

Das Schweigen Gottes

Shūsaku Endōs Roman *Chinmoku*
und die Problematik der Theodizee

von Tonke Dennebaum

Zusammenfassung

Es gibt gute Gründe dafür, die Frage der Theodizee als logisches Problem zu betrachten und zu diskutieren. Shūsaku Endō wählt in seinem Roman *Chinmoku* einen anderen Weg. Er beschreibt das existenzielle Leiden eines jungen Jesuitenmissionars, Rodrigues, der im Japan des 17. Jahrhunderts Zeuge der systematischen Verfolgung der einheimischen Christen wird. Rodrigues war als religiöser Idealist ins Land gekommen, macht aber die Erfahrung, dass dem Leiden der Märtyrer jede geistliche Glorie fehlt und Gott zu alledem schweigt. Auch der Versuch, das Erlebte mittels einer kreuzestheologischen Imitatio Iesu zu bewältigen, scheitert. Schließlich schwört er dem Glauben ab. Liegt die Antwort auf die Theodizee also im Verzicht auf den Glauben? Letztlich legt Endō etwas anderes nahe: Nicht der Glaube selbst, sondern die religiösen Narrative zerbrechen an der Realität des Leidens. Am Boden der menschlichen Existenz jedoch, in der dunklen Nacht, bleibt der Glaube als Hoffnung erhalten.

Schlüsselbegriffe

- Theodizee
- Jesuitenmission in Japan
- Christenverfolgung
- dunkle Nacht der Sinne

Abstract

There are good reasons to view and to discuss the question of theodicy as a logical problem. Shūsaku Endō chooses a different path in his novel *Chinmoku*. He describes the existential suffering of a young Jesuit missionary, Rodrigues, who witnesses the systematic persecution of native Christians in 17th-century Japan. Rodrigues came to the country as a religious idealist, but experiences that all spiritual glory is missing from the suffering of the martyrs and that God is silent about all this. The attempt to cope with the experience by means of an imitation of Jesus on the basis of a theology of the cross also comes to naught. He ultimately renounces his faith. Does the answer to theodicy lie in the renunciation of one's faith? In the end Endō suggests otherwise: it is not faith itself, but the religious narratives that are destroyed by the reality of suffering. At the bottom of human existence, in the dark night, faith remains alive as hope.

Keywords

- theodicy
- Jesuit mission in Japan
- persecution of Christians
- dark night of the senses

Sumario

Hay buenos argumentos para tratar y discutir la cuestión de la teodicea como un problema lógico. En su novela *Chinmoku*, Shūsaku Endō elige otro camino. Describe el sufrimiento existencial de un joven misionero jesuita, Rodrigues, que en el Japón del siglo XVII es testigo de la persecución sistemática de los cristianos nativos. Rodrigues llegó al país como un idealista religioso, pero ahora ve que al sufrimiento de los mártires le falta toda gloria espiritual y que Dios ante todo ello se calla. También fracasa el intento de aceptar lo vivido por medio de una Imitatio Iesu, basada en la teología de la cruz. Por eso abjura de su fe. ¿Consiste la respuesta a la teodicea, pues, en la renuncia a la fe? Endō parece darnos a entender otra cosa: no la misma fe, sino la narrativa religiosa se rompe ante la realidad del sufrimiento. Pero en el fondo de la existencia humana, en la noche oscura, permanecen la fe y la esperanza.

Palabras clave

- teodicea
- misión jesuítica en Japón
- persecución de cristianos
- noche oscura de los sentidos

Zu den zentralen Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört die Auseinandersetzung mit der Kritik an Religion. Dieser Diskurs gestaltet sich allerdings anders, als man vielleicht denken würde; selten geht es hier einfach nur um *schwarz* oder *weiß*. Es ist also nicht so, dass auf der einen Seite die Kritiker der Religion und auf der anderen die Apologeten stehen. Vielmehr gehört es zum Selbstverständnis der Fundamentaltheologie, jede an der Sache orientierte Kritik auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen und auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die jeweiligen Argumente ein Korrektiv für das bestehende Selbstverständnis von Religion bilden. Eine ehrliche Analyse religionskritischer Anwürfe ist daher ebenso notwendig wie die Bereitschaft, das eigene Bild von Glaube und Religion mit dem Ergebnis derselben zu konfrontieren.

So findet sich schon in der Bibel Religionskritik, nämlich Kritik an bestimmten Ausprägungen von Religion und Kultus. Jesus selbst ist einer der Protagonisten dieser Kritik. Erinnerung sei auch an Hiobs Kritik der Weisheitsdogmatik oder die Mahnrufe der Propheten des Alten Testaments. Allein diese schlagwortartigen Beispiele illustrieren deutlich, dass entscheidende Anfragen an Religion oftmals nicht von außen, sondern von innen her formuliert wurden und werden. Im Grunde lässt sich die gesamte Geschichte des Christentums auf diese Weise lesen und interpretieren.¹ Dessen ungeachtet gibt es natürlich auch maßgebliche Varianten der Religionskritik, die von außen ansetzen – etwa die im Horizont der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie und Anthropologie verbreitete These, dass sich die Autonomie des Menschen und eine theistische Religiosität nicht miteinander vereinbaren lassen. Diese Kritik, die sich nicht zuletzt mit den Namen Ludwig Feuerbachs, Friedrich Nietzsches, Sigmund Freuds und Karl Marx' verbindet, ist bis heute wirkmächtig. Und doch ist es für den Gläubigen oft fordernder, auf Religionskritik reagieren zu müssen, die von innen heraus formuliert wird und genau dort ansetzt, wo er seiner eigenen Überzeugung nach auf festem Boden zu stehen scheint.

