

# Entdeckung der Anderen

Franz Xavers interkultureller Lernprozess

Michael Sievernich, Frankfurt

„Das ist Euer Unternehmen; diese Mission ist auf Euch gemünzt.“ Mit diesen Worten entsandte Ignatius von Loyola den navarresischen Adligen Franz Xaver (1506–1552), seinen Gefährten aus Pariser Studentagen und Sekretär der noch jungen Gesellschaft Jesu, im Jahr 1540 nach Indien.<sup>1</sup> Dabei folgte er nicht nur dem Ordensprinzip der apostolischen Mobilität und dem Auftrag des Papstes Paul III., sondern auch dem Wunsch des portugiesischen Königs João III. nach Missionaren für Indien.

Die christliche Missionierung war in der frühen Neuzeit an die Expansion der iberischen Mächte gebunden, denn das Patronat (patronato, padronado) über die Kirche lag bei den Königen Portugals und Spaniens, die damit das Recht und die Pflicht hatten, deren Missionstätigkeit zu organisieren und über den Kirchenzehnten zu finanzieren. Die Orden, die mehrheitlich das gut ausgebildete und hoch motivierte Personal zur Verfügung stellten, waren auf den königlichen Auftrag und die päpstliche Zustimmung angewiesen, wenn sie in den überseeischen Gebieten tätig werden wollten.<sup>2</sup>

Unter diesen Bedingungen trat auch Franz Xaver, der erste nach Übersee entsandte Missionar aus der Gesellschaft Jesu, seine lange Reise rund um Afrika nach Indien an. Im asiatischen Raum führte ihn eine zehnjährige missionarische Tätigkeit an die südindischen Küsten, in die indonesische Inselwelt und nach Japan, das fernöstliche Inselreich. Die Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen löste bei ihm allmählich einen missionarischen Lernprozess aus, in dem er die Anderen in ihrer Andersheit und Gemeinsamkeit entdeckte und diese Erfahrung in seine Missionsmethode einfließen ließ, die später als „Akkommodation“ (Anpassung) bekannt werden sollte. Jenseits der hagiographischen Übermalungen Xavers soll dieser interkulturelle Lernprozess anhand der wertvollen Quellen seiner Briefe und Schriften nachgezeichnet werden, die in einer kritischen Ausgabe und vielen Übersetzungen vorliegen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> „Esta es vuestra empresa; a vos toca esta misión.“ Petrus Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae* (Fontes narrativi IV, MHSJ 93). Ed. Candido de Dalmases. Rom 1965, 303.

<sup>2</sup> Zum Überblick vgl. W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*. 2 Bde. Stuttgart 1983–85; H. Gründer, *Welteroberung und Christentum*. Gütersloh 1992.

<sup>3</sup> *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (MHSJ 67, 68). 2 Bde. Ed. G. Schurhammer et I. Wicki, Rom 1944–45; dt. Auswahl: *Die Briefe des Francisco de Xavier*. Ausgew., übertr. u. komm. von E. Gräfin Vitzthum. München 1950. Wir zitieren nach dem Datum der Briefe und der Nummer des Dokuments in der kritischen Ausgabe.

Angesichts der bleibenden missionarischen Aufgabe der Kirche im Zeitalter der Globalisierung bleibt dieser Lernprozess nicht nur historisch interessant, sondern gewinnt aktuelle Bedeutung für die Frage der Evangelisierung in den sozialen, kulturellen und religiösen Welten der Gegenwart.

### 1. Wogen der Begeisterung

Als Franz Xaver im April 1541 von Portugal aus auf dem Seeweg nach Indien reiste, fügte er sich in die große Zahl der Ordensleute ein, mehrheitlich Franziskaner und Dominikaner, die unter dem Patronat der portugiesischen Könige als Missionare nach Afrika und Asien (und Brasilien) und unter dem Patronat der spanischen Könige nach Amerika (außer Brasilien) entsandt wurden. Im 16. Jahrhundert rechnet man allein für Amerika mit mehr als 5000 Ordensleuten, die voller Begeisterung und nicht selten millenaristisch gestimmt in die Mission zogen, um die überreiche „Ernte“ (Mt 9, 37f) der fremden Völker einzubringen.

Franz Xavers Aufbruch in die Mission entsprach dem apostolische Ziel des Ordens, der angetreten war, den „Seelen zu helfen“ (iuware animas) und flexibel zu all jenen Orten zu gehen, an denen „der größere Dienst für Gott und die größere Hilfe für die Seelen zu erhoffen ist“ (*Satzungen* Nr. 304). Diese Ausdehnung des Handlungsfelds kommt auch in der Bestätigungsbulle Pauls III. *Regimini militantis ecclesiae* (1540) zum Ausdruck, nach der sowohl die pastorale Arbeit unter den Gläubigen als auch die missionarische Tätigkeit unter den Ungläubigen angestrebt wird, selbst wenn diese in den Weltgegenden wohnen, „die man die Indien nennt“.<sup>4</sup>

Diese Globalisierung des Handlungsfeldes entspricht dem in den ignatianischen Exerzitien eingeübten Leitbild, im Dienst des „universalen Herrn“, der das Heil für alle Völker will, an der geistlichen „Eroberung“ der Welt und der Rettung der Seelen mitzuwirken (vgl. *Exerzitien* Nr. 97 und 106). Die geistliche Dynamik brachte es mit sich, dass Ignatius von Loyola die neu entdeckten Welten als Arbeitsfelder des Ordens ansah und zu seinen Lebzeiten Franz Xaver nach Asien (1542 Indien, 1549 Japan)<sup>5</sup> entsandte und andere Mitglieder des Ordens nach Afrika (Kongo 1548) und Amerika (Brasilien 1549).

Franz Xaver (Francisco de Jassu y de Xabier) wurde am 7. April 1506 auf Schloss Javier bei Sangüesa (Navarra) geboren und war für den geistlichen Dienst in der Diözese Pamplona be-

---

<sup>4</sup> Ignatius von Loyola, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Deutsche Werkausgabe Bd. 2). Übers. von P. Knauer. Würzburg 1998, 309.

