

Tendenser i japansk teologi

I: Ut av det germanske fangenskap

AV NOTTO R. THELLE

I.

Mellom japansk teologi og importteologi

Det er et merkelig fenomen at selv om de japanske kristne utgjør en forsvinnende minoritet i det japanske samfunn, er der neppe noe annet språk – bortsett fra engelsk og tysk – som kan tilby en så rikholdig teologisk litteratur som det japanske. Her har man nesten alt fra kirkefedrene, Luther og Kalvin til Bultmann, Tillich og Barth. Norske teologer som Wisløff, Hallesby og Boman selges side om side med Billy Graham og Harvey Cox, Conzelmann, Käsemann og Moltmann. Selv i alminnelige «verdslige» bokserier finner man en mengde bibeloversettelser og kommentarer, verker fra den klassiske historiske-Jesus-litteratur, liberale teologer og mystikere, Swedenborg, anti-kristne teologer og hele den vestlige religions-filosofiske litteratur.

Kort sagt: kristendom i alle tenkelige former, teologi av alle mulige kategorier har flommet over Japan og gitt teologisk råstoff til dette i alle måter råstoff-fattige land.

Man kunne kanskje ha håpet at dette kunne ha skapt grobunn for en levende teologisk tenkning som beriket teologien med nye impulser. Men japanske teologer er stort sett forenet i en knusende dom over japansk teologisk tenkning:

«På tross av at den europeiske teologi uten stans er blitt introdusert, er der ennå ikke oppstått noen levedyktig teologisk tenkning. Og selv den teologi som kan kalles typisk japansk, skiller seg først og fremst ut ved sin enkelhet. Det skulle ikke være nødvendig å påpeke at den kristne tenkning i sin alminnelighet er ureflektert og ukritisk både overfor samfunnet og overfor seg selv.»¹

1 T. Eguchi, *Fukuin to fūdo*, Seibunsha, Tokyo 1967, s. 40.

«På den ene side er der en tendens til å mislike teologi. På den annen side setter også de som gjør krav på å tenke teologisk, alle sine krefter inn på å oversette og introdusere siste nytt fra utlandet fremfor å tenke på egen hånd.»²

Japansk teologi er altså først og fremst import-teologi. Det har ført til et skjebnesvangert teologisk fangenskap det er vanskelig å bryte ut av. For den overveldende vestlige innflytelse har gått sammen med en åndelig enveiskjøring fra Vest til Øst. Resultatet er ikke bare en ensidig teologisk avhengighet av europeisk og amerikansk teologi, men det har også skapt en følelse av at teologi bare kan produseres i Vesten og at japansk teologi ikke kan gjøre annet enn å overta og lære av vestlig teologi.

«Noen erklærer endog offentlig at de ikke vil lese noe teologisk verk skrevet av japanere. Mange forskere som ikke sier det åpent, ignorerer i virkeligheten japanske teologiske arbeider. Der er til og med en beklagelig tendens blant oss til å skamme seg for å henvise til japanske studier i bibliografier over våre bøker (. . .) Det setter oss i den ironiske situasjon at takket være vår manglende respekt for andre japanske arbeider, blir heller ikke våre egne skrifter lest av andre japanere. Under slike omstendigheter kan vi aldri ha noe håp om en sunn vekst for japansk teologi.»³

Denne tendens kom tydelig til uttrykk da undertegnede i et års tid studerte ved et buddhistisk universitet i Kyoto. Her var der en sterk interesse for en buddhistisk – kristen dialog, men det var nesten sjokkerende å oppdage at utgangspunktet nesten alltid var vestlige teologer og filosofer, Barth, Bultmann og Tillich, eller Eckhart, Luther og Kierkegaard. Aldri hørte man tale om japansk teologisk tenkning. En del av de buddhistiske studentene fulgte riktignok forelesningene til en protestantisk teologisk professor. Men hans teologi var da også Tillichs teologi.

På denne bakgrunn er det kanskje ikke så overraskende at endel kjemper for den teologiske selvstendighet. *Seiichi Yagi* hevder at det største problem ved den ovennevnte avhengighet av vestlig teologi er at man kan komme til å ofre sin kristne frihet. Han ønsker ikke å være nasjonalistisk, men avhengighet av andre kan berøve den japanske teologi dens frihet og originalitet. Det er derfor med god grunn at ropet er fremkommet blant yngre teologer: «Befri japansk teologi fra det germanske fangenskap!»⁴ Eller man taler på liknende

2 *Ibid.* s. 67.