Das ist der Grund, warum die Problematik der Theodizee für die Fundamentaltheologie so entscheidend ist. Der Ausdruck Theodizee wurde von Gottfried Wilhelm Leibniz geprägt und verbindet die beiden griechischen Termini *θεός* und *δίκη*, Gott und Gerechtigkeit, miteinander. Bei dem Problem der Theodizee geht es, kurz gesagt, um die Frage, warum Gott, der allmächtig und zugleich vollkommen gut ist, es zulassen kann, dass auf dieser Welt Leid existiert, und zwar Leid in unvorstellbarem Ausmaß. Gerade gläubigen Menschen stellt sich die Theodizeefrage in existenzieller Weise. Zugleich verbindet sich die Dringlichkeit des Problems bis heute mit einem historischen Ereignis: Am Vormittag des Allerheiligentages 1755 bebte in Lissabon genau zu der Zeit die Erde, als sich die Gläubigen zum Gottesdienst in den Kirchen und zu Bittprozessionen auf den Straßen und Plätzen versammelt hatten. Auf das Erdbeben folgten eine verheerende Flutwelle und schließlich tagelange Brände. Zehntausende Menschen verloren ihr Leben, ein Großteil der Gebäude, darunter fast alle Kirchen der Stadt, wurden zerstört. Warum hat Gott dieses Leid zugelassen und nicht verhindert? Hätte es nicht sein Wille sein *müssen*, die dreifache Katastrophe abzuwenden – und wäre er, den die Menschen als allmächtig bekennen, dazu nicht auch in der Lage gewesen? Wenn die Welt so beschaffen ist, dass Leid in ihr allgegenwärtig ist, müsste dann nicht notwendigerweise zu schlussfolgern sein, dass man sich Gott anders vorstellen muss, als es gemeinhin üblich ist, nämlich, dass er entweder nicht allmächtig ist – das Leid also nicht verhindern

¹ Vgl. hierzu etwa die religions- und ideengeschichtlichen Rekonstruktionen in Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

kann –, oder aber, dass er nicht gütig ist – das Leid also nicht verhindern möchte? Und wäre es schließlich nicht konsequent zu sagen, dass dem, der keine dieser beiden Alternativen zu akzeptieren bereit ist, nur eine einzige dritte Antwort auf die Frage der Theodizee offensteht: nämlich dass Gott gar nicht existiert?

Man kann sich der Frage der Theodizee also nähern, indem man sie als *logisches Problem* im Kontext der traditionellen theistischen Position formuliert. In einem zweiten Schritt könnte man systematisch verschiedene Lösungsmöglichkeiten diskutieren, beispielsweise das traditionelle, aber für die heutige Theologie nur wenig überzeugende Modell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, das alles Leid als gerechte Sündenstrafe deklariert. Nicht weniger problematisch wäre es, die Lösung des Problems in einem Dualismus von Gott und dem Bösen zu sehen; oder man bringt die Prozesstheologie ins Spiel, die die Allmacht Gottes bezweifelt. Am aussichtsreichsten sind hingegen Antworten, in denen die Willensfreiheit des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Möglich wäre aber auch, die Frage der Theodizee für grundsätzlich unlösbar zu erklären, weil es einer maßlosen Überschätzung der Reichweite menschlicher Vernunft und Gotteserkenntnis gleichkäme, wenn sich die Theologie daranmache, die Wesenseigenschaften Gottes einzeln zu benennen und rational zu verhandeln.² Wenn man das Problem der Theodizee lehrbuchmäßig abbilden wollte, müsste man all diese Varianten ausführlich diskutieren. Das ist hier allerdings nicht angeraten, da es den Rahmen der Diskussion weit überschreiten würde. Zudem ginge dabei etwas verloren, das für die Antwort auf die Theodizee ebenfalls wichtig zu sein scheint, nämlich die Innenperspektive dessen, der Leid erfährt und der dieses als Anfrage an seinen Gottesglauben erlebt. Es steht außer Frage: Die Theologie muss die Theodizee analytisch diskutieren. Aber genauso wichtig ist es zu überlegen, wie die konkrete Antwort eines Menschen aussehen kann, der mit Leid konfrontiert wird.

