

DAS CHRISTENTUM UND DER TEE IM JAPAN DES 16./17. JAHRHUNDERTS

VON CHRISTOPH M. KRÄMER¹

WISSENSCHAFTLICHE STAATSEXAMENSARBEIT IN EVANG. THEOLOGIE,
RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG,
EINGEREICHT AM 12. JULI 2012

Abstract: Before dealing with the interactions of 16th/17th-century Christianity with the way of tea, the first chapter of the thesis deals with the history of Chanoyu from its origins in Zen Buddhist monasteries in the 9th century, along its spread among the wealthy samurai class and their exuberant tea contests up to the simplified but aesthetically refined wabi tea of the 15th century.

The second chapter deals with the first Europeans in Japan, especially Portuguese roman-catholic priests and merchants, who encountered tea for the first time but simply referred to it as “hot water”, which was later to be identified as “hot water mixed with a strange herb”.

However, soon the Portuguese priests learned to understand and appreciate the Chanoyu much better and even began to incorporate it into their mission strategy as its most important element.

By comparing it to other mission strategies in Christian history the thesis thus shows the progressiveness of the Portuguese mission, which was anxious to adapt Christianity to the Japanese way of living and thinking and to leave European customs out of Japan in order to make the Christian faith understandable to the Japanese.

The most responsible person for this adaptation-strategy was the Visitor of the catholic mission in Japan, the Italian Alessandro Valignano, who ordered the installation of a tea room in every mission house. Interestingly, there are reported cases, where the catholic mass was celebrated in these tea rooms or people went there for personal prayer.

However, the European who got to understand the Chanoyu the best was the Portuguese priest João Rodrigues, who shows profound knowledge of Chanoyu in the lengthy chapters on tea in his *História da Igreja do Japão* (The Church History of Japan). This knowledge seemingly derived from his own experience and his close contact to Takayama Ukon, one of the disciples of Sen no Rikyū.

The already mentioned installation of a tea room in every mission station, which was used as a place for prayer and Eucharist, but also the existence of several ancient Christian tea utensils shaped like or painted with a cross, the many Christian disciples of Sen no Rikyū and the astonishing parallels of the tea ceremony and the Christian Eucharist gave rise to the assumption that there might have been not only a distinct Christian way of practicing the Chanoyu but also that the Christian Eucharist could have influenced the Chanoyu of Sen no Rikyū.

The final chapter of the thesis thus investigates closer on these and other claims by researching about the question of how many of Sen no Rikyū's disciples really became Christian, by comparing the practice of commonly sharing a bowl of tea (*mawashi-nomi*) with the practice of the Eucharist in the 16th century, by researching about the reasons for Rikyū's installation of the small crawl-in entrance (*nijiriguchi*) to the tea house, by comparing the use of the silk cloth (*fukusa*) and the linen cloth (*chakin*) of the tea ceremony to the use of cloths in the Eucharist as well as whether the Portuguese or the Japanese handwritten documents of the 16th or 17th century mention anything related to these questions.

¹ Der Autor freut sich über Fragen, Rückmeldungen oder konstruktive Kritik an christoph.krm@gmx.de.

INHALTSVERZEICHNIS:

1. Einleitung.....	3
1.1. Das Thema und seine Vorgeschichte.....	3
1.2. Vorgehensweise und Begrifflichkeit.....	4
2. Geschichte und Beschreibung der japanischen Teezeremonie (Chanoyu) bis zum 16. Jh.	6
2.1. Verschiedene Teezeremonien.....	6
2.2. Die historischen Anfänge der Teezeremonie.....	8
2.3. Sen no Rikyū.....	11
3. Der Chanoyu beeinflusst die Jesuiten: Chanoyu als Missionsstrategie der Jesuiten in Japan.....	12
3.1. Erste Begegnungen von Christentum und Tee in Japan.....	12
3.2. Der Visitator Alessandro Valignano SJ und die Anpassungspolitik.....	16
3.2.1. Exkurs: Akkommodation, Indigenisierung, Inkulturation, Kontextualisierung.....	17
3.2.2. Die Gründe für Valignanos Politik der Akkommodation.....	20
3.2.3. Die <i>Avertimentos y avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão</i>	24
3.3. João Rodrigues SJ, „der Dolmetscher“.....	27
3.3.1. Zu seiner Person.....	27
3.3.2. Die <i>História da Igreja do Japão</i>	29
3.4. Die christlichen Teeschalen und Teegeräte.....	36
4. Die Jesuiten beeinflussen den Chanoyu?: Gibt es eine Rückwirkung der katholischen Eucharistiefeyer auf den Chanoyu in der Tradition Rikyūs?.....	40
4.1. Behauptungen.....	40
4.2. Argumente für und gegen die These einer Rückwirkung.....	42
4.2.1. Parallelen in Teezeremonie und Eucharistiefeyer.....	42
4.2.2. Rikyūs christliche Schüler und die Widersprüche in der Sekundärliteratur.....	44
4.2.3. Die Eucharistiefeyer im 16./17. Jahrhundert und die Frage der Kelchkommunion.....	50
4.2.4. Beobachtungen zu den Aufzeichnungen des João Rodrigues.....	54
4.2.5. Beobachtungen zu den Teeutensilien (<i>chadōgu</i>).....	56
5. Zusammenfassung.....	60
6. Literaturverzeichnis.....	63

1. Einleitung

1.1. Das Thema und seine Vorgeschichte

Bei einem halbjährigen Studienaufenthalt in Japan wurde ich das erste Mal mit dem Thema Tee und Christentum konfrontiert, als mir ein reformierter Pastor erzählte, dass die japanische Teezeremonie (Chanoyu), die im 15. und 16. Jahrhundert in Japan ihre entscheidende Form erhielt, christliche Einflüsse hätte. Im Laufe der Zeit begegnete ich immer mehr japanischen Christen, die mich auf dieses Thema aufmerksam machten.

Ich hatte von dieser These vorher noch nie etwas gehört, begann aber auch allmählich einige Zweifel zu hegen, da ich diese Behauptung ausschließlich von japanischen *Christen* hörte, nicht jedoch von den übrigen Japanern. Im Gegenteil, für nationalistisch gesinnte Japaner gilt die Teezeremonie häufig als *der* Inbegriff der japanischen Kultur und als ein wichtiges Identitätsmerkmal, das der Abgrenzung der eigenen Identität dient. Eine Beeinflussung der Teezeremonie durch Ausländer (und das Christentum gilt in Japan bis heute als fremd bzw. ausländisch) würde für manchen Japaner und ebenso für einige japanophile Menschen im Westen als Beleidigung aufgefasst werden. So beschloss ich dem Thema wissenschaftlich nachzugehen und zu untersuchen, was die Schriften der Portugiesen des 16./17. Jahrhunderts dazu sagen.

Das Thema ist jedoch nicht nur aus teegesichtlicher Perspektive interessant, sondern auch in missionswissenschaftlicher Hinsicht von großer Bedeutung. Als die Amerikaner Ende des 19. Jahrhunderts das mehr als 200 Jahre vom Rest der Welt abgeschlossene Japan zur Öffnung zwangen, trafen sie auf ein militärisch und wirtschaftlich dem Westen weit unterlegenes Land. Dementsprechend traten die Amerikaner mit einem massiven Überlegenheitsanspruch auf, ein Verhalten, das auch die europäischen Kolonialmächte des 18. und 19. Jahrhunderts in Bezug auf die Mission aufwiesen. Dies war ganz anders im 16. Jahrhundert. Obwohl die Europäer in dieser Zeit (vor allem in der neuen Welt Amerika) häufig einen ähnlichen Überlegenheitsanspruch vertraten und oft als Konquistatoren auftraten, stieß diese Haltung in Japan schnell an seine Grenzen. Die Europäer trafen hier auf ein hochkultiviertes und hochentwickeltes Volk, das mit der europäischen Kultur problemlos mithalten konnte. Und nicht nur das, die Europäer wurden sogar als „Barbaren des Südens“ (*namban*) angesehen und mussten sich den Regeln der Japaner unterwerfen. Dies hatte auch Auswirkungen auf die Art der Mission in Japan. So verfolgten die Jesuiten von Anfang an eine Missionstheologie der Akkommodation, also „die Anpassung (auch Adaption) des Ev.[angeliums] an die jeweilige Kultur, in der es verkündigt wird“², und Chanoyu, die japanische Teezeremonie, schien hierfür der am besten geeignete Anknüpfungspunkt zu sein.

² Küster, V. (1998), Sp. 254.

Im Folgenden sollen daher *zwei entscheidende Grundfragen* erörtert werden, nämlich wie die Jesuiten in Japan den Chanoyu als Missionsstrategie nutzten und anschließend, ob sie durch diese Verquickung auf den Chanoyu der Japaner rückgewirkt haben.

Als Vorgeschichte für den politischen und teegeschichtlichen Kontext, in den die ersten Europäer in Japan eintraten, wird zu Beginn dieser Arbeit die Geschichte der japanischen Teezeremonie bzw. des Chanoyu bis zum 16. Jahrhundert dargelegt.

In Kapitel drei soll anschließend dargestellt werden, auf welche Weise die ersten Europäer in Japan dem Tee das erste Mal begegneten. Anschließend soll gezeigt werden, dass die portugiesischen Jesuiten den Chanoyu als eine Missionsstrategie der Akkommodation zur Etablierung eines japanischen Christentums gebrauchten, wobei auf die zwei für diesen Prozess wichtigsten Personen, Alessandro Valignano SJ und João Rodrigues SJ, im Detail eingegangen wird.

Anhand der detaillierten Untersuchung verschiedener Hypothesen soll in Kapitel vier dann der Frage nach den Rückwirkungen von der Eucharistiefeyer auf die Teezeremonie, genauer gesagt auf den Chanoyu in der Tradition Sen no Rikyū, nachgegangen werden.

Ein fünftes Kapitel fasst die Ergebnisse schließlich noch einmal zusammen.

1.2. Vorgehensweise und Begrifflichkeit

Bevor auf die Zusammenhänge zwischen Christentum und Tee (Chanoyu) im Japan des 16. und 17. Jahrhunderts eingegangen werden kann, müssen jedoch noch einige Begrifflichkeiten geklärt werden.

Wenn im Folgenden die Rede ist von Tee, Chadō/Sadō, Chanoyu (wörtlich: Heißes Wasser für Tee) oder suki, dann ist damit stets ein und dasselbe gemeint: Das, was im Deutschen heute umgangssprachlich als „japanische Teezeremonie“ bezeichnet wird. Dabei muss man allerdings ergänzend hinzufügen, dass das Wort „Teezeremonie“ nach heutigem Verständnis eine nicht ganz treffende Übersetzung ist, da das heute gebräuchliche japanische Wort Chadō/Sadō nicht mit Teezeremonie, sondern mit „Weg des Tees“ zu übersetzen ist (Cha/Sa = Tee, Dō = Weg). Dieses Konzept hat seinen Ursprung im Japan des 15. Jahrhunderts: „The term *sado* (or *chado*, the ‚way of tea‘) can therefore be traced back to both Juko and Ikkyū”³. „Dō“ ist jedoch weit mehr als nur eine Zeremonie. Innerhalb eines „Weges“ wird Kunst nicht (wie im Westen) als kreative Neuschöpfung und Selbstverwirklichung verstanden, sondern als die Meisterung und Perfektion

³ Plutschow, H. E. (1986), S. 78; Gemeint sind Murata Shukō (häufig auch: Jukō; 1422-1502) und Ikkyū Sōjun (1394-1481).

einer bereits vorhandenen Tradition. Durch die Meisterung der Tradition soll sich die eigene Identität auflösen und vollständig mit der Kunst verschmelzen. So wird der „Weg“ als eine Art und Weise verstanden um Erleuchtung zu erlangen.⁴

Dennoch möchte ich im Folgenden, sofern ich nicht den japanischen Begriff Chanoyu verwende, gelegentlich das Wort „Teezeremonie“ beibehalten. Dies hat zwei Gründe. Zum einen ist es das in der deutschen Sprache gebräuchliche Wort und ich möchte die Begrifflichkeit nicht allzu sehr verkomplizieren. Zum anderen, und das ist das entscheidende Argument, verwenden die Portugiesen Alessandro Valignano SJ (1539-1606) und João Rodrigues SJ (1561-1633) selbst das Wort „Zeremonie“. Rodrigues, auf den später im Detail eingegangen wird, verwendet in seiner Kirchengeschichte Japans, der *História da Igreja do Japão*, verschiedene Begriffe um von der Teezeremonie zu sprechen. So werden zumindest in der englischen Übersetzung des Textes die Begriffe „*cha-no-yu*“, „*suki*“, „art“, „religion“ und „ceremony“ verwendet⁵. In der spanischen Übersetzung ist dies entsprechend „chanoyu“, „suki“, „religión“, „arte“, „ceremonia“⁶. Leider existiert keine einwandfreie Veröffentlichung der portugiesischen Handschriften. Aufgrund der großen sprachlichen Nähe von Spanisch und Portugiesisch nehme ich aber an, dass im Portugiesischen ebenfalls das portugiesische Äquivalent zu „Zeremonie“ steht.

Da sich die folgenden Untersuchungen insbesondere mit den Europäern beschäftigen, umfasst die von mir konsultierte Literatur hauptsächlich Werke, die in einer europäischen Sprache veröffentlicht wurden. Wo die Untersuchungen über die Europäer hinausgehen, habe ich mich ebenfalls auf zumeist englischsprachige oder deutsche Literatur berufen. Sofern Passagen aus der englischsprachigen Literatur zitiert wurden, liegen diese in unübersetzter Form vor, wohingegen ich für Zitate aus anderen Fremdsprachen eine eigene Übersetzung vorgelegt habe. Da die von mir erworbenen Japanischkenntnisse leider nicht ausreichen, die Quellen und den Forschungsstand in der japanischsprachigen Literatur in umfassendem Maße zu berücksichtigen, erhebt diese Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, dass in der folgenden Arbeit für japanische Namen die in Japan übliche Reihenfolge [Nachname] [Vorname] beibehalten wird.

⁴ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 79.

⁵ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S.264-281.

⁶ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1954), S. 21-62.

2. Geschichte und Beschreibung der japanischen Teezeremonie (Chanoyu) bis zum 16. Jh.

2.1. Verschiedene Teezeremonien

Wie eben schon angedeutet wurde, ist der Begriff „Teezeremonie“ irreführend, da das heute gebräuchliche japanische Wort Chadō/Sadō wörtlich „Weg des Tees“ bedeutet. Abgesehen von der etymologischen Begründung hat der Begriff Teezeremonie aber noch eine weitere Schwäche, denn er suggeriert, dass es sich um lediglich eine einzige festgelegte Zeremonie handelt. Vielmehr ist es aber so, dass ein Mensch der den Weg des Tees praktiziert, eine Vielzahl verschiedener Teezeremonien beherrschen muss.

Zwar lässt sich in allen Zeremonien ein gewisses Grundmuster finden, doch gibt es neben den über 1000 Variationen in der Anordnung und Handhabung der Teegeräte während der Zeremonie (*temae*) noch viele weitere Möglichkeiten, die Zeremonie nach Ablauf oder Handhabung dem Anlass oder Geschmack des Gastgebers anzupassen, weshalb keine Zeremonie der anderen genau gleicht.

So kann die Zeremonie beispielsweise je nach Jahreszeit, Tageszeit, besonderen verwendeten Gegenständen, der Zahl oder Wichtigkeit der Gäste oder der Art des Ortes variiert werden. Außerdem kann der Gastgeber die Zeremonie je nach Status der Gäste, eigenem Geschmack oder Grad der Vertrautheit hin variieren.⁷

Dies kann er nicht nur durch die Handhabung und den Ablauf der Zeremonie beeinflussen, sondern auch durch die Auswahl der verwendeten Gegenstände, wie beispielsweise dem kalligraphischen Rollbild, dem Blumenarrangement, den verwendeten Teegeräten, der Kleidung, etc.

Es ist also irreführend, wenn man von *der* japanischen Teezeremonie spricht, da die Zeremonie selbst viele Variationen kennt.

Eigentlich wäre es an dieser Stelle angemessen, beispielhaft den Ablauf einer typischen formellen, ca. dreistündigen Teezeremonie von der ersten schriftlichen Einladung bis zum Verlassen der Gäste darzustellen.

Da aber in Kapitel 3.3.2. dieser Arbeit eine ausführliche Beschreibung solch einer Teezeremonie aus der Feder des Portugiesen João Rodrigues (1561?-1633) zitiert wird und da sich m.E. diese Zeremonie im Verlauf der ca. 400 Jahre nur unwesentlich verändert hat⁸, wäre eine solche

⁷ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 28.

⁸ Hiermit ist nur der Ablauf, also sozusagen das „Drehbuch“ einer Teezeremonie (*chakai*) gemeint. Über die exakten Bewegungen, die der Gastgeber innerhalb der Zeremonie ausführt bzw. die exakte Handhabung der Teegeräte (*temae*)

Beschreibung an dieser Stelle eine reine Wiederholung. Außerdem sei hierzu auf die sehr gute und detaillierte Beschreibung einer sommerlichen Teezeremonie zur Mittagszeit bei Plutschow⁹ verwiesen.

Nur so viel sei vorweggenommen, damit kein ganz und gar falsches Bild vom japanischen Tee entsteht: Der Grüntee (*cha*), der in der japanischen Teezeremonie getrunken wird, unterscheidet sich von dem im Westen bekannten Aufbrühtee dadurch, dass er in pulverisierter Form vorliegt (vgl. Abb. 2). Um diesen zuzubereiten wird mit einem speziellen Bambusteelöffel (*chashaku*) ca. die Menge einer gehäuften Messerspitze des hellgrünen Teepulvers in eine Teeschale gegeben. Dieses wird anschließend mit ca. 80°C heißem Wasser übergossen und mit einem kleinen Bambusteebesen (*chasen*) schaumig geschlagen. Dabei löst sich das Teepulver jedoch nicht im Wasser auf, sondern wird lediglich fein verteilt.

Im Folgenden soll der Fokus vermehrt auf die Geschichte des Tees bis Sen no Rikyū (1522-91) gelegt werden. Dabei dient dieses 2. Kapitel als Vorgeschichte für den politischen und teegeschichtlichen Kontext in den die ersten Europäer in Japan im 16. und 17. Jahrhundert eintraten.



Abb. 1: Eine Teezeremonie heute

Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Teezeremonie-Seitenblick100316.jpg?uselang=de>, online am 23.5.2016. Foto: Rainer Halama.

existieren leider keinerlei Aufzeichnungen aus dieser Zeit, weshalb man nichts über die Art der Veränderung sagen kann.

⁹ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 5-31.



Abb. 2: Der pulverförmige *matcha*-Grüntee für die Teezeremonie.

Quelle: https://www.flickr.com/photos/chashitsu_lasere/3726325971,
online am 23.5.2016. Foto: LaSere.

2.2. Die historischen Anfänge der Teezeremonie¹⁰

Der genaue Anfang der Chanoyu genannten japanischen Teezeremonie ist nicht ganz eindeutig geklärt, da die Übergänge recht fließend sind.

In der Regel wird als Begründer der Teezeremonie der aus Nara stammende Sohn eines buddhistischen Priesters, Murata Shukō¹¹ (1422-1502), genannt.

Jedoch lassen sich die Spuren des rituellen Teetrinkens noch weiter zurückverfolgen.

Die ersten Überlieferungen von Tee in Japan stammen aus dem 9. Jahrhundert und im 10. und 11. Jahrhundert wurde der Tee schon auf buddhistischen Altären geopfert um böse Geister, beispielsweise des Kaiserpalastes, zu vertreiben. Nach der Opferung wurde der Tee an die Mönche verteilt und fungierte damit als eine Art Kommunion zwischen Buddha und den Mönchen. Außerdem wurde der Tee auch während der Diskussionsveranstaltungen im Hauptsitz der buddhistischen Tendai-Schule auf dem Hiei-Berg serviert.

Dass der Tee insbesondere bei der Opferung und bei der Kommunion in Form eines bestimmten Rituals genossen wurde ist anzunehmen, denn noch heute wird im Kennin-ji-Tempel in Kyōto

¹⁰ Für das gesamte Kapitel 2.2. vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 33-89; Dumoulin, H. (1986), S. 209f; Sen, Genshitsu (Sōshitsu XV)/Sen, Sōshitsu XVI (supervising ed.) (2011), S. 84-93.

¹¹ Oft auch Jukō genannt.

das seit dem 13. Jahrhundert bestehende Teeritual des *Yotsugashira* (Vier Säulen) praktiziert, dessen Ursprünge sogar im noch viel älteren Teeritual chinesischer Zen-Tempel liegt.

Populär wurde die Praxis des Teetrinkens in Japan jedoch erst durch den Mönch Eisai (1141-1215), der auch den Rinzai-Zen-Buddhismus aus China in Japan einführte.

Auch er betonte neben den medizinischen Vorteilen des Tees die Notwendigkeit, den Tee den Göttern und den Buddhas zu opfern.

Auch bei Dogen, der den Soto-Zen-Buddhismus von China nach Japan brachte, lassen sich Beschreibungen finden, die den rituellen Gebrauch des Tees regeln. Da sämtliche alltäglichen Verrichtungen eines Zen-Mönches strikt vorgeschrieben und ritualisiert waren, war es ganz natürlich, dass auch die Praxis des Teetrinkens nach einem klaren Ritus verlaufen sollte.

Jedoch ließen diese Zeremonien noch klar einen chinesischen Ursprung erkennen, denn eine rein japanische Zeremonie war noch nicht entstanden.

Die enge Verbindung des Zen mit der aufstrebenden Kriegerklasse der Samurai führte im 14. Jahrhundert dazu, dass auch diese die Praxis des Teetrinkens übernahmen.

Sie lösten den Tee jedoch von seinem rituellen Kontext und gebrauchten ihn lediglich zum Vergnügen, das in den *tōcha* genannten Tee-Wettbewerben seinen Höhepunkt erreichte und nicht selten in luxuriösen Exzessen gipfelte.

Nachdem massive Kritik über diese Praxis laut wurde, beugten sich die militärischen Herrscher der Ashikaga-Shogune allmählich den Beanstandungen und verboten die Teewettbewerbe.

Trotzdem blieb die Teekultur ein entscheidendes Moment der Ashikaga-Shogune und insbesondere die Ansammlung von wertvollen Teegeräten nahm an Bedeutung zu.