3 Seiichi Yagi, *The Dependence of Japanese Theology upon the Occident*, Japan Christian Quarterly, 1964, s. 259.

4 *Ibid.* s. 259.

måte om en «eksodus fra den tyske teologi» eller om å «frigjøres fra den trollbindende innflytelse fra den barthianske teologi».⁵

Dette rop om en japansk teologi som kan stå på egne ben, er blitt sterkere de siste år. Men det er ikke skapt av moderne misjons-teologer som en slags skrivebordsteologi, og det er heller ikke egentlig nytt. Det er født ut av kampen for å rotfeste evangeliet i det japanske folk og ble formulert allerede i den kristne kirkes første begynnelse i Japan i moderne tid. De to høvdingkikkelsene i det japanske kirkeliv i ti-årene før og etter århundreskiftet, *Masahisa Uemura* og *Kanzō Uchimura* hadde oppdaget dette og så forbausende klart.

Uemura skriver blant annet:

«En mann som hadde studert Det fjerde evangelium ga uttrykk for hvor godt Johannes hadde oversatt kristendommen. Ordet *oversettelse* er overmåte interessant. Forfatteren var jøde, ennvidere fisker fra distriktene nord ved Genesaret-sjøen. Det fjerde evangelium har en retning mot en verden som virker så totalt annerledes at man ikke skulle tro det var denne manns beretning. (. . .) Han tilpasset kristendommen til datidens tenkemåte og oversatte den, forklarte treffende det de greske filosofer famlende diskuterte, supplerte det, utdypet det og førte det til sin fullendelse. Dette er kort sagt Johannestradisjonen. Vi har i dagens Japan det samme kall som forfatteren av Det fjerde evangelium. Måtte vi bare lykkes!»⁶

Kanzō Uchimura hevder at det ikke egentlig finnes noe som heter «japansk kristendom». For kristendommen er universell og uten landegrenser. Men likevel er det bare naturlig når japanerne virkelig tror på kristendommen, at en japansk-preget kristendom oppstår. Det betyr ikke at kristendommen forandres til japanernes religion, men snarere at kristendommens sannhet tolkes utfra deres spesielle synspunkt:

«Nettopp fordi kristendommen er en universell religion, kommer den fullkomment til uttrykk i verden når hvert enkelt land yter sitt bidrag. Den kristendom som oppstår gjennom dens møte med japanerne, er japansk kristendom. (. . .) Hellas, Rom, Tyskland, Frankrike, England, Amerika, hvert enkelt land har gitt sitt bidrag til denne verdens største religion. Nå er det Japans tur. Japanerne må møte hele verdens forventning og frembringe en japansk kristendom.»⁷

5 Kanō Yamamoto, *Theology in Japan: Main Trends of our Time*, Japan Christian Quarterly 1966, s. 39 f.

6 Siert etter Kanzō Kitamori, *Nihon no kirisuto-kyō*, Kokusai nihon kenkyūsho, Tokyo 1966, s. 21.

7 *Ibid.* s. 22 f.

Det er flere generasjoner siden dette ble skrevet, men fremdeles roper man etter en japansk teologi. Noe av det vesentlige ved en japansk teologi skulle være å utforme kristentroen i en levende kontakt med den japanske virkelighet, noe man smertelig føler man ikke har maktet. Man er mer interessert i importteologi enn i å utmeisle teologien i møtet med den levende virkelighet.

Men selv om mange teologer er harde i sin dom over japansk teologi og forsøker å gjøre opp med den ensidige teologiske avhengighet av Vesten, er der også i deres knusende kritikk en voksende bevissthet om at de tross alt er i ferd med å bane seg vei ut av det teologiske fangenskap til en posisjon hvor de står på egne ben med en balansert kontakt på to fronter: på den ene side med de teologiske strømninger i Vesten og på den annen side med den nære virkelighet i det japanske miljø.

«Det er sant at kristendommen i Japan skulle japaniseres. Men denne «japanisering» skulle hverken bety noen regulerende begrensnings av evangeliet utenfra eller noen oppgivelse av å lære av vestlig kristendom. Det som egentlig er avgjørende, er at vi forstår og formidler kristendommen på en meningsfull måte. Kristendommens japanisering skulle ikke være vårt mål, men skulle ventes som et resultat.»⁸

* * *

Det følgende gir seg ikke ut for å være et representativt bilde av japansk teologi. Det altoverveiende teologiske arbeid befinner seg innenfor tradisjonelle baner, overtatt fra konfesjonell og konvensjonell «sunn» kirkelig teologi og skiller seg lite ut fra tradisjonell vestlig teologi. Dette har gitt japansk teologi en viss stabilitet og kontinuitet, men på den annen side ville det være lett å anklage denne tradisjonelle teologi for ensidig å dyrke kontakten med Vesten. Man utformer teologien i nedarvede og importerte tankebaner og glemmer at en sunn japansk teologi må utformes og konkretiseres også i møtet med det japanske miljø.

