

Dalbesio, Anselmo: *Guglielmo Massaja*. Bibliografia-Iconografia 1846—1967 (= Sussidi e Testi, 2) Centro Studi Massajani/ [Via Maresciallo G. Giardino 35] Torino 1973; XXIX + 436 S., 32 Tafeln. L. it. 13 000,—

In mehr denn zehnjähriger Kleinarbeit hat Vf. gut hundert Archive durchforscht und alles zusammengetragen, was von dem großen Galla-Missionar GUGLIELMO Cardinale MASSAJA (1809—1889) und über ihn geschrieben worden ist. Die 2152 Nummern umfassen den Zeitraum 1846—1967 und bieten nicht nur die bibliographischen Daten, sondern auch eine Inhaltsangabe mit kritisch-wertenden und korrigierenden Anmerkungen. Eine Chronologie des Lebens MASSAJA's (xxvi-xxix) erleichtert die Einordnung der verschiedenen Daten. Die Bibliographie MASSAJA's ist chronologisch geordnet, die Publikationen über ihn alphabetisch. Maschinenschriftliche Dissertationen sind nicht aufgeführt. Eine eigene Abteilung „Ehrungen“ beginnt mit Ehrenmitgliedschaften, verzeichnet Orden und Auszeichnungen, Plätze- und Straßennamen, Schauspiele und Kompositionen zu Ehren MASSAJA's, und schließt mit dem Seligsprechungsverfahren. Den Teil: Ikonographie (NNr. 878—965) veranschaulichen 32 Tafeln, die mit den umfangreichen *Indices* (391—436) den Band abschließen. — Eine fleißige Arbeit und wertvolle Handreichung zum Studium eines der größten Missionare des vorigen Jahrhunderts!

Münster

Josef Glazik MSC

Edwards, Fred E.: *The Role of Faith Mission: A Brazilian Case Study*. William Carey Library/South Pasadena, Calif. 1971; 139 p.

Gates, C. W.: *Industrialization: Brazil's Catalyst for Church Growth*. A Study of the Rio Area. William Carey Library/South Pasadena, Calif. 1972; 78 p.

Die im Offsetverfahren hergestellten Broschüren sind interessante und für Theorie und Praxis der protestantischen Mission in Brasilien aufschlußreiche Studien, aus denen sich durchaus neuartige und bedenkenswerte Perspektiven ergeben, wenn man sich einmal dazu entschließt, Brasilien als Missionsland zu betrachten. Die katholische Kirche des Landes wäre gut beraten, wenn sie sich manche Vorüberlegungen und gewisse Methoden planmäßiger zu eigen machen würde, anstatt im großen und ganzen noch immer nach dem Grundsatz zu handeln (oder nicht zu handeln!): „Sei im Besitze, und du wohnst im Recht.“ Es könnte sonst der Augenblick kommen, wo sowohl der Besitz verloren wie das Recht nicht mehr einklagbar ist.

Rom

Paulus Gordan OSB

Kitamori, Kazoh: *Theologie des Schmerzes Gottes* [japan.: *Kami no Itami no Shingaku*] (= Theologie der Ökumene, 11). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1972; 172 S., kart. DM 21,—.

Mit der Übersetzung dieses Buches, das in der japanischen Theologie bereits als Klassiker angesprochen werden kann, wird eine lange bestehende bedeutende Lücke geschlossen. In einer Zeit, in der Theologen des Westens der Erlösung, der Rolle des „gekreuzigten Gottes“ (J. MOLTSMANN), der „Leidensgeschichte“ (J. METZ, J. MOLTSMANN) erneute Aufmerksamkeit schenken, erhält die Veröffent-