<sup>5</sup> Zur Rolle der Jesuiten in Asien vgl. M. Debergh, *Anfänge der Evangelisierung Indiens, Japans und Chinas*, in: *Geschichte des Christentums* Bd. 8: *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)*. Hrsg. von M. Venard. Freiburg 1992, 875–933.

stimmt. Nachdem sein Vater früh verstorben war, sorgte seine Mutter, María de Azpilcueta, für eine gediegene Grundbildung und religiöse Erziehung, bis er 1525 für zehn Jahre zum Studium nach Paris ging. Im dortigen Barbara-Kolleg lernte er Latein und studierte Philosophie, die er mit dem akademischen Grad eines Magisters abschloss. Danach lehrte er Philosophie und studierte zugleich Theologie. Während seines Studiums lernte er seinen älteren Zimmergenossen Iñigo de Loyola kennen, der ihn nach langen Bemühungen für seinen internationalen Kreis von „Freunden im Herrn“ gewinnen konnte. Nachdem diese Gruppe der Pariser Magistri am 15. August 1534 in der Martyrerkapelle am Montmartre gelobt hatte, eine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu unternehmen (die wegen der Türkenkriege nicht zustande kam) und ein apostolisches Leben in Armut und Keuschheit zu führen, stellte sie sich im November 1538 Papst Paul III. zur Verfügung und beschloss 1539, den Namen „Gesellschaft Jesu“ (*Compañía de Jesús*) anzunehmen. Auf Bitte des portugiesischen Königs João III. wurde Franz Xaver nach Lissabon entsandt und brach 1541 von dort nach Goa auf dem indischen Subkontinent auf.<sup>6</sup>

Von dort entfalte Xaver neben der Seelsorge für die portugiesischen Siedler seine missionarische Tätigkeit in den drei geographischen Großräumen Indien, Indonesien und Japan. Die Missionsreisen führten ihn von 1542 bis 1545 zunächst vom kolonialen und kirchlichen Zentrum Goa an der Westküste zu den Küstenbewohnern Südindiens (Paravas, Maravas), die teilweise oberflächlich christianisiert worden waren, sowie nach Ceylon (1542–45). Dabei folgte er weitgehend der traditionellen Missionsmethode der schnellen Massentauften, auch wenn er schon Wert auf eine katechetische Unterweisung legte, den Katechismus von João de Barros adaptierte und in die Volkssprache (Tamil) übersetzen ließ. Dann weitete sich der Horizont zur indonesischen Inselwelt, wo er von 1545 bis 1547 in Malakka (heute Malaysia) wirkte, aber auch auf den teilweise muslimisch geprägten Molukken tätig wurde, d.h. auf den Inseln Amboina (westlich von Neu-Guinea), Ternate und den Moro-Inseln. Hier wandte er im wesentlichen dieselben Missionsmethoden an. Da er von dem fernöstlichen Reich Japan gehört hatte, brach er nach einem Zwischenaufenthalt in Indien (Goa, Bassein, Cochin) mit zwei Gefährten aus dem Orden und drei getauften Japanern nach Japan auf, das ihm aufgrund seiner hohen Kultur für das Christentum prädestiniert zu sein schien. Von 1549 bis 1551 wirkte er unter Mithilfe des auf den Namen Paulo de Santa Fe getauften Samurai Anjiro zunächst im südlichen Japan (Kagoshima), dann an anderen Orten wie Yamaguchi und Bungo, wobei ihm feudale Lokalfürsten wie der Daimyo Otomo Yoshishige (Bungo) Unterstützung gewährten. In Japan nahm er die fremden Anderen und ihre hoch entwickelte Kultur differenzierter wahr, bemühte sich darum, die japanische Sprache zu lernen, und entwickelte andere Methoden, um den neuen kulturellen und religiösen Herausforderungen besser zu entspre-

<sup>6</sup> Zur Biographie vgl. J. Brodrick, *Abenteurer Gottes*. Stuttgart 1954; G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*. 2 Bde., Bd. I: Europa (1506–1541), Freiburg 1955; Bd. II: Asien (1541–1552) in 3 Teilbd. Freiburg 1963–1973. Eine kleine Einführung: R. Haub, *Franz Xaver. Aufbruch in die Welt*. Limburg, Kevelaer 2002.

chen. Dabei hat Xaver nie die kolonialen Rahmenbedingungen in Frage gestellt, auch wenn er deren Auswüchse kritisierte und ihnen entfloß. Im Gegenteil machte er auf die Vorteile (provecho temporal) aufmerksam, welche etwa die Eröffnung einer Faktorei in Japan für den König mit sich brächte (Dok. 93, 4).

Zur Überzeugung gekommen, dass der Schlüssel für eine erfolgreiche Mission in Ostasien in China lag,<sup>7</sup> ließ er seine Mitbrüder Cosme de Torres und Juan Fernández in Japan zurück, die auf dem eingeschlagenen neuen Weg weiter missionierten, aber unter politisch unstabilen Verhältnissen und unter der Feindschaft buddhistischer Sekten zu leiden hatten. Xaver aber kehrte nach Goa zurück, ordnete als erster Provinzial Indiens die dortigen Verhältnisse und machte sich zu einer neuen Missionsreise nach China auf, die seine letzte werden sollte. Erschöpft starb er 46-jährig am 3. Dezember 1552 auf der vorgelagerten Insel Sanzian (Shang chuan) bei Kanton. Sein fast unversehrter Leib wurde später nach Goa überführt und wird dort in der Kirche *Bom Jesus* verehrt. 1622 zusammen mit Ignatius von Loyola kanonisiert, sollte der begeisterte Missionar eine Faszination ausüben, die bis heute andauert.<sup>8</sup>

Xaver weckte durch seine regelmäßigen Briefberichte über die fernen Länder und Völker und über die Missionserfolge auch große Begeisterung in den Ländern Europas, zumal diese Briefe nicht nur intern kursierten, sondern gedruckt weite Verbreitung fanden. So schreibt er in seinem großen Brief aus Cochin vom 15. Januar 1544 an die Ordensgenossen in Rom: „Viele Male bewegt mich der Gedanke, an die Universitäten Europas zu gehen, besonders an die Sorbonne von Paris, und dort wie von Sinnen laut schreiend denen zu sagen, deren Bildung größer ist als der Wunsch, davon guten Gebrauch zu machen: Wie viele Seelen vom Weg des Heils abkommen und durch ihre Nachlässigkeit in die Hölle kommen! Wenn sie mit dem gleichen Eifer, mit dem sie ihre Studien betreiben, auch Rechenschaft darüber gäben, was Gott von ihnen fordern wird, und über das Talent, das er ihnen gegeben hat, würden sich viele von ihnen bewegen lassen, die nötigen Mittel ergreifen, Geistliche Übungen (Exerzitien) machen, um den göttlichen Willen in ihrer Seele zu erkennen und zu erspüren und sich ihm gleichförmiger machen als ihren eigenen Neigungen, indem sie sagen: ‚Herr, hier bin ich. Was willst du, dass ich tun soll? Schicke mich, wohin du willst, und wenn es förderlich ist, selbst bis nach Indien.‘“ (Dok. 20, 8).