Den følgende skisse skulle antyde noen tendenser i etterkrigstidens teologi slik den utføres av teologer som bevisst forsøker å bevare kontakten *både* med den vestlige tradisjon *og* med det japanske åndelige miljø.

8 Seiichi Yagi, *op.cit.* s. 261.

II.

Guds smertes teologi

Det er naturlig å ta utgangspunkt i det teologiske arbeid som mer enn noe annet er feiret som representativt for en japansk teologi og som blant missiologer og interesserte utenlandske teologer er kjent som det «mest selvbevisst japanske» i etterkrigstidens teologiske tenkning.⁹ Det er den teologiske tenkning som er utformet av *Kazō Kitamori* under slagordet *Guds smertes teologi*.¹⁰

Kitamori bruker begrepet *Guds smerte* allerede i sine dagboksnotater fra 1935,¹¹ men han sier selv at *Guds smertes teologi* ble unnfanget og født under Stillehavskrigen i en tid da verden og Japan som aldri før var plaget til døden av sår og sykdom. Møtet med ordene i 1. Pet. 2,24 og Jes. 53,5 som vitner om at mennesket er leget ved Kristi sår, ledet ham på sporet etter motivet *Guds smerte*, som etter hvert ble et nøkkelbegrep for hele hans teologiske tenkning. Denne sårede og syke verden blir ikke frelst av en frelser uten sår og sykdom, men av en som selv bærer sykdom og sår.¹² Tankene om *Guds smerte* blir hovedmotiv og tolkningsnøkkel. Hans hovedanliggende er å tolke *Guds innerste hemmelighet*, slik kristne teologer gjennom snart 2000 år har forsøkt å formulere mysteriet. For uttrykket *Guds smerte* er for Kitamori ikke bare noe som betegner *en* side av *Guds handling*, *Guds smerte* er det avgjørende uttrykk for det innerste i *Guds vesen*.

Hva er så *Guds smerte*? Det er ifølge Kitamori *den indre smerte i Gud* som oppstår når han favner den som er gjenstand for hans vrede.¹³ I spenningen mellom *Guds vrede* og *Guds kjærlighet* har Kitamori funnet *Guds smerte* som den samlende enhet.¹⁴

9 Jfr. Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1960, s. 73.

10 Jfr. Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1965. Alle sidehenvisningene viser til denne engelske utgaven, men sitatene oversettes direkte fra den japanske utgaven *Kami no itami no shingaku*, Kōdansha, Tokyo 1972.

11 Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel 1965, s. 30 f.

12 Jfr. Kitamori, *Nihon no kirisuto-kyō*, s. 310 ff.

13 Temaet formuleres på mange måter og går som en rød tråd gjennom hele boken om *Guds smertes teologi*.

14. *Theology of the Pain of God*, s. 59.

Det er kanskje særlig to Bibelord som spiller en avgjørende rolle i hans fremstilling. For det første Jer. 31.20, hvor profeten formidler Guds ord som var rettet til Efraim som hadde vendt seg bort fra Gud i opprør og som derfor var forkastet av Gud. Men samtidig kan Gud likevel ikke la være å favne og tilgi. Slik Kitamori leser ordene, lyder de som følger: «Er Efraim den sønn jeg elsker, den sønn jeg gleder meg over? Så ofte jeg taler imot ham, kan jeg ikke la være å minnes ham. Derfor er mitt indre i smerte.»¹⁵ Ordene har selvfølgelig mange tolkningsmuligheter, men det er avgjørende for Kitamori å påvise at det her er tale om en indre smerte i Gud, fordi han ikke kan annet enn å tilgi den som skulle være gjenstand for hans dom. Den gamle japanske oversettelse bruker ordene at Guds indre eller Guds hjerte «er i smerte», og Luthers oversettelse lød: «Darum bricht mir mein Herz».¹⁶ Den smerte det her er tale om, hevder Kitamori, er ikke bare et sekundært uttrykk for styrken i Guds kjærlighet, men et uttrykk for den smerte som ligger bak og under en kjærlighet som blir avvist.¹⁷

«Det som gjør evangeliet så vanskelig å tro, er at Gud handlet på en måte hvor han synes å sette grenser for sin guddommelighet, han handlet på en måte som ikke passer seg for Gud. Syndenes forlatelse er i virkeligheten et slikt fenomen. Gud forkaster ikke den som burde forkastes, men lukker ham inn i sin favn. Det er som om Gud skulle være en karakterløs Gud. Men dette er det hellige ord som skulle tas imot i tro: «Efraim! Hvorledes kan jeg forkaste deg? Israel, hvorledes kan jeg overgi deg? Mitt hjerte snur seg i mitt indre, min kjærlighet gløder og brenner.» (Hos. 11,8) «Jeg skal helbrede deres opprør, jeg vil elske dem i glede, for min vrede har forlatt dem.» (Hos. 14.4) (. . .) Nettopp denne smerten var den korsets skam Gud tok på seg i sin enbårne sønns person.»¹⁸

For det andre bruker Kitamori *Hebr. 2,10* som nøkkel til forståelsen av Gud i smerte. Der heter det at det «sømmet seg» for Gud «gjennom lidelser å fullende deres frelses høvding». Han understreker ordet *det sømmet seg*, på gresk *eprepen*, og sier at han hørte det som et tordnende ekko som rystet universet.