lichung darüber hinaus eine eigentümliche Aktualität. Der Übersetzer, verheiratet mit einer Japanerin — warum nennt nur KITAMORI sie als Mitübersetzerin? —, bietet zusammen mit T. KATO im übrigen die Gewähr für eine sachgerechte und zugleich lesbare Wiedergabe des Textes. Allerdings muß dann auch zugestanden werden, was C. H. RATSCHOW in seiner *Einführung* schreibt: „...Nun muß man aber sagen, daß man bei der Lektüre seiner Gedanken als Westeuropäer nicht empfindet, daß an diesen Gedanken ‚Japanisches‘ oder Fremdartiges gedacht oder empfunden wäre. Das ist etwas Erstaunliches an diesem Buch: seine Gedankenabfolge hätte auch in Europa gedacht sein können“ (6). Hierzu muß gesagt werden, daß es auch der besten Übersetzung selten gelingt, das eigentümlich Japanische auf den Leser zu übertragen, wenn es nicht hier und dort in einigen unmittelbaren Passagen angesprochen wird. Die Mehrschichtigkeit bzw. Hintergründigkeit der japanischen Sprache, ihre emotional wie kontextural, von Milieu, Religiosität, Weltanschauung und -gefühl bestimmten Konnotationen und Untertöne werden in einer Übersetzung nur selten weitergegeben: Entweder opfert man die Verständlichkeit, oder man verzichtet auf das Schillernde der Sprache. Hilfreich wäre vielleicht ein stärkerer Einsatz von kommentierenden Anmerkungen oder Erklärungen von Seiten der Herausgeber, wie es vorzüglich LUZ und YAGI in ihrer Aufsatzsammlung *Gott in Japan* (Kaiser/München 1973) getan haben. Doch wie auch immer, — diese Bemerkungen sollen die Leistung selbst keineswegs mindern.

Neu ist das Vorwort KITAMORI's zur deutschen Ausgabe, in dem die Intention des Buches nochmals deutlich umrissen wird: Das Buch soll mehr sein als eine „Stimme aus Asien“; es geht um nichts anderes „als seine Stellungnahme zu der universalen, wesentlichen Frage: ‚Was ist das Evangelium?‘“ (10). Es ist ein Stück Auseinandersetzung mit K. BARTH, ohne daß damit ohne weiteres eine Parteinahme für die bultmannsche Richtung erfolgen würde. Im Folgenden sei kurz der Grundansatz des Buches beschrieben unter besonderer Berücksichtigung der „japanischen Elemente“:

K. sieht das Verhältnis Gottes zu dieser Welt, wie es vom Christentum verkündet wird, am besten ausgedrückt mit dem Stichwort des *Schmerzes Gottes* (1. K.). Dabei geht er aus von Jer 31,20, dem er zusammen mit Jes 63,15 auch die Schlußmeditation widmet. Als „Gott im Schmerz“ hat Gott sich selbst geoffenbart. Weder SCHELLINGS Suchen noch SHOTOKU TAISHIS (574—622), jenes Prinzen, der den Buddhismus in Japan einführte, *Yuimakyō-Gishō*, in dem Satz steht: „Die Krankheit der Menschen kommt aus einer törichten Liebe, die stellvertretende Krankheit des Bosatsu (= Bodhisattva) kommt aus dem Erbarmen“ und: „Krankheit wird durch Krankheit geheilt“ (23), noch das Motiv des einhüllenden Gottes bei HEGEL, den K. vor allem von H. TANABE, dem Nachfolger NISHIDA's in Kyoto, her kennt, vermögen ihn zufriedenzustellen, auch wenn er in den drei Ansätzen „das Suchen und das Hinweisen jener Gedanken“ auf die Theologie des Schmerzes Gottes erkennt (25). Auf der Suche nach dem Begriff stößt K. dann auf eine weitere Beobachtung in seinem Land; er zitiert aus dem Kommentar zum *Kojiki* von N. MOTOORI im Blick auf die Tragödie des Prinzen Yamamoto: „Er verlor nie seinen Mut und vollbrachte sein Werk im Gehorsam gegen den Befehl seines kaiserlichen Vaters. Aber trotz seines mutigen und gerechten Herzens beklagte er, was zu beklagen ist. Er trauerte über das, was zu betrauern ist. Das ist wahre Menschlichkeit. Wenn er ein Chinese wäre, würde er es verbergen, obwohl er in seinem Herzen Trauer und Klage empfindet. Selbst zu solcher Zeit würde er wie gewöhnlich etwas Mutiges sagen. Verstehen wir an