Von der Begeisterung zeugen in der Folgezeit zahlreiche Gesuche von jungen Jesuiten, bei denen es zum guten Ton gehörte, „Indienbriefe“ (Indipetae) zu schreiben, d.h. an den Generaloberen die Bitte zu richten, als Missionar nach Indien gesandt zu werden, wobei nach damaligem Sprachgebrauch Asien als die östlichen Indien und Amerika als die westlichen Indien (Indias occi-

<sup>7</sup> Vgl. A. C. Ross, *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China*. Edinburgh 1994.

<sup>8</sup> Vgl. die Festschrift zum 450. Todestag: R. Haub / J. Oswald (Hrsg.), *Franz Xaver – Patron der Missionen* (Jesuitica 4). Regensburg 2002.

dentales) bezeichnet wurde. So schrieb einige Jahrzehnte später der 26jährige Friedrich Spee in seinem Gesuch vom November 1617 an den General Muzio Vitelleschi: „Indien und jene ferngelegenen Länder haben mir das Herz verwundet.“ Und um dort hingehen zu können, wo sein Herz schon sei und wo er für Christus viel leiden könne, sei er in den Orden eingetreten.<sup>9</sup>

## 2. Wandel der Wahrnehmung

Wie nahm Franz Xaver die Menschen anderer Kulturen wahr, auf die er in Indien, in der indonesischen Inselwelt und im japanischen Inselreich stieß? Wie beurteilte er deren Andersheit und welche Folgerungen zog er daraus für eine Neuorientierung der Missionsmethode? Ein Blick auf die gesamte Dekade seines missionarischen Wirkens zeigt, dass er aus den neuen Erfahrungen lernte und andere Perspektiven ausbildete. Dieser Wandel aufgrund empirischer Wahrnehmung war deshalb relativ leicht möglich, weil er die theologischen Grundüberzeugungen nicht antastete. Theologisch entscheidend war für ihn die Überzeugung, dass alle Menschen, auch die fremden, Geschöpfe Gottes sind, nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen. Wie stark auch immer asiatische Menschen von den kulturellen oder religiösen Mustern Europas abweichen mochten, für Xaver blieben sie schöpfungstheologisch ohne jede Einschränkung Menschenwesen. So schreibt er in seinem Brief vom 22. Juni 1549 an die Mitbrüder in Europa, seine Intention nach Japan zu gehen bestehe darin, dass „die Bilder Gottes (imagenes de Dios)“ ihren Schöpfer erkennen und der Schöpfer in seinen Kreaturen verherrlicht werde, die er nach seinem Bild und Gleichnis (imagen y semejanza) geschaffen habe (Dok. 85, 11).

Dass in der damaligen Zeit keineswegs alle diese Auffassung teilten, sondern geistig um sie gerungen werden musste, zeigen die Diskussionen über den Status der amerikanischen „indios“, bei denen der Zeitgenosse und Humanist Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) im selben Jahr, in dem Xaver seine Missionstätigkeit in Indien begann, die These vertrat, sie seien aufgrund ihrer kulturellen Inferiorität nur „homunculi“ und gemäß der aristotelischen Lehre (*Politik* 1254b) „von Natur aus“ Sklaven.<sup>10</sup> Allerdings fand diese Position, die Bartolomé des Las Casas in seinen Disputationen mit Sepúlveda leidenschaftlich bekämpfte,<sup>11</sup> keine offizielle kirchliche oder staatliche Billigung, auch wenn sie gewiss zahlreiche Anhänger hatte. Zwar beurteilt auch Xaver die kulturelle, religiöse und moralische Andersheit je nach Abweichung von europäischen Standards negativ, doch führt er sie auf kulturell bedingte oder sündhafte Ignoranz sowie auf dämonische

<sup>9</sup> Deutsche Übersetzung des Briefs in: *Friedrich von Spee. Priester Poet Prophet*. Hrsg. von M. Sievernich. Frankfurt 1986, 69.

<sup>10</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. A. Losada. Madrid 1951, 35.

<sup>11</sup> Vgl. die Argumente der Disputation von Valladolid (1550/51) in: *Bartolomé de Las Casas*. Werkauswahl. Hrsg. von M. Delgado, Bd. 1: Missionstheologische Schriften. Paderborn 1994, 337–436.

Einwirkung zurück, welche seiner Meinung nach daran hindern, durch Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit und durch Hören auf das Gewissen zur Einhaltung des Sittengesetzes zu gelangen. Niemals aber stellt er das Menschsein der Anderen in Frage, das er vielmehr schöpfungstheologisch sichert.

Die theologische begründete Anerkennung der Anderen als Menschen mit allen Rechten geht, wie angedeutet, mit einer ethnozentrisch negativen Einschätzung der kulturellen, religiösen oder moralischen Verhaltensweisen einher, es sei denn, diese weisen Ähnlichkeiten mit den europäischen auf. In den Bezeichnungen für die Fremden, die Xaver in seinen Briefen übernimmt, spiegelt sich seine Wahrnehmung wider, die sich jedoch mit wachsender Erfahrung und Kulturkenntnis wandelte.

Im allgemeinen kannte Xaver zwar neutrale Begriffe, wie „Leute“ (gente), „Völker“ (gentes) oder „Einheimische“ (naturales de la tierra), die er in einem positiven Sinn vornehmlich dann anwendet, wenn er die Thomas-Christen oder die neu konvertierten Christen (naturales cristianos) dieser Gegenden oder einheimische Priester (padres naturales) benennen will.