«Ved hjelp av dette ord går vi inn i Guds hemmeligheter. Den verden vi ved dette ord får et gløtt inn i, er ikke menneskets eller historiens verden, men *en verden inni Gud* – om man skal bruke

15 Kitamori foretrekker sin egen japanske oversettelse, jfr. *Kami no itami no shingaku*, s. 183.

16 *Theology of the pain of God*, s. 8. Jfr. hans diskusjon om oversettelse ss 151 ff.

17 *Ibid.* s. 156.

18 *Ibid.* s. 119.

kirkens klassiske uttrykk, er det den verden som rommes i begrepet Guds «vesen», noe vi må møte i frykt og beven.»¹⁹

Når det sies at Guds smerte *eprepen* – det sømmet seg, menes det at det hører med som et nødvendig uttrykk for Guds vesen:

«Guds smerte er trengt inn til hans innerste vesen! Det er intet annet enn sjokkerende. Guds vesen tilsvarer hans evige natur. I Bibelen omtales Guds smerte som uttrykk for Guds evige vesen. (. . .) Korset var ikke på noen måte en Guds handling på det ytre plan, men en handling i *Gud selv*.»

Han henviser til Forsyths ord om at «korset var uttrykk for (eller snarere: den historiske pol for) en handling innen Guddommen», og Luthers tale om at offeret av Sønnen hadde sin grunn i Gud selv (eine absolute, innergöttlich begründete Notwendigkeit der Dahingabe des Sohnes).²⁰

Når man har sluttet å sjokkeres over budskapet om at Guds sønn døde på korset, er det fordi man har mistet forståelsen av smerte som Guds innerste vesen. Da lærer usjokkerte teologer at når Gud lot Kristus lide, var det egentlig *mot hans natur* (det sømmet seg ikke) han fant en nødutvei for å frelse fra synden. Men ifølge Hebr. 2,10 sømmet det seg (*eprepen*) for Gud å fullende Kristus gjennom lidelse.²¹ Smerten er altså det innerste vesen hos den Gud som favner den som gjør opprør mot ham. Smerten er den samlende enhet i spenningen mellom Guds vrede og Guds kjærlighet. Guds kjærlighet er rotfestet i og springer ut av denne smerte.²²

Teologiske fronter

Hvis smerte er uttrykk for det innerste Guds vesen, må Guds smertes teologi komme i frontstilling mot enhver teologi som ikke har oppdaget at Gud er en Gud i smerte. Det fører Kitamori inn i en dobbelt front både mot den dialektiske teologi representert ved Karl Barth og den liberale tradisjon, som begge ifølge Kitamori overser at Gud er Gud i smerte.²³

Overfor Barth kjemper han for Gud som den altomfavnende og inkluderende. Den barthianske tradisjon ser Gud som menneskets motpol. Han er en Gud i opposisjon (Gegenüber) til mennesket.

19 *Ibid.* ss. 44 ff.

20 *Ibid.* s. 45.

21 *Ibid.* s. 45.

22 *Ibid.* ss. 41, 58 f., 93 ff. etc.

23 *Ibid.* ss. 22 ff.

Barthianismen understreket den fundamentale motsetning mellom Gud og menneske. Gud proklamerer sitt verk eksklusivt og uavhengig. Hele det barthianske begrepsapparat med motsetning, eksklusivitet, kvalitativ forskjell, avvising og det første bud, blir for Kitamori en verden skilt fra det han ser som evangeliets motiv: Gud som favner. Gud blir for Barth konsekvent nok *ein Ganzes ohne Risse und Schmerzen*. For en Gud som ikke favner, er en Gud uten smerte.

