Flexibilität wirkte sich vorteilhaft für die christliche Mission in Japan aus und ermöglichte die schnelle Ausbreitung des Christentums. Das Christentum wurde in einer Weise akzeptiert, wie es den Bedürfnissen des Volkes entsprach, und wurde eine mächtige Hilfe zur Lebensbewältigung in der frühen Neuzeit“ (163). Die Dissertation, die zugegebenermaßen in der Quellenbenutzung noch unvollständig und ergänzungsfähig ist, vermittelt immerhin, vor allem durch die Hineinstellung der „Kirishitan“-Geschichte in den japanischen volksreligiösen Kontext, eine Reihe von Perspektiven, die religionsgeschichtlich und speziell für das Thema der „Inkulturation“ des Christentums interessant sind.

KL. SCHATZ S. J.

KREIS, KARL MARKUS, *Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen*. Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886–1900. Bochum: projekt verlag 2000. 272 S., ISBN 3-89733-055-5.

Unter den Jesuitenmissionaren, die in der neuen Gesellschaft Jesu unter den nordamerikanischen Indianern wirkten, ist der bekannteste Name der des Belgers Pierre de Smet, der „große Schwarzrock“. Aber auch die deutsche Jesuitenprovinz hatte ab 1886 ihre Indianermission, und zwar im Rahmen der (primär der deutschen Einwandererseelsorge dienenden) „Buffalo-Mission“. Es waren zwei Missionsstationen unter den Lakota (die zu den Sioux-Indianern gehörten) von South Dakota: St. Francis in der Rosebud Reservation und Holy Rosary in der Pine Ridge Reservation. Den Anfang machte 1886 P. Johann Jutz mit Br. Ursus Nunlist. In den folgenden Jahren waren dort immer zwei bis drei Patres und eine größere Zahl (sechs bis zehn) von Brüdern tätig, dazu Schwestern aus der Gemeinschaft der „Franziskanerinnen von der Buße und der Christlichen Liebe“. Die Bedeutung der großen Zahl von Brüdern und Schwestern erhellt dar-