In aller Regel jedoch bezeichnetet er die Völker Indiens und Indonesiens auf der kulturellen Ebene als „barbarische Leute“ (gente bárbara), die kulturlos und ignorant seien, die Schrift nicht kennen, ohne Vernunft dahinlebten und moralisch verwerfliche Verhaltensweisen an den Tag legten, im Fall der Molukken sogar einander töteten und auffräßten (Dok. 55, 11). In einem Brief vom 12. Januar 1949 an Ignatius von Loyola, in dem er seine bisherigen Erfahrungen zusammenfasste, beschreibt er die Inder (gente india, indios) als „sehr barbarisch“, als unwissende Leute, die Gott nicht kennen, der Vernunft nicht gehorchen und die Gewohnheit hätten, in Sünden zu leben (Dok 70, 1.3). Nach diesem Barbarenbegriff werden die Fremden religiös, kulturell und moralisch abgegrenzt, ohne allerdings ihr Menschsein und ihre Lernfähigkeit in Frage zu stellen.

Auf der religiösen Ebene grenzt er die Anderen als „Ungläubige“ (infieles), als heidnische Völker (gentiles) oder als Götzenanbeter (ídoltras) ab. Dazu gehören aufgrund ihres reichen Götterhimms vor allem die Hinduisten Südindiens, deren Pagoden und Götterbilder bisweilen zerstört werden (sollen). Im Fall der Muslime (moros), auf die er im indonesischen Archipel traf, spricht er in der Regel von der „perversen“ Religion (secta) Mohammeds (Dok 55, 8), während er die buddhistischen Schulen Japans als „irrende“ Religionen (sectas erróneas) bezeichnet (Dok. 96, 17). Dazu kommt die moralische Abgrenzung der Anderen, insofern die „Barbaren“ und „Ungläubigen“ zugleich auch Sünder sind und als solche Gott beleidigen und gegen das natürliche Sittengesetz verstossen.

Obwohl die Anderen schöpfungstheologisch Menschenwesen sind, so werden sie bei Xaver doch kulturell durch Inferiorität (Barbaren), religiös durch Unglauben (Heiden) und moralisch durch Immoralität (Sünder) abgegrenzt und diskriminiert, auch wenn sie sich durch Anpassung an die neue Kultur (Akkulturation), durch religiöse Bekehrung und moralische Besserung einen neuen Status zulegen können. Die Ursachen für Ignoranz, Idolatrie und Unmoral sieht Xaver zum Teil bei den Menschen selbst, aber auch bei den religiösen Eliten und ihren Täuschungen. Überdies greift Xaver immer wieder zu einer dämonologischen Deutung der Fremdreligionen, wenn

er etwa den Amida-Buddha als Dämon beschreibt, was die Buddhisten ihrerseits mit dem christlichen Gott taten (Dok. 96, 31–33).

Diese Auffassung, die Xaver mit seinen Zeitgenossen teilte, reflektiert überkommene Wahrnehmungen des fremden Anderen, die von der Antike (Barbar), aber auch von Judentum und Christentum (Heiden) ausgebildet wurden, wenn etwa zwischen dem eigenen oder auserwählten Volk und den anderen Völkern unterschieden wird, ob bei Aristoteles (*Politik* 1324b), im Alten Testament (Dt 7, 6: gojim, ἔθνη) oder im Neuen Testament (Apg 14, 5: ἔθνη, gentiles). Ab dem 4. Jahrhundert kam zusätzlich die Unterscheidung von Christen und „Heiden“ (pagani), die sich aus der Differenz von Stadtbewohnern (Christen) und Landbewohnern (Nichtchristen) ergab.<sup>12</sup> Die mittelalterliche Diskussion, ob die Formen der Alterität mit Zwang oder Gewalt bekämpft werden dürfen, wurde ein Jahrzehnt vor Xavers Asienfahrt argumentativ durch Francisco de Vitoria entschieden, der jede Diskriminierung und Gewaltanwendung aus Gründen kultureller, religiöser oder moralischer Andersheit ablehnt und eine humanitäre Intervention (auch mit Gewaltmitteln) nur zur Verteidigung Unschuldiger zulässt.<sup>13</sup>

Franz Xaver beruft sich in den Briefen regelmäßig auf seine Erfahrung. Immer wieder betont er, so in einem Brief an Simão Rodrigues vom 22. Januar 1548, dass er aus Erfahrung spricht (por experientia) und diese Erfahrungen mitteilt (Dok. 63, 1.3.6). Die Offenheit für neue Erfahrungen hat sicher dazu beigetragen, dass Xaver die überkommenen Muster, die Anderen wahrzunehmen, überwinden konnte. Dieser Wandel<sup>14</sup> lässt sich deutlich ablesen an seiner Wahrnehmung der Japaner, die er völlig anders einschätzt als die Inder. Schon als er in Malakka den japanischen Samurai Anjiro traf, der ihm von seinem Heimatland erzählte und ihn nach seiner Taufe dorthin begleitete, wechselt seine Sprache. Nun ist nicht mehr von „Barbaren“ die Rede, sondern im Gegensatz zu den „Heiden Indiens“ (gentiles de India) von wissbegierigen Menschen, die der Vernunft (razón) gehorchen (Dok. 59, 15.17.18). Als Xaver wenige Monate nach seiner Ankunft in Japan mit Brief vom 5. November 1549 aus Kagoshima über seine Erfahrungen der ersten Monate berichtete, ist er voller Lob über dieses Volk, das zwar ungläubig sei, aber doch gut und nicht boshaft, ehrenhaft und höflich, weitgehend alphabetisiert, mit gutem Willen und viel Wissbegier, mit Monogamie und wenig Dieben, mit gesundem Lebensstil und vielen alten Leuten, mit Vernunftgebrauch und Universitäten. Dazu kommt trotz Kritik an den „Sünden wider die Natur“ und an den Irrtümern der buddhistischen Schulen die positive Würdigung der Körperbeherrschung und der Askese bei den buddhistischen Mönchen und die Freundschaft mit

<sup>12</sup> Vgl. C. Colpe, *Das Siegel der Propheten*. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3). Berlin 1990.

<sup>13</sup> Vgl. M. Sievernich, *Toleranz und Kommunikation. Das Recht auf Mission bei Francisco de Vitoria*, in: *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Hrsg. von F. Grunert und K. Seelmann. Tübingen 2001, 183–203.

<sup>14</sup> Zu diesem Wandel vgl. J. Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*. Paris 1991, 128–168; dt. ders., *Dialog in Yamaguchi. Weitreichende Ansätze in Franz Xavers Mission*. Mannheim 2002 (Franz-Xaver-Haus).

Ninjitsu, dem gelehrten Vorsteher eines Klosters der Zen-Schule, mit dem er viel dispuerte (Dok. 90, 12–19).