På den annen side kan han heller ikke akseptere den liberale teologis optimistiske lovsang av Guds kjærlighet. Vi ville nok gjerne – om det var mulig – glede oss med dem:

«Er der noe annet budskap som er mer gledelig enn budskapet om Guds kjærlighet som løser verdens problemer? Menn som Schleiermacher, Ritschl, Herrmann og Harnack kunne alle med høy røst synges soprano om Guds kjærlighet. Men når vi hører denne sopranen, kan vi likevel ikke annet enn bedrøvet å si: «Venn! Ikke denne melodi!» Og her minner vi om Kierkegaards vakre ord: «Fuglen på kvist og markens lilje, skogens hjort og havets fisk og utallige lykkelige mennesker synger: «Gud er kjærlighet!». Men under disse sopraner, som en skjult tone i bassen lyder det et *De profundis* – «Fra det dype» – fra ham som ble ofret og sier: «Gud er kjærlighet!» Den «Guds kjærlighet» man møter i den liberale teologi fra Schleiermacher av er kort sagt intet annet enn dette «lykkelige menneskes» sopran. De hadde ikke ører til å høre bassen, som er Guds smerte som lyder «fra det dype».»

Derfor blir i den liberale tradisjon Guds kjærlighet en direkte u-formidlet kjærlighet som ikke trenger noen midler. Harnacks ord om at evangeliet, slik Jesus forkynte det, gjelder Faderen alene, ikke Sønnen, er bare ett av mange uttrykk for den liberale teologis manglende forståelse for Guds smerte. «Kirkehistorien kjenner intet tilfelle hvor Guds smerte ble fornektet i så stor skala som i den liberale teologi.»²⁴

Barths teologi blir eksklusiv. Gud favner ikke sin motstander og er *ein Ganzes ohne Risse und Schmerzen*. Derfor overser Barth Guds smerte. I den liberale teologi blir Guds kjærlighet altomfattende, men mangler dybdedimensjonen, Guds smerte.

Gresk – germansk – japansk

Når Kitamori omtaler Guds smerte som Guds innerste *vesen*, er han seg bevisst at han bruker et begrep som egentlig er fremmed for evangelietradisjonen. I den klassiske utforming av trinitetslæren og

²⁴ *Ibid.* s. 24.

læren om Kristi to naturer lånte man begreper fra gresk tenkning, særlig substansbegrepet (ousia, substantia, vesen), og fjernet dermed dogmet fra den bibelske konkrete virkelighet. Man taler om Guds vesen (ousia), men bruker ordet på en måte som overser Guds *innerste* vesen, smerten. Her må den japanske kirke gjøre sin dypeste tenkning, hevder Kitamori. Det oldkirkelige dogme taler om at Faderen føder Sønnen (generatio) og at ånden utgår fra Faderen og Sønnen (processio). Men den Gud vi kjenner fra den bibelske tradisjon er ikke først og fremst Faderen som føder Sønnen:

«Evangeliets Gud er den *Gud Fader som lar Sønnen dø*, den *Gud som lider smerte i denne handling*. Faderen *lar* sin elskede Sønn, endog den enbårne Sønn, *dø* – dette er Guds absolutt avgjørende handling. Men klassisk treenighetslære så Gud bare som Faderen som føder Sønnen. Akkurat som Gud forstått i substanskategorier (ousia, vesen) mangler det avgjørende, således mangler den Gud Fader som føder Sønnen noe avgjørende. Dette avgjørende er nettopp Guds smerte.»²⁵

Den greske tradisjon var preget av en *objektiverende* tenkning om Guds vesen. Man ville avklare forholdet i treenigheten og i Kristi to naturer. Den germanske tradisjon – fremfor alt representert ved tyskeren fremfor andre tyskere, Luther – ble utformet i mer *subjektiv* og *eksistensiell* retning. Melanchtons ord: «Å kjenne Kristus er å kjenne hans velgjerninger», er et klassisk uttrykk for en mer subjektiv holdning til dogmet, og linjen går fra reformatorene til Ritschl og Bultmann.²⁶ Denne germanske tradisjon førte ifølge Kitamori ikke tenkningen omkring *Guds vesen* videre, bortsett fra en vesentlig ansats i Luthers tanker om *communicatio idiomatum*, (fordi Kristi guddommelighet og menneskelighet er ett, har hans menneskelige natur del i de guddommelige egenskaper). Dette anvendte Luther i sin nadverdlære, men førte det ikke videre i en teologi om Guds vesen. Kitamori ønsker å føre intensjonene i denne lære videre og hevder at når Kristus led som menneske, så gjelder dette også den guddommelige natur. Konkret uttrykt: Kristi lidelse blir en del av Guds guddommelige vesen.²⁷

Kitamori er redd for at man skal stivne i spørsmålet om det objektive eller subjektive. I Guds smerte er det ikke spørsmål om det objektive eller det subjektive, det er først og fremst uttrykk for et *forhold*. Vi må befris både fra den greske objektiverende realisme

25 *Ibid.* ss. 46 f.