Ashikaga Yoshimitsu beispielsweise ließ den berühmten Goldenen Pavillon in Kyōto (heute Kinkaku-ji-Tempel) bauen, der unter seiner Herrschaft als Kulturzentrum fungierte, in dem Bankette, Musik, Noh-Theater, Poesie-Wettbewerbe, Fußballspiele und Bogenschießenturniere abgehalten wurden. Da Yoshimitsu ebenfalls eine beträchtliche Kunstsammlung angehäuft hatte, setzte er verschiedene Mönche als Spezialisten über diese ein. Diese *dōbōshū* genannten Kunstkenner sollten den Wert von Kunstwerken evaluieren und katalogisieren, Fälschungen identifizieren, Rollbilder aufspannen, sowie Teegeräte verwenden und beurteilen können.

Einer dieser *dōbōshū* unter dem im 15. Jahrhundert herrschenden Shogun Ashikaga Yoshimasa (1436-90) war der Künstler und Kunstkenner Nōami (1397-1471), der den zu Beginn genannten Murata Shukō (1422-1502) wegweisend prägte, indem er ihm zeigte wie man Tee zubereitete und wie man die Teegeräte nach der Art und Weise des Silberpavillons in Kyōto (heute Ginkaku-ji-Tempel) gebrauchte.

Da es in der *Yamanoue Soji Ki* genannten Schrift von 1587 fälschlicherweise heißt, dass Shukō für die Beeinflussung des Nōami verantwortlich gewesen sei, entstand der Eindruck, als sei Murata Shukō der Begründer der Teezeremonie.

Auf Nōamis Einfluss geht vermutlich auch zurück, dass Shukō begann sich mit Zen zu beschäftigen und ein Schüler des berühmten und exzentrischen Zen-Priesters Ikkyū Sōjun (1394-1481) des Daitokuji-Tempels in Kyōto wurde. Dieser beeinflusste neben Shukō zahlreiche weitere Künstler und vermittelte ihnen die *wabi*¹² genannte Form der Ästhetik, welche grob gesagt für die Schönheit/Ästhetik in Bescheidenheit, Unperfektheit und Vergänglichkeit steht.

Somit ist Murata Shukō zwar nicht der Begründer jeglichen zeremoniellen Teetrinkens, jedoch kann er als Begründer der *wabi*-Teezeremonie bezeichnet werden.

Folglich veränderte sich die Teezeremonie in der Form, dass Shukō den ausschließlichen Gebrauch von hochgradigen chinesischen Teegeräten (*karamono*) ablehnte und stattdessen rustikale japanische Keramiken wie Bizen- und Shigaraki-Keramik einführte.

Dadurch dass Shukō den Tee zurück zum Ideal des Zen führte, machte er ihn zugleich zu einem Weg (*dō*), weshalb die Bezeichnung Weg des Tees (Chadō/Sadō) auf Murata Shukō und Ikkyū Sōjun zurückzuführen ist. Dabei ging Shukō eine neuartige Synthese ein, in der er den Tee sowohl mit dem Zen, als auch mit den sozialen Elementen aus den Teewettbewerben, den Banketten und dem Gebrauch von wertvollen Kunstobjekten verband. Diese einzigartige Synthese zu einer höchästhetischen Teekunst wurde dann als Chanoyu bezeichnet.

Diese Form der Teekunst hatte jedoch wenig Einfluss auf die hohen regierenden Kreise Japans, so dass sie sich vor allem bei der aufstrebenden Klasse der Händler und Kaufleute in der prosperierenden Hafenstadt Sakai (heute Präfektur Ōsaka) ausbreitete. Da diese trotz ihres stark zunehmenden Reichtums und damit hohen Selbstbewusstseins immer noch zur untersten sozialen Klasse gezählt wurden, wäre ihnen auch ein Chanoyu verboten worden, der der Zurschaustellung von Luxus diene. Aus diesem Grund waren sie sehr empfänglich für den rustikal-bürgerlichen *wabi*-Chanoyu Shukōs.

Der zweite große japanische Teemeister heißt Takeno Jōō (1502-55), der aus einer wohlhabenden Familie von Lederhändlern aus Sakai stammte. Er studierte zunächst die Dichtkunst und anschließend den Chanoyu bei Murata Shukōs Schülern. Jōō entwickelte das *wabi* weiter, indem er das Teehaus und die Teeutensilien weiter vereinfachte. Damit öffnete er den Chanoyu weiter zum Volk hin, weshalb in dieser Zeit Sakai das Zentrum der Teekunst und damit ein Ort vieler eifriger Teeschüler wurde.

¹² Für eine genauere Definition des komplexen Begriffes *wabi* siehe Plutschow, H. E. (1986), S. 66-73; Hennemann, H. S. (1994), S. 415 definiert in seinem Glossar den Begriff *wabi* mit folgenden Begriffen, was zugleich zeigt, dass der Begriff nicht so leicht auf den Punkt zu bringen ist: „Bescheidenheit, Einfachheit, Genügsamkeit, Selbstbescheidung, Anspruchslosigkeit, Kargheit, Dürftigkeit; Begriff der Grundidee des Chanoyu“.

Diesem großen Einfluss des Teeweges in der Stadt Sakai verdankt auch der dritte (und von vielen als der größte Teemeister Japans angesehene) Sen no Rikyū seine Prägung.

2.3. Sen no Rikyū¹³

Sen no Rikyū (1522-91), der Sohn eines Fischgroßhändlers, stammte ebenfalls aus der Stadt Sakai. Sein gebürtiger Name lautete Tanaka Yoshirō.

Bevor Rikyū ein Schüler des *wabi*-Tees von Takeno Jōō wurde, lernte er jedoch bei Kitamuki Dōchin (1504-62) den formalen Tee (*shoin*) der Ashikaga-Shogune. Somit war Rikyū in beiden Welten des Tees bewandert, dem hochkultivierten Tee der Ashikaga-Shogune und dem rustikaleren *wabi*-Tee der Shukō-Jōō-Traditionslinie. Beide Formen vereinte er auf höchstem Niveau miteinander.

Rikyū war jedoch nicht ausschließlich Teekünstler, sondern praktizierte auch den Zen-Buddhismus. Zunächst tat er dies in einem Subtempel des Daitoku-ji in Sakai und anschließend seit 1582 im Haupttempel in Kyōto. Für Rikyū war der Tee ebenfalls ein Weg um den Zen zu praktizieren.

Als Rikyū bereits die Lebensmitte überschritten hatte, kam er in Kontakt mit dem damals mächtigsten militärischen

Herrscher Oda Nobunaga (1534-82), der auch ein Liebhaber der Teezeremonie und Sammler von wertvollen Tee-Kunstobjekten war. Nobunaga ernannte

Rikyū schon bald zu seinem offiziellen Teemeister und setzte ihn nicht nur als Spezialisten über seine Kunstsammlung ein, sondern auch als politischen Mittelsmann.

Da es bereits Tee-Kunstobjekte von allerhöchstem Wert gab (*meibutsu*) bedeuteten sie für ihren Besitzer großen Wohlstand und demnach auch Status und Macht. Darum wurden der Besitz und die Kontrolle der im ganzen Lande vorhandenen Teegeräte ein politisches Instrument Nobunagas um seine Macht in Japan zu sichern.

Nach dem Sturz des Oda Nobunaga im Jahre 1588 folgte Toyotomi Hideyoshi (1536-98) als mächtigster Herrscher in Japan und er übernahm Rikyū als seinen offiziellen Teemeister und



Abb. 3: Sen no Rikyū.

Quelle:

http://en.wikipedia.org/wiki/Sen_no_rikyu,
Online am 29.6.2012.

¹³ Für das gesamte Kapitel 2.3. vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 91-132; Dumoulin, H. (1986), S. 210-212; Sen, Genshitsu (Sōshitsu XV)/Sen, Sōshitsu XVI (supervising ed.) (2011), S. 94-97.

Ratgeber. Auch Hideyoshi hatte, wie schon vor ihm Nobunaga, eine Passion für den Tee und wertvolle Teegeräte und auch er setzte den politischen Gebrauch des Tees fort. Hideyoshi nutzte die Teezeremonie jedoch nicht nur als ein Mittel um seine Macht zu demonstrieren, sondern er nutzte sie weiterhin als ein Ritual des Friedens oder um politische Allianzen zu besiegeln. Darum gebrauchte Hideyoshi auch zunehmend Rikyū als seinen politischen Mittelsmann.

Vermutlich hat diese politische Verwicklung Rikyūs jedoch schließlich dazu geführt, dass er im Jahr 1591 von Hideyoshi zum rituellen Selbstmord (*seppuku*) aufgefordert wurde.

Die Gründe für Rikyūs Tod sind jedoch sehr umstritten und es existieren heute zahlreiche Varianten für dessen Ursache.

Es ist genau diese Schaffenszeit Sen no Rikyūs, Oda Nobunagas und Toyotomi Hideyoshis, in der die ersten Europäer ihren Fuß auf japanisches Festland setzten, wobei es sich um eine Zeit ständiger Kriege und sozialer Unruhen handelte (*sengoku jidai*).

3. Der Chanoyu beeinflusst die Jesuiten: Chanoyu als Missionsstrategie der Jesuiten in Japan

3.1. Erste Begegnungen von Christentum und Tee in Japan

Die ersten Europäer in Japan waren Händler, die im Jahr 1542 das mysteriöse Land „Zipangu“ erreichten, wie bereits Marco Polo es vom Hörensagen her genannt hatte¹⁴.

Kurz darauf landete im Jahr 1549 Francisco Xavier (1506-1552), der enge Freund Ignatius von Loyolas und Mitbegründer des Jesuitenordens¹⁵.

In der Folge kamen weitere europäische Händler und Missionare des Jesuitenordens nach Japan, wobei insbesondere die Missionare tief in die japanische Kultur eindringen und ein umfassendes Verständnis für die Japaner aufbrachten, da sich die meisten von ihnen, im Gegensatz zu den Händlern, auf einen dauerhaften Verbleib im Lande einstellten.¹⁶

Der erste Europäer, der den Tee erwähnte, war ein Händler namens Jorge Alvares, der 1546 einige Monate in Kagoshima auf der südlichen Insel Kyūshū verbrachte. In seinem Bericht schreibt er:

„They drink water mixed with herbs in winter, although I never learned what these herbs are.”¹⁷

¹⁴ vgl. Cooper, M. (1989), S. 101f.

¹⁵ vgl. Sievernich, M. (2005), Sp. 1753f.

¹⁶ vgl. Cooper, M. (1989), S. 101-103.

¹⁷ Zitiert in Cooper, M. (1989), S. 103.

Da die Teepflanze und der daraus hergestellte Tee zu dieser Zeit in Europa noch unbekannt waren, findet sich bei vielen Europäern in der frühen Phase der Mission die Rede vom Trinken heißen Wassers, wobei damit jedoch der Tee gemeint ist.

So schreibt im Jahr 1561 Juan Fernandez, einer von Xaviers ursprünglichen Begleitern, über einen japanischen Konvertiten, der in der Jesuitenresidenz aushalf:

„This Japanese has many jobs in the residence, and he has the task of always having a kettle of hot water ready, which he gives to all the visitors and those in the residence who want it. This is the custom of the country.”¹⁸

Solche Bezüge zum „heißen Wasser“ finden sich auch bei anderen Missionaren, beispielsweise bei Luis Frois.

Die erste Identifizierung des „heißen Wassers“ als Tee findet sich jedoch erst in einem Brief des Jesuiten Luis de Almeida (1525?-1583) im Jahr 1565. In ihm schreibt Almeida nicht nur über den Tee, sondern auch bereits über dessen Zubereitung und den Kunstwert der Teegeräte.

„There is a custom among the noble and wealthy Japanese to show their treasures to an honoured guest at his departure as a token of their esteem. These treasures are made up of the utensils with which they drink a powdered herb, called *cha*, which is a delicious drink once one becomes used to it. To make this drink, they pour half a nutshell of this powdered herb into a porcelain bowl, and then adding very hot water they drink the brew. All the utensils used for this purpose are very old – the iron kettles, the porcelain bowl, the vessel containing the water to rinse the porcelain bowl, the tripod on which they place the lid of the iron kettle so as not to lay it on the mats. The vessel containing the *cha* powder, the spoon used to scoop it out, the ladle to draw the hot water from the kettle, the hearth – all these make up the treasures of Japan, just as rings, gems and necklaces of precious rubies and diamonds do with us.”¹⁹

In diesem Brief bestätigt Almeida, was im vergangenen Kapitel zur Geschichte des Tees bereits beschrieben wurde, nämlich welcher unbeschreibbar hohe Kunstwert den Teegeräten innewohnte. Almeida übertreibt auch nicht, wenn er den Wert der Teegeräte mit dem Wert von Rubinen und Diamanten in Europa gleichsetzt.

Dies bestätigt auch der Visitor der Jesuitenmission, Alessandro Valignano²⁰, in seiner Schrift *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales, 1542-1564*, in der er den

¹⁸ Zitiert in Cooper, M. (1989), S. 104.

¹⁹ Zitiert in Cooper, M. (1965), S. 262.

²⁰ Auf Valignano wird im nächsten Kapitel 3.2. im Detail eingegangen.

hohen Geldwert der Teegeräte beschreibt, aber zugleich auch sein Unverständnis für deren künstlerischen Wert durchblicken lässt:

„It is no less astonishing to see the importance that they attach to things which they regard as treasures of Japan, although to us such things seem trivial and childish; they, in their turn, look upon our jewels and gems as worthless. You must know that in every part of Japan they drink a brew made of hot water and a powdered herb, called *cha*. They greatly esteem this drink and all the gentry have a special room in their houses where they make this brew. The Japanese for hot water is *yu* and the herb is called *cha*, so they call the room reserved for drinking it *cha-no-yu*. This drink is the most esteemed and venerated thing in the whole country and the principal nobles take special pains to learn how to make it. (...) Because of the importance that they attach to *cha-no-yu*, they highly prize certain cups and vessels which are used in this ceremony. (...) Among these vessels is a certain kind which is prized beyond all belief and only the Japanese can recognise it. Quite often one of these vessels, tripods, bowls or caddies will fetch three, four or six thousand ducats and even more, although to our eyes they appear completely worthless. The king of Bungo [Ōtomo Yoshishige] once showed me a small earthenware caddy for which, in all truth, we would have no other use than to put it in a bird's cage as a drinking-through; nevertheless, he had paid 9,000 silver *taels* (or about 14,000 ducats²¹) for it, although I would certainly not have given two farthings for it. (...) When we ask them why they spend so much money on these objects, which of themselves are worthless, they answer that they do it for the same reason as we buy a diamond or a ruby for a great price, a thing which causes them no less astonishment. (...) Indeed, they declare that the things that they buy and treasure at least serve some purpose and thus their desire to give so much money for them is less reprehensible than the conceit of Europeans who purchase precious stones which serve for nothing.”²²

Dieser Text zeigt genau, dass Valignano den Begriff *cha-no-yu* in einem doppelten Sinne verwendet, nämlich im Sinne von Zeremonie („this ceremony“) und ebenso im Sinne von Teeraum („the room reserved for drinking it [*cha*]“).

In Bezug auf den Teeraum gibt es eine interessante Verbindung von Christentum und Tee. Da es in vielen japanischen Dörfern noch keine Kirchen gab, waren die Patres oft darauf angewiesen, die Messe in den Häusern von (christlichen) Privatleuten zu feiern. In der Regel waren in diesen Häusern jedoch nur einige Familienmitglieder dem Christentum beigetreten und so ist

²¹ Da weder die Währung Silber-*tael* noch Dukaten heute gebräuchlich sind, ist ohne weiteres nicht ersichtlich was diese Gegenstände heute vergleichsweise wert gewesen wären. Glücklicherweise findet sich bei Hennemann, H. S. (1994), S. 192 eine solche Vergleichsrechnung für ein Jahrhundert später. Indem er den Wert der Teegeräte in den zu dieser Zeit gängigen Reispreis umrechnet und mit dem Reispreis von 1994 vergleicht kommt er zu dem Ergebnis, dass die teuersten Teebehälter (*chaire*) 1994 einen Wert von 3 - 4,5 Millionen DM hätten und die teuersten Teepulverlöffel (*chashaku*) ca. 75.000 DM.

²² Zitiert in Cooper, M. (1965), S. 260-262.

anzunehmen, dass häufig auch Nichtchristen aus dem Kreis der Familie bei den Hausmessen anwesend waren. Um die Praxis der Hausmessen jedoch in die Tat umzusetzen benötigten die Jesuiten eine päpstliche Dispens, die ihnen unter anderem den Gebrauch von tragbaren Altären, sowie das Feiern der Messe im Beisein von Heiden gestattete. Papst Gregor der XIII. gewährte diese in einem Schreiben im Jahr 1573, jedoch mit der Auflage, dass die Hausmesse nur an einem ehrenvollen und sittlichen Ort („in loco tamen decenti et honesto“²³) stattfinden dürfe. Diese Auflage erzeugte unter den japanischen Missionaren eine rege Diskussion darüber, welcher Ort hierfür in Frage kommen solle. Die Jesuiten waren sich einig, dass diese Frage nach japanischen und nicht nach europäischen Maßstäben beantwortet werden sollte.²⁴

Einen Hinweis darauf, zu welchen praktischen Konsequenzen diese Diskussion geführt haben könnte, liefert möglicherweise die *Historia de Japam*²⁵ (Geschichte Japans) des bedeutenden Jesuitenpaters und Historikers Luis Frois SJ (1532-97), die er in den Jahren 1582-86 verfasste. Frois schildert in seiner Japangeschichte, dass das *Chanoyu* genannte Teezimmer aufgrund seiner großen Reinheit als würdigster Ort für die Feier der Hausmesse gewählt wurde. Folgende Begebenheit schildert er, als er für 120 Tage in der Wohnung eines Christen mit dem Namen Sōi Antão zu Besuch war:

„Der Pater empfing von ihm und seinen Söhnen große Liebe und Aufmerksamkeit, und um dem Pater noch mehr seine Befriedigung und Freude zu bezeigen, brachte er ihn in seinem Chanoyu-Zimmer unter, das die Christen und Heiden sehr hochschätzten, da die Reinlichkeit jenes Ortes ihre Erholung auf Erden ist; und dort las der Pater Messe und die Christen versammelten sich darin.“²⁶

Ebenso interessant wie die Begebenheit, dass christliche Hausmessen im Teeraum gefeiert wurden, ist die genau umgekehrte Bewandnis, dass sich die Christen häufig nach der Messe *inmitten* der Kirche zum Teetrinken versammelten und dazu auch gemeinsam aßen. Dazu wurde in der Kirche ein Ort eingerichtet, an dem ein Feuer angezündet und Wasser für die Teezubereitung erhitzt wurde. Um diese Feuerstelle versammelten sich die Christen dann nach der Messe zu einer Art posteucharistischen Agape-Feier, bei deren Anlass auch einige Punkte der Lehre und des christlichen Lebens besprochen wurden. Solche Agape-Feiern waren jedoch nicht nur in den Kirchen üblich, sondern insbesondere auch nach den Messen in Privathäusern.²⁷

²³ Zitiert in López Gay, J. (1970), S. 138.

²⁴ vgl. López Gay, J. (1970), S. 138-141.

²⁵ So der portugiesische Titel des Werkes nach Cooper, M. (1995), S. 16. Teilweise auch als *História de Iapam* (Lopez Gay, J. (1970), S. 307) oder als *Historia do Japão* (Frois, L. (1926), S. I) bezeichnet.

²⁶ Frois, L. (1926), S. 369.

²⁷ vgl. López Gay, J. (1970), S. 144.

Zwar nicht bei den Jesuiten, jedoch bei dem Franziskaner Marcelo de Ribadeneira ist solch eine Begebenheit überliefert:

Und er sah, dass sie mitten in der Kirche einen Kessel mit heißem Wasser hatten, welches alle, die in die Kirche kamen, mit einem gemahlenen Kraut tranken, das in Japan sehr geschätzt ist und das sie *cha* nennen. Außerdem sah er, dass sich die Christen sonntags in der Kirche versammelten und ein Essen zubereiteten indem jeder sein Maß Reis kochte, welches sie auch in der Kirche aßen. Dort unterhielten sie sich nach dem Essen stundenlang.²⁸

3.2. Der Visitor Alessandro Valignano SJ und die Anpassungspolitik

Eine entscheidende Schlüsselfigur im Verhältnis von Christentum und Chanoyu ist der Visitor der jesuitischen Mission in Japan, Alessandro Valignano (1539-1606).

Als Visitor war er während seines Aufenthalts der religiöse Vorgesetzte über alle Jesuiten-Missionare in Japan und sollte deren Arbeit überprüfen und gegebenenfalls Veränderungen vornehmen. Valignano kam dreimal nach Japan (1579-82, 1590-92, 1598-1603) und obwohl er nie flüssig Japanisch lernte, hatte er das Land besser zu verstehen gelernt als so manch einer, der mehrere Jahrzehnte im Land verbrachte.

Dies hing vor allem damit zusammen, dass er von Anfang an eine stringente Missionspolitik der Akkommodation (Anpassung) des Christentums an die japanische Kultur verfolgte. Er hatte schnell verstanden, dass das Christentum in diesem Land nur dann tief und nachhaltig Wurzeln schlagen konnte, wenn sich die Missionare an die lokalen Bräuche anpassen würden. Aus heutiger Perspektive ist dies natürlich kein besonders innovativer Gedanke, aber für das Europa des sechzehnten Jahrhunderts gleicht es einem revolutionären Konzept.²⁹ Dass der Chanoyu bei dieser Anpassung an die japanische Kultur eine entscheidende Rolle gespielt hat, wird, nach einer allgemeinen Beschreibung dieser Strategie, am Ende des Kapitels 3.2. zu sehen sein.

Um das missionstheologische Vorgehen der Akkommodation zu verstehen, sei im folgenden Exkurs jedoch erst einmal ein Vergleich mit anderen missionstheologischen Konzepten der Anpassung des Evangeliums an eine außereuropäische Kultur vorgestellt. Diese sind im Einzelnen die Konzepte der Akkommodation, der Indigenisierung, der Inkulturation und der Kontextualisierung. Nicht behandelt werden hingegen Missionskonzepte in denen der Gedanke der Anpassung keine Rolle spielt, sondern in denen die Überlegenheit des Christentums und der westlichen Kultur vorausgesetzt werden.