Genau diese Frage stellt der japanische Autor Shūsaku Endō in dem Roman *Chinmoku, Schweigen*, aus dem Jahr 1966. Die Verbreitung dieses Werkes, das ein herausragendes Beispiel katholischer japanischer Literatur ist, hat zuletzt eine Renaissance erlebt, als der US-amerikanische Regisseur Martin Scorsese ein Lebensprojekt verwirklicht und den Roman mit Andrew Garfield und Liam Neeson in den Hauptrollen verfilmt hat. Im November 2016 wurde der Film im Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom uraufgeführt, Anfang 2017 kam er in Deutschland in die Kinos. Eigenen Aussagen zufolge hat Scorsese Endōs Roman bereits dreißig Jahre zuvor erstmals gelesen, ihn als »tiefgreifend und verstörend«³ empfunden und gleich verfilmen wollen. Dass er das Projekt dann aber doch erst Jahrzehnte später realisiert hat, obwohl ihn der Stoff auch in der Zwischenzeit nie losließ, habe an seinem Eindruck gelegen, dass es sich »wie ... eine Anmaßung«⁴ anfühle, den Roman in Szene zu setzen.

Wer ist Shūsaku Endō? Geboren 1923, gestorben 1996, gilt er als einer der wichtigsten japanischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts; lange wurde er für den Literaturnobelpreis gehandelt.⁵ Sicher ist Endō der bedeutendste katholische Schriftsteller Japans, manche sehen Parallelen zwischen seinem Œuvre und dem Werk Graham Greenes. Endō thematisiert

² Zu den hier genannten Lösungsansätzen vgl. ausführlich Armin KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. u. a. 1998.

³ Antonio SPADARO, *Silence – Schweigen. Interview mit Martin Scorsese*, in: *StZ* 235 (2017) 183–196, 183.

⁴ Ebd., 184.

⁵ Vgl. Damian FLANAGAN, *Jesus Christ, the Nobel Prize and Shusaku Endo*, in: *The Japan Times*, 12.9.2015.

⁶ Zitiert nach Alexander RIEBEL, *Shūsaku Endō. Von Schuld, Scham und Sünde*, in: Stefan MEETSCHEN/Alexander PSCHERA (Hg.), *Poeten, Priester und Propheten. Leben und Werk inspirierender Schriftsteller*, Kießlegg 2016, 351–359, 355.

immer wieder den Kulturkonflikt zwischen Ost und West, und als Katholik stellt er diesen anhand der Lage des Christentums in Japan dar, und zwar sehr kontrastreich. Auch biographisch sah Endō für sich das »Problem der Versöhnung des Katholischen mit meinem Blut«, wie er es in dem Essayband *Religion und Literatur* formuliert hat.⁶ Bemerkenswert ist, dass Endō einerseits die Vorstellung eines harten, fordernden Gottes hatte und andererseits die eines weichen, gnadenreichen Christus.⁷ So schreibt er in seinem *Leben Jesu*-Buch aus dem Jahr 1973, dass die Kraft des Christentums sich für den Einzelnen erst und gerade im Augenblick der größten Schwäche zeige – auf dem absoluten Tiefpunkt einer Lebenskrise oder im Leiden an körperlicher Gebrechlichkeit.⁸

Worum also geht es in *Chinmoku*? Der Roman orientiert sich an historischen Ereignissen im Japan des frühen 17. Jahrhunderts. Damals hatten die staatlichen Autoritäten mit aller Gewalt versucht, die Verbreitung des Christentums einzudämmen, und sie sind damit ausgesprochen erfolgreich gewesen. Knapp einhundert Jahre zuvor, im Jahr 1549, hatte Franz Xaver in Kagoshima, im Süden des Landes, erstmals japanischen Boden betreten. Seitdem hatten die Jesuiten Mission betrieben, und zwar unter dem Vorzeichen einer bemerkenswerten kulturellen Sensibilität. Xaver hatte höchsten Respekt vor der japanischen Kultur. Er empfand die Japaner als selbstbewusste, kritische Dialogpartner und passte sich bewusst den Landessitten an. Zudem sorgte er dafür, dass nur solche Jesuiten in die Japanmission berufen wurden, die durch ihre Lebensführung und ihre wissenschaftlichen Kenntnisse dafür geeignet waren.⁹

Fünzig Jahre nach der Landung Xavers lag die Zahl der Japaner, die sich zum Christentum bekannten, bei 250.000, gut zehn Prozent der damaligen Gesamtbevölkerung. Es gab einen einheimischen Klerus, Schulen, Seminarien etc. Aber die Zeiten änderten sich. Einige Mitglieder japanischer Fürstentümer und der gesellschaftlichen Eliten begegneten dem Christentum zunehmend mit Misstrauen. Man fühlte sich geistlich und ideologisch überfremdet. Gerüchten zufolge waren die Missionare nur die kulturelle Speerspitze eines militärischen Expansionsstrebens der Europäer. Zudem exportierten letztere auch ihre inneren Rivalitäten in den »Fernen Osten«: Außer den Portugiesen zog es Spanier, Holländer und Engländer ins Land, in Europa grassierte die konfessionelle Spaltung, neben den Jesuiten waren weitere Ordensgemeinschaften missionarisch aktiv, und zwar mit anderen, je eigenen, Grundansätzen. Vor diesem Hintergrund kam es vom Jahr 1614 an unter dem Shogun Tokugawa Ieyasu zu systematischen Verfolgungen der Christen. Die Missionare wurden verbannt, Kirchen zerstört, Tausende Christen erlitten das Martyrium, darunter viele durch Kreuzigung oder durch Verbrühen in den kochenden Schwefelquellen des Vulkans Unzen. Andere wurden kopfüber in Gruben gehängt, in denen sie nach mehrtägigem Leiden verstarben. Zeitgenössische Stiche der Ereignisse am Unzen lassen auch den heutigen Beobachter noch eindrücklich das Ausmaß des seinerzeitigen Gewaltregimes gegen die Christen nachempfinden. Allerdings war die Lage keineswegs nur durch einzelne Folterexzesse gekennzeichnet. Die Verfolgungssituation war insgesamt eine umfassende. Christen mussten einen Schmähritus vollziehen und mit dem Fuß auf Christusbilder treten,