26 Kitamori, *Nihon no kirisuto-kyō*, ss. 35 ff.

27 *Ibid.* s. 39.

og den tyske subjektive eksistensialisme (Gud for meg) og nå frem til det bibelske budskap om Guds smerte som et uttrykk for et forhold: Guds innerste vesen er i smerte fordi han favner sin motstander i kjærlighet. Fordi vi er japanere, og ikke grekere eller tyskere, har vi særlige muligheter til å oppdage nettopp dette, hevder Kitamori. Som japanere har Gud gitt oss muligheter til å trenge inn til de dypeste intensjonene i det Luther skimtet i sin lære om *communicatio idiomatum*.²⁸

Kitamori beskjeftiger seg her først og fremst med tanken om Guds *vesen* i oppgjør med den klassiske utforming. Men det er nærliggende å spørre hvorledes han vurderer de klassiske forsoningsteorier. Den ovennevnte avvisning av de «usjokkerte teologer» som lærer at Gud *mot sin natur* lot Kristus lide, antyder en viss holdning, men en nærmere vurdering av andre forsoningslærer må man søke andre steder. I en artikkel om forsoningslærene mener han å finne sunne elementer i Anselms satisfaksjonslære, men erklærer seg samtidig enig med Aulén som savner «a certain furiousness, a certain passionate quality» i Anselms teori.²⁹ Dette mener han hos ham selv uttrykkes i talen om Guds smerte. Anselms lære er for legalistisk, for rasjonell og for meget et logisk kompromiss og mangler den patos og irrasjonalitet som ligger i det faktum at Gud selv kom for å frelse mennesket fra dets synder. Hos Aulén finner han denne patos og irrasjonalitet og forsoningen blir hos ham også utelukkende en Guds handling. Likeså verdsetter han Auléns forståelse av forsoningen som en konflikt mellom Guds kjærlighet og vrede, hvor kjærligheten går av med seieren. Men han avviser samtidig den ensidige vekt på seieren hos Aulén. Forsoningen ligger for Kitamori ikke så meget i seieren som i konflikten selv. Den konflikt som er Guds smerte.

Den forsoningslære som ifølge Kitamori har mest bibelsk og eksistensiell støtte, er straffe- eller stedfortredelses-teorien. Denne teori uttrykker best Guds smerte.

I boken om Guds smertes teologi nevner Kitamori også beslektede tanker, men avviser at hans tanker om Guds smerte kan stilles på linje med disse. Han nevner patripassianismen, Ignatius' tale om «vår Guds lidelse» og den mer moderne utforming i Baillies tale om «Guds lidende kjærlighet». Han hevder at patripassianismen bare

28 *Ibid.* s. 40.

29 Artikkelen refereres av Richard Meyer i artikkelen *Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God*, *Japan Christian Quarterly*, 1963, s. 53.

dreide seg om Jesu lidelse på jorden, mens Baillies tanker gjenspeiler et liberalt synspunkt som ser Guds kjærlighet innen rammen for det almene prinsipp om selvopppofrende kjærlighet for den elskede.³⁰

Det er allerede antydnet at Kitamori ser sitt bidrag med Guds smertes teologi som et ekte japansk bidrag til den teologiske tenkning. Det er japansk, ikke bare fordi han selv tilfeldigvis er japaner og tenker i disse baner, men fordi Japan er velsignet med en åndelig og historisk bakgrunn som skaper særlige forutsetninger for å trenge inn til Guds smertes teologi. I en bok om Japans kristendom bruker han en ganske sentral plass til å trekke linjen fra det greske og germanske til det japanske, representert ved hans egen teologi.³¹

Hans teologihistoriske perspektiv springer ut av hans tolkning av *Acta 17,26–27*. Ordene om at Gud lot alle folkeslag bo over hele jorderike, at han «satte dem faste tider og grenseskjell mellom deres boliger» slik at de skulle «lete etter Gud . . . føle og finne ham», tolker han om evangeliets bevegelse i historien. Der er både et tidsperspektiv (faste tider) og et geografisk perspektiv (grenser mellom deres boliger) i menneskets søken etter å trenge inn i evangeliets sannhet (lete etter, søke og finne Gud).

Tidsperspektivet spiller en viss rolle i Kitamoris fremstilling. Man kan best forstå Guds smerte i en tid med smerte. Verden av i dag har opplevd smerte som aldri før, et symbol for Guds smerte. Guds smerte er en evig sannhet, men det var først i vår tid man kunne oppdage den, hevder han.³² Guds smertes teologi ble til under Stillehavskrigen og utgitt i bokform første gang i 1946, da enhver japaner og hele verden kjente smerten som en livsnær virkelighet. Men likevel er det ikke først og fremst denne ytre virkelighet som har gjort at japanerne har hatt særlig forutsetning for å oppdage Guds smerte, men snarere en indre åpenhet for smerten typisk for den japanske ånd.³³

Der er ifølge Kitamori, i den japanske ånd en sans for det tragiske som skiller seg fra andre folks forståelse. Det komme særlig til uttrykk i ordet *tsurasa*, som gjerne oversettes med smerte, sorg, bitterhet, vanskelighet, påkjenning. Med det er verken bitterheten eller sorgen som er det vesentlige, hevder han. Som grunnelement i den japanske tragedie uttrykker *tsurasa* smerten i mellommenneskelige forhold.

