

«Kazoh Kitamoris Smerte-teologi»

AV GEIR HOAAS

Innledning

Av Kazoh Kitamoris (heretter K.) litterære produksjon er bare en liten del oversatt til engelsk. Det første stykke tilgjengelig finner vi i *Japan Christian Quarterly* (JCQ) 1953, pp. 218–220, hvor K. gir en kort introduksjon av sin egen teologi, «Guds smertes teologi» («The Theology of the Pain of God»). Tolv år senere kom en bok med samme tittel, nesten tyve år etter den japanske utgaven. Noen andre artikler har stått i JCQ, men materialet som er tilgjengelig for en utlending er heller begrenset. Omtale fra andre teologer er også, oppsiktsvekkende nok, svært begrenset. Den mest grundige omtale finner vi i Yoshio Noros doktor-avhandling («Impassibilitas Dei») ved Union Theological Seminary, New York, ferdig i 1955. Det relativt lange tidsrom mellom den første japanske utgave og den første engelske har nok også ført til en tidsforskjell hva innflytelse angår. Spørsmålet kan stilles om K.s innflytelse nå allerede er på retur i japansk tenkning, mens den i Vesten er økende.

K.s originalitet krever, iallfall, nøye vurdering. K. ønsker å bidra til det systematiske studiet av det kristne budskapet. Hans «smertes-teologi» er å betrakte som et prolegomenon til dogmatikken. Hans anliggende er kommunikasjon.¹ Hans teologiske system er å forstås som den hermenevtiske nøkkel han bruker på å formidle evangeliet til sine landsmenn. Han ønsker en gjenoppliving av reformasjonens 'theologia crucis', formulert i lys av samtiden. Hans karakteristiske uttrykk blir da 'theologia doloris'; «Theologia doloris serves for ec-clesia doloris through existentia doloris»².

1 Carl Michalson. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1960, pp. 88, 73.

2 Kazoh Kitamori. *Theology of the Pain of God* (fork. TPG). Richmond: John Knox Press, 1965, p. 13. Sml. Kitamoris artikkel under samme navn i *Japan Christian Quarterly* (JCQ), 1953, p. 218.

Selv om K.s forståelse ble forsterket av begivenhetene under 2. Verdenskrig, så var den likevel i hovedsak utformet i 1940 i «Korsets Herre», hans første bok. Han var da bare 24 år gammel, men har senere vist en konsekvent linje fra den første utforming.

Det formale element i K.s metode kan synes å være hegeliansk, idet han produserer en syntese ut av de motstridende begreper «Guds kjærlighet» og «Guds vrede». Denne syntese er «Guds smerte». Det er viktig å merke at denne syntese ikke opphever de to begreper. En kan likevel påpeke at K. stod under sterk innflytelse av sin hegelianske filosofi-lærer prof. Hajime Tanabe ved Kyoto Universitetet.³

K.s sterke interesse for Luther må også nevnes. Han ble professor ved det Lutherske Teologiske Seminar i Tokyo i sept. 1942, etter selv å ha studert der. Da den lutherske kirke gikk ut av felleskirken Kyodan etter 2. Verdenskrig, fulgte K. ikke etter. Hans begrunnelse var at «Lutherdommens kjerne, som er Guds smerte, står ikke i opposisjon, men er det som favner alt i smerte»⁴. Han ønsket ikke at lutherdommen skulle bli en sekt.

Ifølge K. er derfor teologien om Guds smerte det eneste alt-inkluderende teologiske system som ikke forneker eller utelater noe aspekt av det kristne budskap.

I. Tekst-oppdagelse

«Evangeliets kjerne ble åpenbart for meg som Guds smerte. Denne åpenbaring ledet meg til den sti som profeten Jeremias vandret på (Jer. 31:20)»⁵. Det var det eksegetiske studiet av Jer. 31:20 og Es. 63:15 som førte til uttrykket «Guds smerte».

«Er da Efraim en så dyrebar sønn for mig eller mitt kjæreste barn, siden jeg ennu må komme ham i hu, enda jeg så ofte har talt mot ham? Derfor røres mitt hjerte av medynk med ham, jeg må forbarme mig over ham, sier Herren» Jer. 31:20.

«Sku ned fra himmelen og se, fra din hellige og herlige bolig! Hvor er din nidkjærhet og ditt velde? Ditt hjertes medynk og din misunnhet holder sig tilbake fra mig». Es. 63:15.

Først oppdaget K. setningen som oversatt fra japansk ville bli: «Mitt hjerte smertes», ganske lik Luthers oversettelse: «Darum bricht mir

3 Richard Meyer. «Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God», *Concordia Theological Monthly*, 1962, pp. 269, 294.

4 Sitert hos Yoshio Noro. «Impassibilitas Dei», Th. D. avhandling, New York: Union Theological Seminary, 1955.

5 Kitamori, *TPG*, p. 19, sml. p. 8.

mein Herz». Dette ledet K. til et nærmere studium av den hebraiske tekst. Det aktuelle verbet er 'hamah', som betyr lage sterk lyd, brøle, ynke høilydt, eller være rastløs. Substantivet er 'me'im', som går på de indre organer i mennesket, setet for følelseslivet, ofte synonymt med 'leb', hjerte. Disse ord er ofte brukt av profeter og salmister for å uttrykke hjertets tilstand (Jer. 4:19; 48:36; Ps 39:7; 55:18; Es. 16:11). Men bare de to siterte steder refererer seg til Gud. Dette var en viktig oppdagelse for K.

K. kritiserer flere Bibel-oversettelser hvor 'hamah' er oversatt med «yearns», «having mercy», eller «Sympathieempfindung»⁶. Slike oversettelser har ikke tak på Guds realitet, sier K., de viser en manglende følelse overfor Gud. Han godkjenner derimot King James Version's «my bowels are troubled», LXXs «espevsa», Vulgatas «conturbata», Luthers «Schmerz» og Calvins «dolor»⁷.