Seine positive Wahrnehmung bleibt auch im Rückblick auf Japan erhalten, dessen Volk er aufgrund des Gehorsams gegenüber der Vernunft eine besondere Disposition für das Christentum bescheinigt; in einem Brief an Ignatius vom 29. Januar 1552 äußert er die Hoffnung, dass gerade Japan und China am besten geeignet seien, das Christentum zu empfangen und weiterzutragen (Dok. 98, 18.19), obgleich er auch die Erfahrung machen musste, dass die Japaner ihrerseits eine ethnozentrische Einstellung gegenüber den Fremden hatten (Dok. 96, 2.3), die sie aufgrund ihres Aussehens, ihrer Sitten und mangelnden Sprachkenntnisse als langnasige „Süd-Barbaren“<sup>15</sup> verspotteten.

### 3. Werbung um die Anderen

Die durch Erfahrung gewandelte Wahrnehmung der Anderen löste einen Lernprozess aus, der Xaver zu neuen Methoden des Umgangs und der Mission bewegte.<sup>16</sup>

Aus dem Motiv heraus, im Dienst an Gott und den Nächsten den Glauben zu verbreiten und „Seelen zu retten“, betrieb Xaver zunächst von den kolonialen Stützpunkten Portugals im politisch zerrissenen Indien aus die Missionierung der einheimischen Bevölkerung (1542–1545). Ohne größere Kenntnis der einheimischen Kulturen und Sprachen wirkte er unter den illiteraten Paravas an der südöstlichen Fischerküste, die ohne weitere christliche Unterweisung nur kollektiv die Taufe empfangen hatten. Daher verfasste er einen rudimentären Katechismus (*Doutrina Cristã*, Dok. Nr. 14), der die katechetischen Hauptstücke wie Credo, Vaterunser, Ave Maria und Dekalog und andere Gebete enthielt. Später wird er eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses (*Declaração*, Dok. 58) verfassen, welche die Schöpfungsgeschichte und das Leben Jesu erzählt.<sup>17</sup> Beide Schriften, die postum auch gedruckt wurden (Goa 1557), ließ er ins „Malabarische“ (Tamil und Malayalam) und ins Malaiische übersetzen, ebenso Auszüge aus den Evangelien oder Psalmen.

Mit dieser Sorge um die katechetische Unterweisung überstieg Xaver schon die traditionelle Methode der möglichst schnellen und möglichst vielen Tauen, obgleich er selbst diese Methode selbst noch praktizierte, als er im Süden

<sup>15</sup> *The southern barbarians. The first Europeans in Japan*. Hrsg. von M. Cooper. Tokyo 1971.

<sup>16</sup> Vgl. P. Aoyama Gen, *Die Missionstätigkeit des hl. Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*. Steyl 1967; J. Wicki, *Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver. Ein Beitrag zu seiner Predigtweise und Katechese*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2 (1946) 85–103.

<sup>17</sup> Eine deutsche Übersetzung dieser xaverianischen Erklärung des Glaubensbekenntnisses in: H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*. Tokyo 1902, 243–268.

Indiens an einem Tag ganze Dörfer taufte, bis ihm der Arm vom Taufen erlahmte (Dok. 20, 8). In seinem Brief vom 27. Januar 1545 an die Mitbrüder in Rom beschreibt er, auf welche Weise er 10.000 Personen tauftet: Zunächst, so berichtet er, versammele er die Männer, denen er in ihrer Sprache (Tamil) Credo, Gebote, Vaterunser, Ave Maria und Salve Regina vorspreche und im Chor wiederholen lasse. Dann erkläre er die Glaubensartikel und Gebote, lasse die Zuhörer öffentlich Gott um Vergebung anrufen und frage sie dann bei jedem Glaubensartikel, ob sie glaubten. Sobald sie mit über der Brust gekreuzten Armen Ja geantwortet hätten, empfingen sie die Taufe, gingen dann nach Hause und schickten die Frauen für dieselbe Prozedur. Danach sollten sie die heidnischen Tempel und die im Haus befindlichen Götzenbilder zerstören. So zog Xaver von Ort zu Ort und „machte Christen“ (Dok. 48, 2).

Um wenigstens Gebetsgottesdienste und kontinuierliche Einübung der katechetischen Texte in den neuen, aber priesterlosen „Christengemeinden“ zu gewährleisten, schuf er die Institution des Laienkatecheten (Kanakapula) und entwickelte die Methode, die Texte auswendig lernen (Dok. 20, 2–4), singen oder szenisch darstellen zu lassen. Auch lag ihm die Ausbildung Einheimischer am Kolleg in Goa am Herzen, wenngleich er mit der Zulassung zu kirchlichen Ämtern sehr zurückhaltend war.

Sein Kontakt mit der indischen Religion (Hinduismus) führte ihn zu einem negativen Urteil, besonders über die Brahmanen, die „perversesten Leute der Welt“, denen er in einem Brief nach Rom vom 15. Januar 1544 in geradezu aufklärerischer Manier vorwirft, die armen und einfachen Leute mit Götzenbildern zu täuschen und Geschäfte zu machen. In den Pagoden diskutierte er mit den Tempeldienern, musste aber feststellen, dass sie ungebildet waren und nicht zu antworten wussten (Dok. 20, 10–12). Bei diesen „Religionsgesprächen“ ist Xavers Abscheu vor dem Polytheismus und der Korruption der Tempeldiener so groß, dass er sich zu keiner positiven Anerkennung der Gesprächspartner durchringen kann.

Von Indien aus besuchte er auch die Insel Ceylon sowie an der Koromandelküste Indiens das Grab des Apostels Thomas in São Tomé bei Mailapur (heute Madras). Dort fiel auch seine Entscheidung für die künftige Missionstätigkeit in der indonesischen Inselwelt (1545–1547), beginnend in Malakka (im heutigen Malaysia), dem damals wichtigsten Stützpunkt der Handelsflotten. Von dort segelte er zur Inselgruppe der Molukken (westlich von Neu-Guinea und nördlich von Australien), wo er auf Amboina, Ternate und den Moro-Inseln nach dem bisherigen Muster missionarisch wirkte. Sein negatives Urteil über die dortigen barbarischen und unzüchtigen „Menschenfresser“, das er im Brief vom 10. Mai 1546 äußerte, zeigt seinen ganzen Abscheu, aber auch seinen missionarischen Eifer, gerade diesen Menschen das Evangelium und damit die Befreiung durch Glauben und Vernunft zu vermitteln (Dok. 55).