30 *Theology of the Pain of God*, s. 115.

31 Jfr. *ibid.* kap. 11, *Nihon no kirisuto-kyō*, ss. 34–40.

32 *Theology of the Pain of God*, ss. 136 f.

33 *Ibid.* ss. 133 ff.

Det er den smerte som oppstår når kjærlighet og troskap kolliderer. *Tsurasa* kommer til uttrykk når man selv lider og dør eller lar ens kjære lide og dø for å kunne elske andre og la andre leve. Denne tanke som særlig kommer til uttrykk i den folkelige tragedie, lever i det japanske sinn, og ligger nær opp til det han selv forstår ved smerte når han taler om Guds smerte. Han er overbevist om at «nettopp den smerte som er det enestående anliggende for den japanske tragedie, er den som på det aller dypeste plan svarer til Guds smerte som er vårt tema her.»

«Det japanske sinn som har sett det relative menneskes dypeste uttrykk i dets *smerte*, vil oppdage den absolutte Guds skikkelse dypest uttrykt i *smerte*. (. . .) Således vil dette avgjørende Gudsbilde som man mistet av syne i den greske Gudsforståelse, gjenvinnes i vårt lands kirker, så det blir mulig takket være forskjellen i «grenser mellom boligene» å «lete og finne» Guds sanne skikkelse.»³⁴

Med andre ord: Japan har med sin sans for smerten en enestående mulighet til å gjenvinne en dimensjon i Gudstroen som er glemt. Denne forskjell mellom den greske tenkning om Gud som *vesen* (ousia, substantia) og tanken om *Gud i smerte*, er ikke bare en motsetning mellom to relative Gudsforståelser. Utfra det bibelske Gudsbilde er Guds smerte av avgjørende betydning. Tapet av dette er en ulykke for alle verdens kirker.

Kritikk og vurdering

I sin bok «Japanese Contributions to Christian Theology» karakteriserer Carl Michalson Kitamoris teologi som den mest selvbevisst japanske av de teologiske tendenser i Japan.⁹ Gjennom Michalsons bok ble Kitamori kjent i utlandet og har siden vært feiret og kjent som den viktigste representant for en stedegen japansk teologi, «den første som har forsøkt å arbeide intenst med en stedegen teologi for Japan».³⁵

Men faktum er at han ser ut til å ha hatt en moderat respons i Japan og at man der har vanskelig for å forstå hans veldige ry i Vesten. De færreste japanske teologer vil akseptere tanken om Guds smerte som en spesifikk japansk Gudsforståelse man kan stille ved siden av den greske og germanske. De har også sine tvil om man kan kalle *tsurasa* et uttrykk for en enestående japansk grunnstemning,

34 *Ibid.* s. 136.

35 Jfr. Richard Meyer, *op.cit.* s. 48.

hevder Ogawa.³⁶ Likeledes er der en del som spør seg selv om hans tanke om Guds smerte er et ekte bibelsk begrep, og de føler at hans gjennomføring av dette motiv ender i et forenklet skjema som anvendes til å vrake og kritisere andre teologiske utforminger.³⁷

Man kunne også stille spørsmålet slik: hva er det typisk japanske i hans tanke om at Gud er i smerte fordi han favner den som gjør opprør? Mon det ikke ville være på sin plass å hevde at det japanske *ikke* først og fremst er hans understrekning av at *Gud er i smerte*, men snarere hans understrekning av *Guds altfavnende kjærlighet*. Han har riktighok forsøkt å utmynte tanken om Guds smerte i møtet med det han ser som den ekte japanske sans for smerten, slik det særlig kommer til uttrykk i hans tolkning av den folkelige tragedie. Og han understreker at bare japanerne hadde forutsetninger for å formulere denne smertens teologi. Men det er likevel uomtvistelig at hans utforming av tanken om Guds smerte først og fremst er inspirert av den bibelske tradisjon, som han selv sier, en gjenoppdagelse av det bibelske Gudsbilde. Bibelen forteller ikke om en ubevegelig bevegelse, men om en Gud som møter menneskets opprør i vrede og kjærlighet, – og smerte. Det som skiller Kitamoris teologi fra liknende tanker om Guds smerte og lidelse, er vel at han ensidig har gjort smerten til hovedmotiv og til det innerste og egentlige uttrykk for Guds vesen. Selv om man kan betvile at denne ensidige konsentrasjon om smerten som motiv gjør rett mot den bibelske mangfoldighet, er det vanskelig å komme bort fra at hans tanker om Guds smerte i alt vesentlig er bibelsk inspirert.