K. konkluderer sin eksegetiske undersøkelse med at Jer. 31:20 må forstås i betydningen av smerte som «er forbundet til 'kjærlighet' i nådens mysterium»⁸. Bibeloversettelser er også bekjennelser, derfor er K. desto mer beslutsom i sin bruk av «smerte», siden denne side synes utelatt i Japanese Revised Standard Version, såvel som andre nyere oversettelser⁹.

Kapittel 31 i Jeremias ansees av K. som klimaks og derfor også de siste ord av profeten. Den nye pakt i vv. 31ff forutsetter Guds smerte. Guds vrede er overvunnet av Hans kjærlighet, «en kjærlighet rotfestet i Guds smerte»¹⁰. Guds kjærlighet er et ekko, et analytisk resultat, av hans smerte. Det er den andre siden av samme mynt.

Likeledes finner en i Es. 63:15 innholdet av 'hamah' ved parallellismen med 'ræhæm', som betyr nåde, medlidenhet, medynk. Temaet er Guds kjærlighet mot dem som gjør opprør mot Han. K. refererer i denne sammenheng til Luthers 'Deus Absconditus', Gud som skjuler sin makt i skrøpeligheit, visdom i dårskap, medlidenhet i vrede. Dette er også Guds smerte. Dette er ment å styrke troen, ikke frykten. Likevel er K. ikke helt tilfreds med Luther, som «ikke tilstrekkelig objektiviserte sin forståelse av den skjulte Gud»¹¹.

6 Ibid., pp. 16, 153.

7 Ibid., p. 154.

8 Ibid., p. 158

9 Ibid., pp. 8, 16, 159.

10 Ibid., p. 161.

11 Ibid., p. 166, sml. p. 165.

II. Systematisk utvikling

A. Guds smerte

«Gud på korset for Paulus er Gud i smerte for Jeremias»¹². Uttrykket fra Jeremias er derfor svært treffende for å forstå evangeliet om Guds omfavnelse av dem som ikke fortjener en slik omfavnelse. Med Luther, karakteriserer han så Kristi død som 'mors mortis' (dødens død) eller 'mors contra mortem' (død mot død) idet «Gud kjemper mot Gud på Golgatha»¹³. Hos K. blir dette til 'dolor contra dolorem', hvor Es. 53:5 er reflektert, at «ved hans sår har vi fått lekedom.» Guds vrede er en forrådt kjærlighet, og bare derved at Gud blir vred, viser Han at Hans kjærlighet er virkelig¹⁴.

Gud burde altså ikke tilgi oss, sml. Es. 1:13; Jer. 15:6. Han skulle heller manifestere sin vrede på oss. Likevel blir forholdet Gud – menneske, på et sett, gjensidig. Bare Guds kjærlighet gjør det mulig, fordi det inkluderer det opprørske mennesket som Gud har fornektet. Derved er Guds fornektelse av seg selv involvert. Han ofrer seg selv. Det er Hans smerte.

K.s analyse av kjærlighets-begrepet hos Gud er av ytterste viktighet. Hans systematisering kan deles i tre: 1) Guds umiddelbare kjærlighet; 2) Guds smerte; 3) Kjærlighet grunnet i Guds smerte¹⁵. La oss se på hver enkelt.

1) Guds kjærlighet øses utover umiddelbart uten noen hindringer. Dette er Far – Sønn forholdet, Faderen som elsker den lydige Sønn, sml. Matt. 3:17; Joh. 3:35; 10:17; 15:9f; 17:23–26.. Det er også den kjærlighet som er demonstrert i Luk. 15:11ff. Problemet her er at Kristus alene fortjener denne kjærlighet, sml. Hos. 10:2 og Rom. 1:24–26. K.s konklusjon på dette punkt er at «det er upassende for rettferdighet å ha samfunn med urettferdighet», og «en mann med integritet fornekter med rette en svikefull person»¹⁶.

2) Guds smerte. Evangeliet møter en med det forferdende faktum at Gud favner dem som skulle ha blitt avvist. Han handler tilsynelatende «ulikt Gud», Han tilgir synder. Evangeliet synes å være en

12 Ibid., p. 20.

13 Ibid., pp. 26–28, referer til Luther, W. A. XL i, p. 273, og W. A. XLV p. 370.

14 Michalson, p. 79 sitert fra Kitamori, *The Logic of Salvation*, Tokyo, 1953, p. 32: «a betrayed love which does not become wrath, is not real love. A God who does not know to be angry is not God», cfr. Ezek. 5:13.

15 Kitamori, *TPG*, pp. 117–123.

16 Ibid., p. 119.

dårskap, 1. Kor. 1:18, 21, 23. Denne smerte vistes i korsets skam, som Gud aksepterte i Sønnens person. Smerten er dermed tofoldig.

3) Kjærlighet grunnet i Guds smerte. I Kristi oppstandelse ble Guds smerte leget, i og med at der var en seier over vredens konsekvens, døden. Dette betyr ikke at smerten forsvant. Den er der som roten til den nye kjærlighet sml. Luk. 15:20. Vi føres dermed til begrepet «kjærlighetens etikk», utledet av «smertens etikk». Mere om det nedenfor.

En vil da, konkluderende, se at den andre kjærlighetslov, Guds smerte, i virkeligheten ligger til grunn for de to andre. Dette kan derfor kalles K.s teologiske aksiom¹⁷.