²⁸ López Gay, J. (1970), S. 144f. Übersetzung: C.K.

²⁹ vgl. Cooper, M. (1995), S. 13.

sind auch Gewand- und Vegetationsmetaphorik: Das Ev. wird neu eingekleidet bzw. in einen neuen Nährboden verpflanzt.“³¹ Dies bedeutet, dass *das* Evangelium keine inhaltlichen Veränderungen erfährt, sondern lediglich äußerlich mit *der* neuen Kultur umkleidet wird. Wie später zu sehen sein wird, ist dies die Missionsmethode der Jesuiten im Japan des 16./17. Jahrhunderts, da Valignanos Traktat sich vor allem auf die Anpassung an die japanischen Lebensformen konzentriert, nicht jedoch auf die Anpassung in der Theologie.

„Wie der prot. bevorzugte Terminus ‚**Indigenisierung**‘ [Hervorhebung: C.K.] impliziert A.[kkommodation] eine statische Sicht des Verhältnisses von Ev. und Kultur. Mit dem Vaticanum II begann sich jedoch ein dynamisches Verständnis des Kulturkontaktes durchzusetzen, das seinen Ausdruck im Modell der Inkulturation fand“³².

Zur Unterscheidung der Begriffe definiert Paul Puthanangady: „Adaption: external changes without a necessary internal change of attitudes; indigenization: external changes and internal change of attitudes; inculturation: external changes, internal changes and a deep sense of belonging to the culture with its past, present and future dynamism“³³.

Der Begriff der **Inkulturation** setzt sich als Kunstwort aus den Begriffen Akkulturation und Inkarnation zusammen. Zum Aspekt der Inkarnation schreibt Edmund Arens: „Die Inkarnation bildet insofern das Modell für die I.[nkulturation]. Wie der universale Gott menschliche Natur annahm und sich in Jesus inkarnierte, so muß auch die Botschaft des Evangeliums sich auf die menschlichen Kulturen einlassen und in sie eingehen. Wie der Logos zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Kultur geboren und als Mensch inkulturiert wurde, so kommt das Wort Gottes inmitten der Kulturen zur Sprache, die es damit annimmt und verwandelt. Indem sich Gott in einer konkreten Kultur inkarnierte, offenbart er, daß jede Kultur zum Ort der Gottesbegegnung werden kann.“³⁴

Bert Hoedemaker fügt hinzu, dass „der Ausdruck I.[nkulturation] bewußt die frühere missionswiss. Terminologie überwinden [will], die von Adaption, Akkommodation oder Indigenisierung sprach. Diese Ansätze setzten auf die eine oder andere Weise die Überlegenheit der westlichen kulturellen Ausprägung des Christentums voraus und implizierten lediglich begrenzte, missionarisch kontrollierte Zugeständnisse an nicht-westliche Kulturen. I.[nkulturation] hingegen bedeutet, daß die Begegnung von Evangelium und Kultur umfassend und ursprünglich ist und daß die Ergebnisse dieser Begegnung weder vorhergesagt noch im voraus irgendwelchen Einschränkungen unterworfen werden können.“³⁵

³¹ Küster, V. (1998), Sp. 254f.

³² Küster, V. (1998), Sp. 255.

³³ Zitiert in Aleaz, K. P. (2011), S.232.

³⁴ Arens, E. (2001), Sp. 145.

³⁵ Hoedemaker, B. (2001), Sp. 147.

Theo Sundermeier kritisiert jedoch, dass das Subjekt der Inkulturation nicht eindeutig ist. Die entscheidende Frage lautet also: „Wer inkulturiert was?“. „Wenn Inkulturation sich per definitionem am Inkarnationsgeschehen orientiert, dann kann sein Subjekt nur das Evangelium von dem fleischgewordenen Wort sein. Den Weg des Evangeliums kann niemand festlegen, keine Methode ist ihm vorzuschreiben, und erst recht kann und darf nicht vorher bestimmt werden, welches Ergebnis der Weg zu zeitigen hat.“³⁶

Dies sei, laut Sundermeier, jedoch in den offiziellen Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche nicht der Fall. Vielmehr sei das Subjekt hier die Kirche selbst: „In der neuesten Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* [aus dem Jahr 1990] findet diese Umbiegung des Inkulturationsbegriffes in Richtung Anpassung erneut statt. Die Kirche ‚macht‘ durch die Inkulturation ‚das Evangelium in verschiedenen Kulturen lebendig‘ (Redemptoris Missio Nr. 52). Die Kirche ‚wird in den Prozeß der Inkulturation eingebunden‘ (ebd.). Hier wird die offene Weite des Inkulturationsbegriffes deutlich eingegrenzt. Inkulturation wird als ‚heikler Bereich‘ beschrieben (Nr. 53), bei dem ‚zwei Prinzipien‘ leitend sein müssen: ‚Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche‘ (a.a.O. Nr. 54).“³⁷

Die katholische Kirche entscheidet demnach nach wie vor über den Grad der Anpassung und setzt ihr gegebenenfalls eine Grenze. Dass die Frage nach dieser Grenze sehr umstritten sein und dramatische Folgen haben kann, zeigt die Geschichte des so genannten Ritenstreits in China und Südwestindien, der erheblich dazu beitrug, dass die Mission in China scheiterte und der Jesuitenorden für einige Zeit fast weltweit aufgehoben wurde³⁸.

Neben der Unklarheit in Bezug auf das Subjekt der Inkulturation hat der Begriff der Inkulturation jedoch noch weitere Schwächen. Ein Problem besteht beispielsweise darin, dass Kulturen keine in sich geschlossenen Größen sind, sondern dem ständigen Wandel unterliegen. Es stellt sich also die Frage: In welche Kultur soll inkulturiert werden?

Zweitens gibt es keinen kulturell neutralen Glauben. Das Evangelium lässt sich nicht mit dem Kern einer Nuss vergleichen, dessen kulturelle Schale man einfach wechseln könnte. Auch das Evangelium hat eine kulturelle Gestalt.³⁹

Parallel zum II. Vatikanischen Konzil und der Entwicklung des Inkulturationsbegriffs wurde im protestantischen Bereich der Begriff der **Kontextualität bzw. Kontextuellen Theologie** entwickelt. Dieser Begriff bietet sich zudem als Oberbegriff für die Befreiungstheologien (v.a. Lateinamerika) und Inkulturationstheologien (v.a. Afrika, Asien) der Dritten Welt an⁴⁰.

³⁶ Sundermeier, T. (1992), S. 195.

³⁷ Sundermeier, T. (1992), S. 195.

³⁸ vgl. Collani, C. v. (2004), Sp. 530-532.

³⁹ Aus dem Vortrag von Claudia Jähnel auf der Tagung zu Mission und Kommunikation in Neuendettelsau (Mission EineWelt) am 3.10.2011.

⁴⁰ vgl. Küster, V. (1998), Sp. 255.

„Der Begriff [Kontextualität] leitet sich daraus her, daß christl. Theol. ihre Prägung nicht nur durch den bibl. Text erhält, sondern auch aus einem ihr eigenen Kontext, wobei damit nicht nur im lit. Sinne weitere Texte gemeint sind, sondern alle mit der menschlichen Gemeinschaft gegebenen Umweltbedingungen wie kulturelle, polit., soziale, wirtschaftliche und rel. Verhältnisse. Solche K.[ontextualität] ist unentrinnbar für jede Theol., ebenso wie für jede Äußerung von Rel. überhaupt, da Theol. und Rel. sich nur im Medium menschlicher Kommunikation (sprachlich und nichtsprachlich) manifestieren können, die grundsätzlich mit ihren Sinngehalten in die genannten Bedingtheiten verwoben ist. (...) Am Anfang dieses Prozesses steht auch der bibl. Text selbst nicht jenseits von K.[ontextualität], sondern ist mit seiner gesch. Entstehung auf konkrete Umwelten bezogen und entfaltet seine Sinngehalte in Relation zu deren Gegebenheiten. Jeder Theol.[ogie], die bibl. Texte auslegt, kommt daher die Aufgabe zu, zw. dem Kontext des bibl. Textes und ihrem eigenen Kontext zu vermitteln. Ebenso erfordert die Rezeption jedes vorhandenen theol. Entwurfes an einem neuen geographischen und/oder hist. Ort die Vermittlung zw. urspr. und neuem Kontext.“⁴¹

„K.[ontextuelle] Theol.[ogien] sind [demnach] offene Systeme. Sie werden im Abschreiten des hermeneutischen Zirkels zw. Text und Kontext ständig fortgeschrieben. Es handelt sich also nicht um einen Zirkelschluß (circulus vitiosus) sondern um einen fortschreitenden hermeneutischen Prozeß (circulus progrediens). Dabei eröffnet der sich wandelnde Kontext (Variable) ständig neue Perspektiven auf den Text (relationale Konstante).“⁴²

Mit dieser Definition weist die Kontextuelle Theologie im Gegensatz zur Akkommodation eine nicht nur rein äußerliche Veränderlichkeit der das Evangelium umgebenden Kultur auf, sondern auch eine innerliche Veränderlichkeit und Dynamik des Evangeliums je nach kulturellem Kontext.

3.2.2. Die Gründe für Valignanos Politik der Akkommodation

Das vorangegangene Kapitel sollte verschiedene, heute bekannte Missionsmodelle der Anpassung oder Einheimischwerdung des Evangeliums in einer fremden, außereuropäischen Kultur vorstellen, um die Missionsweise der Jesuiten im 16./17. Jahrhundert in einen größeren Gesamtkontext zu stellen und somit klarer erscheinen zu lassen. Wie bereits erwähnt favorisierten die Jesuiten-Missionare Japans des 16./17. Jahrhunderts das Modell der Akkommodation. Obwohl, wie weiter oben gezeigt wurde, dieser Ansatz einige Schwächen aufweist⁴³, waren die Jesuiten für diese Zeit selbst aus heutiger Perspektive äußerst offen und

⁴¹ Feldtkeller, A. (2001), Sp. 1643.

⁴² Küster, V. (2001), Sp. 1645.

⁴³ Siehe oben die Kritik zur Inkulturation. Diese trifft auch auf das Konzept der Akkommodation zu.

fortschrittlich, denn dreihundert Jahre später, auf der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, welche einen Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung darstellte, spielte das Prinzip der Anpassung keine Rolle mehr. „Die Konferenz findet statt in einer Zeit des Aufbruchs und eines schier unbegrenzten Selbstbewusstseins als Folge kolonialer und missionarischer Erfolge. (...) Die Teilnehmenden der Weltmissionskonferenz 1910 gingen jedoch unreflektiert davon aus, dass der Westen und mit ihm die Christenheit zivilisatorisch und geistig anderen Kulturen und ihren Religionen überlegen seien und sich durchsetzen würden.“⁴⁴

Entsprechend wurde Mission nicht mehr als vorsichtige Anpassung *des Evangeliums* an eine fremde Kultur verstanden, sondern, wie Gustav Warneck (1834-1910) es ausdrückte, als „Pflanzung und Organisation *der Christlichen Kirche* [Hervorhebung C.K.] unter Nichtchristen“⁴⁵ verstanden.

Dass die Jesuiten des 16./17. Jahrhunderts eine andere, für die damalige Zeit sehr fortschrittliche Methode verwendeten, liegt nicht zuletzt an der besonderen Person des Alessandro Valignano, der als gebürtiger Italiener unabhängig war von den kolonialen Bestrebungen der Portugiesen. Zum anderen lag es wohl auch daran, dass die Europäer in Japan auf ein Volk trafen, das sie als kulturell ebenbürtig empfanden, wenn nicht sogar, wie es Xavier und Organtino weiter unten ausdrücken, als kulturell überlegen. Dies führte dazu, dass die meisten Europäer gegenüber Japan nicht mit einem Überlegenheitsanspruch auftraten, sondern größte Hochachtung gegenüber der japanischen Kultur ausdrückten, was eine Grundvoraussetzung für die Praxis der Akkommodation darstellte.

Bereits der erste Japanmissionar Francisco Xavier (1506-1552), der am 15. August 1549 in Japan landete, drückte das wie folgt aus:

„Vor allem, das Volk, mit dem wir bisher verkehrt haben, ist das beste, das bisher entdeckt worden ist, und mir scheint, unter Ungläubigen wird man kein anderes finden, das die Japaner übertrifft. Es sind Leute von sehr guten Umgangsformen und gewöhnlich gut und nicht böswillig; ein Volk, das ganz erstaunlich auf Ehre hält“⁴⁶

Und ein andermal schreibt er:

„In ihrer Kultur, ihren Umgangsformen und Sitten übertrifft die japanische Nation so sehr die Spanier, daß man sich schämen muß, es zu sagen.“⁴⁷

⁴⁴ Jahnel, C. (2010), S. 177-179.

⁴⁵ Zitiert in Jahnel, C. (2010), S. 177.

⁴⁶ Zitiert in Dumoulin, H. (1990), S. 257f.

⁴⁷ Zitiert in Dumoulin, H. (1986), S. 236.

Valignano schließt sich seinem Vorbild Xavier an und nennt es das „fähigste und besterzogene Volk im ganzen Orient“⁴⁸. Und er fügt hinzu:

„Das Volk besitzt viel Anstand und Höflichkeit, ja es geht in deren Pflege über das rechte Maß hinaus; es scheint, daß sie in den Erweisen der Höflichkeit alle anderen Völker übertreffen“⁴⁹.

Unübertroffen in Bezug auf den Lobpreis der Japaner und deren Kultur ist jedoch der Missionsobere des Gokinai, zu dem die Hauptstadt Kyōto und deren Umgebung zählten, Pater Organtino, welcher wie Valignano von Geburt Italiener war⁵⁰.

Er schreibt in einem Brief vom 15. Oktober 1577 an einen Pater in Rom:

„Ich mahne Ew. Hochwürden, sich aus dem Sinn zu schlagen, dass dies Volk barbarisch sei, denn, vom Glauben abgesehen, sind wir, so klug wir uns immer vorkommen, mit ihnen verglichen, grosse Barbaren (...), und in aller Wahrheit bekenne ich, dass ich jeden Tag von ihnen lerne, und mir scheint, in der ganzen Welt gibt es keine Nation mit so grossen und so einzigartigen Anlagen und natürlichen Gaben wie die japanische“⁵¹.

Eine Ausnahme in Bezug auf diese Hochschätzung ist jedoch der Missionsobere P. Francisco Cabral (1528-1609), der von 1570-81, also bereits vier Jahre vor der Einsetzung Valignanos als Visitator, mit der Leitung der Mission in Japan beauftragt wurde⁵².

„Als Oberer ließ er mehr und mehr seinen aus dem kolonialen portugiesischen Milieu stammenden Neigungen und Vorurteilen freien Lauf. Überzeugt von der Überlegenheit der westlichen Zivilisation, hielt er dafür, daß sich die Japaner den Portugiesen, nicht aber die Portugiesen den Japanern angleichen sollten. Dieser Grundfehler seiner Auffassung hatte viele Folgen, die zu unerfreulichen Auseinandersetzungen führten.“⁵³

Als Valignano im Jahr 1579 nach Japan kam fand er diese Probleme unmittelbar vor. Das Hauptproblem schilderte er rückblickend in einem Brief an die Oberen in Japan von 1587:

„Dass wir uns ihren Gewohnheiten nicht anzugleichen wussten, hatte für uns, wie ich aus der Erfahrung sah, zwei grosse Übel zur Folge, welche die Hauptquellen für viele andere waren: wir verloren dadurch den Ruf und das Ansehen bei den Japanern, und zugleich blieben uns selbst die

⁴⁸ Zitiert in Dumoulin, H. (1990), S. 260.

⁴⁹ Zitiert in Dumoulin, H. (1990), S. 260.

⁵⁰ vgl. Dumoulin, H. (1990), S.264.

⁵¹ Zitiert in Schütte, J. F. (1958), S. 145.

⁵² vgl. Boxer, C. R. (1951), S. 445f.

⁵³ Dumoulin, H. (1990), S. 261.

Christen sozusagen fremd; denn wegen unserer mangelhaften Umgangsweise verstanden wir nicht, sie vertraut und heimisch zu machen⁵⁴.

Einige der wichtigsten dieser Übel beziehen sich auf den Bereich des Essens und der Tischetikette, einem Bereich der für die Mission nicht zu unterschätzen war.

„a) Während sich die Bonzen [d.h. die buddhistischen Priester] aller Sekten von Fisch und Fleisch ganz enthielten, assen die christlichen Missionare sogar das Fleisch von Schweinen und Kühen, die von der Bevölkerung als unreine Tiere verabscheut wurden. Der Anstoss, den die Japaner daran nahmen, übertrug sich ohne weiteres auf die Missionare und das Christentum und war ein grosses Hindernis für die Bekehrung.

b) Um solche Speisen nicht entbehren zu müssen, hielten die Missionare sogar in den Missionsgebäuden Schweine und Ziegen, schlachteten Kühe, hingen deren Häute zum Trocknen auf und verkauften sie nachher: Dinge, die in Japan nur einige verachtete Chinesen taten. (...)

c) Die europäische Kost der Missionare war für die Japaner so unausstehlich wegen des vieles [sic!] Fettes, und Küche und Refektor im Vergleich zur Reinlichkeit der Bonzen [buddhistische Priester] so schmutzig, dass die Japaner sich bei deren Anblick abgestossen fühlten.

d) Wenn aber Gäste zu Tisch kamen, wie es wegen der Landessitten häufig sein musste, so verstanden weder die Köche, japanische Speisen herzurichten, noch die Diener, sie richtig zu servieren, es fehlten die Geräte, Tische und Schüsseln rochen nach Fett, die Europäer waren an einheimische Speisen und einheimische Anstandsformen beim Essen nicht gewöhnt, alles diente dazu, die Achtung vor den Missionaren und damit vor dem Christentum gewaltig herunterzudrücken.“⁵⁵

Neben den Essgewohnheiten war ein weiteres Problem, dass für die Japaner die korrekte Ehrerbietung je nach sozialem Status eine äußerst wichtige Rolle spielte. Dazu musste aber jeder in der Gesellschaft klar wissen, welche seine eigene Stellung war.

Die neuen rangmäßigen Unterscheidungen der Christen aber in Obern, Patres, Irmãos, Dōjuku und Diener waren jedoch den Japanern gänzlich fremd. „Die Japaner wussten nicht, welchem ihnen bekannten Grad jener eines Paters, eines Irmão u.s.w. entsprach; ebensowenig hatten auf der anderen Seite die Missionare (...) eine klare Vorstellung davon, welche Stufe einem jeden von ihnen in der japanischen Welt zukam. Infolgedessen herrschte bei Auswärtigen wie Missionaren eine grosse Unsicherheit: entweder stieg man unter die eigene Würde hinab und verlor das Ansehen, das man beanspruchen konnte und nötig hatte; oder man überhob sich über seinen

⁵⁴ Zitiert in Schütte, J. F. (1958), S. 228.

⁵⁵ Schütte, J. F. (1958), S. 336f.

Rang und beleidigte nach allen Seiten. Valignanos erste Sorge musste also sein, *die verschiedenen Gruppen des christlichen Missionsstabes in die japanische gesellschaftliche Welt einzuordnen.*⁵⁶

Als Valignano nach Japan kam war er mit dieser Krise der japanischen Mission direkt konfrontiert. Das im Oktober 1580 einberufene Missionskonsult in Bungo, dem Fürstentum des bedeutenden zum Christentum konvertierten Daimyō (Fürst) Ōtomo Yoshishige (1539-1587), stellte jedoch einen Wendepunkt in der Krise dar⁵⁷. In ihm wurden diese und viele andere Fragen der Mission und der Kulturverschiedenheit diskutiert. Schließlich setzten sich auf dem Konsult hingegen diejenigen durch, die für eine Anpassung an die japanischen Lebensformen plädierten. Als praktische Folge aus dem Missionskonsult wünschten sich die Anwesenden, dass der Visitator Valignano mit Hilfe der Japaner einen Anstandskodex erstelle, in dem die nötigen Anpassungen vorgeschrieben seien⁵⁸.

Dies führte dazu, dass Valignano ein Jahr später im Jahr 1581 ein Traktat über die Anpassung an die japanischen Lebensformen, die *Avertimentos y avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, verfasste.

3.2.3. Die *Avertimentos y avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*

Ausgehend von den oben genannten Problemen organisierte Valignano beispielsweise die Struktur der Jesuitenmission nach dem Muster der Rinzaï-Zen-Schule. Dazu hierarchisierte er die Jesuitenmission nach dem Muster der fünf Haupttempel des Rinzaï, den Go-zan („Fünf Berge“) von Kyōto, deren oberster Tempel der Nanzen-ji war.⁵⁹

Valignano wählte aus den verschiedenen buddhistischen Schulen das Zen aus, weil dieses „unter allen anderen Sekten Japans damals für die bedeutendste gehalten wurde und mit allen Klassen der japanischen Gesellschaft am meisten Verkehr hatte“⁶⁰.

„Der Missionsobere für ganz Japan sollte auf der Stufe des Abtes des Nanzenji stehen, die Gebietsoberen der Missionsdistrikte von Shimo, Bungo und Miyako [heutiges Kyōto] entsprachen der Würde des Abtes in einem der fünf Berge Kyotos, die Patres wurden den Kloostervorstehern (*chōrō* oder *tōdō*) gleichgestellt. Die japanischen Brüder, die einen großen Teil der Missionsarbeit trugen, standen auf gleicher Höhe wie die Leiter des Zazen (*shūza*), Novizen

⁵⁶ Schütte, J. F. (1958), S. 223.

⁵⁷ vgl. Dumoulin, H. (1990), S. 262.

⁵⁸ vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 55.

⁵⁹ vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 217-265.

⁶⁰ Schütte, J. F. (1958), S. 224.

wurden wie die Schatzhausverwalter (*zōsu*) und Kandidaten oder Katechisten (*dōjuku*) wie tonsurierte Novizen im Zen (*jisha*) behandelt.“⁶¹

Zusätzlich zu diesem Erlass verordnete Valignano den Missionaren das Sprachstudium, damit sie in der Lage waren richtiges und elegantes Japanisch zu sprechen.

Des Weiteren legte er Regeln der Etikette für verschiedene Lebensbereiche fest, an die sich die Missionare anpassen sollten.