7 So zeichnet Endō die Person Jesu beispielsweise in folgender Weise: »When women were in tears, he stayed by their side. When old folks were lonely, he sat with them quietly. It was nothing miraculous, but the sunken eyes overflowed with love more profound than a miracle. And regarding those who deserted him, those who betrayed him, not a word

of resentment came to his lips. No matter what happened, he was the man of sorrows, and he prayed for nothing but their salvation. That's the whole life of Jesus. [...] It was so clean and simple that no one could make sense of it, and no one could produce its like.« Vgl. Shūsaku ENDŌ, *A Life of Jesus*, New York 1978, 173.

8 Vgl. die Ausführungen in eben diesem Werk.

9 Vgl. Christoph NEBGEN, *Japanische Kirchengeschichte im 16. und 17. Jahrhundert*, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (3/2017) 11–14.

so genannte *fumie*. Es wurden gestaffelte Geldbeträge ausgelobt, um das Denunziantentum zu fördern; Nachbarschaften mussten sich gegenseitig überwachen. Wurde ein Christ von dritter Seite angezeigt, bestrafte man alle Nachbarn und den Ortsvorsteher schwer. Japan schloss sich nach außen hin hermetisch von kulturellen und fast ebenso stark von wirtschaftlichen Einflüssen ab. Einhundert Jahre, nachdem Franz Xaver das Land betreten hatte, bekannte sich öffentlich so gut wie kein Japaner mehr zum Christentum.

Diese Geschichte ist also reich an Grausamkeiten. Aber es ist nicht der Schrecken als solcher, um den es Shūsaku Endō in seinem Roman geht. Stattdessen sind es vor allem folgende zwei theologisch relevante Themen, die er anschneidet: die kulturelle Differenz-erfahrung im Aufeinandertreffen von christlicher und einheimischer japanischer Tradition und das Problem des schweigenden Gottes im Angesicht des Leidens der Menschen.

Nur kurz sei hier das erste der beiden genannten Themen angesprochen. Die japanische Kultur gilt als integrativ in dem Sinn, dass sie verschiedene ostasiatische Einflüsse miteinander verbindet. Das Christentum hingegen mutet in diesem Kontext unpassend und fremd an. Mehr noch: Sein Einfluss auf die japanische Gesellschaft scheint angesichts der Hochrangigkeit der einheimischen Kultur geradezu überflüssig zu sein. Endō bringt das ins Wort, indem er einem japanischen Offiziellen die – zugegebenermaßen wenig charmante – Metapher in den Mund legt, dass die Missionsarbeit der christlichen Orden dem Tun gleich mehrerer hässlicher Frauen nahekomme, die einem schon lange und glücklich verheirateten Mann ungefragt und anhaltend ihre Liebe aufdrängen.¹⁰ Diesem Bild zufolge wäre das, was die Missionare nach Japan bringen wollten, dort schon längst vorhanden gewesen – nur eben nicht im christlichen, sondern im Gewand einheimischer Traditionen. Konkret vergleicht Endō das buddhistische O-Bon-Fest mit der Allerseelen-nacht. Im Blick aufs Ganze sei es letztlich kein Wunder, dass Japan für den christlichen Glauben ein, wie Endō schreibt, Sumpf geblieben sei.¹¹