Enheten mellom Guds vrede og Hans kjærlighet er illustrert av perikopen i Luk. 12:4–7, hvor a) v. 4f beskriver Ham som må fryktes, mens b) v. 6f viser oss Ham som en kan fortrøste seg på. De to oppfordringene, a) frykt, og b) frykt ikke, har samme objekt, nemlig Gud. Dette betyr at ingen makt kan ødelegge oss fullstendig, bortsett fra Gud. Guds vrede, som en rettmessig skal frykte, er ved Jesus blitt transformert til kjærlighet. Han forener de to uforenlige begreper. En ser Guds vrede som er rettet mot en selv ved å se på Jesu kors.

Hittil synes K. å vise sterk lojalitet mot Luthers måte å tale om vrede og kjærlighet. Likevel er der momenter som forstyrrer dette inntrykk noe. K. har vært anklaget for patripassianisme. Vi skal se hvorfor. Hans teologi beveger seg på en akse, Guds smerte. Men de to polene kan beskrives som 1) smerte er essensen i Gud, og 2) menneskelig smerte er uttrykket for Guds vrede¹⁸.

K. kan synes å støtte an mot tradisjonell teologi som hevder at Gud ikke rokkes av følelser eller ikke er underlagt følelser. Skal en dømme etter mottakelsen av hans teologi fra japansk hold, kan kritikken om patripassianisme være legitim. Her er smerte-kvaliteten ofte forstått som medynk, sympati med menneskets ulykke¹⁹. Dette er likevel ikke K.s intensjon. Guds smerte er ikke forbundet med menneskenes uhell, men heller med deres fremmedgjøring overfor Gud.

K. berger sin posisjon ved å bruke 1. Kor. 2:2, «Jeg ville ikke vite noe iblant dere uten Jesus Kristus, og ham korsfestet». Han taler ikke om en korsfestet Fader, men om en spenning, et brudd på Far – Sønn forholdet. Han benekter den Augustinske setning «opera trinitatis ad extra sunt indivisa». Guds vrede utøst over Kristus inne-

17 Ibid., p. 124.

18 Ibid., pp. 144, 58ff. (kapitel V). Sml. Michalson, p. 76.

19 Michalson, p. 76.

bærer likevel ikke et ontologisk brudd²⁰. Om K. her trekker nødforanstaltninger for å redde enheten i Gud, kan med rette diskuteres.

I sitt forsvar mot patripassianisme-anklagene synes K. ikke riktig å se farene ved den terminologi han bruker. Han spør kun om beviser for at han har sagt at Faderen lider, og dernest, noe forsiktig, anklager den annen part for å hevde en 'theologia gloriae'²¹. Hans hovedanliggende er å få brakt korset tilbake innen Guds eksistens²². I det trinitariske forhold er derfor Sønnens fødsel underordnet i forhold til offringen av han. Guds herlighet er utstrålingen fra korset, som vi bare ser i hans beskyttende hånd, sml. Ex. 33:22. Slik sier K. at vi tillates å se Guds smerte.

Guds smerte er i virkeligheten syndenes forlatelse, det at Gud bærer ansvar for synderen og dermed opplever smerte. Kristi guddomskrav førte til hans død, Joh. 5:17; 7:29f; 10:30–33. Hans inkarnasjon er derfor inkludert i smerten. Joh. 1:14 leder til Joh. 3:16, som K., med Luther, betegner som 'tragica verba'²³.

B. Menneskets smerte

Menneskets lidelse er for K. en analogi, et symbol på den lidelse Gud utsetter seg selv for ved forløsningen av mennesket. Den immanente smerte er en nøkkel til den transcendent smerte²⁴.

En tjener Guds smerte ved ens egen smerte. Abraham burde betegnes som «far til tjenesten for Gud», heller enn «troens far». Gen. 15ff taler mer om tjeneste enn om tro. Kapittel 22 er klimaks i denne enestående illustrasjonen av tjeneste for Guds smerte. Abraham tjente Gud ved sin egen smerte, ved offringen av sønnen. Dette er det egentlige innhold i «ta ditt kors opp og følg meg». Våre sår tjener Herrens sår, sml. 1. Pet. 2:24. Likesom syndens lønn er døden, så er vår smerte egentlig døden. Men vår smerte er da, ved analogien, et vitnesbyrd om Guds smerte. Derfor er vår smerte meningsfylt. Gud og menneske står i en 'analogia doloris', snarere enn den thomistiske 'analogia entis', som er taus om Guds smerte²⁵. Jesu mor blir

20 G. C. Oosthuizen. *Theological Battleground in Asia and Africa*. London: C. Hurst & Co., 1972, p. 172.

21 Kitamori, *TPG*, pp. 15f., sml. p. 146.

22 Michalson, p. 90f.

23 Kitamori, *TPG*, p. 43, referer til Luther, W. A. XXXVI p. 180.

24 *Ibid.*, p. 50.

25 *Ibid.*, p. 56.

for K. en virkelig inkarnasjon av smertens analogi, idet i henne er menneskets og Guds smerte forenet.

K. understreker den symbolske karakter som menneskets smerte har. «Vi kan ikke direkte kjenne Guds smerte, vi kan kjenne den bare ved (gjennom) vår egen smerte»²⁶, som blir et symbol på Guds smerte.

Menneskets synd er fremmedgjøringen overfor Gud, sml. Jer. 4:19f; Klag. 1:5 + 12, hvorved menneskets smerte oppstår. Derfor er det ved smerten at Gud og menneske blir forenet igjen. Den troende er klar over dette, den vantro ikke. Derfor blir den troendes holdning overfor den vantro den at ens egen smerte blir en forbeder-gjerning. Han deler smerten med den ikketroende. Idet han henviser til 1. Pet. 2:24 fremholder K. at «de som er forenet med Gud ved deres smerte blir helbredet ved Guds smerte»²⁷.

Noen kritiske spørsmål tør kastes frem her: blir Guds vrede alltid aktualisert? Er menneskets smerte alltid et symbol på Guds smerte? Hvis det er tilfelle, blir da ethvert smertefullt menneske derved helbredet, frelst?