Zu Beginn legten seine *Avertimentos* daher den Aufbau und die Architektur des Missionsgebäudes fest, dann die Bekleidung und Ausrüstung der Missionare. Ebenso legten sie die Art der Begleitung fest, da es sich in Japan ab einem gewissen Stand gehörte, nicht alleine zu reisen.

Des Weiteren regelten die *Avertimentos* die Art der Verkehrsmittel, die Art und Weise wie miteinander verhandelt werden sollte, sowie das Auftreten im eigenen Hause. Valignano setzte weiterhin klare Regeln für Empfang und Bewirtung, für die Art der Beherbergung, den Empfang der heiligen Sakramente, die Art der Geschenke, sowie die Art des Umgangs mit Auswärtigen.

Ausgehend von den oben genannten Problemen im Umgang mit Essen und Viehhaltung, spielte dieser Bereich außerdem eine besondere Rolle in den *Avertimentos*.

Vermutlich hat Valignano sich bei all diesen Regeln Rat geholt von dem bereits genannten, zum Christentum konvertierten Daimyō von Bungo, Ōtomo Yoshishige (auch Sōrin genannt).⁶²

Der Bereich, in dem Valignano eine Anpassung jedoch am wichtigsten erschien, ist der Chanoyu. So verordnete er weiterhin, dass alle Jesuitenresidenzen einen eigenen Chanoyu besitzen sollten. Wie bereits in Kapitel 3.1. beschrieben, wird „Chanoyu“ von Valignano im zweifachen Sinne von Teeraum und Teezeremonie gebraucht.⁶³ Seine *Avertimentos* umfassten weiterhin, dass für diesen Raum ein *chanoyusha*, ein besonders dafür ausgewählter Mann des Tees, verantwortlich sei, der auf die Reinlichkeit des Raumes und die Einhaltung der Etikette darin acht gibt, die Teegeräte verwaltet, stets heißes Wasser bereithält und Gäste zum Tee empfängt.⁶⁴

„All the [Jesuit] residences should have their *chanoyu*, kept clean and in good order. And there should be a *dojucu* (*dōjuku*, lay acolyte) or some other person in continual attendance there; he should know something about *chanoyu*, especially in places where a large number of nobles are liable to come. There ought to be two or three types of *cha*, one of very good quality and the other of lesser sort, in keeping with the rank of the people who come to visit. The man in charge of this *chanoyu* should not be employed in manual work, but should instead occupy himself in reading, writing, or grinding *cha* and doing other things connected with *chanoyu*. As soon as a person of quality or a messenger arrives, he should immediately inform the priest or brother in

⁶¹ Dumoulin, H. (1986), S. 237.

⁶² vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 217-265.

⁶³ vgl. Cooper, M. (1995), S. 13-16.

⁶⁴ vgl. Cooper, M. (1989), S. 104-109.

charge of dealing with Christians (visitors?) and then he must leave off everything else in order to welcome and entertain the visitors and to receive their messages without making them wait.”⁶⁵

Als Begründung für diese Verordnung schreibt Valignano:

„It is very important to understand that if things are not done in Japan in the way the Japanese are accustomed, it often happens that, far from being welcomed, visitors are exposed to rudeness and bad manners.“⁶⁶

Mit Alessandro Valignano hatte Japan also einen Visitator erhalten, der den Wert des Chanoyu für die Mission hochachtete. Dass dies nicht selbstverständlich ist, wird daran deutlich, dass der bereits genannte Missionsobere Francisco Carbral das japanische Nationalgetränk des *o-cha* (Tee) gänzlich verachtete⁶⁷.

Es ist wohl deutlich geworden, dass Valignano auf eine Anpassung in allen Lebensbereichen größten Wert legte. Aufgrund der hohen Bedeutung des Chanoyu war dieser Bereich nicht ausgenommen. Interessant ist jedoch, dass die Anpassung nicht unbegrenzt ausgeführt wurde, sondern eine klare Grenze hatte, deren Definition nicht so sehr, wie man vielleicht meinen könnte, am biblischen Zeugnis gemessen wurde, sondern lediglich an dem Kriterium der Ordensarmut. Eine verstärkte Hierarchisierung des japanischen Christentums schien den Jesuiten nicht im Widerspruch zu ihren Werten zu stehen, wohl aber alles was gegen das Armutsgelübde des Ordens verstoßen hätte. Normalerweise hätte es den Priestern nach der Anpassung an die japanische Hierarchie nämlich zugestanden, stets in einer Sänfte durchs Land getragen zu werden. Da dies jedoch der Ordensarmut widersprach, sollte Valignano zufolge nur der Leiter der Japanmission, sowie die drei Gebietsobern dieses Fortbewegungsmittel beim Reisen durch *heidnisches* Gebiet nutzen. In christlichen Gegenden sollten aber auch sie zu Pferde reisen.⁶⁸ Ein weiteres der Ordensarmut widersprechendes Merkmal betraf die Kleidung der Jesuiten. Eigentlich war es ihrem Stande in Japan gemäß in seidenen Kimonos zu verkehren, wie es auch die buddhistischen Priester taten, jedoch regte sich auch hiergegen der Widerstand, angeführt vom eben genannten Gegner der Anpassung, Francisco Cabral. Da sich diese Auffassung durchsetzte, behielten die Jesuiten nun auch in Japan die schwarze Kleidung aus Tuch, die *Sutane*, bei, die sonst überall von den Jesuiten getragen wurde.⁶⁹

⁶⁵ Zitiert in Cooper, M. (1989), S. 105.

⁶⁶ Zitiert in Cooper, M. (1989), S. 106.

⁶⁷ vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 52.

⁶⁸ vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 235.

⁶⁹ vgl. Schütte, J. F. (1958), S. 55-341.

Die geschilderten Ausführungen haben gezeigt, dass sich Valignanos Anpassungspolitik lediglich auf den Bereich der Kultur und der Lebensgewohnheiten konzentrierte. Im Bereich der Theologie hingegen zeigten sich die Jesuiten dagegen eher starr und unveränderlich. Obwohl sie die japanische Kultur und auch viele der japanischen Buddhisten hochschätzten, war ihr Ziel nicht die Anpassung der christlichen Theologie bzw. des Evangeliums an den japanischen Geist. In den vielen Disputationen, die die Jesuiten mit den Buddhisten führten, war sogar häufig die Widerlegung der buddhistischen Lehren das Ziel. Zu diesem Zweck verfasste Valignano sogar einen japanischen Katechismus, jedoch war er dabei überfordert von der Widersprüchlichkeit und Unübersichtlichkeit der buddhistischen Schulen und Lehrmeinungen.⁷⁰ Dass die Anpassung der Theologie keine besondere Rolle spielte, ist jedoch vom Konzept der Akkommodation her verständlich, nach welchem, wie in Kapitel 3.2.1. gezeigt wurde, das Evangelium wie der unveränderliche Kern einer Nuss verstanden wurde, der nur mit einer neuen kulturellen Schale umgeben werden musste.

3.3. João Rodrigues SJ, „der Dolmetscher“

3.3.1. Zu seiner Person

Valignano war bedeutend für sein kulturelles Feingefühl und für seine Adaption der christlichen Mission an die japanische Kultur und Lebensgewohnheiten. Trotz seiner kurzen Zeit in Japan hatte er auch die Wichtigkeit des Chanoyu für die Mission begriffen. Jedoch konnte er in dieser Zeit keine tiefgehenden Kenntnisse in Bezug auf den Ablauf und den Geist des Chanoyu erlangen.

Dies war jedoch anders bei João Rodrigues (1561?-1633). Es gab wohl keinen Europäer im 16. und 17. Jahrhundert, der das Wesen des Chanoyu besser verstanden hat als João Rodrigues und seine Aufzeichnungen versetzen viele Menschen auch heute noch in Erstaunen über die Tiefe seines Verstehens.

João Rodrigues war außerdem eine sehr vielseitige Persönlichkeit. Er war Missionar, Dolmetscher, Linguist, Geschäftsmann und Gelehrter und er verbrachte ganze 33 Jahre in Japan, in denen er ein Wissen und Verständnis der japanischen Kultur erlangen konnte, das keiner seiner Zeitgenossen erreichte.

Rodrigues wurde um das Jahr 1561 in dem nordportugiesischen Dorf Sernancelhe geboren und machte sich bereits im Alter von 14 oder 15 Jahren zu der zweijährigen Reise von Lissabon nach Nagasaki auf.

⁷⁰ vgl. Dumoulin, H. (1986), S. 229-236.

Die Gründe für seine Reise nach Asien sind nicht bekannt, aber bereits 1580 trat er in das Jesuitennoviziat in Bungo (Nordost Kyūshū) ein und begann die Ausbildung zum Missionar.⁷¹

Dass Rodrigues erst in Japan Jesuit wurde ist von besonderem Interesse, denn es zeigt, dass der junge Rodrigues nicht durch den Wunsch nach Missionierung zur Japanreise motiviert war. Dadurch, dass er erst Missionar wurde als er bereits in Japan lebte, liegen die eigentlichen Motive seiner Japanreise im Dunkeln. Vermutlich war Rodrigues jedoch einer von vielen häufig dokumentierten armen portugiesischen Jungen, die meisten von ihnen Waisenkinder, die von Europa lossegelten um den Jesuiten in Indien zu helfen.⁷²

Beim Erlernen der japanischen Sprache zeigte Rodrigues außergewöhnliches Talent und wurde daher im Jahr 1591 als Dolmetscher für den Visitor Alessandro Valignano ernannt, als dieser eine Audienz beim Fürsten Toyotomi Hideyoshi in Kyōto erhielt. Dadurch erlangte er schnell Aufmerksamkeit und wurde ab sofort als Dolmetscher engagiert, wann immer eine europäische Delegation von Missionaren oder Händlern nach Kyōto kam.⁷³ Diese Tätigkeit verlieh ihm schnell den Titel *Tçuzzu* („Dolmetscher“)⁷⁴. Selbst nach der Hinrichtung von 26 Christen in Nagasaki im Jahr 1597, die den Beginn der sich in den nächsten Jahren dramatisch verschärfenden Christenverfolgung markierte, war die Freundschaft zwischen Hideyoshi und Rodrigues ungetrübt. Seine Dienste wurden auch von Hideyoshis Nachfolger, dem Shōgun Tokugawa Ieyasu (1542-1616), übernommen und dieser ernannte ihn schließlich sogar zum Handelsvertreter für Nagasaki.

Von den Jesuiten wurde er außerdem zum Prokurator bzw. Schatzmeister der Jesuiten in Japan ernannt und war damit verantwortlich für die Finanzierung der Missionsarbeit.

Trotz aller Verpflichtungen schaffte Rodrigues es, 1604-08 seine *Arte da Lingoa de Iapam* zu veröffentlichen und schuf damit die erste jemals veröffentlichte systematische Grammatik der japanischen Sprache.

Seine steile Karriere und sein Amt in Nagasaki schufen jedoch auch Neider und so führte eine Serie von Intrigen schließlich dazu, dass Rodrigues 1610 das Land verlassen und Exil in Macao (China) suchen musste. Dieses Ereignis markierte jedoch nicht das Ende seiner Karriere, sondern er begann nun eine aktive Rolle für die chinesische Ming-Regierung zu spielen. In Macao verstarb er schließlich im Jahr 1633.⁷⁵

⁷¹ vgl. Cooper, M. (1995), S. 17-19.

⁷² vgl. Cooper, M. (1973), S. 247f.

⁷³ vgl. Cooper, M. (1995), S. 17-19.

⁷⁴ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 13.

⁷⁵ vgl. Cooper, M. (1995), S. 17-19.

3.3.2. Die *História da Igreja do Japão*

Während seines Aufenthaltes im Exil in Macao wurde João Rodrigues mit der Abfassung einer Geschichte der Mission der Jesuiten in Japan beauftragt. Im Jahr 1620 begann er dieses Werk, die *História da Igreja do Japão* (Kirchengeschichte Japans), auf Portugiesisch zu verfassen. Bereits 1621 war das Werk fast fertig geschrieben und wurde bis 1633 nur noch leicht überarbeitet.

Das Werk sollte drei Teile umfassen. Der zweite Teil sollte sich mit der Mission in Japan beschäftigen, Band drei mit der Mission in China, Annam, Siam und Korea. Damit die Leser der Missionsgeschichte jedoch ein besseres Verständnis für den Kontext der japanischen Mission bekämen, stellte Rodrigues mit Teil eins einen umfangreichen allgemeinen Teil zur japanischen Kultur seiner Missionsgeschichte voran. Dieser Teil sollte wiederum in zehn Bücher untergliedert sein. Leider existieren von dem gesamten dreiteiligen Werk der *História* nur noch die zwei ersten der zehn Bücher des ersten Teils, sowie das erste Buch des zweiten Teils. In diesen beiden ersten Büchern des ersten Teils schreibt Rodrigues über die Architektur, Malerei, Kleidung, Schrift, Druckerei, Etikette und religiösen Auffassungen der Japaner. Die umfangreichsten und detailliertesten Kapitel, in denen er zugleich seine größte Bewunderung ausdrückt, sind jedoch diejenigen, die sich mit dem Chanoyu beschäftigen. Diese sind die Kapitel 32 bis 35 und ein Teil des 12. Kapitels.

Die portugiesischen Handschriften des Werkes befinden sich heute im Ajuda Palast in Lissabon und liegen nur in Form einer handschriftlichen Abschrift aus den 1790er-Jahren vor.

Erstaunlicherweise ist eine einwandfreie Veröffentlichung der *História* nur in englischer, spanischer und japanischer Übersetzung⁷⁶ herausgegeben worden, nicht aber in der ursprünglichen portugiesischen Sprache der Handschriften.⁷⁷ Dies liegt vermutlich daran, dass der ursprüngliche portugiesische Text im 17. Jahrhundert keine Veröffentlichung erfahren hat und damit auch keine breite Leserschaft hatte. Erst Mitte des 20. Jahrhunderts wurde der Text das erste Mal veröffentlicht und somit erst sehr spät Teil des öffentlichen Bildes über Japan im 16. und 17. Jahrhundert.⁷⁸

João Rodrigues war, wie bereits erwähnt, der Europäer mit den besten *theoretischen* Kenntnissen des Chanoyu im 16. und 17. Jahrhundert. Obwohl Rodrigues ein Kenner vieler japanischer Künste war, galt sein größtes Interesse dem Chanoyu.

⁷⁶ Die englische Übersetzung befindet sich in Coopers "This Island of Japon", die spanische (die sich nur mit den Kapiteln zum Tee beschäftigt) in "Arte del Cha" von Alvarez-Taladriz, und die japanische in Doi Tadaos "Nihon Kyōkai Shi". Zwar hat Amaral Abranches Pinto im Jahr 1954-56 eine Veröffentlichung des Werkes in der ursprünglichen portugiesischen Sprache herausgegeben, jedoch ist diese unkommentiert, fehlerhaft und nicht mehr im Druck. vgl. Cooper, M. (1989), S. 133.

⁷⁷ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 18-20; Cooper, M. (1995), S. 19; Cooper, M. (1989), S. 121.

⁷⁸ vgl. Kapitza, P. (1990), S. 309.

Das große Interesse des Rodrigues für den Chanoyu wird beispielsweise dadurch deutlich, dass er in seiner *Arte Breve*, einer überarbeiteten Edition seiner Japanischen Grammatik von 1620, das Studium von Begriffen aus dem Umfeld des *cha* oder *suki* vor denjenigen aus dem Bereich von Drama, Poesie oder klassischer Literatur nennt. Außerdem besaß Rodrigues einen eigenen Teeraum in seiner Jesuitenresidenz in Nagasaki.⁷⁹

Am deutlichsten wird es jedoch durch seine Aufzeichnungen über den Tee in seiner *História*, die mit Abstand die umfangreichsten und sachverständigsten Aufzeichnungen sind, die ein Europäer im 16. und 17. Jahrhundert in Japan jemals über den Tee gemacht hat.

Sie zeigen, dass Rodrigues kein passiver Beobachter des Rituals der Teezeremonie war, sondern dass er auch viel von dessen Geist und Philosophie verstanden hat. Leider lässt sich aus den Aufzeichnungen des Rodrigues jedoch nicht schließen, ob er die Teezeremonie auch tatsächlich selbst praktizierte. Vermutlich war er mit deren praktischer Ausübung jedoch nicht vertraut, denn er schreibt beispielsweise über die Holzkohlezeremonie, einem Teil der Teezeremonie: „it is done in a special way“⁸⁰. Wäre er mit der exakten Ausführung der Holzkohlezeremonie vertraut gewesen, hätte er vermutlich mehr dazu sagen können, als nur dass sie auf eine besondere Art und Weise ausgeführt wird.

H. Dumoulin schreibt über Rodrigues Chanoyu-Beschreibungen:

„Die japanische Kulturgeschichte verdankt die ausführlichste, zuverlässigste Darstellung des klassischen Chanoyu den einfühlsamen Kapiteln aus der Feder des portugiesischen Missionars und Teeliebhabers João Rodrigues.“⁸¹

In seinen vier bis fünf Kapiteln zum Tee beschreibt er mit großer Liebe zum Detail die Architektur und Etikette eines Teehauses, die Teepflanze und ihre wichtigsten Anbauggebiete, ihre medizinische Wirkung, ihre Zubereitungsweise, sowie die ausgefallene Prozession, die den besten Tee von Uji zum Palast des Shoguns in Edo (heute Tokyo) trägt. Außerdem nennt er den Ursprung der Chanoyu-Tradition, die Gründe für den hohen Wert der Teegeräte, seinen geistig-religiösen bzw. philosophischen Hintergrund, sowie dessen Sinn und Ziel. Und schließlich umfasst seine Ausführung sogar eine hochdetaillierte Beschreibung einer nahezu kompletten formellen Teezeremonie bzw. Teeveranstaltung (von ihm *kai* genannt), beginnend von der schriftlichen Einladung bis zum letzten Schluck Tee.⁸² Dabei fällt auf, dass sich m.E. der Ablauf

⁷⁹ vgl. Cooper, M. (1989), S. 120f.

⁸⁰ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 289.

⁸¹ Dumoulin, H. (1986), S. 216.

⁸² vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 105-296.

einer *chakai*⁸³ (Teeveranstaltung bzw. Teegesellschaft) bis heute im Laufe der ca. 400 Jahre kaum verändert hat. Lediglich das Frisieren der Haare, das Ablegen der Schwerter, der Genuss von Vogelfleisch⁸⁴ und Obst⁸⁵ und die Reihenfolge des Trinkens von heißem Wasser haben sich im Vergleich zu einer heutigen formellen Teegesellschaft (heute *chaji* genannt) verändert oder sind nicht mehr existent. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die Teezeremonie in der Beschreibung des Rodrigues nach dem Genuss des dickflüssigen, starken Tees (*koicha*) endet. Es folgt danach keine erneute Holzkohlezeremonie (*gozumi*) und kein dünnflüssiger, leichter Tee (*usucha*), wie das bei einer formellen Teegesellschaft heute üblich ist. Da eine Standardisierung der Reihenfolge *koicha-usucha* bereits in japanischen Teeschriften aus der Mitte des 16. Jahrhunderts bezeugt ist⁸⁶, bleibt die Frage leider offen, warum die Teezeremonie in der Beschreibung des Rodrigues vorzeitig endet.

Aufgrund des besonderen historischen Wertes des Textes und als Beispiel für die Beschreibungen des Rodrigues lohnt es sich an dieser Stelle den etwas längeren Abschnitt über die *chakai* im vollen Umfang zu zitieren:

„They send them a brief and polite letter saying that they wish to entertain them with *cha* (they call this *kai*, that is, to gather together for this purpose), and that it would be a great honour for them if they deigned to come; they inform them of the day and the hour, because it is held either in the morning, or at midday or in the afternoon. The person thus invited replies in the same manner, thanking the host for his kindness in inviting him to *cha* and saying that he will come without fail. Before he attends this gathering, he goes in person to thank the host for having invited him to drink *cha*, but if he is very noble in rank he does this by letter.

At the appointed hour on the day each guest robes himself neatly and becomingly; lay people shave a part of the head, while bonzes [Buddhist priests] and those who have performed *inkyō* shave the head and chin. Wearing new stockings, they proceed to the private gate and entrance to the woods; outside in front of this gate there is a swept terrace which, together with the walls, has been recently sprinkled with water for the sake of freshness. The gate is so small and low that a person can enter only by stooping down. In front of the gate there is a rough clean stone where

⁸³ *Chakai* bedeutet mehr als nur das rituelle Zubereiten des Tees (Teezeremonie). Es bezeichnet die gesamte Choreographie einer Teegesellschaft bzw. Teeveranstaltung von der Einladung über das Verhalten der Gäste im Teegarten, das Betreten des Teehauses und das Teemahl (*kaiseki*) bis hin zu den verschiedenen Tee- und Holzkohlezeremonien. Heute ist für diese Art der Teezeremonie jedoch der Begriff *chaji* gebräuchlich geworden.

⁸⁴ Heute sind die *kaiseki* genannten Teemahle in Anlehnung an die Kloster-Küche in der Regel vegetarisch oder lediglich mit Fisch. Dass dies aber bereits im 16. Jahrhundert anders war zeigt das Teeprotokoll des berühmten Teemeisters Imai Sōkyū von 1554, in dem der Genuss von gehacktem Geflügel bezeugt ist. Vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 127.

⁸⁵ Heute ist Obst als Teesüßigkeit (*kashi*) nicht mehr üblich, sondern stattdessen eine (kunstvolle) Süßigkeit. Obwohl Rodrigues hier Obst nennt ist ebenfalls im Teeprotokoll des Imai Sōkyū von 1554 der Genuss von „weiße[n] Bohnenmusklöße[n] (*shiroan-mochi*) in Milch“ bezeugt. Vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 127.

⁸⁶ vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 85f.

the guest changes his sandals before entering the wood, so as not to soil the stones of the path, for they are sprinkled with water and are very clean.