Die vielfältigen Aspekte der Interkulturalität und Religionstheologie, die hier berührt werden, können an dieser Stelle nicht näher thematisiert werden. Allerdings wäre es durchaus statthaft, einige kritische Nachfragen zu stellen, die die theologische Basis von Endōs Argumentation berühren. Andererseits gibt der Roman dem Leser in der Tat wichtige Hinweise an die Hand, die die spezifische Problematik der christlichen Japanmission betreffen. Statt dieser – von der Sache her absolut lohnenden – Debatte nachzugehen, soll hier jedoch die Frage der Theodizee bzw. die der Leiderfahrung und ihrer Konsequenzen für das Gottesbild der Protagonisten des Romans im Zentrum stehen. Wie schon angedeutet, geht es Endō nicht um die Historiographie oder gar Hagiographie des Christentums in Japan. Er zeichnet kein Bild heroischer Märtyrer, die aus dem erzwungenen äußeren Niedergang der Kirche als geistliche Sieger hervorgehen. Dabei bleibt er sich so treu, dass sein Buch und seine These, wie William Johnston von der Sophia-Universität Tokio betont, »in seinem Land überaus kontrovers aufgenommen wurde und man seine Stimme nur schwer als die Stimme des christlichen Japans betrachten kann.«¹² Endō nämlich lässt den Leser seines Romans an den Erfahrungen und Reflexionen eines portugiesischen Jesuiten namens Rodrigues teilhaben, der in der Tat Zeuge wird, wie andere wegen ihres Glaubens leiden und sterben, der sich aber am Ende als Anti-Held erweist und seinem Glauben abschwört und zudem die Martyrien der anderen als etwas erlebt, dem jeder geistliche Widerhall fehlt. Rodrigues, oder besser gesagt, dessen historisches Vor-

¹⁰ Vgl. Shūsaku ENDŌ, *Schweigen*, Wien 2015, 182f.

¹¹ Vgl. z. B. ebd., 217. Siehe hierzu auch RIEBEL, Shūsaku Endō (Anm. 6), 355.

¹² William JOHNSTON, Nachwort, in: ENDŌ, *Schweigen* (Anm. 10), 293-309, 308.

¹³ ENDŌ, *Schweigen* (Anm. 10), 90f.

¹⁴ Ebd., 177.

bild, ein italienischer Jesuit namens Giuseppe Chiara, hatte zweifellos klare Vorstellungen davon, mit welcher Dramatik sich ein Martyrium zu ereignen hatte. Noch heute kann man die Emotionalität der damaligen Martyriumssehnsucht erahnen, wenn man sich etwa der eindrucksvollen Renaissancevertonungen erinnert, die die Schilderungen der synoptischen Evangelien aufgreifen, wonach die Schöpfung sozusagen den physischen Resonanzraum des Todes Jesu gebildet habe – etwa in den Responsorien von Marc'Antonio Ingegneri aus dem Jahr 1588, von denen eines die Worte aus Mt 27,51 vertont: »*Velum templi scissum est, et omnis terra tremuit*« – Der Vorhang des Tempels ist zerrissen, und die ganze Erde bebte.

Im Japan Shūsaku Endōs ist davon nichts zu spüren – stattdessen scheint Gott zu all den Grausamkeiten, die sich ereignen, zu schweigen. Lassen wir die Handlung des Romans Revue passieren. Im März des Jahres 1638 brechen drei junge portugiesische Jesuiten nach Japan auf: Sebastião Rodrigues und Francisco Garpe sowie ein Mitbruder, der die Reise später abbrechen muss. Die drei sind auf der Suche nach ihrem früheren geistlichen Mentor P. Cristóvão Ferreira, einer übrigens historischen Figur, dem seinerzeitigen Provinzial der Jesuiten in Japan, der unter der Folter als erster Missionar dem Glauben abgeschworen und in der Folge die Lebensgewohnheiten der Japaner angenommen hat. Nach zweijähriger Reise gelangen Rodrigues und Garpe nach Japan. Begleitet werden sie von einem etwas zwielichtigen Japaner namens Kichijiro. Die Jesuiten treffen in einem abgelegenen Dorf auf japanische Christen, deren Gemeinde von einheimischen Vorstehern in einem dreifachen Laienamt geleitet wird. Die Patres spenden auf Wunsch der Bewohner unentgeltlich Sakramente. Wenige Wochen später erscheint im Dorf ein Samurai mit bewaffnetem Gefolge. Die beiden christlichen Gemeindevorsteher sowie Kichijiro werden verhaftet. Letzterer schwört dem Glauben ab, tritt und spuckt auf das *fumie*, die Gemeindevorsteher aber bleiben standhaft und werden in der ihnen bis zum Hals reichenden Meeresbrandung gekreuzigt. Rodrigues beobachtet die Leidensszenerie aus der Ferne. Später kommentiert er das Gesehene:

»*Sie waren Märtyrer. Aber was für ein Märtyrertum war das! Lange Zeit hatte ich es mir so vorgestellt, wie es die Biografien der Heiligen beschreiben. [...] Aber das Martyrium der japanischen Christen [...] glich keinem so strahlenden Bild. Wie überaus elend, wie schmerzzerfüllt hatten die beiden sterben müssen. Ach, und ohne Unterbrechung fällt der Regen weiter ins Meer. Und das Meer, das sie getötet hat, verharrt ungerührt im Schweigen.*«¹³