K. har likevel visse reservasjoner. Der er dem som lever og dør i fred, fremmed for Gud. Videre må menneskets smerte «bli» symbolet på Guds smerte og må «forenes» med Guds smerte. En viss identifikasjons-prosess synes å være nødvendig. Likevel er skrittet fra vantro til troende, som alltid er objektet for smertens symbol, ikke klargjort hos K.

K. omtaler også Ebed-Jahve begrepet. «Profeten, idet han bruker den aktuelle smerte som materiale, transformerer det til en forløsende ulykke, et symbol på Guds smerte»²⁸. Den lidende Herrens tjener er for K. kun et symbol på forløsende lidelse. Enhver troende blir en Herrens tjener. Derfor kan K. si med Henry W. Robinson at «å bli frelst ved Ham (Jesus) betyr å bli gjort til menneskers frelsere»²⁹. Likevel skiller han mellom Tjeneren og profeten Jeremias f.eks. som så Guds smerte men var selv ikke en smertens mann.

Tjenerens taushet under lidelsen, Es. 53:7ff, 42:2, viser den forløsende karakter. Kanskje vi her finner en nøkkel til K.s identifi-

26 Ibid., p. 60, sml. p. 58 hvor K. henviser til det greske 'symballein', sette sammen, kombinere, som typisk for Guds og menneskets smerte.

27 Ibid., p. 64, sml. p. 62.

28 Ibid., p. 66.

29 Ibid., p. 67, fra H. W. Robinson, *The Cross of the Servant*, London: Student Christian Movement, 1926, p. 64.

sering av den troende. Transformeringen av vår smerte til et symbol for Guds smerte betegner vår enhet med Gud gjennom smerte, eller rettere, gjennom taus smerte³⁰.

Denne smertens mystikk spiller en viktig rolle i K.s teologi. Avsnitt som Rom. 6:3–8; Gal. 2:20, 5:24; Fil. 3:10; 1. Pet. 2:21 + 24, 4:13 utgjør den bibelske basis. De karakteristiske uttrykkene er «et nytt levnet», «likheten med hans oppstandelse», «syndelegemet skulle bli til intet», og «Kristus lever i meg». Den kjærlighet som er grunnet i Guds smerte manifesterer seg ved den Hellige Ånd, Rom. 15:30 som Kristusmystikk, 1. Kor. 3:18.

Men, sier K., det første karakteristikum av mystikk er umiddelbarhet. Dette forneker evangeliet, som jo ikke er 'un-mittelbar', uten en 'mediator'. Problemet blir da å bevare en «sunn mystikk». For K. synes løsningen opplagt. Ved Guds smerte, som forneker umiddelbarhet, blir vi umiddelbart ett med Gud. Denne mystikk er basert på rettferdiggjørelseslæren, Gal. 2:20. Med R. Otto definerer han mystikk som den andre side (Kehrseite) av Guds nåde³¹.

Mystikkens andre karakteristikum er det augustinske 'fruitio Dei', sml. 1. Pet. 4:13; 2. Kor. 1:5. Denne nytelse av Gud er farvet av menneskets synd, den selv-tilfredsstillende nytelse. Dette må fornektes da det står i motsetning til evangeliet. Her uttrykker K. sin største anklage mot Augustin. Selv om Guds smerte også tilgir selvlivets synd, må en aldri glemme å hate seg selv, også i det øieblikket når en nyter Gud³².

Mystikkens tredje karakteristikum er dens etiske natur. Den troende «har korsfestet kjødet med dets lyster og begjæringer», Gal. 5:24, «den som er død, er rettferdiggjort fra synden», Rom. 6:7. Mystikk ender ofte i kontemplativ kvietisme (Leidensmystik), hvor Guds nåde blir overflødig. Luthers «semper justus, semper peccator» føres et skritt videre, nemlig «helliggjort, dog en synder». Augustins setning «synden gjør opprør, men er dog død» reverseres til «synd er død, men gjør dog opprør»³³.

Slik stiller K. Luther og Augustin opp mot hverandre. Augustins etikk er kontrollert av en lykke-ide, med utgangspunkt i selv-livet, mens Luthers etikk er grunnet i Guds smerte, dvs. at Gud elsker

30 Ibid., p. 69.

31 Ibid., pp. 74–75, referer til R. Otto, *Aufsätze da Numinose betreffend*, 4. utg., Gotha: Leopold Klatz, 1929, p. 83.

32 Ibid., p. 76.

33 Ibid., p. 78, referer til Augustin, *Contra Julianum*, II, 9, 32.

den som ikke burde bli elsket. Umiddelbar kjærlyghet går således forut for etikk. Kants plikt-etikk er utilfredsstillende for K.. Kant opererer bare med en smertens etikk og ikke, som Luther, en kjærlyghetens etikk grunnet i Guds smerte. Uten å tenke kronologisk hevder da K. at Luther lager en syntese av Augustin og Kant, idet han beveger seg fra villighet til forpliktelse, og så tilbake til villighet igjen. Plikt (Gesolltes) blir et glad, frivillig ønske (Gewolltes). «Bare fordi etikk er ufullstendig, kan Luthers 'sola fide' sies å være relevant»³⁴.

Likevel synes det noe problematisk for K. å klart skille mellom begreper som kjærlyghet, selv-kjærlyghet, hat og selvhat. Han leverer et forsøk på å trekke opp grenser og å gjøre front mot den etikk som ikke er grunnet i smerte-begrepet. Luk. 15:20 illustrerer for K. kjærlygheten i motsetning til selv-kjærlygheten. Kjærlygheten er der en form for selv-hat, og likevel må dette siste ikke idealiseres. Luk. 14:26 forbyr det ved å stille frem smerten i å hate ens nærmeste, som i grunnen er en forlengelse av ens eget kjød³⁵.