Up to this point the gate has been locked from within, but now the master of the house comes, opens it and thrusting only his head outside bids the guests welcome. He closes the gate without locking it and then retires inside his house by another special path through the wood reserved for his use; at this stage he neither enters nor leaves the little *cha* house. Once he has withdrawn, the guests open the gate, enter and then lock it again from the inside. They sit there in an arbour for a short while, relaxing and gazing at the wood. Then as they walk along the path through the wood up to the *cha* house, they quietly contemplate everything there – the wood itself, individual trees in their natural state and setting, the paving stones and the rough stone through for washing the hands. There is crystal-clear water there which they take with a vessel and pour on to their hands, and the guests may wash their hands there if they so wish; in wintertime hot water is made available on account of the cold. They now approach the closed door of the small house; this is set somewhat above the ground and is just large enough for a person to pass through provided he stoops. They remove their fans and daggers from their sashes and deposit them in a kind of cupboard placed there outside for that purpose. Then they open the door and leaving their sandals here they all go inside, observing in the meanwhile due etiquette as to who shall enter first. The host is not present, and the place is empty except for some *cha* utensils.

Then without saying a word they begin to contemplate everything there. Each guest first of all goes by himself to the *toko* [alcove] in the middle in order to look at the flowers that are placed there in an old copper or earthenware vase or in an old basket of a special shape. After that he looks at the hanging panel of painting or letters, and considers this or the meaning of the writing. Then he goes to see the stove, the kettle, and the arrangement of the burning charcoal and the certain kind of fine ash, so neatly and tastefully laid out that it leaves nothing to be desired. He next looks at all the other things there one by one, and then inspects the very house itself, the windows made of reeds tied with osiers, the roof overhead made of old reeds, smoke-dried but very neat and clean, the twisted timber of the house, and everything else in the hermitage. Finally he goes and sits down silently in his place.

When everybody has finished his inspection and has squatted on his knees, the host opens an inner door, enters the little house and thanks his guests for having come to his retreat, while they return him thanks for having invited them. Then they converse gravely and modestly on wholesome topics for a short time, until the host rises and fetches a charcoal and the ash in special containers along with a suitable copper spoon. He takes the kettle from the stove, places it to one side and begins to put on more charcoal. All draw near to watch him put on the charcoal for it is done in a special way; only a little is used and each piece is laid next to another, and fine ash is poured around to obtain a pleasing effect. The charcoal is made from a certain wood which immediately kindles and does not throw out sparks; it is round in shape, as it was naturally thus before it was skilfully cut up with a saw, burnt and made into charcoal. He next

replaces the kettle and again pours water into it, and puts it on the fire so that it may come to the boil. A small quantity of delicate perfume prepared for the purpose is placed in the ash, and although it does not burn, the heat of the fire makes it give off a pleasant smell in the house.

When this is done, he takes the vessels inside, sweeps a little with a large feather, then returns to the house and tells the guests that it is now time to eat in order to drink the *cha*. He goes inside and with his own hands brings out the tables and beginning with the senior guest, he puts one in front of each person. The table is most neatly arranged and set out with rice and vegetable *shiru* [soup] and two wholesome dishes. Then he brings the second table with *shiru* made of some prized bird or fish and other food. The quantity of the food is such that it can be eaten without any superfluity; hence there are not many dishes, but only two or three. A bowl of rice is at hand for each guest to take what he requires. The host then retires inside, closes the door and leaves the guests to eat. This they do in deep silence and do not say a word, except to ask for something necessary in a low voice. From time to time the host comes out to see if they want any more *shiru*, and he goes and fetches it for them. Then in due course he brings out a glazed jug with a spout containing hot wine, and also cups for each one. He places it in front of the guests for each one to take and drink what he will, and does not press them to drink more. When everybody has declined, he collects the wine, takes away the second course of *shiru* and then, in conclusion, brings hot water and each guest takes as much as he wishes.

When this is done, he takes the tables one by one inside and then brings out a small quantity of some suitable fruit as dessert on a separate plate for each guest, and then retires inside. When they have eaten the fruit, the guests collect the salvers and place them aside near the service door; then they leave the house, close the door and go into the wood to wash their hands and mouths in preparation for drinking *cha*. As soon as they have gone out, the host locks the door from inside, sweeps the little house with his own hands, changes the flowers and puts in fresh ones of another kind. When all is ready he opens the door slightly and retires, thus giving the guests to understand that they may enter.

After they have washed their hands and mouths, the guests enter the house again and once more, just as before, they inspect everything placed there, including the utensils for serving *cha*. Then in deep silence each one sits down again in his place. The host now appears and asks if they wish to drink *cha*. They thank him and say that they do. He comes out with the necessary vessels, and should he own a small valuable caddy he brings the ground *cha* inside it, enclosed within a silken bag. Then in their presence he takes off the bag and puts down the small caddy, and washes and cleans the cups. He then puts the *cha* into the cup with a cane spoon; having put in a spoonful of the powder he says, 'Your Honours had better drink this *cha* weak for it is very poor stuff.' But the guests beg him to make it stronger for they know that it is excellent when drunk thus. So he puts in as much *cha* as is needed, and with a suitable jug he draws off hot water from the kettle and while it is still very hot he pours it on top of the powder. He next stirs it with a small cane brush and places the cup on the mat in front of the guests; they then pay each other

compliments as to who shall be the first to drink. The senior guest begins first and takes three sips before handing it to the second guest, and thus the *cha* goes round until they have finished drinking.”⁸⁷

Die Beschreibungen des Rodrigues weisen eindeutig eine Teezeremonie nach der Art und Weise von Sen no Rikyū⁸⁸ auf, da Rodrigues beispielsweise das niedrige Kriech-Eingangstor zum Teehaus (*nijiri-guchi*), das Ablagefach für Schwerter (*katana-kake*), sowie die Gemeinschaftsteeschale (*mawashi-nomi*) beim Trinken des dicken Tees (*koicha*) nennt. All dies waren Innovationen, die erst unter Sen no Rikyū in den Tee integriert wurden⁸⁹.

Rodrigues ist Sen no Rikyū wohl persönlich begegnet als er 1591 Valignano als Dolmetscher zur Audienz beim Herrscher Toyotomi Hideyoshi begleitete. Nur sechs Wochen später musste Rikyū allerdings bereits auf Hideyoshis Befehl hin rituellen Selbstmord (*seppuku*) begehen. Die Tatsache, dass die beiden sich trafen, bedeutet jedoch noch nicht, dass Rikyū einen tiefgreifenden Einfluss auf Rodrigues Denkweise bezüglich des Chanoyu hinterließ. Diesen Einfluss übten wohl eher Rikyūs Schüler auf Rodrigues aus.

Obwohl Rodrigues dies nie explizit nennt, ist anzunehmen, dass er seine Kenntnisse über den Tee vor allem von Takayama Ukon (1553-1615) erhielt, einem der bedeutendsten christlichen Schüler Sen no Rikyūs, mit dem Rodrigues gut bekannt war.⁹⁰

Lediglich an einer Stelle in der *História* ist ein Hinweis darauf gegeben, als er Takayama Ukon nennt:

„Takayama Justus [Ukon] was unique in this art [*suki*]⁹¹; the tea ceremony] in Japan and as such was highly esteemed. He was very famous for his Christianity and was twice exiled with loss of his property for love of the Faith; (...) He was wont to say, as we several times heard him, that he found *suki* a great help towards virtue and recollection for those who practised it really understood its purpose. Thus he used to say that in order to commend himself to God he would retire to that small house with a statue, and there according to the custom he had formed he found peace and recollection in order to commend himself to God.”⁹²

⁸⁷ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 287-291.

⁸⁸ Siehe Kapitel 2.3.

⁸⁹ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 147-157.

⁹⁰ vgl. Cooper, M. (1989), S. 119f.

⁹¹ Von Rodrigues neben „Chanoyu“ häufig verwendeter Begriff zur Beschreibung der Teezeremonie. Der Begriff *cha-suki* bedeutet „Liebe zum Tee“ und hat seine Wurzeln im *uta-suki*, der Liebe zur Poesie. Die Grundhaltung des *suki*, also der inneren Hingabe zur Kunst, wurde durch den Dichtermönch Seigan Shōtetsu (1381-1459) im frühen 15. Jahrhundert von der Poesie auf die Teekunst ausgedehnt. Später wurde der Begriff *cha-suki* dann zum Synonym für den Chanoyu. Vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 69-73.

⁹² Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 296.

Die Nennung Takayama Ukons mit Namen ist m.E. insofern bemerkenswert, als Rodrigues in seinen Ausführungen zu Ursprung und Herkunft der Teezeremonie normalerweise nie explizit Namen nennt. Zwar kann der Leser durch Hintergrundinformationen herausfinden, dass beispielsweise hinter Rodrigues so genanntem „Higashiyama *Dono*“⁹³ der achte Ashikaga-Shogun Ashikaga Yoshimasa (1435-90) steckt, doch ist verwunderlich, dass Rodrigues diesen nicht explizit nennt, obwohl er sicherlich mit dessen Namen vertraut war.

Rodrigues hat in seiner *História* jedoch nicht nur den Ablauf einer Teezeremonie beschrieben, sondern er hat auch viel über dessen Ursprung, Sinn und Ziel geschrieben.

Als Ursache für die Praxis des Chanoyu nennt er deshalb folgendes:

„It is a secluded and solitary exercise in imitation of solitary hermits who retire from worldly, social intercourse and go to live in thatched huts and give themselves over to the contemplation of the things of nature. So this gathering for *cha* and conversation is not intended for lengthy talk among themselves, but rather to contemplate within their souls with all peace and modesty the things that they see there (without their praising the host for them) and thus through their own efforts to understand the mysteries locked therein. In keeping with this, everything employed in this ceremony is as rustic, rough, completely unrefined and simple as nature made it, in keeping with a solitary and rustic hermitage.”⁹⁴

Mit dieser Beschreibung steht er in der Tradition des *wabi-cha*⁹⁵ von Sen no Rikyū und dessen Vorgängern Murata Shukō und Takeno Jōō⁹⁶. Rodrigues nennt diesen Begriff sogar an einigen Stellen, wenn er vom Chanoyu im Stil des „*wabizuki*“⁹⁷ (*wabi-suki*) spricht.

Dass er mit den abgeschiedenen und einsamen Einsiedlern die Praktizierenden (hier Philosophen genannt) des Zen-Buddhismus meint, schreibt er an einer anderen Stelle:

„This is in imitation of the solitary philosophers of the *Zenshū* sect who dwell in their retreats in the wilderness. Their vocation is not to philosophize with the help of books and treatises written by illustrious masters and philosophers as do the members of the other sects of the Indian gymnosophists. Instead, they give themselves up to contemplating the things of nature, despising and abandoning worldly things;”⁹⁸

⁹³ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 266.

⁹⁴ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 264.

⁹⁵ vgl. Kapitel 2.2.: *Wabi* steht grob gesagt für die Schönheit/Ästhetik in Bescheidenheit, Unperfektheit und Vergänglichkeit. Für eine genauere Definition des komplexen Begriffes *wabi* siehe Plutschow, H. E. (1986), S. 66-73.

⁹⁶ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S. 156.

⁹⁷ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 287-292.

⁹⁸ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 272f.

Obwohl Rodrigues einmal durchblicken lässt, dass er die Religionen Japans als “false sects”⁹⁹ betrachtet, scheint er diese insgesamt doch mit Hochachtung zu betrachten, wenn er deren Entschiedenheit, Härte und Ernsthaftigkeit lobt. Dies ist für einen Missionar des 16./17. Jahrhunderts durchaus nicht selbstverständlich. So schreibt er:

„So those belonging to this [Zenshū] sect are of a resolute and determined character, without any slackness, indolence, mediocrity or effeminacy”¹⁰⁰.

Nachdem er die Ursache für die Praxis des *chanoyu* bzw. *suki* genannt hat, nennt er schließlich noch dessen Sinn und Ziele:

„The purpose of this art of *cha*, then, is courtesy, good breeding, modesty and moderation in exterior actions, peace and quiet of body and soul, exterior humility, without any pride, arrogance, fleeing from all the exterior ostentation, pomp, display and splendour of social life; instead, sincerity without any deceit as befits a hermit in the wilderness, honest and decent attire, with certain order, neatness and plainness in everything in use and in the house, in keeping with such a calling.”¹⁰¹

Diese Beschreibung des Rodrigues lässt eine Vorahnung auf das erkennen, was heute die vier Haupttugenden des Teeweges genannt wird, nämlich *wa* (Harmonie), *kei* (Respekt), *sei* (Reinheit) und *jaku* (Stille bzw. Gelassenheit des Geistes)¹⁰².

3.4. Die christlichen Teeschalen und Teegeräte

Die Tatsache, dass in jeder Jesuitenresidenz ein Teeraum vorhanden sein musste und die Existenz von christlichen Teemeistern wie Takayama Ukon sind ein Hinweis darauf, dass die japanische Teezeremonie auch in den christlichen Kreisen Japans verbreitet war. Dass es dabei auch eine dezidiert christliche Ausprägung der Teezeremonie gegeben haben muss beweisen jedoch nicht die schriftlichen Quellen, sondern vielmehr interessante gegenständliche Funde. Dies sind christliche Teeschalen und Teegeräte aus dem 16. und 17. Jahrhundert, von denen die meisten heute im Museum Namban Bunkakan in Ōsaka ausgestellt sind.

⁹⁹ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 265.

¹⁰⁰ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 273.

¹⁰¹ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 274.

¹⁰² vgl. Sen, Genshitsu (Sōshitsu XV)/Sen, Sōshitsu XVI (supervising ed.) (2011), S. 24-26.

Charakteristisches Zeichen aller im Folgenden dargestellten Teeschalen und Teegeräte ist die Aufprägung eines Kreuzzeichens oder die Form des Teegeräts nach kreuzförmigem Muster.

So existieren beispielsweise zahlreiche Teeschalen (*chawan*), auf denen ein Kreuzzeichen abgebildet ist (vgl. Abb. 5-7). Abb. 6 zeigt eine schwarze Oribe-Teeschale mit Kreuzzeichen¹⁰³. Eine andere Teeschale, die einen schuhförmigen oberen Rand besitzt, zeigt hingegen ein Christusmonogramm (vgl. Abb. 7)¹⁰⁴.

Es sind jedoch nicht nur christliche Teeschalen erhalten geblieben, sondern allerlei andere, in der japanischen Teezeremonie verwendete Geräte, die entweder ein Kreuzzeichen enthalten oder ganz in Kreuzform geschaffen wurden.

So existiert beispielsweise ein *mizusashi* (Frischwasserbehälter für Tee) aus Yatsushiro-Keramik, auf dem ebenfalls ein Kreuzzeichen eingeprägt ist (vgl. Abb. 8)¹⁰⁵.

Ebenso existiert ein mit einem Kreuz versehener *futaoki* (vgl. Abb. 9), auf dem der heiße Deckel des Wasserkessels während der Teezeremonie abgelegt wird, damit er nicht direkt auf das Tatami gelegt werden muss. Bei dem genannten *futaoki* handelt es sich um eine Nabeshima Celadon-Keramik¹⁰⁶.

Ein besonders prächtiges Exemplar ist jedoch ein gusseiserner Wasserkessel (*kama*) in der Form eines Kreuzes, der von einem gewissen Ōnishi zu Beginn der Edo Zeit (Anfang 17. Jh.) gefertigt wurde (vgl. Abb. 10)¹⁰⁷.

Die gezeigten Gegenstände sind sowohl eindeutig für den Gebrauch während einer japanischen Teezeremonie bestimmt, als auch eindeutig mit der christlichen Symbolik des Kreuzes versehen. Sie sind daher ein Beweis, dass es eine dezidiert christliche Ausprägung der Teezeremonie gegeben haben muss.

Da jedoch nichts über den ursprünglichen Besitzer und Verwender dieser christlichen Teegeräte bekannt ist, lässt sich leider nicht sagen, welcher Person diese christliche Form der Teezeremonie zuzuschreiben ist. Zwar sind einige der christlichen Teeschalen im Stil des Rikyū-Schülers Furuta Oribe (1543/4-1615)¹⁰⁸ gestaltet, jedoch ist m.E. nicht klar, ob sie von diesem persönlich hergestellt und verwendet wurden.

Die eben dargestellten christlichen Teeschalen und Teegeräte werden häufig als Argument für eine christliche Rückwirkung auf die japanische Teezeremonie (genauer gesagt auf den Chanoyu in der Tradition Sen no Rikyūs) herangeführt. Meines Erachtens sind sie jedoch kein Beweis für

¹⁰³ vgl. Ganoi, Takashi (2011), S. 13.

¹⁰⁴ vgl. Nishimura, Tei (1948), o.A. Hier als Konstantins-Kreuz bezeichnet.

¹⁰⁵ vgl. Musée Cernuschi Paris (1980), Abb. 49.

¹⁰⁶ vgl. Musée Cernuschi Paris (1980), Abb. 50.

¹⁰⁷ vgl. Ganoi, Takashi (2011), S. 18.

¹⁰⁸ vgl. Sen, Genshitsu (Sōshitsu XV)/Sen, Sōshitsu XVI (supervising ed.) (2011), S.114f.

eine *Rückwirkung* auf den Chanoyu, sondern lediglich ein Beweis für die Existenz eines *christlichen* Chanoyu. Aus diesem Grund wurde das Kapitel mit den christlichen Teeschalen und Teegeräten explizit nicht unter Kapitel vier angeführt.

Im Folgenden Kapitel vier soll daher auf die Frage nach den Rückwirkungen näher eingegangen werden.



Abb. 5: chawan mit Kreuzzeichen.
Quelle: Nishimura, Tei (1948), o.A.



Abb. 6: Schwarzer Oribe-chawan mit Kreuzzeichen.
Quelle: Gonoï, Takashi (2011), S. 13.



Abb. 7: Schuhförmiger chawan mit Christusmonogramm.
Quelle: Nishimura, Tei (1948), o.A.



Abb. 8: mizusashi mit Kreuzzeichen.
Quelle: Nishimura, Tei (1948), o.A.



Abb. 9: futaoki mit Kreuzzeichen.
Quelle: Musee Cernuschi Paris (1980), Abb. 50.



Abb. 10: Kreuzförmiger kama.
Quelle: Gonoï, Takashi (2011), S. 18.

4. Die Jesuiten beeinflussen den Chanoyu?: Gibt es eine Rückwirkung der katholischen Eucharistiefeyer auf den Chanoyu in der Tradition Rikyūs?

4.1. Behauptungen

In den vergangenen Kapiteln wurde gezeigt, dass die portugiesischen Jesuiten den Chanoyu als eine Missionsstrategie zur Etablierung eines japanischen Christentums nutzten. Insbesondere João Rodrigues hat bewiesen, dass er ein ausgezeichneter Kenner des Chanoyu wurde. Dadurch, dass sich als Folge daraus eine christliche Teepraxis entwickelte, wie dies an der weiter oben zitierten Beschreibung des Rodrigues über Takayama Ukon oder an den christlichen Teegeräten zu sehen ist, liegt die Frage nahe, ob die Jesuiten durch diese Maßnahmen auf den Chanoyu in der Tradition Sen no Rikyūs *rückgewirkt* haben.

Die Behauptung einer christlichen Rückwirkung auf den Chanoyu wird insbesondere damit begründet, dass die einflussreichste Zeit der Jesuiten in Japan gleichzeitig die Hauptwirkungszeit Sen no Rikyūs war, durch den der Chanoyu eine Phase tiefgreifender Veränderungen erlebte. Außerdem waren die beiden Städte Ōsaka und Sakai sowohl Zentren für den Chanoyu, als auch Zentren für die Jesuitenmission.¹⁰⁹

Aufgrund der großen Ähnlichkeit und der vielen Parallelen der japanischen Teezeremonie zum christlichen Eucharistieritus ist außerdem zu untersuchen, ob bei der behaupteten Rückwirkung die christliche Eucharistiefeyer die entscheidende Rolle gespielt haben könnte.

Ein weiteres Argument ist die im dritten Kapitel beschriebene Verknüpfung von jesuitischer Japanmission und Chanoyu, die sich beispielsweise in Valignanos Befehl zur Einrichtung eines Teezimmers in jeder Jesuitenresidenz äußerte.

In der Einleitung erwähnte ich, dass nationalistische Kreise in Japan häufig jegliche ausländischen Einflüsse in der Teezeremonie abstreiten und dass mir die These für eine Beeinflussung bzw. Rückwirkung lediglich bei den japanischen Christen begegnete.

Um so mehr erstaunt, dass zumindest bei einigen professionellen Teeleuten in Japan ein Zusammenhang zwischen Tee und Christentum nicht abgestritten wird.

Sogar der Großmeister (*Iemoto*) der größten Teeschule in Japan (*Urasenke*), Sen Sōshitsu XV, sprach höchstpersönlich über diesen Zusammenhang am 7. Dezember 1984 beim Internationalen Jugendsymposium für den Frieden im Vatikan.

In dieser Rede, die in der Zeitschrift *Chanoyu Quarterly* veröffentlicht wurde, nennt er die Gründe für den Zusammenhang von Tee und Christentum:

¹⁰⁹ vgl. Keenan, J. (1982), S. 375f.

„Sen Rikyu (1522-1591), who synthesized chanoyu into a Way, lived during this era of Christian activity, and himself had opportunities to learn about Christianity directly. Of his seven closest disciples, five – the feudal lords Gamo Ujisato, Hosokawa Sansai, Oda Uraku, Furuta Oribe, and Takayama Ukon – converted to Christianity.

It is not surprising, therefore, that many chanoyu practices bear a strong resemblance to, and are said to have been derived from, those seen in the Catholic mass. The purification of the utensils with a silk cloth is one example of this. Also, the ritual purification of the hands and mouth at the stone water basin before entering the tearoom is reminiscent of the use of holy water in a church. In both cases, these actions symbolize the purification of one’s mind and soul.

In Matthew 7 : 13-14 we read:

Enter by the narrow gate; for the gate is wide and the way is easy, that leads to destruction, and those who enter by it are many.

For the gate is narrow and the way is hard, that leads to life, and those who find it are few.

(Revised Standard Version)

The *nijiriguchi*, or small, low, ‘crawling-in’ entrance to a tea house, symbolizes a similar teaching.”¹¹⁰

Der Iemoto der Urasenke-Teeschule behauptete in dieser Rede zwar nicht “chanoyu practices *are* derived from Catholic mass”, aber er sagte “*are said to* have been derived ...”. Obwohl diese Formulierung zeigt, dass er sich nicht endgültig festlegt, sondern nur eine allgemein verbreitete Meinung aufnimmt, ist es doch erstaunlich, dass die These selbst in den höchsten Ebenen der japanischen Tee-Hierarchie Anklang gefunden hat.

