

Kirken og den shintoistiske stat

*En framstilling og vurdering av et hovedproblem
i japansk kirkehistorie*

AV KNUT ALFSVÅG

I. Innledning.

Kirken er ikke gammel i Japan. Om en ser bort fra den romersk-katolske kirkes virksomhet i landet i det 16. og 17. århundre¹ – og sporene etter den ble stort sett utryddet i de store forfølgelser på 1600-tallet da landet lukket seg helt for skadelig, utenlandsk innflytelse – kan en regne dens historie fra 1859 da de første misjonærer i moderne tid ankom. Men om dens historie er kort, er den japanske kirke en prøvet kirke. Som en liten minoritet i et dyktig og selvbevisst folk har den møtt problemer og utfordringer den ikke har kommet gjennom uten smertelige erfaringer. Blant de største var det å skulle finne sin vei som japansk kirke i den tid da vesentlige trekk ved det folk den var en del av utviklet seg fra stolthet over og behov for å være en fremgangsrik nasjon til krigersk imperialism i en totalitær stat. Om dette handler denne artikkelen. Mitt mål er ikke først og fremst å finne fortidens forsømmelser hverken hos kirke eller folk. Det er å presentere de problemer kirken møtte og gi en teologisk vurdering av dem og de holdninger kirken inntok i konflikt og i samstemmighet med det miljø den var en del av. Dermed håper jeg både å gi et bilde av det press den var under og å bidra til en bevisstgjøring på de sider ved kirkens eksistensvilkår i verden som her aktualiseres.

II. Hovedtendenser i japansk statsforståelse etter 1853.

Da en liten amerikansk flåtestyrke under ledelse av kommandør M. C. Perry ankret opp i Edo-bukten 8. juli 1853, ble Japan stilt overfor den endelige avgjørelsen i et spørsmål som hadde dukket opp flere ganger i de foregående år når utenlandske skip hadde nærmet seg landets kyst: Skulle Japan fortsette sin isolasjonspolitik og fremdeles konsentrere seg om å dyrke den japanske kulturs renhet og egenart, eller skulle det åpne for vestlig innflytelse med dens farer og dens muligheter? Få ønsket det siste. Men i realiteten var det intet

valg. De ansvarlige myndigheter innså at overfor Perrys kanoner måtte de gi etter. I og med de avtaler om oppholds- og handelsrettigheter for de vestlige lands representanter som dermed fulgte, ble Japan lagt åpent for vestlig handel. Over 200 års isolasjon var brutt.

På det tidspunkt var Japans styreform i alt vesentlig uendret siden begynnelsen av 1600-tallet. Dette såkalte Tokugawa-styret var en form for sentralisert feudalisme med shogunen i Edo som landets reelle hersker. Keiseren i Kyoto hadde ingen politisk innflytelse. Systemet hadde sikret landet fred og relativ velstand, men var lite egnet til å møte de nye utfordringene. Samtidig ble dets prestisje sterkt svekket da det ikke klarte å holde utlendingene borte. Sterke krefter med keiserhoffet i spissen ønsket å vende tilbake til isolasjonen. De styrende i Edo som var nærmere de politiske og militære realiteter, innså at det var eventyrpolitikk og svekket dermed sin stilling i folket ytterligere. Etterhvert ble situasjonen så vanskelig at den siste shogun trakk seg tilbake i 1867 etter å ha overgitt makten til keiseren.

De som i denne situasjonen tok ledelsen, var feudalherrer og menn fra den gamle krigeradelen fra enkelte distrikter på Honshu og Kyushu fjernt fra Edo og de politiske begivenheters sentrum. De så at shogunatet var udugelig og ønsket en annen styreform. Samtidig innså de at den eneste mulighet for å skaffe Japan en ansett plass blant nasjonene var å åpne for vestlig innflytelse og lære av den. Dermed ble shogunatet offisielt avskaffet og direkte keiserstyre innført i 1868. Keiserhoffet ble flyttet fra Kyoto til Edo som fikk navnet Tokyo, den østlige hovedstad. Samtidig ble det offisielt proklamert at keiserstyret skulle styrkes ved at fortidens feil skulle avskaffes og kunnskap skulle søkes overalt hvor den var tilgjengelig.² Denne viktigste begivenhet i moderne japansk historie har fått navnet Meiji-restaurasjonen etter den keiser som omtrent samtidig besteg tronen.³

Gjeninnføringen av direkte keiserstyre – som riktignok neppe kan sies å ha vært mer enn nominelt – innebar at en vendte tilbake til den ærefulle fortid for der å finne en ideologisk basis som gjorde det mulig å møte utfordringene fra Vesten uten at landet mistet sin identitet. De mytologiske forestillinger om landets og keiserslektens særlige, guddommelige opphav har alltid vært levende i Japan i historisk tid.⁴ Slik har keiseren alltid fungert som symbol på nasjonens enhet og storhet. På tross av sin isolasjonisme hadde imidlertid shogunatet favorisert buddhismen og den konfusianske etikk på bekostning av den opprinnelige japanske religion, shintoismen, som forestillingene om keiserens guddomsætt nærmest var knyttet til. I