Die theologische Voraussetzung für die Praxis der schnellen Taufen und der Massentaufen war der eschatologische Gerichtsspruch im „Missionssummar-

um“ (R. Pesch) des längeren Schlusses des Markusevangeliums: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ (Mk 16, 16) Da nach der bis weit in die Neuzeit verbreiteten heilspessimistischen Auffassung Nichtgetaufte das Heil nicht erlangen konnten, mussten alle Nicht-Christen in der Hölle enden. Neben anderen Faktoren wie dem Ausgriff der iberischen Völker auf andere Kontinente war diese Überzeugung ein entscheidender Grund für die ungeheure Dynamik der Mission in der frühen Neuzeit. Die zentrale Bedeutung der Hölle in Xavers theologischer Ideenwelt röhrt gewiss auch daher, dass er in den Exerzitien „betrachtet“ hatte, wie der dreifaltige Gott auf das Erdenrund blickt, auf dem „alle Völker in so großer Blindheit dahinleben und sterben und zur Hölle fahren“ (Exerzitien Nr. 106). Die Aufgabe, möglichst viele Menschen durch die Taufe vor der Verdammnis zu retten, wuchs in dem Maß, in dem man im Zuge der europäischen Expansion auf bisher unbekannte Völker stieß, die es zu bekehren galt.

Auch in der kulturell hochstehenden Welt Japans,<sup>18</sup> in der Xavers seine Wahrnehmung empirisch schärfe und seine Methoden stärker anpasste, begleitet ihn das Problem der Verdammnis der Ungetauften. So berichtet er in seinem Brief vom 29. Januar 1552 von Cochin nach Rom, wie ungetrostet die Japaner von der Auskunft der christlichen Missionare waren, dass ihre Vorfahren in der Hölle seien und durch kein Heilmittel wie Almosen oder Gebete daraus befreit werden könnten. Sie konnten nicht verstehen, dass der wahre Gott so unbarmherzig mit ihren geliebten verstorbenen Ahnen sein konnte, denen er sich doch nicht gezeigt habe, so dass sie ihn nicht hätten kennen lernen können. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Xaver gerade in diesem Zusammenhang über das in die Herzen geschriebene Gesetz Gottes und die Bedeutung des Gewissens reflektiert (Dok. 96, 18–29).

#### 4. Wege der Anpassung

Die Kultur Japans, die Xaver so hoch schätzte, bewegte ihn auch zum Versuch der Bekehrung „von oben“, eine Methode, die er schon beim muslimischen Sultan Hairun von Ternate vergeblich angewandt hatte (Dok. 59, 10). Zunächst wollte er den Kaiser in dessen Residenzstadt Miyako (heute Kyoto) aufsuchen, um Missionserlaubnis für das ganze Reich zu erlangen. Als er jedoch bemerkte, dass der Tenno mittellos und politisch machtlos war und die Macht in den Händen feudaler Lokalfürsten lag, wandte er sich diesen zu. Einige von ihnen zeigten tatsächlich Interesse an den fremden „Südbarbaren“, aber auch an guten Handelsbeziehungen und religiösen Fragen, so dass sie Unterstützung gewährten, wie der Daimyo Ouchi Yoshikata in Yamaguchi oder der junge

---

<sup>18</sup> Vgl. L. Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547–1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551–1570)*. Lissabon, Paris 1993.

Daimyo Otomo Yoshishige von Bungo, der sich später taufen ließ. Demselben Prinzip „von oben nach unten“ folgte auch Xavers Interesse an den intellektuellen und religiösen Eliten des Landes. So informiert er Ignatius mit Brief vom 12. Januar 1549, also vor dem Japanaufenthalt, darüber, dass er auch zu den „Universitäten“ gehen und dann die europäischen Universitäten darüber unterrichten werde (Dok. Nr. 70, 8–9). Nach seinen ersten Erfahrungen im Lande schlägt er am 5. November 1549 vor, gebildete Missionare zur Disputation an die „Universitäten“ Japans zu schicken (Dok. 90. 53–57).

Was den Kontakt mit den Religionen des Landes angeht, so entwickelt er bisweilen freundschaftliche Gefühle zu einigen ihrer Vertreter, wie im Fall des Ninjitsu, und entdeckt das Religionsgespräch als wichtige Methode. Seine Gespräche mit den buddhistischen Bonzen begannen oft bei natürlichen Vorgänge wie Blitz und Donner oder Kometen, tendierten dann aber zu philosophischen, religiösen und ethischen Grundfragen wie dem Ursprung der Dinge, dem Schöpfer, der Unsterblichkeit der Seele, dem natürlichen Sittengesetz, dem Leiden oder dem Jenseits. Diese Religionsgespräche sollten nach der Abreise Xavers aus Japan von seinen Gefährten und Nachfolgern Cosme de Torres und Juan Fernández intensiv fortgeführt werden.<sup>19</sup>

Des weiteren plädierte er für die Anpassung an die Landeskultur, zum Beispiel in Fragen der Nahrung und der Kleidung, vor allem aber für eine gründliche Kenntnis der Sprache, die er selbst wohl nur rudimentär beherrschte. Im religiösen Bereich allerdings führte die Anpassung an die Terminologie des Mahayana-Buddhismus zum Problem, dass man „Gott“ mit „Dainichi“, einem der Buddha-Namen übersetzte, der nur ein unpersönliches Urprinzip, nicht aber einen persönlichen Schöpfergott bezeichnete. Um diesen Fehler zu korrigieren, benutzte man das lateinische Wort „Deus“, das aber in japanischer Aussprache wie „daiusu“ (große Lüge) klang und natürlich polemisch gegen die Christen verwandt wurde (Dok. 96, 33).<sup>20</sup> Xaver schrieb einen umfangreichen Katechismus, der die Erschaffung der Welt und das Leben Christi erzählte, und ließ ihn ins Japanische übersetzen, aber in lateinischen Buchstaben aufschreiben, weil er die japanischen Schriftzeichen nicht hinreichend beherrschte (Dok. 96, 13). Immerhin versuchte er, Ignatius sogar den Unterschied zwischen japanischen und chinesischen Schriftzeichen zu erläutern (Dok. 98, 20) und erkannte an der Schreibweise des Japanischen von oben nach unten die kulturelle Relativität (Dok. 71, 12).