Das Motiv dieses stumpf bleibenden Martyriums wiederholt sich im Roman noch zwei weitere Male. Rodrigues und Garpe werden verraten, auch sie werden festgenommen. Und wieder wird Rodrigues Zeuge, wie ein einheimischer Christ, ein alter, einäugiger Bauer, hingerichtet wird. Endō schildert die Szene in einer ruhigen Sprache, als würde sich in dem Hof, in dem die Hinrichtung erfolgt, kein Drama, sondern ein in sich völlig normales und sachlich plausibles Ereignis vollziehen. Man unterhält sich, der eine sagt, er wolle bei seinem Glauben bleiben, die anderen finden das bedauerlich, und der Bauer wird mehr oder weniger im Vorübergehen hingerichtet. Und genau das ist es, was Rodrigues verzweifeln lässt. Und so wechselt nun auch Endō die stilistische Form in der Beschreibung des Geschehens. Die bisherige sachliche Nüchternheit geht in ein klagendes und zunehmend stammelndes Rufen nach Gott über:

»*Was sein [Rodrigues'] Verständnis überstieg, war die Ruhe dieses Innenhofs, das Zirpen der Zikade, der Flügelschlag der Fliege. Obwohl ein Mensch gestorben war, ging der Lauf der Welt weiter, als ob nichts geschehen wäre. Gab es so etwas Widersinniges? Sollte das Märtyrertum sein? Warum schweigst du? Du musst doch jetzt wissen..., dass dieser einäugige Bauer ... um deinetwillen gestorben ist. Und warum dauert diese Stille dennoch an? Die Stille dieses Mittags. Surren der Fliege. Du wendest dich ab, als ob du mit dieser grausamen und grotesken Sache nichts zu tun hättest. Das ... kann ich nicht ertragen.*«¹⁴

Bei der dritten Hinrichtung, von der Endō schreibt, wird eine Gruppe japanischer Gläubiger im Meer ertränkt, obwohl die Männer zuvor ihren Glauben verleugnet und entsprechend der Weisung der Soldaten auf das *fumie* getreten haben. Sie werden bestraft, weil P. Garpe, ihr Begleiter, nicht ebenfalls abgeschworen hat. Daraufhin stürzt sich dieser den einheimischen Christen folgend in die Fluten und stirbt. Rodrigues versucht, das Geschehen biblisch zu deuten. Zweimal zitiert er den verzweifelten Ausruf Jesu am Kreuz: »Eloï, Eloï, lema sabachtani?«,¹⁵ aber es gelingt ihm nicht, die Martyrien, deren Zeuge er gerade geworden ist, als konsequente und richtige Form der Nachfolge Jesu zu deuten. Zu sinnlos ist, was sich ereignet hat. Und diese Erkenntnis bringt seinen Glauben ins Wanken:

»Gibt es denn wirklich einen Gott? Wie grotesk war die Hoffnung seines halben Lebens, in der er viele Meere überquert hatte, um auf die kleinen unfruchtbaren Inseln das Samenkorn des Glaubens zu säen, wenn Gott nicht existierte! Wie grotesk das Opfer des [...] Mannes, den man um die Mittagszeit unter dem Gezirpe der Zikaden köpfte! Grotesk das Leben Garpes, der schwimmend den Christen im Boot in den Tod folgte!«¹⁶

Hier wird die Grundfrage der Theodizee gestellt, und zwar anhand des konkreten Leidens von Menschen. Die Frage verschärft sich, weil es ausdrücklich *ein Leiden für Christus* ist, das hier offenbar völlig ins Leere läuft. Die Erfahrung eines enormen Maßes an Leid, dem jeder heldenhafte Glanz fehlt und angesichts dessen Gott schweigt, übersteigt den Rahmen der üblichen religiösen Erklärungsmuster. Im Verlauf des Romans deutet Endō mehrfach an, dass für seinen Protagonisten im Grunde nur eine der traditionellen Antworten auf das Problem der Theodizee hilfreich sein könnte, nämlich das Bild des mitleidenden Gottes bzw. umgekehrt des Gläubigen, der in seinem Leiden, auch seiner Gottverlassenheit, das nachvollzieht, was Jesus selbst erfahren hat. Rodrigues ergeht sich immer wieder im Gedanken der *imitatio Jesu*. Am deutlichsten wird das in zwei Szenen des Romans: Zum einen dem Augenblick der Verhaftung des Rodrigues, der versucht hatte, mit Kichijiro über die Berge zu fliehen. Kichijiro aber wird zum Judas und verrät den Pater für ein paar Silbermünzen.¹⁷ Noch deutlicher wird die Parallele zwischen dem Schicksal Jesu und dem des Rodrigues, als dieser auf dem Rücken eines ungesattelten Pferdes, das »mehr einem armseligen mageren Esel als einem Pferd ähnelte«,¹⁸ über Stunden hinweg als abschreckendes Beispiel über die Straßen Nagasakis geführt und von der Menschenmenge beschimpft und mit Pferdemit beworfen wird.