Da synes det lettere å tolke tanken om Gud som den *altfavnende* og *altomfattende* som uttrykk for noe genuint japansk. Tanken om at Gud favner den som gjør opprør mot ham, kan selvfølgelig være et annet uttrykk for den paulinske tanke om Gud som rettfærdiggjør den ugudelige, og er ment som uttrykk for det dypeste i reformatorisk kristendom. Men tanken om den altfavnende barmhjertighet som favner den verste synder, synes å ha langt dypere røtter i japansk tradisjon enn tanken om smerten i dette forhold. Den folkelige buddhisme er preget av troen på en slik altomfattende barmhjertighet. Særlig klart kommer det til uttrykk i troen på Amida Buddha som favner onde og gode og tar imot selv den verste synder i sitt paradisi. Og det viser seg at der hvor Kitamori tar opp samtalen med budd-

36 Ogawa, *op. cit.* s. 108.

37 *Ibid.* ss. 115, 117.

hister, er det tanken om Guds *smerte* han forsøker å utdype for dem. Buddhismen har nok den altomfattende barmhjertighet, men de har ikke det dypeste uttrykk for dette, slik det forstås som Guds smerte.³⁸

Ikke bare tanken om en altfavnende barmhjertighet har gjenklang i japanske tradisjoner, men også Kitamoris mer ytre teologiske og kirkelige holdninger kan virke typisk japanske. Han kan være ytterst kritisk i sin dom over andre teologiske utformninger enn hans egen, men på typisk japansk vis forkaster han dem likevel ikke. Vi har sett hvorledes han i sin bok angriper både barthianismen og den liberale teologi. Men når han på denne måte angriper og overtaler, betyr det ikke at han avviser disse holdninger, men at de *absorberes*.

«Gud i smerte er en Gud som helt og holdent omfatter og favner. Hvis denne Gud bare står i motsetning til og gjendriver andres standpunkt, betyr det at han allerede har brutt ut av sitt eget innerste vesen. Guds smertes teologi må i den ytterste konsekvens favne og gi nye muligheter til det standpunkt som kan synes å stå i motsetning til den selv. (. . .) Når det skjer, betyr det ikke bare å lukke det inn, men å favne det på en slik måte at det kan oppdage og fjerne seg fra sitt abstrakte vesen og *forandre* det til en konkret sannhet. Gjendrivelse er det samme som absorpsjon.»³⁹

I den siste setningen bruker Kitamori bevisst (?) de japanske ordene *shakubuku* og *shoju*,⁴⁰ som er gjennomsyret av buddhistisk tenkemåte. Et standpunkt man vil kjempe mot, kan overvinnes ikke ved å avvises, men ved å absorberes, favnes og forandres innenfra.

På liknende måte trekker Kitamori økumeniske konsekvenser. Hvis Gud er en som favner den som er *utenfor*, skulle også kirkene favne dem som er utenfor og søke å hele det som er istykkerslått. «Dette appellerer uten tvil til det japanske folk, hvor kirken omfatter mindre enn 1/2 % av befolkningen og likevel er splittet i mange små grupper som ofte kjemper mot hverandre», hevder en luthersk teolog.⁴¹

Det ville kreve en langt mer inngående bearbeidelse av Kitamoris teologi hvis man skulle gå til bunns i disse spørsmål. Men man sitter igjen med en undring: Kitamori bruker mye energi for å påvise at Japan er benådet med øyne til å oppdage den bibelske sannhet om Guds smerte og forsøker å belegge det med henvisning til den folke-

38 *Theology of the Pain of God*, ss. 26 f., *Nihon no kirisuto-kyō*. ss. 310 ff.

39 *Theology of the Pain of God*, s. 25.

40 *Shakubuku* = gjendrivelse, *shōju* = absorpsjon.

41 Meyer, *op.cit.* s. 54.

lige tragedie. Men det er vanskelig å bli overbevist om at dette er noe japanerne har større forutsetninger enn andre for å oppdage. Da er det vel snarere hans utforming av tanken om Gud som den alt-omfattende og altfavnende som representerer det ekte japanske i hans teologi.

På tross av dette og på tross av en rekke japanske teologers bitende kritikk av Kitamori, er det vanskelig å unngå å bli engasjert av hans tenkning. Hans lidenskapelige utforming av motivet *Gud i smerte* er uten tvil inspirert av sentrale bibelske tanker og har mange impulser å gi. Og hans intense forsøk på å finne frem til en teologi som både er bibelsk og samtidig ekte japansk, springer ut av et vesentlig anliggende for å bane vei for evangeliet.