Slik blir etikkens kjærlyghet korsets kjærlyghet som er Guds smertes dyd. Ved den troendes kjærlyghet blir da den vantro brakt fra mørke til lyset. Den troendes smerte som vitner om Guds smerte er et redskap til dette formål. Den troende demonstrerer derved evangeliets karakter, nemlig det å være «utenfor porten» Hebr. 13:12, idet han selv lidende er utenfor her i verden.

C. Smerte og Åpenbaring

Som nevnt ovenfor, foretar K. en analyse av Luthers Deus Absconditus. Han gir Erich Seeberg rett i distinksjonen mellom Luther og andre mystikere som f.eks. Johan Tauler angående denne benevnelsen. For Luther var den skjulte også den åpenbarte Gud, mens Tauler opererte med en Gud som troner bortenfor enhver åpenbaring i et mørke som er utilgjengelig og karakteristisk for hans ikke-objektive vesen. K. konkluderer, med Seeberg, at hele Luthers teologi faktisk hviler i «den skjulte Gud»-begrepet. Begreper som 'jusitita Dei' og 'sola fide' er utviklet fra Deus Absconditus³⁶.

Her er det på sin plass å nevne at dette begrepet også er bestemmende for Luthers etikk. Også her istemmer K. tanker fra Luther,

34 Ibid., p. 97, sml. p. 96.

35 Ibid., pp. 84, 80.

36 Ibid., p. 106, referer til Erich Seeberg, Luthers Theologie – Motive und Ideen, Vol. 1: *Die Gottesanschauungen*: Göttingen; Vandenhoeck, 1929, pp. 60ff.

«den Gud som sender mennesket til død og helvede for å rense menneskeslekten, er den skjulte Gud»³⁷.

Likevel er der en tendens hos Luther som volder K. bry. Luther reduserer Guds vrede til et «middel» for åpenbaringen av kjærligheten. Guds vrede som Kristus bar var snarere Guds faktiske og aktuelle gjensvar på menneskets opprør. Bare Guds smerte er løsningen på Guds vrede. Derfor blir «tro på den skjulte Gud en sannhet bare når den finner sin basis i Guds smerte»³⁸. Luther blir derved anklaget for å ha latt problemet forbli uløst, og å ha forvekslet kjærligheten grunnet i Guds smerte med Guds smerte. Han støtter derved også P. Althaus' kritikk av Luthers uttrykk 'opus alienum' som upasende for den kristnes opplevelse av Gud³⁹. Dermed blir vreden for Deus Absconditus en 'ira beniquitatis', mens den for smertens Gud er 'ira severitatis'. Vreden er dermed ikke bare et middel hvorved en når frem til kjærligheten, men enheten av vrede og kjærlighet på korset var et resultat av en konflikt. Deus Revelatus for syndere er derfor bare Gud i smerte⁴⁰.

Denne korsets Gud er en snublesten for jøder og en dårskap for hedninger, 1. Kor. 1:23. Bare ved den Hellige Ånd kan Han bli erkjent som den Han er, sml. 1. Kor. 12:3.

D. Smerte og Historie

For K. er evangeliet ikke en ide, et abstraktum; heller ikke er det bare historie. Likevel inkluderer denne historie viktige historiske element, såkalte «faste tider», og geografiske element, såkalte «grenseskjell mellom deres bosteder», Acta 17:26f, sml. Rom. 11:11ff⁴¹. Fra begynnelsen av evangeliets historie eksisterte kontrasten jøde – hedning. Den gresk-romerske verden ble betrodde videreførelsen av evangeliet. Etter forfall der, ble oppgaven overtatt av barbarene, den tyske rase. K. synes dermed å operere med en slags Heilsgeschichte både i tid og rom. Verdens nasjoner blir tilkjenne-gitt en gudgitt funksjon i evangeliets historie.

Denne tankegang er ikke langt fra en 'corpus christianum' tenking. Selv om K. bekjenner at kirken står som et symbol på Guds smerte,

37 Ibid., p. 107.

38 Ibid., p. 109.

39 Ibid., p. 112, sml. Paul Althaus, *Theologische Aufsätze*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1929, vol 1, p. 10.

40 Ibid., p. 114.

41 Ibid., p. 128, sml. Oosthuizen, p. 172.

sml. Matt. 24:5ff; 1. Kor. 7:26, synes han mere opptatt av den historiske situasjon som muliggjør et sant vitnesbyrd om Guds smerte. Derved finner K. at trosbekjennelsene fra Oldkirken, som var opptatt av filosofiske uttrykk som essens, person osv., i grunnen ikke fikk tak i det vesentlige i Guds nåde, nemlig smerten⁴². Den tyske tenkning, inklusiv Luther, fikk heller ikke tak i denne side fullt ut.

«I dag er verden spent ut under smerte, og ikke en stor himmel»⁴³. Derfor mener K. at dagens verden har den beste og enestående mulighet til å fatte dybden i Guds smerte. «Denne evige sannhet ble forståelig bare i vår tid», fordi «verdens lidelse er et symbol på Guds smerte». (En bør skyte inn at dette er sagt under etter-dønningene av 2. Verdenskrig.)

For K. er således kunnskap om Gud nært knyttet til kunnskap om mennesker. En virkelig Menschen-Kenner er også en sann Gottes-Kenner. Gud åpenbarer seg selv in concreto, og kirken bærer vitnesbyrd både i det sosiale og politiske liv i et folk. Kirkens mål er ikke bare individer, men folkeslag og nasjoner. Ved de kristne blir Gud immanent i historisk virkelighet. Kriteriet for dommen er kjærlighet til den historiske virkelighet, som er identisk med kjærlighet til Gud⁴⁴, sml. Matt. 25:31ff, 26:6ff.