Mit den Prinzipien der Offenheit für japanische Werte, der Anpassung an die kompatiblen Landesitten, dem Ansatz bei den politischen, intellektuellen und religiösen Eliten hat Xaver jener „korporativen Jesuitenkultur“ vorgearbeitet,

<sup>19</sup> Vgl. M. Sievernich, *Interreligiöser Dialog in Yamaguchi (1551)*, in: *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels)*. Hrsg. G. Riße u.a. Paderborn 1996, 877–888.

<sup>20</sup> H. Cieslik, *Um eine japanische christliche Terminologie*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 21 (1965) 102–117.

die vor allem in der Chinamission zur Blüte gelangen sollte. Dazu gehört auch das Prinzip der indirekten Glaubensverbreitung durch Wissenschaft und Technik, bei dem Xaver ebenfalls schon einen Anfang setzte, als er zur Audienz beim Daimyo von Yamaguchi (April 1551) in Seide gekleidet erschien und kostbare, in Japan unbekannte Geschenke überreichte (Uhr mit Stundenschlag, Spieluhr, dreiläufige Flinte, Augengläser, Kristallgläser, Stoffe und Bücher). Im Brief vom 9. April 1552 an Ignatius betont er die für Japan notwendige Bildung, insbesondere astronomisches Wissen, um auf diese Weise die Leute zu gewinnen (Dok. 110, 6).<sup>21</sup>

Der Wandel spiegelt sich auch im Ideal des Missionars, das Xaver im Verlauf seiner Jahre zeichnete. Von bleibender Bedeutung ist dabei das Zeugnis des Lebens. Da nach der ignatianischen Maxime die Liebe mehr in Werke als in Worte gelegt werden muss (*Exerzitien* Nr. 230), betonte er immer wieder, dass die Missionare nicht nur durch Predigt, sondern auch und besonders durch das Beispiel ihres Lebens und Wirkens das Evangelium verkünden sollen (Dok. 92, 2). Was die sonstigen Anforderungen an den Missionar angeht, so fallen sie je nach Kontext unterschiedlich aus. In einem Brief vom 27. Januar 1545 an Ignatius verlangt er vom Missionar in Indien vor allem körperliche und geistliche Kräfte, denn es komme darauf an, Gebete zu lehren, die Menschen aufzusuchen und sie zu taufen. Auch müsse man sich auf körperliche Arbeit und Entbehrungen gefasst machen, denn es gebe nur Reis, Fisch und Hühner, aber kein Brot und Wein; die Missionare sollten jung und gesund sein sowie dazu bereit, Todesgefahren auf sich zu nehmen und den einheimischen Christen in Verfolgungen beizustehen. Diesem robusten Ideal entspricht, dass Missionare nicht gebildet sein müssten (Dok. 47, 2). In einem Brief vom 14. Januar 1549 an Ignatius, in dem er die Erfahrungen auf den Molukken verarbeitet, ergänzt er die Liste durch die Forderung nach Tugenden (*virtudes*) wie Demut, Geduld, Nächstenliebe und – wegen der vielen Gelegenheiten zu sündigen – „großer Keuschheit“ (Dok. 71, 2). Was die Bildung angeht, hält er wegen der barbarischen und unwissenden Leute eine nur „mittelmäßige Bildung“ (*mediocres letras*) für hinreichend (Dok. 79, 2).

Für Japan ändert sich das Anforderungsprofil an den Missionar, wie aus Briefen vom 29. und 30. Januar 1552 an Ignatius und Simão Rodrigues hervorgeht. Hier heißt es, der Missionar müsse physisch auf Kälte und wenig substantielle Nahrung wie Reis und Gemüse gefasst sein und Todesgefahren ertragen können. Spirituell müsse er damit rechnen, dass er keine Zeit zum Gebet findet, die Messe nicht lesen kann, kaum Unterstützung findet oder gar verfolgt

---

<sup>21</sup> Vgl. N. Standaert, *Jesuit Corporate Culture as shaped by the Chinese*, in: *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*. Hrsg. von J. W. O’Malley u.a. Toronto, Buffalo, London 1999, 352–363.

wird. Für diese Anforderungen seien am ehesten die Flamen und Deutschen geeignet. Im Gegensatz zu seiner bisherigen Auffassung hält Xaver in Japan eine gute Bildung nun für unbedingt notwendig (*necesarias letras*), insbesondere eine philosophische und dialektische Schulung, um in Religionsgesprächen bestehen und überzeugen zu können (Dok. 97 und 98). Die Schlüsselrolle, die Xaver der guten Ausbildung der Missionare zuwies, um sie zur Akkomodation und zur kritischen Auseinandersetzung gleichermaßen zu befähigen, sollte sich in der christlichen Periode Japans (1549–1639)<sup>22</sup> ebenso erhärten wie in den Missionen Chinas. Hier kann nur an große Gestalten unter den Jesuitenmissionaren Asiens erinnert werden, die Xavers missionsmethodischen Ansatz auf ihre Weise weiterentwickelt und mit hoher Begabung zur Blüte gebracht haben: In Japan Alessandro Valignano, in China Matteo Ricci, Adam Schall von Bell und Ferdinand Verbiest, in Indien Roberto de Nobili und Jerónimo Xavier, in Annam (Vietnam) Alexandre de Rhodes.<sup>23</sup> Allerdings muss auch erwähnt werden, dass die entfaltete Methode der Anpassung (Akkomodation) zu einer scharfen Kontroverse darüber führte, ob die Verehrung des Konfuzius und der Ahnen (etwa durch Räucherstäbchen) religiöser oder ziviler Natur sei. Die Kontroversen des „Ritenstreits“ im 17. und 18. Jahrhundert sollten zum Scheitern des Missionsprojekts beitragen.<sup>24</sup>

## 5. Wagnis der Wahrheit

Franz Xaver war kein Fachtheologe und hat kein systematisches theologisches Werk verfasst. Seine katechetischen Schriften dienen der Missionspraxis und in seinen Briefen beschreibt er die fremden Kulturen und Religionen sowie seine Erfahrungen und missionarischen Unternehmungen in diesen für ihn neuen Welten. Gleichwohl enthalten seine Schriften eine implizite Theologie, die für sein Verständnis von Ausbreitung des Glaubens und Einwurzelung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. Damit liefert er auch Ansätze eines Heilsverständnisses, das dem universalen Heilswillens Gottes (1 Tim 2, 4) traut und eine exklusive Auslegung der biblischen Gerichtsdrohung (Mk 16, 16) aufbricht.