Hand dieses Beispiels die ehrliche Offenheit des alten Japaners im Vergleich mit dem Fremden, der sein Herz zu verbergen sucht“ (27f). Das Aussprechen des Wortes vom „Schmerz Gottes“ hält K. folglich auch für größer als die Vermeidung des „ärgerliche(n) Wort(es) vom Schmerz Gottes“ (27). — Der Schmerz Gottes wird wahrgenommen im Blick auf den geschichtlichen Jesus (2. K.). Die Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie des beginnenden 20. Jh. darf hier übergangen werden, macht aber ein Stück des Hintergrundes der in Japan vorgetragenen evangelischen Theologie sichtbar. — Von Jesus her begreift K. den „Schmerz als Wesen Gottes“ (3. K.). Allerdings ist für ihn das „Wesen“ Gottes ein Wesen, „das sein Wesen verloren hat“, weil „der durch diesen Begriff ‚Wesen‘ bestimmten Gottesvorstellung etwas Entscheidendes fehlt“ (43). Etwas unvermittelt stellt K. fest, daß es „die letzte und größte Aufgabe der heutigen, und besonders der japanischen, Theologie (ist), dieses verlorene Wesen wieder zu entdecken“ (ebd.). K. selbst sieht in der Aussage des Evangeliums, daß der Gott des Evangeliums der Gott ist, „der als Vater seinen Sohn sterben läßt und in solchem Handeln Schmerz erleidet“ (44) die Hauptaussage, in der Zeugung des Sohnes durch den Vater die diese Hauptaussage ermöglichende Nebenaussage. — Gottesdienst und Verkündigung sind folglich „der Dienst am Schmerz Gottes“ (4. K.). In diesem Zusammenhang greift K. das Problem der *analogia entis* auf. Die Schwierigkeit des katholischen Verständnisses sieht er darin, „daß das Subjekt ‚des Wagnisses einer Aussage‘ nicht Gott, sondern der Mensch ist“. „Die unvermeidbare Fragestellung an die katholische *analogia entis* ist darin begründet, daß sie dieses ‚eigen‘ nicht ernsthaft bedenkt, sondern darüber hinweg zu einer unbegründeten positiven Antwort schreitet.“ (53) Die einzige Möglichkeit, den Ungehorsam, der auch dem Analogieverständnis anhaftet, zu überwinden, ist für K. die „*analogia Doloris*“, weil „der Schmerz Gottes... die Kraft Gottes (ist), die den Ungehorsam, der alles Handeln des Menschen durchdringt, völlig überwinden kann“ (ebd.). — „Das Symbol des Schmerzes Gottes“ (5. K.) ist unser eigener Schmerz, insofern als er dem Zeugnis für den Schmerz Gottes dient und zum „Akt der Fürbitte“ für den Nicht-Glaubenden wird (59). — Die Vereinigung des menschlichen Schmerzes mit dem Schmerz Gottes nennt K. „die Mystik des Schmerzes“ (6. K.) — eine Formel, die allerdings weiterer Diskussion bedürfte. — Diese Sicht des Schmerzes hat zur Folge, daß der Schmerz Gottes nun einen unmittelbaren Bezug zum ethischen Verhalten des Menschen erhält (7. K.). Immer deutlicher tritt dabei die Beziehung von Schmerz und Liebe Gottes in den Vordergrund. (Wieso von einer „gerade(n) Linie von AUGUSTIN über KANT zu LUTHER“ (97) gesprochen werden kann, leuchtet mir allerdings nicht ein.) — Die letzten Kapitel zeigten zugleich, daß Gottes Schmerz dem Schmerz der Weltwirklichkeit immanent ist. Die Frage nach Immanenz und Transzendenz behandelt K. im 8. K. — Dem schließt sich ein Kapitel an, das der lutherischen Theologie von altersher und neuerer Zeit wieder in verstärktem Maße lieb ist: *Deus absconditus* (9. K.). Für K. gilt, „daß das wahre Wesen des ‚deus absconditus‘ der Schmerz Gottes, und umgekehrt, daß der Charakter des Schmerzes Gottes der ‚deus absconditus‘ ist“ (112). (Auch am Ende dieses Kapitels steht eine Formulierung, die mit dem Original überprüft zu werden verdiente: „...der Schmerz Gottes, der aus zwei *personae* besteht, im Wesen aber eins ist“ (114). — Das 10. K. spricht von den drei Ordnungen der Liebe, der unmittelbaren „Liebe Gottes“, dem „Schmerz Gottes“, der „im Schmerz begründeten Liebe