K. identifiserer ikke Kristi lidelse med den kristnes lidelse. Der vil alltid være en forskjell mellom 'thripsis' Matt. 24:21 (menneskenes prøvelser) og 'pathos' Luk. 17:25 (Kristi lidelse)⁴⁵. Likevel vitner det første om det siste. Menneskets lidelse peker hen på Guds smerte. Det er formålet med den.

K. er kritisk overfor apokalyptiske spådommer. Eschatologi må ikke sees i lys av kosmiske tegn, men bare i lys av evangeliet. Matt. 24:14 blir her en sentral Skrift-henvisning, «evangeliet om riket skal forkynnes over hele jorderike til et vitnesbyrd for alle folkeslag, og da skal enden komme». Synlige begivenheter må betraktes som adiaphora, hevder K., men herunder synes han ikke å inkludere forkynnelse, kirke-vekst o.l. Enden og det fullkomne er håpet for fremtiden, sml. Fil. 3:12; dermed altså også en nærværende virkelighet⁴⁶.

Den splittede kirke er naturlig nok et tegn på smerte. Men det lutherske 'est' i nattverden representerer Guds nærvær også i en for-

42 Ibid., p. 132.

43 Ibid., p. 137.

44 Ibid., p. 98, sml. Oosthuizen, p. 174.

45 Ibid., p. 142.

46 Ibid., p. 143.

styrret kirke⁴⁷. K. var, som før nevnt, ikke enig i den lutherske isolasjon fra den forente kirken Kyodan, etter krigen. Uten å oppgi den læremessige overbevisning, mente han der å kunne praktisere sann ekumenikk, som er å favne det som ikke burde bli favnet.

III. Korrektiv til moderne Vestens teologi

K.s mål har ikke vært bare å presentere sitt eget bidrag til teologiske anskuelser. Det har også vært å korrigere disse anskuelser. Generelt sett var det to innstillinger han angrep: A) den som forneker den alt-favnende Gud, og B) den som utelukker Guds smerte fra Hans favnende kjærlighet⁴⁸.

Mer spesifisert er det tre grupper han angriper: 1) Moderne teologi (modernisme og liberalisme), representert ved Schleiermacher og Ritschl. Katastrofen ved denne teologi er at der ikke skilles mellom kjærligheten formidlet ved Kristus og kjærlighet uten formidler. De er like i kvalitet. Modernisme er en religion av umiddelbarhet. Kristi død er i virkeligheten unnværlig. Man havner i en kjærlighets-monisme (foruten Schleiermacher, sml. også Wilhelm Hermann og William Wrede). K. bruker Guds smerte til klart å differensiere mellom korsets kjærlighet og umiddelbar kjærlighet. Guds smerte har med 'verum peccatum' å gjøre, ikke innbilt synd.

2) Den dialektiske teologi. Det eneste virkelige korrektiv til modernismen K. Barth formådde å bringe var understrekningen av Gud som «das ganz anders», og «das erste Gebot als theologische Axiom». Likevel er intensjonen bak en slik teologi ikke evangelium, men lov.

K.s kritikk av den japanske barthianisme må forstås ut fra den ting at det var Barths teologi fra hans Romerbrevskommentar som nesten utelukkende dominerte den japanske tenkning. M.a.o. det var en overdreven fremhevelse av den transcendent Gud og den supra-historiske karakter av eschatologien⁴⁹. K. synes ikke å ta særlig hensyn til den senere Barth slik en møter ham i Kirchliche Dogmatik. Dette er dog i samsvar med den japanske barthianisme som viste en indifferensisme overfor sekulære ting, både under 2. Verdenskrig og i den tidlige etterkrigsperiode. Interessant er det å merke seg at denne holdning gikk parallelt med en sterk sosial og moralsk oppvåkning innen mange kirkesamfunn.

47 Meyer, p. 269.

48 Kitamori, *TPG*, pp. 22, 35; sml. *TPG i JCQ* 1953, p. 218 og Oosthuizen, p. 169f.

49 Charles H. Germany. *Protestant Theologies in Modern Japan*, Tokyo: IISR Press, 1965, p. 193, sml. også pp. 200–201.

K.s kritikk av Barth, som særlig kommer fram i hans «Teologi idag», Tokyo, 1950, konsentrerer seg om Barths såkalte legalisme eller verbalisme. Det formelle ord, og det faktum at Gud taler eller har talt blir fremhevet på bekostning av at Gud taler til meg. Dette eksklusive fryktingytende nærvær av et guddommelig incognito tilfredsstillende ikke K.s kjærlighet grunnet i Guds smerte. En må kunne si at en direkte konfrontasjon eksisterer mellom K.s smertens Gud og Barths Gud som «ein Ganzes ohne Risse und Schmerzen»⁵⁰. Barth overser at menneskene er syndere og ute av stand til å leve opp til Guds Ord.

3) Den tredje kategori utgjøres av to så forskjellige menn som G. Aulén og A. Nygren. a) Aulén i *Christus Victor* kritiserer den klassiske forsoningslære (*satisfactio*) som manglende et viktig ledd, nemlig pasjons-kvaliteten. Soningen er av Aulén forstått som Guds kjærlighets seier over Hans vrede. At her eksisterer en konflikt vil K. ikke benekte, men han vil ikke følge Aulén til det enes seier over det andre. Soningen blir for K. selve konflikten, smerten hos Gud⁵¹. Stedfortredertanken blir likeledes for mekanisk og upersonlig for K.; den eliminerer den virkelige smerten i Gud.

b) Nygrens fortjeneste er, ifølge K., at han klargjorde evangeliet ved å skille den falske nåde, 'eros', fra den virkelige nåde, 'agape'. Likevel blir Nygrens bidrag ikke tilfredsstillende. Det kritiske spørsmål er: Hvorfor elsker Gud? Nygren svarer: «fordi det er hans natur å elske». Et slikt utsagn er for K. meningsløst, det er blottet for Guds smerte, og ligger nær den allerede avviste kjærlighets-monisme. Nygren ser ikke korsets egentlige *crux*, han ser ikke Guds smerte⁵². Derfor taler han heller ikke om menneskets kjærlighet til Gud.