Die vom Iemoto genannten Argumente, nämlich die christlichen Schüler Rikyū, die Reinigungsrituale und das *nijiriguchi* mit seiner Entsprechung im Matthäus-Evangelium, stellen dabei die weiteren klassischen Argumente für einen Zusammenhang zwischen Chanoyu und Christentum dar.

Daneben gibt es aber noch weitere mir bekannte Argumente:

So soll beispielsweise die Tatsache, dass die Teilnehmer einer Teezeremonie wechselweise aus einer einzigen gemeinsamen Teeschale trinken, ebenfalls aus der Eucharistiefeyer entnommen sein.

Neben der oben genannten Berufung auf Matthäus 7, 13-14 wird häufig noch ein weiteres Argument dafür genannt, dass das *nijiriguchi* (die niedrige Eingangstüre zum Teehaus) eine christliche Erfindung sei. Da man durch diese Türe nur auf Knien kriechend hindurch kann, soll sie die Gleichrangigkeit und Demütigkeit aller Teilnehmer einer Teezeremonie bewirken.

¹¹⁰ Sen, Sōshitsu XV (1985), S.5.

Eine solche egalitär-machende Institution wie das *nijiriguchi* sei, so die Behauptung, für die feudalistische und streng hierarchische Gesellschaft des mittelalterlichen Japans undenkbar gewesen. Das Christentum habe daher diesen egalitären Gedanken geprägt und dieser habe in Form des *nijiriguchi* Gestalt angenommen.

Im Folgenden soll auf die einzelnen Behauptungen näher eingegangen und ihre Plausibilität überprüft werden.

4.2. Argumente für und gegen die These einer Rückwirkung

4.2.1. Parallelen in Teezeremonie und Eucharistiefeyer

Der katholische Ordensbruder und Professor der La Salle Universität (Philadelphia), Joseph Keenan (1932-1999)¹¹¹, schreibt zum Zusammenhang von Tee und Eucharistie Folgendes:

„A common reaction of Roman Catholics attending their first Tea [ceremony] is ‚It reminds me of Mass.‘ The Urasenke Chanoyu Society in New York has heard such comments from Roman guests on frequent occasions. The manner in which the tea bowl is wiped with a cloth remarkably like a Roman purificator is what usually provokes the comment. (...) On two separate occasions I mentioned these parallels to native Japanese who converted to Catholicism and are now ordained priests. I received the same response from each of them. Both maintained that this is due to the Jesuit influence on Tea.”¹¹²

Um der Frage nachzugehen, ob diese Parallelen aufgrund einer christlichen Beeinflussung entstanden sind, geht Keenan anschließend weiter ins Detail und beschreibt Schritt für Schritt die Parallelen, die ihm bei Teezeremonie und Eucharistiefeyer begegnet sind.

Zunächst einmal geht der Teilnehmer durch einen Garten zum Teehaus. In der Zeit der Basiliken waren Garteneingänge ebenfalls üblich, bevor man das Kirchengebäude betrat. Beides hat die Funktion, die Menschen aus der Hektik des Alltags in eine andere Sphäre zu leiten. Die Kirchengebäude aus der Zeit der Gotik sollten sogar Abbild des ganzen Kosmos sein und somit den Kirchenbesucher aus der Welt des Alltags entrücken.

Nach der Begrüßung folgt ein Reinigungsritual, bei dem der Gast sich an einem steinernen Becken Mund und Hände wäscht. Dies mag an den Gebrauch des Weihwasserbeckens im Eingangsbereich einer Kirche erinnern oder m.E. auch an das vom Priester zu Beginn der Eucharistie vollzogene rituelle Händewaschen und Händetrocknen mithilfe des Lavabotuches.

¹¹¹ vgl. Chado Association of Philadelphia (2012).

¹¹² Keenan, J. (1982), S. 374f.

Die Praxis erinnert jedoch am deutlichsten an das übliche Reinigungsritual am Eingang von japanischen Shinto-Schreinen und hat vermutlich von daher ihren Einfluss.

Anschließend betritt man den Teeraum. Dort kontempliert man das Rollbild mit einer Kalligraphie und das Blumenarrangement. Beides ist passend zum Thema der Teezeremonie ausgewählt worden. Genau so ist auch eine zum Wochen- oder Gottesdienstthema passende Bibelstelle im Lektionar aufgeschlagen oder es sind zum aktuellen Fest des Kirchenjahres passende Paramente oder andere Artefakte im Kircheninneren angebracht.

Das *kaiseki* genannte Mahl vor dem Tee hat jedoch keine Parallele mit der Eucharistiefeyer.

Ebenso hat das eucharistische Gebet keine Parallele in der Teezeremonie. Überhaupt sind viele Worte in einer Teezeremonie unangemessen. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf der nonverbalen Kommunikation.

Die rituelle Vorbereitung des eucharistischen Tisches hat jedoch wiederum eine Parallele in der rituellen Bereitung der nötigen Teegeräte, die in der Regel vor den Augen des Gastes geschieht. Die rituelle Reinigung des Teebehälters, Teelöffels und der Teeschale hat keine Parallele in der neuen Liturgie seit dem 2. Vatikanischen Konzil. In der vorkonziliaren Version gab es jedoch ein rituelles Reinigen des Kelches mit einem Kelchtuch (lat.: Purifikatorium), nachdem das Kelchvelum (Verhüllungstuch über dem Kelch) entfernt wurde.

Die Zubereitung des Tees hat wiederum die Parallele im Brechen des Brotes und dem Eingießen des Weins.

Die Kommunion des gemeinsamen Essens der Süßigkeiten und des gemeinsamen Trinkens des Tees sind offensichtliche Parallelen zur Kommunion mit Brot und Wein.

Jedoch besteht ein entscheidender Unterschied darin, dass (im Gegensatz zum Priester) der Gastgeber (außer bei der Anwesenheit von nur einem einzigen Gast) nie selbst am Genuss von Süßigkeiten und Tee teilnimmt. Bei einer Teezeremonie hat der Gastgeber demnach rein dienende Funktion, während ein Priester selbst an der Kommunion teilhat und oft sogar als einziger aus dem Kelch trinkt.

Nach dem gemeinsamen Essen und Trinken findet sowohl in Teezeremonie als auch Eucharistie die Reinigung der verwendeten Geräte statt, obwohl der Zelebrant der Eucharistie dies auch nach dem Gottesdienst verrichten kann.

Beide Traditionen enden mit entsprechenden Verabschiedungsriten, wobei in der Teezeremonie erneut die nonverbale Kommunikation in der Form von gegenseitigen Verbeugungen dominierend ist.¹¹³

Es sei an dieser Stelle noch auf einen entscheidenden Unterschied verwiesen. Während sich die römisch-katholische Liturgie der Eucharistie in der Regel kaum verändert und auch weltweit in

¹¹³ vgl. Keenan, J. (1982), S. 376-379.

ähnlicher Form anzutreffen ist¹¹⁴, sind japanische Teezeremonien nie identisch, sondern je nach Thema, Jahreszeit, Tageszeit, Anlass oder künstlerischem Geschmack des Gastgebers verschieden¹¹⁵. Wie bereits in Kapitel 2.1. beschrieben wurde, gibt es daher etliche Variationen einer Teezeremonie, weshalb man auch eigentlich nicht von *der* Teezeremonie sprechen kann, sondern besser vom Teeweg spricht, auf dem eine nahezu unbegrenzte Zahl von Teezeremonien (*temae*) praktiziert werden.

Die eben beschriebenen Parallelen von Teezeremonie und Eucharistiefeier zeigen die große Ähnlichkeit dieser beiden Traditionen und dass es teilweise verblüffend große Übereinstimmungen in beiden Riten gibt. Selbstverständlich ist damit jedoch nicht geklärt, ob es sich bei diesen Parallelen auch um christliche Beeinflussungen handelt. Es kann sich auch um vollkommen zufällige parallele Entwicklungen zweier ähnlicher Zeremonien der *communio* handeln. Vielleicht geben weitere Aspekte Aufschluss über den Zusammenhang von Tee und Eucharistie.

4.2.2. Rikyūs christliche Schüler und die Widersprüche in der Sekundärliteratur

Als weiteres Argument für eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu wird häufig herangeführt, dass von den sieben Schülern des Sen no Rikyū ganze fünf Christen waren. Da normalerweise der Chanoyu in Verbindung mit dem Zen-Buddhismus gebracht wird, ist es umso mehr erstaunlich, dass Christen in der frühen Entstehungszeit des klassischen Chanoyu eine dominierende Rolle gespielt haben sollen. Hierzu seien noch einmal die Worte Sen Sōshitsus XV wiederholt:

„Sen Rikyu (1522-1591), who synthesized chanoyu into a Way, lived during this era of Christian activity, and himself had opportunities to learn about Christianity directly. Of his seven closest disciples, five – the feudal lords Gamo Ujisato, Hosokawa Sansai, Oda Uraku, Furuta Oribe, and Takayama Ukon – converted to Christianity.”¹¹⁶

¹¹⁴ Es gibt zwar etliche kulturelle Unterschiede in der Eucharistieliturgie der verschiedenen Kirchen, auch in den verschiedenen katholischen Kirchen unterschiedlicher regionaler Prägung, jedoch muss ein Priester *einer* Kirche in der Regel nur einen Ritus (wenn er auch den alten vorkonziliaren römischen Ritus praktiziert dann zwei Riten) beherrschen. Dies ist im Teeweg anders wo ein Teemeister *etliche* Formen und Variationen einer Teezeremonie beherrschen muss.

¹¹⁵ vgl. Keenan, J. (1982), S. 379.

¹¹⁶ Sen, Sōshitsu XV (1985), S.5.

In diesem Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, ob die genannten Schüler Rikyūs wirklich zum Christentum konvertiert sind.

Wie sich zeigen wird, ist lediglich die Konversion der beiden Daimyō Takayama Ukon und Gamō Ujisato unumstritten. So wie sich Ukon auf den christlichen Namen Justo taufen ließ, bekam Ujisato bei seiner Taufe den Namen Leão. Im Unterschied zu Ukon soll Ujisato jedoch als Folge des Christentumsverbots Hideyoshis im Jahr 1587 seinen Glauben widerrufen haben, während Ukon für seine Standhaftigkeit bestraft wurde und zunächst Besitz, Lehen, Ehre und Rang verlor und schließlich 1614 nach Manila (Philippinen) verbannt wurde, wo er ein Jahr später verstarb.¹¹⁷

Da die Religionszugehörigkeit der anderen Schüler Rikyūs nicht ganz so eindeutig ist, soll diese als Nächstes untersucht werden.

Dazu ist zunächst einmal die Frage zu stellen, wie man dazu kam, von den *sieben* Schülern Rikyūs zu sprechen und wieso diese Zahl festgelegt wurde.

Murai Yasuhiko ist dieser Frage genauer nachgegangen und hat festgestellt, dass es in verschiedenen klassischen japanischen Texten beträchtliche Unterschiede gibt, wer zu den sogenannten sieben Schülern Rikyūs zählt.

Zunächst einmal stellt sie fest, dass die Zahl sieben lediglich daher rührt, dass es eine glücksverheißende Zahl ist. Und schließlich werden diesem Raster der sieben Schüler Rikyūs verschiedene Namen zugeordnet. Es handelt sich demnach nicht um eine Aufzählung die Rikyū selbst vorgenommen hat, sondern um eine spätere Zuschreibung aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Die erste Erwähnung der Gruppe der Sieben findet sich in einem Text der Rikyūs Enkelsohn Sōtan zugeschrieben wurde.¹¹⁸

In diesem Text mit dem Namen *Chadō Shiso Densho* („Übertragungen in Bezug auf die vier Pioniere des Teeweges“) heißt es folgendermaßen:

„The group of seven are:

Kaga no Hizen [Maeda Toshinaga], Gamō Ujisato, Hosokawa Tadaoki [Sansai], Furuta Oribe, Makimura Hyōbu, Takayama Nambō [Ukon], and Shibayama Kemmotsu.

These are the seven people, says Sōtan.”¹¹⁹

Dieser Text wird zwar Sōtan zugeschrieben, sein eigentlicher Verfasser ist jedoch Matsuya Hisashige, der im Jahr 1652 verstarb.

¹¹⁷ vgl. Otowa, R. (1991), S. 41; Cieslik, H. (1970), S. 28-35; Elisonas, J. (2006), S. 362.

¹¹⁸ vgl. Murai, Yasuhiko (1991), S. 9-11.

¹¹⁹ Murai, Yasuhiko (1991), S. 9.

Während der Jahre 1662-63 wurde ein zweiter Text von Sōtans Sohn, Hōgensai Sōsa (Kōshin), verfasst. In ihm, dem *Kōshin Gegaki* (Kōshins Sommer Schriften), findet sich wiederum eine andere Auflistung der Sieben, wobei Maeda Toshinaga durch Seta Kamon ersetzt wurde.

Im Laufe der Jahre wurden immer weitere Schriften verfasst, in denen die Auflistung der Gruppe der Sieben beträchtlich variierte.

Vermutlich steht hinter den Variationen der Grund, dass nach Rikyū verschiedene Daimyō-Teeschulen entstanden, die alle eine rechtmäßige Sukzessionslinie zurück zu Rikyū beanspruchten. Dementsprechend musste die Genealogie die Begründer der einzelnen Teeschulen enthalten und so wurden, je nach Teeschule, verschiedene Definitionen gegeben, wer zur Gruppe der Sieben um Rikyū gehörte.

Fakt ist jedoch, dass nach Rikyūs Tod Furuta Oribe der führende Teemeister im Lande wurde. Trotzdem waren seine Fähigkeiten sehr umstritten. Für die einen galt er als Meister des Chanoyu, für die anderen hatte er „kein Talent im Chanoyu“, wie es im eben genannten *Kōshin Gegaki* beispielsweise heißt. Diese Umstrittenheit Oribes lag zum einen an seinem Innovationspotential, das nicht jedem zusagte. So schuf Oribe beispielsweise eine schuhförmige Teeschale, baute Teeräume mit einer Vielzahl und verschiedenen Arten von Fenstern und entwarf einen Teegarten (*roji*) mit wunderbaren Ausblicken.¹²⁰ Zum anderen schuf Oribe mit seinem Daimyō-Teestil, der dem aristokratischen Repräsentationsverlangen der Samurai beispielsweise durch einen erhöhten Ehrenplatz im Teeraum (*jōdan*) Ausdruck verlieh, einen Gegensatz zum intimen *wabi*-Tee des Anderthalb-Matten-Teerraums seines Lehrers Rikyū. Aus diesem Grund erhielt Oribe aus Sicht der Rikyū-Nachkommen lediglich den letzten Platz unter Rikyūs Sieben.¹²¹

Vergleicht man nun die eben genannten beiden Listen der Gruppe der Sieben mit der weiter oben genannten Aufzählung Sen Sōshitsus XV, so fällt auf, dass Sen Sōshitsu mit Oda Uraku einen angeblich christlichen Schüler Rikyūs nennt, der in der Liste der Sieben gar nicht vorkommt. Welche Liste der Sieben verwendete also Sen Sōshitsu, wenn er die christlichen Schüler Rikyūs benannte?

Für die folgenden Untersuchungen sei auf die Übersicht über die Schriften zur Gruppe der Sieben von Murai Yasuhiko verwiesen (siehe Tab.1).

¹²⁰ vgl. Murai, Yasuhiko (1991), S. 7-35.

¹²¹ vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 167-170.

Chart A
The Rikyū Shichininshū Members Listed in Various Sources

person source*	Gamō Ujisato	Hosokawa Sansai	Takayama Ukon	Shibayama Kemmotsu	Seta Kamon	Makimura Hyōbu	Furuta Oribe	Sen Dōan	Oda Uraku	Araki Murashige	Sakuma Fukan(sai)	Arima Gemban	Maeda Toshinaga
<i>Chadō Shiso Densho</i>	✓	✓	✓	✓		✓	✓						✓
<i>Kōshin Gegaki</i>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓						
<i>Chadō Sentei</i>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓						
<i>Chasōtekiden</i>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓						
<i>Kokin Chajin Keifu</i> (Keisei 8 — 1796)	✓	✓	✓	✓	✓			✓	✓	✓			
" , rev. ed. (Tempō 3 — 1832)	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓			✓	
<i>Kan'ya Chawa</i>	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓				
<i>Chanoyu Kojidan</i>	✓	✓	✓	✓	✓				✓	✓			
" , another version	✓	✓	✓	✓	✓							✓	
" , another version	✓	✓	✓	✓	✓					✓	✓		
<i>Chaji Hiroku</i>	✓	✓	✓	✓	✓				✓	✓			
" , another version	✓	✓	✓	✓	✓					✓	✓		
" , another version	✓	✓	✓	✓	✓							✓	
<i>Chajin Keiden</i>	✓	✓	✓	✓	✓			✓	✓				
<i>Chake Suikoshū</i>	✓	✓	✓	✓	✓				✓	✓	✓	✓	

Tabelle 1: Rikyus „Sieben“ in unterschiedlichen Quellen.

Quelle: Murai, Yasuhiko (1991), S. 30.

Die erste Erwähnung Oda Urakus als einer von Rikyūs Sieben findet sich im *Kokin Chajin Keifu*, einer Schrift aus dem Jahre 1796. Da sich hierin jedoch Furuta Oribe nicht findet, kann diese Schrift von Sen Sōshitsu nicht verwendet worden sein. In der überarbeiteten Version des *Kokin Chajin Keifu* aus dem Jahre 1832 findet sich zwar Oda Uraku und Furuta Oribe, jedoch fehlen nun

Takayama Ukon, der erwiesenermaßen Christ war und von Sen Sōshitsu XV ebenfalls aufgezählt wird. Betrachtet man alle weiteren späteren Schriften zur Schülerschaft Rikyūs, so fehlt stets einer aus der Liste von Sen Sōshitsu XV.¹²² Es ist also nicht zu rekonstruieren, auf welche Quelle sich die Aufzählung Sen Sōshitus XV bezieht, wenn er die Christen aus dem Kreis von Rikyūs Sieben nennt.

In einem späteren Aufsatz mit dem Titel „Christianity and Chanoyu“¹²³ macht Sen Sōshitsu XV die gleiche Aufzählung bis auf Gamō Ujisato. Da Gamō Ujisato jedoch sonst unumstritten als Christ gilt, handelt es sich m.E. um eine versehentliche Auslassung.

Vielleicht bringt ein Blick in weitere Sekundärliteratur zum Thema eine Klärung nach der Frage, wer von Rikyūs Schülern nun eigentlich Christ war.

Hubert Cieslik beispielsweise führt in seinem Aufsatz „Takayama Ukon. Chanoyu und christliches Ethos“ neben Takayama Ukon, Gamō Ujisato, Oda Uraku und Seta Kammon noch Makimura Hyōbu als einen christlichen Schüler Rikyūs an. Furuta Oribe sei ihm zufolge zwar nicht bis zur Taufe gegangen, jedoch massiv von christlichen Ideen beeinflusst worden. Dabei spielte der Einfluss Ukons vermutlich eine große Rolle.¹²⁴

Auch bei Cieslik besteht ein starker Widerspruch, wenn man den Recherchen Murais glaubt, denn in keiner Schrift zu Rikyūs Schülern sind alle von ihm genannten Schüler gleichzeitig zu finden¹²⁵.

Leider legt Cieslik in dem genannten Aufsatz seine Quellen nicht dar, weswegen eine Überprüfung seiner Behauptungen nicht möglich ist.

Auch Joseph Keenan ist in seinem Aufsatz „Tea and Eucharist“ auf Rikyūs christliche Schüler eingegangen. Er nennt als christliche Schüler Rikyūs Takayama Ukon, Gamō Ujisato, Oda Uraku und Seta Kammon. Anstelle von Makimura Hyōbu nennt er jedoch Shibayama Kemmotsu¹²⁶. Mit dieser Aufzählung steht er *nicht* im Widerspruch zu Murais Recherchen. Vielmehr deckt sich die Aufzählung mit dem weiter oben genannten *Kokin Chajin Keifu* aus dem Jahr 1796 und einigen weiteren späteren Schriften wie dem *Chanoyu Kojidan*, dem *Chaji Hiroku* oder dem *Chajin Keiden*¹²⁷.

Keenan legt in seinem Aufsatz dar, dass er sich auf H. Dumoulin¹²⁸ beruft und dieser beruft sich wiederum auf den Japaner Nishimura Tei¹²⁹.

¹²² vgl. Murai, Yasuhiko (1991), S. 30.

¹²³ Sen, Sōshitsu XV (1991), S. 5-6.

¹²⁴ vgl. Cieslik, H. (1970), S. 31.

¹²⁵ vgl. Murai, Yasuhiko (1991), S. 30.

¹²⁶ Keenan, J. (1982), S. 375.

¹²⁷ vgl. Murai, Yasuhiko (1991), S. 30.

¹²⁸ vgl. Dumoulin, H. (1986), S. 215.

¹²⁹ vgl. Nishimura, Tei (1948), S. 95-159.

Die gleiche Aufzählung findet sich auch in zwei Werken von Johannes Laures¹³⁰, der sich wiederum auf den Japaner Kataoka Yakichi¹³¹ beruft. Leider führt jedoch auch bei Kataoka das Nachforschen in die Sackgasse, da auch er keine Quellen angibt.

Schließlich ist noch die bereits mehrfach genannte Japanerin Murai Yasuhiko zu nennen, die selbst etwas zum Thema beiträgt. In ihrem Aufsatz „Rikyū’s Disciples“, den ich bereits mehrfach erwähnt habe, führt sie an, dass Takayama Ukon für die Konversion von Gamō Ujisato und Makimura Hyōbu zum Christentum verantwortlich sei. Damit führt sie mit Makimura Hyōbu eine Person an, die bisher nur noch bei Cieslik (1970) erwähnt wurde.

Zur besseren Übersicht werden die verschiedenen genannten Aufzählungen in einer Tabelle einander gegenübergestellt (vgl. Tab.2).

	Takayama Ukon	Gamō Ujisato	Hosokawa Sansai	Oda Uraku	Furuta Oribe	Makimura Hyōbu	Seta Kamon	Shibayama Kemmotsu
Cieslik, H. (1970)	†	†		†		†	†	
Keenan, J. (1982)	†	†		†			†	†
Sen, Sōshitsu XV (1985)	†	†	†	†	†			
Sen, Sōshitsu XV (1991)	†	ver- gessen?	†	†	†			
Murai, Yasuhiko (1991)	†	†				†		

Tabelle 2: Die christlichen Schüler Rikyūs in verschiedenen Sekundärliteraturen.