Gottes“, und bietet einen zusammenfassenden Überblick des bisherigen Gedankenganges. — Das 11. K. spricht vom Schmerz Gottes und der „Evangeliumsgeschichte“, d. h. dem Bezug des Evangeliums auf die geschichtliche Wirklichkeit, der Raum-Zeit-Ordnung. Das gibt K. Anlaß, erneut von der Affinität des japanischen „Herzens“ zu handeln, was im Anschluß an ein Drama der Tokugawa-Zeit *Terakoya* geschieht, wo im Anschluß an den stellvertretenden Tod eines Jungen die Worte fallen: „Frau, freue dich! Unser Sohn hat seine Pflicht erfüllt“ (132ff). K. sieht das Herz Japans durch das Herz der japanischen Massen repräsentiert; „das Herz der Massen findet seinen künstlerischen Ausdruck in der japanischen Tragödie; der Grundcharakter der japanischen Tragödie wird am tiefsten erfaßt durch *tsurasa*.“ (135) Damit ist jener Schlüsselbegriff genannt, von dem aus K. das Verständnis für das, was Schmerz Gottes ist, wecken möchte. Was erklärend dazu gesagt wird, kann aber für einen westlichen Leser nicht ausreichen: „Japanisch ausgedrückt: Ein Mensch, der Tiefe hat, der ‚das Menschliche gut versteht‘, der weiß auch, was *tsurasa* ist. Wer *tsurasa* nicht kennt, ist ein oberflächlicher und langweiliger Mensch, kurz, er ist kein Japaner. Und in diesem Punkt ist der Sinn der Massen schärfer ausgebildet als der der oberen Schichten“ (134f). Wichtig ist zum Verständnis dieses Begriffes, daß er auf die „Beziehungen zwischen Menschen“ (134) hinweist; nicht ganz glücklich, aber doch hinreichend deutlich ist das zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „Das japanische Herz, das im ‚Schmerz‘ die tiefste Gestalt des relativen Menschen erkannt hat, wird auch im ‚Schmerz‘ die tiefste Gestalt des absoluten Gottes erkennen.“ (136 — meine Hervorhebung.) „Relativ“ ist hier zweideutig; es meint aber auch die Hinordnung auf andere Menschen. Es geht aber dabei um eine Form des Schmerzes, die notwendig bei aller Pein körperlicher wie seelischer Art ein Leiden mit und um anderer willen einschließt. Das Mitleid Gottes in die ganze Welt hinein artikulieren helfen, — darin sieht K. einen eigentümlichen Beitrag des „japanischen Herzens“ (137); das schließt nicht aus, daß K. auch hier noch einmal selbstkritisch bleibt (137f). — Das 12. K. sieht den Schmerz Gottes im eschatologischen Horizont, ehe das 13. K. das Schlußwort spricht.

Theologisch wird man abschließend sagen dürfen, daß die katholische Theologie sich weniger für die konfessionsinternen Kritikansätze, um so mehr für die vom gemeinsamen Quellgrund geprägten Aussagen und Anstöße interessieren müßte. Der evangelischen Theologie gerade des deutschsprachigen Raums möchte man wünschen, daß sie die Engführung ihres Blickes auf die Auseinandersetzung mit der Theologie des ersten Drittels unseres Jahrhunderts aufgibt und sich den positiven Anfragen dieses großen evangelischen Theologen stellt. Den Wunsch, den wir alle an KITAMORI haben dürfen, hat RATSCHOW bestens umschrieben: KITAMORI müßte vielleicht, wenn es ihm die Zeit erlaubt, in umgekehrter Reihenfolge, d. h. beginnend von der japanischen Szene, dem Verständnis von *tsurasa*, dem eigentümlichen japanischen Leids- und Mitleidsverständnis her, seine Konzeption vom Schmerze Gottes für die westliche Theologie noch einmal aufrollen. Um es noch konkreter zu sagen: Ich wünschte mir bei einer Neuauflage ein besseres Vorwort des Verfassers, das die Geschichte des Evangeliums in Japan berücksichtigt und sich weniger an BARTH und BULTMANN stört, dafür aber als „Stimme aus Asien“ für die Ökumene sagt, was das ist — das Evangelium vom Kreuz und Schmerz Gottes.

Düsseldorf

H. Waldenfels