Både Aulén og Nygren, skjønt innbyrdes svært forskjellige, mangler begge dette «extra», Guds smertefulle kjærlighet.

IV. Stedegen teologi

Ifølge en av K.s sterkeste kritikere, Yoshio Noro, ble Guds smertes teologien ønsket velkommen med entusiasme i Japan i en tid da den mentale og fysiske lidelse etter 2. Verdenskrig var til å ta og føle

50 Oosthuizen, p. 170; K. Barth. *Church Dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1957, Vol. II, del 1, p. 612.

51 Michalson, p. 94.

52 Kitamori, *TPG*, pp. 95, 92; sml. Anders Nygren. *Agape and Eros*, Philadelphia: The Westminster Press, 1953, p. 75.

på⁵³. Hovedideen som ble mottatt var at der var en Gud som brød seg om dem i en fornedrende tid.

K.s forsøk på en stedegengjørelse av den kristne tro har blitt anerkjent av mange; «Kitamorian theology» er et unikt bidrag innen kristenheten⁵⁴.

K.s sentrale anliggende er kommunikasjon, eller uttrykt annerledes, forholdet mellom evangeliet og menneskers (folkeslags) indre dimensjon. Kanzo Uchimuras bidrag karakteriserer han som «ikke-teologisk stedegengjørelse» fordi han mener Uchimura og hans «ikke-kirke»bevegelse var mer motivert av nasjonalisme enn av evangeliet.

All den stund K. finner den japanske mentalitet særlig skikket til å fatte Guds smerte, blir det nødvendig å kjenne og levere en analyse av denne mentalitet. Vi vil derfor peke på de momenter K. særlig fremhever⁵⁵.

1) Shintoismens primitive karakter eksisterende i et moderne industrialisert samfunn;

2) den Buddhistiske åndelige basis uttrykt i begrepet Mu (tomhet, tomt); «Mu er for den japanske mentalitet like absolutt som Gud er det for kristne»⁵⁶;

3) den Confusianske versjon av den Gyldne Regel: «gjør ikke . . . hva du ikke vil at andre skal gjøre . . .», viser et ikke-aktivt engasjement.

Basis for den generelle moral viser seg i den tilbaketrukne livsinnstilling. K. finner denne holdning særlig eksemplifisert av 'haiku'-poeten Basjo i det 17. århundre, som viser en estetisk kontemplasjon eller snarere en ikke-engasjert holdning. K. fremholder at japanere av natur ikke er eksistentialister; de foretrekker å trekke seg tilbake fra den aktuelle situasjon framfor et glødende engasjement.

K. bruker Kierkegaards stadier som modell for å typifisere holdninger i Japan. Hittil har han beskrevet det estetiske stadiet (selv om han medgir religiøse aspekt innen haikulitteraturen). Det etiske stadiet finner han representert i mer moderne poesi, som fører til etisk handling, og dermed overskrider haiku-poesiens grenser. Det religiøse stadiet er den søken som en finner i Zen-Buddhismen. Den japanske tilbaketrukne holdning går igjennom det hele. Det er derfor ikke å undres over at så få er vunnet i Japan, sier K.

53 Oosthuizen, p. 169; Yoshio Noro, særlig pp. 91ff.

54 Kazuo Mutoh. «Kitamorian Theology», *JCQ*, 1953, p. 321; Germany, p. 220.

55 Kitamori, «The Japanese Mentality and Christianity», *JCQ*, 1960, pp. 167–174.

56 *Ibid.*, p. 169.

For å forstå den japanske mentalitet må en videre analysere litteraturen blant alminnelig folk, og da den dramatiske litteratur i særdeleshet. K. gjør følgende observasjoner⁵⁷: 1) Det japanske sinn og ånd lever i den såkalte Lysets monisme. 2) Den japanske tragedie er ulik alle andre nasjoners tragedier. Den er sentrert om mellommenneskelige forhold, ikke begivenheter. Det aktuelle uttrykket er 'tsurasa', eller smerte, som fremkommer ved dilemmaet mellom to moralske normer, nemlig naturlig kjærlighet og plikt. 3) Japanske tragedier beveger alminnelig folks følelser på en dyp og merkbar måte.

'Tsurasa', som det grunnleggende prinsipp for den japanske tragedie, oppleves når en selv lider og dør, eller når en forårsaker at ens elskede sønn lider og dør, p.g.a. kjærlighet til andre. Dette korresponderer, ifølge K., svært høvelig til Guds smerte. «Derfor vil det japanske sinn, som i smerte har sett det dypeste i hjertet til sitt medmenneske, også se det dypeste i hjertet til den Absolutte Gud i smerte»⁵⁸. «. . . et avgjørende aspekt ved Guds natur, . . . vil bli gjenopdaget av kirkene i vårt land». M.a.o. uten Japan ville dette ikke, eller vanskelig, ha kommet.

K. kan neppe anklages for å være synkretist. Hans distinksjon mellom landets kulturelle og religiøse bakgrunn, på den ene side, og evangeliets enestående karakter, på den andre side, er klar nok.