Quelle: Eigener Entwurf.

Vergleicht man die Aufzählungen noch einmal miteinander, so fällt auf, dass lediglich für Takayama Ukon und Gamō Ujisato¹³² unumstritten ist, dass es sich um *christliche* Schüler Rikyūs handelte. Bei allen anderen wird in der Sekundärliteratur ihre Religionszugehörigkeit unterschiedlich bewertet. Da die Quellen von den verschiedenen Autoren nicht immer nachvollziehbar sind, ist der Grund für diese Variationen nicht ersichtlich. Zusätzliche Verwirrung stiftet außerdem, dass in den japanischen Texten nicht eindeutig definiert ist, wer zur Gruppe der Sieben um Sen no Rikyū gehörte. Wie gezeigt wurde, handelt es sich bei der sogenannten Gruppe der Sieben jedoch um eine viel spätere Festlegung und willkürliche Zahl, die sich Sen no Rikyū nicht selbst ausgedacht hatte. Fest steht jedoch, dass Rikyū eine Vielzahl an

¹³⁰ vgl. die Fußnoten bei Laures, J. (1951), S. 244 und Laures, J. (1954), S. 313.

¹³¹ vgl. Kataoka, Yakichi (1938), S. 459.

¹³² Sofern man bei Sen, Sōshitsu XV (1991) davon ausgeht, dass es sich um eine versehentliche Auslassung handelt. Siehe hierzu weiter oben.

begabten Teeschülern um sich scharte und dass ein beträchtlicher Teil von ihnen entweder zum Christentum konvertierte, oder zumindest mit diesem sympathisierte.

Diese Tatsache alleine ist jedoch noch kein Beweis für eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu Sen no Rikyūs.

Von daher ließe sich diese Frage nur beantworten, wenn man die Veränderungen des Chanoyu unter Rikyūs Schülern genauer betrachtet¹³³. Abgesehen von der weiter oben zitierten Bemerkung des João Rodrigues, dass sich Takayama Ukon zum Beten in seinen Teeraum zurückzog und dass die Teezeremonie für ihn eine große Hilfe für Tugend und Sammlung sei¹³⁴, findet sich jedoch nirgends ein Hinweis auf eine *christlich motivierte* Veränderung des Chanoyu der Tradition Rikyūs durch seine Schüler.

4.2.3. Die Eucharistiefeier im 16./17. Jahrhundert und die Frage der Kelchkommunion

In den zurückliegenden Kapiteln wurde bereits gezeigt, dass zwischen dem Verlauf der japanischen Teezeremonie und der katholischen Eucharistiefeier heute große Ähnlichkeit besteht und zahlreiche Parallelen aufgezeigt werden können.

Insbesondere wurde auf die offensichtliche Parallele zwischen dem Ritus der Kommunion von Süßigkeit und Tee der Gäste einer Teezeremonie (mit Ausnahme des Gastgebers) zum christlichen Ritus der Kommunion mit Brot und Wein der Gottesdienstbesucher und des Priesters verwiesen.

Interessant ist, dass es in der Tat erst Sen no Rikyū war, der das gemeinsame Trinken aller Gäste aus einer einzigen Teeschale (*mawashi-nomi*), also die Gemeinschaftsteeschale, in die Teezeremonie integrierte. Angeblich war es Rikyūs Intention die Gäste dadurch einander näher zu bringen.¹³⁵ Dadurch hat er unweigerlich ein Element der Kommunion in den Chanoyu integriert, welches eine starke gemeinschaftsstiftende Wirkung auf alle Teilnehmer besitzt und so in dieser Form vorher nicht existierte. Da Rikyū genau zu der Zeit der ersten christlichen Hochblüte in Japan lebte und wirkte, liegt die Frage nahe, ob er diese Inspiration aus der Feier der Eucharistie entnommen hat.

Um die Möglichkeit einer Beeinflussung Sen no Rikyūs durch die portugiesischen Jesuiten zu erörtern, darf jedoch nicht von der heutigen Gestalt der Eucharistiefeier ausgegangen werden.

¹³³ Einige Veränderungen, wie beispielsweise die Furuta Oribes, wurden ja bereits in diesem Kapitel weiter oben beschrieben.

¹³⁴ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 296.

¹³⁵ vgl. Plutschow, H. E. (1986), S.149.

Dieser Fehler wird häufig allzu schnell von Befürwortern einer Beeinflussung begangen. Vielmehr muss untersucht werden, auf welche Weise die Eucharistie im ausgehenden 16. Jahrhundert gefeiert wurde und ob diese Form auch in den Missionsländern beibehalten wurde.

Bei der Erörterung dieses Themas geht es insbesondere um die Frage der Kelchkommunion (auch Laienkelch genannt), also ob die Gläubigen die eucharistischen Gaben unter beiderlei Gestalt von Brot und Wein empfangen haben, oder ob sie es nur in der Form des Brotes, also der geweihten Hostie, empfangen.

Im ersten Jahrtausend war die Kommunion unter beiderlei Gestalt die Regel. Damit knüpfte sie an das biblische Zeugnis Jesu an, der das letzte Mahl mit Brot und Wein feierte.

„Eine dem Westen eigentümliche Entwicklung ist der *seit dem 12. Jh.* faktisch beginnende *Verzicht auf die Kelchkommunion* der Gläubigen (mit Ausnahme des Zelebranten und einiger weiterer Ausnahmen für besondere Gelegenheiten und Personen sowie in manchen Gegenden, Ausnahmen, die noch durch viele Jh. fortlebten (...))“¹³⁶.

Verschiedene Gründe sind für diese Entwicklung verantwortlich. Die starke Betonung der Realpräsenz führte erstens zur Sorge um eine Verunehrung des Sakraments durch Verschütten des Blutes Christi. Zweitens etablierte sich seit dem Mittelalter die Verehrung der eucharistischen Gaben außerhalb der eigentlichen Messfeier (beispielsweise in Form des im 13. Jahrhundert eingeführten Fronleichnamfestes), sowie die sog. „Augenkommunion“.¹³⁷ Bei der Augenkommunion bildet das Zentrum der Eucharistie nicht mehr der Verzehr der eucharistischen Gaben, sondern der Höhepunkt der Messe ist der Moment der Elevation, also die auf das Brot- und Becherwort folgende Erhebung der Hostie und des Kelches, sowie das Schauen der Hostie („Schaufrömmigkeit“).

H. B. Meyer beschreibt dieses Ereignis wie folgt: „Der Priester, die Assistenz und die Gläubigen knieten nieder. Letztere klopfen sich an die Brust, während sie das Sakrament anschauten, wozu sie durch Ablässe und die Überzeugung motiviert wurden, daß der Anblick der Hostie dieselben Wirkungen habe wie das Anhören der ganzen Messe“¹³⁸.

Und A. Läßle fügt dem hinzu: „Damit alle Gläubigen (auch die zuhause Gebliebenen) den Zeitpunkt der Elevation kannten und sich bekreuzend und niederknien einschließen konnten, wurde eigens mit den Kirchenglocken geläutet. (...) In spanischen und englischen Kirchen spannte man im 16. Jahrhundert hinter dem Altar ein schwarzes Tuch, damit die weiße Hostie sich scharf konturiert abheben kann.“¹³⁹ Die Überhöhung der Augenkommunion hat jedoch dazu

¹³⁶ Meyer, H. B. (1989), S. 498f.

¹³⁷ vgl. Wagner, H. (1995), S. 117.

¹³⁸ Meyer, H. B. (1989), S. 233.

¹³⁹ Läßle, A. (1989), S. 67f.

geführt, dass „viele Gläubige nur zur Elevation in die Kirche kamen oder sie jedenfalls danach verließen“¹⁴⁰.

Sowohl für die Augenkommunion, als auch für Feste wie das Fronleichnamfest, bot sich jedoch die praktische Präferenz des Brotes an.

Ein dritter Grund für die Verdrängung der Kelchkommunion war die Entwicklung „der sogenannten ‚Konkomitanzlehre‘, d.h. der Kommunizierende, der den Leib Christi empfängt, empfängt auch sein Blut, seine Seele, seine Gottheit. Entsprechendes gilt für die Kelchkommunion.“¹⁴¹ Nach dieser Lehre reichte der Empfang der eucharistischen Gaben unter nur einer Gestalt aus um den ganzen Christus zu empfangen.

Die im 12. Jahrhundert beginnende Verdrängung der Kelchkommunion für Laien gipfelte in einem direkten Kelchverbot im 15. Jahrhundert auf dem Konstanzer Konzil (1415). Grund hierfür waren die Forderungen der abendländischen Reformatoren nach dem Laienkelch, die insbesondere von Jan Hus und später von Martin Luther energisch betrieben wurden. Ebenso zu nennen ist das Trienter Konzil, das sich gezielt gegen die Reformation richtet und auf dem im Jahr 1562 ebenfalls über das Thema diskutiert wurde.¹⁴² „Im Gegensatz zum Konstanzer Konzil hat aber das Trienter Konzil kein Verbot ausgesprochen, sondern nur die Berechtigung der Kommunion unter einer Gestalt verteidigt und dem Papst die Entscheidung über die Gewährung des Laienkelches überlassen“¹⁴³.

Die starke Betonung der Kommunion unter einer Gestalt auf dem Konzil von Trient hat faktisch jedoch dazu geführt, dass sich diese Form in der Praxis als einzige Möglichkeit durchsetzen konnte und in der römisch-katholischen Kirche bis heute üblich ist¹⁴⁴.

Obwohl die Kelchkommunion seit dem II. Vatikanischen Konzil der 1960er Jahre wieder erlaubt ist, wird sie in katholischen Gemeinden jedoch selbst heute nur sehr spärlich angewendet. In der Regel erfolgt die Kommunion heutzutage nur in Form des Brotes, das als geweihte Hostie an die Gläubigen verteilt wird.

Meyer kommentiert hierzu: „Es fehlt häufig an der von den römischen Dokumenten immer wieder geforderten Unterweisung der (Geistlichen und der) Gläubigen, oft auch an Ermutigung durch die zuständigen kirchlichen Oberen und an Hinweisen für die praktische Durchführung“¹⁴⁵.

In den protestantischen Kirchen ist hingegen das Abendmahl unter beiderlei Gestalt die Norm und wird mit Brot *und* Wein bzw. in einigen protestantischen Kirchen mit Traubensaft¹⁴⁶ gefeiert.

¹⁴⁰ Meyer, H. B. (1989), S. 233.

¹⁴¹ Wagner, H. (1995), S. 117.

¹⁴² vgl. Meyer, H. B. (1989), S. 499; Wagner, H. (1995), S. 117f.

¹⁴³ Meyer, H. B. (1989), S. 499.

¹⁴⁴ vgl. Wagner, H. (1995), S. 115.

¹⁴⁵ Meyer, H. B. (1989), S. 500.

¹⁴⁶ Durch die Unbestimmtheit des Trinkens vom „Gewächs des Weinstocks“ in der Abendmahlsbeschreibung des Evangelisten Matthäus (Mt 26, 29) interpretierbar als Wein oder als Traubensaft.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Laien in dem für diese Arbeit interessanten 16. und 17. Jahrhundert die Eucharistie (wenn überhaupt) nur in der Form des Brotes empfangen haben. Der Kelch mit dem Wein wurde ihnen nicht zuteil.

Schließlich ist noch zu fragen, ob diese Praxis ebenfalls in den Missionsländern üblich war. Meyer schreibt hierzu: „Über die konkrete Gestalt der Meßfeiern in den Missionsländern vom 16.-18. Jh. gibt es nur spärliche Nachrichten. Sie zeigen aber, daß man sich an die römische Meßordnung hielt und daß die Teilnahme der Gläubigen sich weitgehend an dem ausrichtete, was in Europa üblich war.“¹⁴⁷

Dies bedeutet, dass auch den japanischen Laien der Kelch in der Eucharistiefier nicht zuteil wurde. Lediglich die jesuitischen Priester waren daher befugt, die eucharistische Gabe auch unter der Gestalt des Kelches zu sich zu nehmen.

Selbst wenn Sen no Rikyū einer Eucharistiefier beiwohnte und selbst wenn diese in der intimen Atmosphäre einer der japanischen Teerräume stattfand (die Feier einer Hausmesse in einem Teeraum ist bei Luis Frois SJ bezeugt; siehe Kapitel 3.1.), konnten weder Sen no Rikyū, noch seine christlichen Teeschüler in den Genuss des Kelches bzw. des Weines kommen. Sie konnten lediglich zuschauen, wie der Priester alleine oder die Priester untereinander aus dem Kelch kommunizierten.

Ich gehe von der Prämisse aus, dass sich die implizite *emotionale* Wirkung eines Ritus nur demjenigen erschließt, der *aktiv* an diesem beteiligt ist. Die Inspiration zur Einführung der Gemeinschaftsteeschale durch Rikyū hätte demnach nur durch bloßes Abschauen geschehen müssen. Ausgehend von der eben genannten Prämisse ist es allerdings fraglich, ob Rikyū nur durch bloßes Zusehen und ohne aktive Teilnahme an der Eucharistie derart vom gemeinsam getrunkenen Kelch und der dadurch geschaffenen *communio* bzw. dem dadurch entstandenen *Gemeinschaftsgefühl* beeindruckt wurde, dass er daraufhin beschloss, die Gemeinschaftsteeschale zu entwickeln. Dies ist natürlich durchaus denkbar und es gibt weder feste schriftliche Beweise für, noch gegen diese Behauptung. Es ist jedoch m.E. wahrscheinlicher, dass Rikyū dies unabhängig von der Eucharistiefier entwickelte, da der gemeinschaftsstiftende Charakter von gemeinsam eingenommenen und geteilten Mahlzeiten keine rein christliche Errungenschaft, sondern ein kulturübergreifendes Phänomen ist.

Aus diesem Grund scheint m.E. die Gemeinschaftsteeschale (*mawashi-nomi*) Rikyūs kein Argument für eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu zu sein.

¹⁴⁷ Meyer, H. B. (1989), S. 303.

4.2.4. Beobachtungen zu den Aufzeichnungen des João Rodrigues

Weiter oben wurde bereits genauer auf Rodrigues Werk, die *História da Igreja do Japão* eingegangen. Ebenfalls wurde gezeigt, dass das Wissen des Rodrigues über den Chanoyu sehr wahrscheinlich von Takayama Ukon stammte, dem christlichen Teemeister, Daimyō und bedeutenden Schüler Sen no Rikyū.

Obwohl Rodrigues Christ war und sein Wissen durch jenen *christlichen* Teemeister erlangt hatte, nennt er jedoch an keiner einzigen Stelle in der *História* eine Rückwirkung seitens der Portugiesen oder der japanischen Christen auf den Chanoyu.

Überhaupt schreibt Rodrigues mit einer erstaunlichen Neutralität und Objektivität, die kaum erkennen lässt, dass es sich bei dem Verfasser der *História* um einen Christen, geschweige denn einen Jesuitenmissionar, handelt. Im Gegenteil, er bezieht die Herkunft des Chanoyu vielmehr auf den Zen-Buddhismus, obwohl er ihn an sich für eine säkulare Angelegenheit hält:

„Those who practise *cha-no-yu* try to imitate these solitary philosophers [of the Zenshū sect] and hence all the pagan followers of this art belong to the *Zenshū* sect (...). Although they imitate the *Zenshū* sect in this art, they do not practise any superstition, cult or special ceremony related to religion; for they have taken none of this from the sect, but imitate it merely as regards its eremitical seclusion and withdrawal from all dealings in social matters, its resolution and alertness of mind in everything, and its lack of tepidity, sluggishness, softness and effeminacy.”¹⁴⁸

Wenn Rodrigues von „pagan followers“ spricht, deutet das darauf hin, dass er umgekehrt mit allen nicht-heidnischen Anhängern die christlichen Teeleute meint. Dennoch nennt er keinen besonderen Einfluss von deren Seite.

Das Schweigen darüber kann auch nicht auf Druck oder Verfolgung der Japaner veranlasst worden sein, da Rodrigues sein Werk bereits aus dem sicheren Exil in Macao in den Jahren 1620-21 schreibt¹⁴⁹.

Wenn Rodrigues von einer christlichen Rückwirkung auf die Teezeremonie gewusst hätte, dann hätte er ja auch darüber schreiben können, zumal er in seinem umfassenden Werk auf die verschiedensten Themen im Detail eingeht.

Dass der hervorragende Chanoyu-Kenner Rodrigues mit keinem Wort eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu nennt und vielmehr sogar schreibt, dass die Wurzeln des Chanoyu im Zen-Buddhismus begründet lägen, scheint *ein Argument gegen die These einer Rückwirkung des Christentums auf den Chanoyu* zu sein.

¹⁴⁸ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 273.

¹⁴⁹ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 20.

Man muss zwar hinzufügen, dass das Schweigen eines Textes über einen Sachverhalt natürlich kein starkes Argument als Gegenbeleg für eine These ist. Trotzdem ist die Tatsache, dass Rodrigues bei aller Ausführlichkeit kein einziges Wort darüber verliert doch zumindest denkwürdig.

Im Kapitel 4.1. wurde bereits dargelegt, dass eine weitere häufig genannte Behauptung ist, dass das *nijiriguchi* (der niedrige Kriech-Eingang zum Teehaus) eine christliche Erfindung sei. Da man durch diese Türe nur auf Knien kriechend hindurch kann, soll sie die Gleichrangigkeit und Demütigkeit aller Teilnehmer einer Teezeremonie bewirken.

Eine solche egalitär-machende Institution wie das *nijiriguchi* sei, so die Behauptung, für die feudalistische und streng hierarchische Gesellschaft des mittelalterlichen Japans undenkbar gewesen. Das Christentum habe daher diesen egalitären Gedanken geprägt und dieser habe in Form des *nijiriguchi* Gestalt angenommen.

Interessanterweise schreibt João Rodrigues ebenfalls über den Sachverhalt, dass im Teeraum die Hierarchie des normalen Lebens nicht mehr gilt und alle Teilnehmer gleichrangig sind:

„in this way ordinary people of inferior rank, yet of gentle birth, who practise this manner of *cha* may invite any lord or noble to it, and he may not decline on account of the status of the person who invites him unless he has some prior engagement. For in this manner of entertainment and etiquette, no attention is paid to rank either by the host or by the guest, for both the nobles and people of lesser standing who practise this art are regarded as equals whilst engaged in it. Hence lords and nobles invite people who are not of their rank to come and drink *cha*, and they themselves are invited by such people.”¹⁵⁰

M.E. gibt es gegen die These, dass die durch das *nijiriguchi* geschaffene Gleichrangigkeit christlichen Ursprungs sei drei Argumente. Das erste Argument ist m.E. wieder Folgendes: Wieso schreibt Rodrigues nicht, dass diese Egalität christlichen Ursprungs sei, wenn dies tatsächlich so ist? Als christlicher Missionar in Japan hätte er doch gute Gründe, den Erfolg und die Einflüsse der christlichen Mission aufzuzeigen.

Das zweite Argument ist jedoch, dass das Christentum in dieser Zeit keineswegs egalitär war. Obwohl der Gedanke der Egalität durchaus biblisch begründet werden kann (wenn man beispielsweise an die Fußwaschung Jesu in Joh 13, 1-11 denkt) stammt die Egalität in der Kirchenstruktur erst aus späterer Zeit und ist vermutlich im Zusammenhang mit den reformierten Kirchen (Calvin, Zwingli, etc.) entstanden. Nicht nur die große Hierarchie in der

¹⁵⁰ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 263.

römisch-katholischen Kirche des 16./17. Jahrhunderts ist somit ein Gegenbeweis, sondern auch das bereits weiter oben beschriebene Vorgehen des Alessandro Valignano, der durch die Anpassung der Struktur der Jesuitenmission an das Zen-Buddhistische Go-zan-System¹⁵¹ sogar eine deutliche Vergrößerung der Hierarchie des katholischen Christentums in Japan bewirkte.

Das entscheidende Argument ist aber ein drittes. Obwohl Rikyū unzweifelhaft der Erfinder des Kriecheingangs *am Teehaus* ist, ist er dennoch nicht der Erfinder von Kriecheingängen im Allgemeinen. Solche Kriecheingänge gab es in Japan in anderen Zusammenhängen bereits. So soll sich Rikyū die Idee des Kriecheingangs von Booten, die auf Flüssen im Hirakata-Sektor im Nordosten Osakas verkehrt haben, abgeschaut haben. Die niedrigen Kriecheingänge zu diesen Booten wurden *kuguri* („sich ducken“) genannt. Außerdem gab es zur Zeit Rikyūs bereits das sogenannte *nezumi-kido* („Mauseloch“), ein niedriger Eingang zum Zuschauerbereich von Noh- und Kabuki-Theatern, durch den man nur gebückt hindurchgehen konnte. Für letzteren gibt es jedoch keinen Beweis, dass er als Inspiration für Rikyū gedient haben könnte. Jedoch ist davon auszugehen, dass er dazu beigetragen hat, dass die Japaner in Rikyūs *nijiriguchi* einer ihnen bereits vertrauten Architektur begegneten und diese bereitwillig annahmen. Die Bereitschaft dazu sollte sich erst in der Mitte der Edo-Zeit ändern.¹⁵²

4.2.5. Beobachtungen zu den Teeutensilien (*chadōgu*)

Ein weiterer Aspekt betrifft die Teeutensilien, die *chadōgu*.

Weiter oben wurde bereits gezeigt, dass eine häufige Behauptung ist, dass die Reinigung der Teegeräte mit einem seidenen Stück Stoff (*fukusa*) ebenfalls der Eucharistiefeyer entnommen sein soll. So heißt es in der bereits in Kapitel 4.1. zitierten Rede des Iemoto Sen Sōshitsu XV:

„It is not surprising, therefore, that many chanoyu practices bear a strong resemblance to, and are said to have been derived from, those seen in the Catholic mass. The purification of the utensils with a silk cloth is one example of this.”¹⁵³

Des Weiteren heißt es bei Plutschow:

„Christianity also influenced tea, as it did the other arts. (...) Rikyu is believed to have taken the folding of the *fukusa*-cloth from the Catholic mass.”¹⁵⁴

¹⁵¹ vgl. Schütte, J. F. (1958), S.223-227.

¹⁵² vgl. Kumakura, I. (1985), S. 41-46.

¹⁵³ Sen, Sōshitsu XV (1985), S.5.