Aber auch diese Art des geistlichen Heldentums erweist sich als trügerisch. Bisher hatte Endō einen scharfen Kontrast zwischen der jämmerlichen Figur des Kichijiro gezogen, der den Glauben mehrfach verraten, aber in der Beichte immer wieder Absolution gesucht hatte, und dem reflexions- und glaubensstarken Rodrigues, der zwar zweifelt, aber doch die Nachfolge Jesu sucht. In der Schlüsselszene des Romans zeigt sich nun, dass die Unterschiede zwischen Rodrigues und Kichijiro nur gradueller Natur sind. Rodrigues muss die Nacht in einer Zelle verbringen, in der er das Stöhnen japanischer Christen hört, die der Grubenfolter unterzogen werden, obwohl sie dem Glauben längst abgeschworen haben. Nur wenn auch Rodrigues abschwört, würden die Japaner verschont. Hier wird greifbar, was man Rodrigues schon vorher während eines Verhörs vorgeworfen hatte:

»Padre, habt ihr schon einmal daran gedacht, welches Unheil euer Traum über diese Bauern bringt? Dieser selbstsüchtige Traum, den ihr Japan aufzwingen wollt?«¹⁹

15 Mk 15,34.

16 ENDŌ, Schweigen (Anm. 10), 204.

17 Vgl. ebd., 119.

18 Ebd., 229.

19 Ebd., 199.

20 Ebd., 251.

21 Ebd., 169.

22 Ebd., 248.

23 Vgl. RIEBEL, Shūsaku Endō (Anm. 6), 354.

24 ENDŌ, Schweigen (Anm. 10), 250f.

Am darauf folgenden Morgen legt man dann das Tretbild mit dem Antlitz Christi vor Rodrigues. Er tritt darauf und schwört ab. Endō kommentiert: »Als der Priester den Fuß auf das Tretbild setzte, kam der Morgen. Ein Hahn krächte in der Ferne.«²⁰ Damit ist nun klar: Rodrigues trägt nicht die Leiden Jesu mit. Er ist viel näher an der Gestalt des Petrus, der Jesus verleugnet, oder der des Judas, der ihn verrät. Endō zeichnet nicht das Bild des Heroen im Glauben, sondern des Menschen, der seine Fragilität und Zerrissenheit erkennt. Und auch diese Fragilität rührt von Gott her. Denn im Grunde hat Kichijiro Recht, wenn er, nachdem er wieder einmal dem Glauben abgeschworen hat, Rodrigues gegenüber klagt:

»Glauben Sie, dass ich gerne auf das Tretbild gestiegen bin? Mein Fuß, der darauf getreten ist, tut weh, so weh. Warum verlangt denn Gott, dass ich mich wie ein starker Mensch benehme, obwohl er mich doch selbst zu einem schwachen Menschen gemacht hat? Ist das nicht unsinnig?«²¹

Der Versuch, die Theodizee zu lösen, indem im Leiden die Nähe Jesu gesucht wird, des mitleidenden Gottes, dem sich der Gläubige anverwandelt, ist damit auf doppelte Weise gescheitert: Als Rodrigues in verschiedenen Szenen den Tod japanischer Märtyrer beobachtet, gibt es keinerlei Widerhall. Gott schweigt. Die geistlichen Ideale und die Realität der Welt lassen sich nicht in Bezug zueinander bringen. Und als Rodrigues selbst vor die Wahl gestellt wird, gibt man ihm nicht die Chance, den Heldentod zu sterben, sondern seine Standhaftigkeit hätte das Leiden der Mitgefangenen zur Folge. In diesem Zusammenhang fällt der schier unglaubliche Satz:

»Christus hätte für sie ganz bestimmt abgeschworen. [...] Aus Liebe. Selbst wenn das hieße, alles aufzugeben, was er hatte.«²²

Die Lösung der Theodizee, so scheint Endō es hier naheulegen, kann also nur in der Anerkennung der Zerbrechlichkeit des Menschen – und folglich am Ende im Verzicht auf den Glauben liegen. Dieser Verzicht wäre ein Akt der Barmherzigkeit; der Verzicht auf den Glauben also ein Gebot der Religion.

Es gibt Endō-Forscher, die hinter diesem Argumentationsmuster ein buddhistisches Motiv vermuten, nämlich, dass die Überwindung der Lehre unabhängig machen und einen Schritt zur höheren Stufe der Einsicht bedeuten kann.²³ Diese Interpretation liegt auf den ersten Blick durchaus nahe, und bis zu einem gewissen Grad trifft sie die Intention Endōs wahrscheinlich gut. In letzter Konsequenz aber geht es Endō um etwas anderes: eine existentielle Neuinterpretation, ein radikales Ernstnehmen des Glaubens und damit gerade nicht seine Abschaffung. Darauf deutet der entscheidende Plot des Romans hin. Endō stellt es so dar, dass Gott sein Schweigen am Ende doch bricht, und zwar, als Rodrigues vor dem Tretbild steht:

»Der Priester hob den Fuß. Er fühlte in den Beinen einen dumpfen, schweren Schmerz. Das war nicht nur eine Geste. Er selbst trat jetzt auf das, was er in seinem Leben für das Schönste hielt. Was ihm als das Reinste erschien. [...] Tritt nur auf mich!, sagte da jener Mann auf der Kupferplatte zum Priester. Tritt nur auf mich! Ich kenne am besten die Schmerzen deiner Füße. Tritt nur! Um von euch getreten zu werden, bin ich in diese Welt geboren worden, um eure Schmerzen zu teilen, nahm ich das Kreuz auf die Schultern.«²⁴