Bewegt von einer Spiritualität des Gottvertrauens und der Liebe zum Erlöser Christus und motiviert durch das Ordensziel, den „Seelen zu helfen“ (iuva-

<sup>22</sup> Vgl. Ch. R. Boxer, *The Christian Century in Japan*. Berkeley 1951; N. S. Fujita, *Japan's encounter with Christianity. The Catholic mission in pre-modern Japan*. New York 1991.

<sup>23</sup> Zur umfangreichen neueren Literatur zu diesem Thema vgl. M. Sievernich, *Die Jesuitenmissionen in Asien (16. bis 18. Jahrhundert)*, in: *Theologie und Philosophie* 77 (2002).

<sup>24</sup> Vgl. *The Chinese Rites Controversy. Its history and meaning*. (MSer.M 33). Ed. by D. E. Mun-gello. Nettetal 1994.

re animas), stellte sich ihm die Frage des Heils der Ungetauften, seien es schon verstorben oder noch lebende. Sind alle Menschen, die ungetauft starben oder sterben werden, für ewig verdammt oder gibt es außer den ordentlichen Wegen des Heils, der Taufe und Kirchenmitgliedschaft, auch andere Wege? In seinen Predigten jedenfalls verkündete er, „dass niemand gerettet werden könne, ohne Gott anzubeten und an Jesus Christus zu glauben, den Erlöser aller Völker.“ (Dok. 96, 14) Doch zugleich lässt ihn der Zweifel der Japaner an der Güte Gottes nicht zur Ruhe kommen, die nicht verstehen können, dass Gott kein Erbarmen mit ihren Vorfahren hatte und sie, ohne sich ihnen zu offenbaren, in die Hölle fahren ließ.<sup>25</sup>

Darüber berichtet er im Brief vom 29. Januar 1552 an die Gefährten in Europa und beschreibt das Dilemma, in dem er sich befindet: Die christlichen Missionare können über das Schicksal der Verstorbenen nur sagen, dass es keine Möglichkeit der Rettung aus der Hölle gebe, da sie ungläubig und ungetauft gestorben seien, während die Buddhisten dagegen behaupteten, die Seelen der Vorfahren durch Almosen und Gebete aus der Hölle retten zu können. Abgesehen von der sprachlichen Frage, was jeweils unter „Hölle“ (infierno) verstanden wurde, kommt Xaver in diesem Zusammenhang auf das Gewissen zu sprechen, das den Japanern wie allen Menschen seit unvordenklichen Zeiten (spürbar beim Gewissensbiss nach bösem Handeln) im Herzen eingeschrieben sei; nur der Schöpfer könnte sie darin unterwiesen haben. Im Rückgriff auf den paulinischen Römerbrief (Röm 2, 15) und auf die Geschichte vom Heil des ohne Kontakte aufwachsenden „Waldmenschen“, die schon Thomas von Aquin erzählt (*De veritate q. 14, a. 11*), argumentiert Xaver: Wenn man schon bei Barbaren wie dem Waldmenschen feststellen könne, dass diese das „göttliche Gesetz“ (ley de Dios) kennen, um wie viel mehr dann ein Kulturvolk wie die Japaner. Vor jedem geschriebenen Gesetz sei „das Gesetz Gottes in die Herzen der Menschen geschrieben“ (Dok. 96, 25). Über die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und über Moralfähigkeit des Gewissens also schafft Xaver die Verbindung zum Schöpfergott, wenn denn der Mensch seiner Vernunft folgt und seinem Gewissen gehorcht. Damit nähert sich Xaver einer Position, die Francisco de Vitoria bezüglich des Heils der amerikanischen Indianer zwei Jahrzehnte vorher in scholastischer Weise entfaltete. Danach werde der Herr denjenigen erleuchten (illuminabit), der seinem Gewissen als dem inneren Lehrmeister folge.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. C. A. Rodríguez Souquet, *San Francisco Javier y la salvación de los infieles. Análisis teológico de su predicación misional*. Caracas 1995.

<sup>26</sup> F. de Vitoria, *Vorlesungen II (Relectiones)*. Völkerrecht, Politik, Kirche. Hrsg. von U. Horst u.a. Stuttgart 1997, 437 (De indis II, 12).

Einen Schritt weiter in der von Vitoria und Xaver eingeschlagenen Richtung gingen die beiden Mitbrüder, die Xaver nach Japan begleitet hatten und sein Werk dort fortführten. In einem Brief vom 20. Oktober 1551 an Xaver fasst Juan Fernández die Fragen und Antworten aus den Disputationen mit den japanischen Bonzen in Yamaguchi zusammen; dabei kamen ihm seine hervorragenden Sprachkenntnissen zugute, die er als Dolmetscher einsetzte, während Cosme de Torres die Fragen formulierte. So lautet eine Antwort im Zusammenhang der Heilsfrage für Ungetaufte, dass Gott denen, die nach dem im Herzen eingeschriebenen Gesetz und nach ihrem Gewissen leben, aufgrund seiner Barmherzigkeit auch die Gnade der Erlösung schenken werde (para que se salven).<sup>27</sup>

Franz Xaver entdeckte im Verlauf seiner zehnjährigen Missionszeit in Indien, Indonesien und Japan allmählich die Anderen und lernte sie nicht nur in ihrer kulturellen und religiösen Andersheit zu respektieren, sondern realisierte auch, dass ihnen durch Vernunft und Gewissen die Kenntnis des Schöpfers und seines Gesetzes von diesem selbst „eingeschrieben“ worden war. Daher bieten für ihn Vernunft und Gewissen entscheidende Anknüpfungspunkte, zum wahren Gott hinzuführen, der die Menschen geschaffen und durch Jesus Christus erlöst hat. In der Begegnung mit den Anderen ist Franz Xaver dem ganz Anderen begegnet, in dessen Dienst er sich gestellt hatte. In einem „Gebet für die Bekehrung der Ungläubigen“ (Dok. 67) erinnert er den ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge daran, dass er die Seelen der Ungläubigen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen habe und mit Blick auf Jesus Christus nicht verloren gehen lassen dürfe. Worum Xaver gebetet hat, das hat er mit dem Beispiel seines Lebens bezeugt.

---

<sup>27</sup> *Documentos del Japón 1547–1557*. Editados y anotados por J. Ruiz-de-Medina (MHSJ 137) . Rom 1990, Dok. 44, 44–47, hier 47.