Ebenso hat die große Ähnlichkeit zwischen der rituellen Reinigung der Teeschale (*chawan*) mit einem Leinentuch (*chakin*) und der Reinigung des Kelches mit einem Kelchtuch (lat. Purifikatorium) in der Eucharistiefeier, immer wieder zu der Vermutung eines Einflusses bzw. einer Rückwirkung der Jesuiten auf den Chanoyu beigetragen.¹⁵⁵

Wenn diese Behauptungen wahr sind, dann ist daraus zu folgern, dass es diese Teeutensilien, nämlich das *chakin* und das *fukusa*, entweder in den frühen Beschreibungen der Jesuiten über den Chanoyu noch nicht gegeben haben darf, oder dass die Jesuiten die Utensilien zwar nennen, aber ihrerseits kenntlich machen, dass es sich bei diesen um christliche Innovationen handelt.

Es wäre noch ein dritter Fall denkbar, dass es die Utensilien zwar gegeben hat, aber dass ihre Verwendungsart durch den christlichen Einfluss geändert wurde.

Da mir aber nicht klar ist, wofür ein Leinentuch oder ein Seidentuch Verwendung finden soll, anders als dass sie zur Reinigung von Gegenständen benutzt werden, halte ich die dritte Möglichkeit für unwahrscheinlich.

Ein Blick in die Beschreibungen der Jesuiten zeigt jedoch, dass es das *chakin* (Leinentuch) und das *fukusa* (Seidentuch) sowohl bereits zur frühen Zeit des Visitators Alessandro Valignano gab, als auch zur Zeit von João Rodrigues.

Valignano kam dreimal nach Japan in seiner Funktion als Visitator der Mission und versuchte jedes Mal die Bedeutung der Anpassung an die japanische Kultur durch neue Erlässe klarzumachen. Wie bereits weiter oben beschrieben legte Valignano in einem Erlass nicht nur fest, dass jede Jesuitenresidenz ein eigenes Chanoyu-Zimmer haben sollte, sondern er gab auch die Anweisung, dass für jeden dieser Räume ein *chanoyusha*, ein Mann des Tees verantwortlich sei, der auf die Reinlichkeit des Raumes acht gibt und Gäste unter Einhaltung der Etikette zum Tee empfängt.¹⁵⁶

Zu den Pflichten dieser Person schreibt Valignano außerdem:

„He will have all the *dogus* according to the list that they give him, and whenever the cleaning cloths, such as the *chaquin* (*chakin*), *zoquin* (*zōkin*), and *fucusamono* (*fukusamono*), as well as the cloth strainer, are torn or dirty, he will inform the person in charge so that he may provide.”¹⁵⁷

Im Anschluss an diese Pflichten und ein Kapitel zu einigen Verboten folgt die eben genannte Liste der Utensilien, die im Teeraum vorhanden sein müssen.

¹⁵⁴ Plutschow, H. E. (1986), S.150-152.

¹⁵⁵ vgl. Keenan, J. (1982), S. 375.

¹⁵⁶ vgl. Cooper, M. (1989), S. 104-107.

¹⁵⁷ Cooper, M. (1989), S. 107.

Diese Liste nennt 33 Gegenstände, unter denen sich auch die beiden bereits oben genannten Gegenstände, das „*chaquin* (*chakin*, tea napkin)“ und das „*fucusamono* (*fucusamono*, napkin)“¹⁵⁸, befinden.

João Rodrigues nennt die beiden Gegenstände, das *chakin* und das *fukusa*, nicht, wenn er in seiner *História* von 1620/21 aufzählt, welche Gegenstände man alles für die Teezubereitung benötigt:

„There will also be a cast-iron kettle in which there is always very clean hot water for *cha*, vessels of cold water to cool it, porcelain cups with their salvers for drinking, and all the other things needed to prepare *cha*. These include the box or caddy of *cha* powder, the bamboo spoon, the cane brush for mixing, the mortar to grind the *cha*, a table or cupboard to store all this;“¹⁵⁹

Jedoch ist aus seinem früheren Werk, der *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, welches 1603-04 in Nagasaki veröffentlicht wurde und das erste portugiesisch-japanische Wörterbuch darstellt, ersichtlich, dass ihm die Begriffe gut bekannt sind.

In diesem Werk, das 32.978 Einträge besitzt, sind ca. 150 Begriffe aus dem Bereich des Chanoyu enthalten¹⁶⁰, darunter auch die Begriffe „Fucusamono“ und „Chaquin“. Alvarez-Taladriz hat im Anhang seines Buches *Arte del Cha* die 150 Begriffe aus dem Werk des Rodrigues in der ursprünglichen portugiesischen Sprache extrahiert und veröffentlicht¹⁶¹. Dort werden die beiden Begriffe wie folgt definiert:

Chaquin. (茶巾) Tüchlein mit dem man das Teeporzellan reinigt. (...)

Fucusamono. (帛紗物) Sanftes und weiches Tuch um die Teegefäße zu reinigen.¹⁶²

Dass das *chakin* jedoch nicht nur in der portugiesischen Literatur bereits erwähnt wurde, sondern auch im noch älteren japanischen Schrifttum, beweist dessen Erwähnung in der japanischen Teeschrift *Bunrui sō-jin-boku* (Tee-Unterteilungen), die angeblich von einem Schüler Takeno Jōō, Shinshōsai Shunkei, stammt und bereits im Jahr 1564 verfasst wurde, also in einer Phase als die Christen erst seit kurzer Zeit in Japan weilten¹⁶³.

Ebenso soll das *chakin* bereits im 15. Jahrhundert Teil des formellen Schmuckgestells (*daisu*) unter dem *dōbōshū* Naomi gewesen sein¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Cooper, M. (1989), S. 108.

¹⁵⁹ Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1973), S. 261.

¹⁶⁰ vgl. Cooper, M. (1989), S. 109.

¹⁶¹ vgl. Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1954), S.96-106.

¹⁶² Rodrigues, J. (Tçuzzu) (1954), S.100-102. Übersetzung: C.K.

¹⁶³ vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 108-110.

¹⁶⁴ vgl. Hennemann, H. S. (1994), S. 64.

Da es leider nirgends einen Hinweis auf die exakte Handhabungsweise der beiden Gegenstände im 16./17. Jahrhundert gibt (beispielsweise die Art und Weise das *fukusa* zu falten), was vermutlich damit zusammenhängt, dass die genaue Praxis der Teezeremonie lange Zeit nur mündlich von Lehrer zu Schüler weitergegeben wurde, lassen sich über eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu in dieser Hinsicht auch keine genauen Aussagen machen.

Der Befund zeigt, dass die beiden Gegenstände, das *chakin* und das *fukusa*, den Jesuiten bereits in der frühen Phase der christlichen Mission bekannt waren, sowie dass sich zumindest die Spur des *chakin* bereits bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Es gibt jedoch an keiner Stelle einen Hinweis darauf, dass diese Gegenstände christliche Innovationen gewesen sein sollen. Ebenso wenig gibt es einen Hinweis darauf, dass die Jesuiten die Gebrauchsweise derselben verändert haben sollen. Vielmehr ist der Befund, *dass der Gebrauch des Fukusa und des Chakin zur Reinigung der Teegeräte und der Teeschale bereits vor der Ankunft der ersten Christen in Gebrauch war*, weshalb m.E. das *chakin* und das *fukusa* ebenfalls keine Argumente für eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu sind.

5. Zusammenfassung

Als Vorgeschichte für den politischen und teegesichtlichen Kontext in den die ersten Europäer in Japan eintraten, wurde zu Beginn dieser Arbeit die Geschichte der japanischen Teezeremonie bzw. des Chanoyu bis zum 16. Jahrhundert dargelegt. Hierbei zeigte sich, dass der Tee in Japan seit dem 9. Jahrhundert bezeugt ist, zunächst in den Zen-Buddhistischen Klöstern beispielsweise in Form des Teeopfers Verbreitung fand, schließlich im 14. Jahrhundert auch in Form von mehr oder weniger dekadenten Teewettbewerben unter der herrschenden Klasse der Samurai beliebt wurde, und seit dem 15. Jahrhundert durch verschiedene Teemeister in bürgerlich-vereinfachterer und schlichterer *wabi*-Ästhetik als „Chanoyu“ zur verfeinerten Kunst der Teezeremonie erhoben wurde.

In Kapitel drei wurde anschließend gezeigt, auf welche Weise die ersten Europäer in Japan dem Tee das erste Mal begegneten und wie sie das in Japan so beliebte, zunächst von ihnen nur als „heißes Wasser“ bezeichnete Getränk immer deutlicher als *cha* identifizierten.

Anschließend wurde gezeigt, dass die portugiesischen Jesuiten des 16./17. Jahrhunderts den Chanoyu als eine Missionsstrategie der Akkommodation zur Etablierung eines japanischen Christentums gebrauchten.

Zum Verständnis des Begriffes der Akkommodation wurden zusätzlich in einem Exkurs weitere missionstheologische Konzepte wie Indigenisierung, Inkulturation und Kontextualität vergleichend gegenübergestellt.

Insbesondere der Visitor der Japan-Mission, Alessandro Valignano SJ, der ein feines Gespür für die japanische Kultur zeigte, war die entscheidende Gestalt bei dieser Politik der Anpassung des Christentums an die japanischen Lebensgewohnheiten und Bräuche. Da Valignano mehrmals erfahren musste, wie sich die Christen in Japan aufgrund ihrer Andersartigkeit blamierten und ihren Ruf zuschanden machten, hatte er bald erkannt, dass das Christentum in Japan nur heimisch werden könne, wenn es sich in seiner äußeren Form japanisierte. Zu diesem Zweck verfasste er ein Traktat über die Anpassung an die japanischen Lebensformen, die *Avertimentos y avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*.

Seine Politik der Anpassung bedeutete jedoch keine innerliche Veränderung, also keine Japanisierung der Theologie.

Anschließend wurde der portugiesische Jesuit João Rodrigues vorgestellt, dessen umfangreiche Teebeschreibungen in seiner *História da Igreja do Japão* deutlich zeigen, dass er, wie kein anderer Europäer vor ihm und lange Zeit nach ihm, die hervorragendsten theoretischen Kenntnisse des Chanoyu hatte. Dieses Wissen stammte sehr wahrscheinlich von dem Fürsten Takayama Ukon, einem der christlichen Schüler Sen no Rikyū.

Verschiedene Gründe sprachen für die Existenz einer spezifisch christlichen Ausprägung des Chanoyu. Diese waren beispielsweise die Tatsache, dass auf Valignanos Order hin in jeder Jesuitenresidenz ein Teeraum eingerichtet werden musste, für den dann eine speziell dafür zuständige Person verantwortlich war. Des Weiteren sprachen die Beschreibungen Takayama Ukons, für den der Teeraum sowohl ein Ort der Teezeremonie, als auch der Gottesbegegnung war, für diese These. Schließlich war die Existenz von zahlreichen christlichen Teeschalen und Teegeräten für die Teezeremonie ebenso ein Beleg dafür.

Die Ausprägung einer spezifisch christlichen Form der Teezeremonie, sowie die vielen Parallelen von Teezeremonie und Eucharistiefeyer haben dazu Anlass gegeben, in Kapitel vier zu untersuchen, ob durch diese beiden Faktoren eine Rückwirkung auf die japanische Teezeremonie, genauer gesagt auf den Chanoyu in der Tradition Sen no Rikyū, eingetreten ist.

Verschiedene Behauptungen, insbesondere aber die des Großmeisters der Urasenke-Teeschule, Sen Sōshitsu XV, wurden dazu herangeführt.

Da die These einer christlichen Rückwirkung auf den Chanoyu zumeist mit dem Argument der großen Zahl christlicher Schüler Sen no Rikyū begründet wird, ist in einem eigenen Kapitel eigens auf diese Frage eingegangen worden. Es hat sich jedoch gezeigt, dass eine sichere Zugehörigkeit zum Christentum lediglich für die zwei Rikyū-Schüler Takayama Ukon und Gamō Ujisato bezeugt werden kann. Für die anderen oft als Christen bezeichneten Rikyū-Schüler konnten hingegen keine sicheren Aussagen gemacht werden. Ebenso sind keine *christlich motivierten* Veränderungen des Chanoyu durch die christlichen Schüler Rikyū bekannt.

Als eine weitere Behauptung wurde ausführlicher auf die Einführung der Gemeinschaftsteeschale (*mawashi-nomi*) eingegangen. Es ging demnach um die Frage, ob Rikyū die Inspiration zu dieser Innovation aus der Eucharistiefeyer erhalten haben könnte. Eine detaillierte Beschreibung der Liturgie der Eucharistiefeyer im 16./17. Jahrhundert sollte das notwendige Vergleichsmaterial zur Untersuchung dieser Hypothese bieten. Da sich jedoch zeigte, dass der Gemeinschaftskelch (Laienkelch) zu dieser Zeit keine Verwendung fand und das Kommunizieren unter beiderlei Gestalt lediglich den Priestern vorbehalten war, hielt ich einen Zusammenhang von Gemeinschaftsteeschale und Gemeinschaftskelch für unwahrscheinlich.

Ein weiteres Gegenargument wurde aus den umfangreichen Aufzeichnungen des portugiesischen Jesuiten João Rodrigues deutlich. Da er hervorragende theoretische Kenntnisse des Chanoyu hatte, verwundert es, dass er mit keinem Wort einen christlichen Einfluss bzw. eine christliche Rückwirkung auf den Chanoyu nennt. Vielmehr schreibt er sogar, *dass die Wurzeln des Chanoyu im Zen-Buddhismus begründet liegen*.

Ebenso wurde die Hypothese untersucht, ob das *nijiriguchi*, der gleichrangig und demütig machende niedrige Kriech-Eingang zum Teehaus, christlichen Ursprungs sei. Auch hiergegen

sprachen zahlreiche Argumente wie beispielsweise die vergrößerte Hierarchisierung der Struktur der Jesuitenmission unter dem Visitator Alessandro Valignano, das erneute Schweigen des Rodrigues über diesen Sachverhalt, sowie dass japanische Boote zu Rikyūs Zeit einen ähnlichen Kriecheingang besaßen, der vermutlich als Inspiration für Rikyūs *nijiriguchi* gedient hat.

Schlussendlich wurde die Behauptung näher überprüft, ob der Gebrauch des *fukusa* (Seidentuch zur Reinigung von Teebehälter und Teelöffel) und des *chakin* (Leinentuch zur Reinigung der Teeschale) einen christlichen Einfluss erkennen lasse. Sowohl ein Blick in die Geschichte der Teezeremonie, als auch in die Aufzeichnungen der Jesuiten machten jedoch deutlich, dass beide Gegenstände bereits Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt waren und somit keine christlichen Innovationen waren. Über eine Beeinflussung der exakten Handhabung der Gegenstände (beispielsweise die Art der Faltung) ließen sich jedoch keine Aussagen treffen.

Trotz der erstaunlichen Tatsache, dass die Behauptung einer Rückwirkung des Christentums auf den Chanoyu in der Tradition Rikyūs selbst vom Großmeister der größten Teeschule Japans Erwähnung fand, haben die vorliegenden Untersuchungen *ebener keinen christlichen Einfluss* erkennen lassen. Zwar wurde deutlich, dass es eine *deziidiert christliche Form der Teezeremonie gegeben haben muss*, jedoch lassen sich *keinerlei Rückwirkungen* auf die Chanoyu-Traditionen Japans erkennen. Zumindest gibt es keine eindeutigen schriftlichen oder gegenständlichen Belege für diese These. Vermutlich ist mit der radikalen Verfolgung und nahezu Ausrottung des Christentums zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch die christliche Ausprägung des Chanoyu restlos verschwunden.

Dieses Fazit teilt auch der katholische Ordensbruder und Professor der La Salle Universität (Philadelphia), Joseph Keenan, wenn er zu dem Schluss kommt:

„In describing tea ceremonies, the Jesuits seem never to mention any contributions of their own. Many details are given by them and these details spell out a ceremony much as we know it today. In the full context of the descriptions, the Jesuits are reporting as observers of a ritual fully developed by the Japanese. (...) Contemporary Japanese scholars, such as Murai Yasuhiko, note that the Jesuits admired *Chanoyu*, but these scholars never say a word about Jesuit influence. From what I have found, it would seem that there is no Jesuit influence on the tea ceremonies, and that any resemblances between *Chanoyu* and the Roman Mass is [sic!] purely coincidental.”¹⁶⁵

¹⁶⁵ Keenan, J. (1982), S. 376.

6. Literaturverzeichnis

6.1. Quellen:

- COOPER, M. (1965): They came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640. London.
- FROIS, L. (1926): Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. Leipzig.
- RODRIGUES, J. (TÇUZZU) (1954): Arte del Cha. Übersetzt und herausgegeben von J. L. Alvarez-Taladriz. (Monumenta Nipponica Monographs, 14). Tokyo.
- RODRIGUES, J. (TÇUZZU) (1973): This Island of Japon. João Rodrigues' Account of 16th-century Japan. Übersetzt und herausgegeben von Michael Cooper, S.J. Tokyo/New York.

6.2. Sekundärliteratur:

- ALEAZ, K. P. (2011): The Theology of Inculturation Re-examined. In: Asia Journal of Theology, 25 (2). S. 228-249.
- ARENS, E. (2001): Art. „Inkulturation (II.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 4. Sp. 145f.
- BOXER, C. R. (1951): The Christian century in Japan: 1549 – 1650. Berkeley.
- CHADO ASSOCIATION OF PHILADELPHIA (2012): About us. Online unter: <http://www.phillytea.org/about.html> am 27.6.2012.
- CIESLIK, H. (1970): Takayama Ukon. Chanoyu und christliches Ethos. In: H. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, I/3. Kyōto. S. 28-36.
- COLLANI, C. V. (2004): Art. „Ritenstreit (I.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 7. Sp. 530-532.
- COOPER, M. (1973): Rodrigues in Japan, a Jesuit missionary. In: History Today, 23 (4). S. 247-255.
- COOPER, M. (1989): The Early Europeans and Tea. In: P. Varley/K. Isao (Ed.): Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu. Honolulu. S. 101-133.
- COOPER, M. (1995): The Early Europeans and Chanoyu. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 81. Kyōto. S. 7-28.

- DUMOULIN, H. (1986): Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan. Bern.
- DUMOULIN, H. (1990): Inkulturation in der Jesuitenmission Japans. In: M. Sievernich/G. Switek (Hgg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg/Basel/Wien. S. 254-271.
- ELISONAS, J. (2006): Christianity and the daimyo. In: J. W. Hall u.a. (Ed.): The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan. 6. Aufl. New York. S. 301-372.
- FELDTKELLER, A. (2001): Art. „Kontextualität (I.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 4. Sp. 1643.
- GONOI, TAKASHI (2011): Namban boom ni semaru. In: Naya, Yoshito (Hg.): Nagomi (なごみ), 384 (12/2011). Kyōto. S. 13-28.
- HENNEMANN, H. S. (1994): Chasho. Geist und Geschichte der Theorien japanischer Teekunst. (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, 40). Wiesbaden.
- HOEDEMAKER, B. (2001): Art. „Inkulturation (IV.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 4. Sp. 147-149.
- JAHNEL, C. (2010): Christliche Mission heute. In: M. Bieber u.a. (Hgg.): Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 65 (3). Meitingen/Freising. S. 174-189.
- KUMAKURA, I. (1985): Rikyu and the Birth of the Nijiriguchi. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 44. Kyōto. S. 41-46.
- KAPITZA, P. (1990): Japan in Europa. Texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt. München.
- KATAOKA, YAKICHI (1938): Takayama Ukon. In: Monumenta Nipponica, Vol. 1, No. 2. S. 451-464.
- KEENAN, J. (1982): Tea and Eucharist. In: Worship, 56 (4). Collegeville (Minn.). S. 365-384.
- KÜSTER, V. (1998): Art. „Akkommodation (II.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 1. Sp. 254f.
- KÜSTER, V. (2001): Art. „Kontextuelle Theologie (II.)“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 4. Sp. 1645f.
- LÄPPLE, A. (1989) : Eucharistie. Einsetzung, Geschichte, Mitfeier. St. Ottilien.
- LAURES, J. (1951): Takayama Ukon. Ein christlicher Held der Urkirche Japans. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Münster/Westfalen. S. 241-256.

- LAURES, J. (1954): Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 18). Münster/Westfalen.
- LÓPEZ GAY, J. (1970): La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI. (Studia missionalia: Documenta et opera, 4). Rom.
- MEYER, H. B. (1989): Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft; Teil 4). Regensburg.
- MURAI, YASUHIKO (1991): Rikyū's Disciples. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 66. S. 7-35.
- MUSEE CERNUSCHI PARIS (1980): Namban ou de l'européisme japonais. XVIe - XVIIe siècles. Paris.
- NISHIMURA, TEI (1948): Kirishitan to sadō (キリシタンと茶道). Kyōto.
- OTOWA, R. (1991): Gamō Ujisato. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 66. Kyōto. S. 36-48.
- PLUTSCHOW, H. E. (1986): Historical Chanoyu. Tokyo.
- SCHÜTTE, J. F. (1958): Valignanos Missionsgrundsätze für Japan. I. Band. Von der Ernennung zum Visitor bis zum ersten Abschied von Japan (1573-1582). II. Teil: Die Lösung (1580-1582). (Storia E Letteratura; 68). Rom.
- SEN, SŌSHITSU XV (1985): Chanoyu and One's Chosen Path. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 41. Kyōto. S. 5-6.
- SEN, SŌSHITSU XV (1991): Christianity and Chanoyu. In: G. Mittwer (Ed.): Chanoyu Quarterly, 66. Kyōto. S.5-6.
- SEN, GENSHITSU (SŌSHITSU XV)/SEN, SŌSHITSU XVI (SUPERVISING ED.) (2011): Urasenke Chadō Textbook. Kyōto.
- SIEVERNICH, M. (2005): Art. „Xavier“. In: H. D. Betz u.a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 8. Sp. 1753f.
- SUNDERMEIER, T. (1992): Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung. In: E. Wolf (Hg.): Evangelische Theologie, 52 (3). München. S. 192-209.
- WAGNER, H. (1995): Zur Praxis der Kelchkommunion in der katholischen Kirche. Systematisch-ökumenische Überlegungen. In: P.-W. Scheele u.a. (Hgg.): Catholica, 49 (2). Münster. S. 114-124.