Wenn man angesichts dieser Szene weiterhin davon sprechen möchte, dass Endō von der Überwindung des Glaubens schreibt, dann ist damit offensichtlich nicht der Glaube an sich, sondern ein naiver oder besser gesagt alltäglicher Glaube gemeint, der sich in liebgewonnene Narrative fassen lässt, zum Bau prächtiger Kathedralen oder im schlechtesten Fall dem Schlachtruf *Deus lo vult* führt, der aber weder der ungreifbaren Transzendenz Gottes noch der Zerrissenheit und Fragilität des Menschseins gerecht wird, die sich ihrerseits in der Gestalt Jesu Christi spiegelt. Erst in dem Augenblick, in dem Rodrigues allen geistlichen

Hochmut ablegt und sich bewusst wird, dass er genauso schwach ist wie Kichijiro, dessen Terminologie sich nun in seiner eigenen Sprache wiederfindet, kann er Gott begegnen. An späterer Stelle heißt es im Roman: »[M]ein Gott [ist] anders [...] als der, den die Geistlichen in der Kirche lehren.« Und auch das Antlitz Christi auf dem *fumie* war ein anderes, als man es sonst überall betrachten konnte:

»Dieses Antlitz prägte kein edler Schmerz. Es war kein Antlitz, das, die Versuchung zurückweisend, vor unerschütterlicher Willenskraft überfloss. Abgemagert und erschöpft lag dieses Antlitz des Herrn zu seinen Füßen.«²⁵

Im langen Abspann des Buches schreibt Endō über die weiteren, sich nun anschließenden Jahre des Rodrigues in Japan und seine erzwungene bürgerliche Existenz, die seine christlich-europäische Herkunft völlig verleugnet und ganz in der Assimilation an die heimische Kultur aufgeht. Rodrigues muss, nachdem er dem Christentum abgeschworen hat, den Namen eines Toten annehmen und dessen Witwe heiraten. Er wird als eine Art Spezialist eingesetzt, der alles Christliche, das Handelsleute nach Japan einschmuggeln wollen, identifiziert, damit es eingezogen werden kann. Und dennoch deutet Endō an, wenn auch in sehr leisen Tönen, dass Rodrigues weiter ein Glaubender ist. In jeder Nacht, so heißt es, rief er »das Antlitz des Herrn vor seine Augen. Das Antlitz des Herrn, auf das seine Füße getreten waren.«²⁶

Wenn wir vor diesem Hintergrund noch einmal fragen, wie Endō auf die Problematik der Theodizee antwortet, auf die Erfahrung, dass Gott sich angesichts des Leidens in tiefes Schweigen hüllt, so dass der vormalige Glaubende dies nur noch mit der Nichtexistenz Gottes zu erklären vermag, muss die Antwort differenziert ausfallen. Zunächst ist klar, dass Endō nirgends den Versuch einer begrifflich-theoretischen Versöhnung zwischen Gott und Leid unternimmt. Gleichzeitig sperrt er sich gegen eine klassische *theologia crucis*-Lösung, wie wir sie von Jürgen Moltmann und anderen her kennen. Rodrigues versucht zwar diesen Weg einzuschlagen, scheitert aber daran. Umso markanter ist sein geistlicher Ansatz, dass Gott dem Menschen dann begegnet, und zwar als personaler Gott, wenn der Mensch die Bilder und Narrative überwindet, die sich gemeinhin zwischen ihm und Gott schieben, wenn er also ganz und völlig er selbst ist und sich am Boden seiner bloßen Existenz von Gott ansprechen lässt. Hier drängt sich der Vergleich mit dem Bild der dunklen Nacht der Sinne auf, welches wir von Johannes vom Kreuz her kennen. Endō selbst deutet an, dass der Glaube des Rodrigues dem Protestantismus ähnlich sei²⁷ – womit er vermutlich auf das reformatorische Motiv der *sola fide* und des *solus Christus* anspielt, das ohne äußeres Beiwerk auskommt und, wie zuletzt Volker Leppin gezeigt hat, seine Wurzeln in der Mystik des späten Mittelalters hat. Der Glaube des Rodrigues in der Endphase seines Lebens artikuliert sich jedenfalls viel zurückgenommener als zuvor – und doch in tiefster Existenzialität.

Martin Scorsese veranschaulicht dies in der Schlusszene seines Films, indem er die buddhistische Totenzeremonie zeigt, mit der der vormalige P. Rodrigues nach seinem Tod verbrannt wird. Äußerlich hatte im Leben dieses Mannes, der in seinen letzten Lebensjahren den Namen Okada Sanemon getragen hat, nichts mehr an den Jesuiten von früher erinnert. Im letzten Bild von Scorseses Film aber zoomt die Kamera durch die Flammen hindurch in den hölzernen Sarkophag und schließlich in die Hand des Verstorbenen hinein, die ein hölzernes Kreuz umschließt. ◆

25 Ebd., 256.

26 Ebd., 276.

27 Vgl. ebd., 290.