Vestens mentalitet er karakterisert ved analytisk tenkning, den lever i en dualistisk verden. Det orientalske sinn er konsentrert om tilstanden før separasjonen mellom subjekt og objekt, det såkalte 'gen'-mysteriet⁵⁹. Guds eksistens før Han begynner å arbeide er således betegnet som «alletings morskap». Vestens tankegang opererer med en Far som regjerer med lov og rett, mens Østens tankegang forestiller seg en Mor som frembringer alle ting.

Når det gjelder det kristne nådebegrepet, som f.eks. i 1. Pet. 2:24, finner K. en nærliggende parallell i Shotoku Taishis kommentar til Lotus Sutra fra begynnelsen av det 7. århundre. Vi møter der en nådens gud som selv blir syk for å frelse folket fra deres sykdom og elendighet. En forskjell er der likevel. Gudens sykdom er ingen virkelig sykdom eller elendighet, men kun en refleksjon av folkets. Nåden er sympati snarere enn smerte, fordi den mangler vrede. Dette religiøse

57 Kitamori, *TPG*, p. 133.

58 *Ibid.*, p. 136.

59 Kitamori, «Christianity and Other Religions in Japan», *JCQ*, 1960, pp. 230, 233; sml. Michalson, p. 87.

vesen er intet absolutt vesen fordi det kan ikke favne motsetninger. Guds smerte er å tilgi deres overtredelser som burde vært fordømt. Dette aspekt er ukjent for japanske tragedier, fremholder K. Det er bare den andre side av Guds smerte som kommer frem, nemlig det hjerte som ofrer den elskede sønn⁶⁰. Guds Sønn som døde for syndere, Rom. 5:7f, blir således det enestående budskap i det kristne evangelium. Japanske tragedier mangler det bibelske syndsbegrep; skam er alt hva eksisterer. Kjærligheten grunnet i Guds smerte er videre ikke et objekt for kontemplasjon og en tilbaketrukket holdning, men er basis for menneskelige forhold, for kristen etikk.

K. ser altså det japanske sinn som særlig skikket til å fatte Guds smerte, uten dermed å overse den mangel som eksisterer og uten å hentyde til at evangeliets budskap er unødvendig.

Konklusjon

Vi vil her bare nevne i korthet hovedpunktene i Yoshio Noros kritikk av K.s teologi⁶¹:

- 1) Der er liten bruk for den historiske Jesus, all den stund smerte beskrives som en part av Guds vesen. Jesus blir nærmest bare en utvortes manifestasjon av den smerte som eksisterer i guddommen. En doketisk tendens innen kristologien kan spores.
- 2) Guds vrede blir nærmest meningsløs, siden Han ikke kan bli værende uten smerte for skapningen.
- 3) Guds allmakt, såvel som allvitenskap, synes sterkt begrenset.
- 4) Synds-problemet forblir uløst. Gud blir den evig lidende, mens troen ser etter den fullkomne seierherre.
- 5) Vårt vitnesbyrd synes å være avhengig av en forfulgt lidende smerte, noe som lett kan gi rom for asketisme.
- 6) K.s teologi gir ikke rom for Guds gode skaperverk.

Selv om disse innvendinger er noe kategoriske, og selv om vi har nevnt enkelte av K.s reservasjoner overfor disse, synes han ikke å se særlig store farer ved den teologiske terminologi han bruker. Det kan være legitimt å spørre om K., ved sitt forsøk på å skape en stedegen, original «luthersk» teologi, har begrenset seg til «oppdagelsen» av Guds smerte. Alle problemer synes å bli løst i lys av

60 Kitamori, *TPG*, p. 138; sml. Germany, p. 214.

61 Oosthuizen, p. 174; Y. Noro. pp. 88–101.

dette begrep. Systemet kan bli vel så mekanisk som de han bekjemper. Vi vil tro at innvendingene 1), 2) og 4) neppe kan besvares helt tilfredsstillende.

K.s originalitet og forsøk på å bidra med en stedegen teologi, med solid bibelsk basis, må tross alle innvendinger avkreve respekt og annerkjennelse.

Viktigste litteratur:

- Germany, Charles H. *Protestant Theologies in Modern Japan*. Tokyo: IISR Press, 1965.
- Kitamori, Kazoh. «Christianity and Other Religions in Japan», *Japan Christian Quarterly*, 1960, pp. 230–238.
- Kitamori. «The Japanese Mentality and Christianity», *Japan Christian Quarterly*, 1960, 167–174.
- Kitamori. «The Theology of the Pain of God», *Japan Christian Quarterly*, 1953, pp. 218–220.
- Kitamori. *Theology of the Pain of God*. Richmond: John Knox Press, 1965.
- Meyer, Richard. «Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God», *Concordia Theological Monthly*, 1962, pp. 261–272.
- Michalson, Carl. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Mutoh, Kazuo. «Kitamorian Theology», *Japan Christian Quarterly*, 1953, pp. 221–224.
- Noro, Yoshio. «Impassibilitas Dei», Th. D. avhandling. New York: Union Theological Seminary, 1955.
- Oosthuizen, G. C. *Theological Battleground in Asia and Africa*. London: C. Hursts & Company, 1972.

Medarbeidere

Sigurd Aske: Se NOTM 1975 s. 124

Nils Egede Bloch-Hoell: Se NOTM 1975 s. 64

Notto Reidar Thelle: Se NOTM 1975 s. 64

Geir Hoaas: f. 1947, cand. theol. 1973, Fjellhaug Misjonsskole 1967–1971, STM-graden ved Concordia Seminary, St. Louis, 1974, misjonær for Norsk Luthersk Misjonssamband, Japan.

Bokmeldingene er skrevet av professor *Nils E. Bloch-Hoell*.

Norsk Tidsskrift for Misjon utgis av Egede Instituttet i samarbeid med Universitetsforlaget, men forfatterne er selv ansvarlige for de synsmåter som gjøres gjeldende.

Ettertrykk uten kildeangivelse er forbudt.