Tokugawa-tidens siste periode fantes det en opposisjon mot shogunatet som krevde fornyelse av shintoismen og keiserdyrkelsen som en forutsetning for at Japan skulle kunne utføre sin særskilte funksjon i verden.⁵ I og med Meiji-restorasjonen var det disse som hadde seiret. Det ble innført en form for statsshintoisme ved at shinto-helligdommene ble overtatt og administrert av det offentlige for at de riter skulle utføres som var nødvendige for landets og keiserens lykke og framgang. Ved å delta i disse skulle landets innbyggere gi uttrykk for sin lojalitet, og dermed skulle nasjonens enhet sikres.⁶

Meiji-restorasjonens arkitekter var samtidig realister nok til å innse at ideen om Japans storhet ikke lot seg realisere i det 19. århundre uten åpenhet for vestlig ekspertise og teknologi. På den måten fikk det moderne Japan et politisk fundament med sterke spenninger innebygd. Tanken om en utvalgt nasjon styrt av en guddommelig keiser lar seg vanskelig kombinere med fullstendig åpenhet for ethvert bidrag fra en anderledes tenkende verden, og slett ikke med moderne vesterlandske ideer om den sekulariserte, demokratiske stat. Denne motsetning kom til å bli vesentlig i Japans fortsatte utvikling.⁷ At konfliktene ikke ble større enn de ble, peker i retning av at tanken om Japans særstilling blant nasjonene, tross ulike begrunnelser og utforminger, langt på vei var en felles arv i folket på tvers av politiske og religiøse skillelinjer.

Disse prinsipper ble nedfelt i konstitusjonen av 1889. Keiserens stilling og funksjon slås her klart fast: Keiserdømmet Japan skal styres av en ubrutt keiserrekke til evig tid (§ 1), og: Keiseren er hellig og ukrenkelig (§ 3).⁸ Det statsshintoistiske program, som disse paragrafer var nært assosiert med, møtte imidlertid motstand. Den kom både fra buddhister, som til dels ble direkte forfulgt, og ut fra vestlig inspirerte idealer om religionsfrihet.⁹ Fullstendig avvisning av religionsfrihetsprinsippet så myndighetene som en for stor utenrikspolitisk belastning. Derfor ble isolasjonspolitikken forbud mot kristen tro i realiteten opphevd i 1873 og all forfølgelse avblåst.¹⁰ Statsshintoismen beholdt likevel sin særstilling ved at deltagelse i dens riter ble erklært for en ikke-religiøs, nasjonal plikt, og dens administrasjon ble skilt fra Religionsdepartementet.¹¹ Dens overordnede rolle kom også til uttrykk ved at religionsfrihetsparagrafen i Konstitusjonen (§ 28) fikk følgende utforming: «Japans borgere skal, under forutsetning av at det ikke skader ro og orden og ikke strir mot deres plikter som borgere, ha religionsfrihet.»¹² Enhet mellom stat og religion (*saisei itchi*) er en gammel tanke i Japan. Inn-

flytelsen fra vestlig individualisme rakk i Meiji-perioden aldri lenger enn at myndighetene til enhver tid beholdt seg retten til å definere religionsfrihetens grenser.

Det fantes demokratisk opposisjon i 1870- og 80-årene. Dens politiske innflytelse var likevel minimal.¹³ Den nasjonalforsamlingen som ble innført i og med Konstitusjonen av 1889, hadde liten reell innflytelse, og det var få stemmeberettigede. Japan var i realiteten et oligarki styrt av mennene fra 1868. Innenfor undervisningsvesenet derimot, som naturlig nok ble kraftig utbygd etter Meiji-restorasjonen, var innflytelsen fra vestlig tenkning stor. For de unge åpnet den en ny verden sammenlignet med Tokugawas aristokratiske standssamfunn.¹⁴ Myndighetene så imidlertid etterhvert behovet for å understreke at utdannelsen primært tok sikte på statens beste, ikke individets. I 1890 ble derfor det såkalte Keiserlig reskript om utdanning offentliggjort. På bakgrunn av keiserdømmets evige grunnlag i keiserætten oppfordres dets undersåtter her til å bringe dets styrke og skjønnhet til uttrykk gjennom lojalitet og selvopofrende tjeneste i de personlige relasjoner og overfor staten. Ved at en lever i harmoni med hverandre, aksepterer foreldres og andre overordnede autoritet, og i nødstilfelle ofrer seg selv for staten, skal keisertronens samtidig jordiske og himmelske status stå urokket. Denne lære er det som er overlevert fra de keiserlige forfedre.¹⁵ Reskriptet skulle leses ved bestemte anledninger i skolene sammen med en seremoni der keiserportrettet ble avduket.¹⁶ Omtrent samtidig ble religionsundervisning i grunnskolen forbudt både i offentlige og private skoler.¹⁷ Ettersom statsshintoismens teser om statens og keiserens guddommelighet ikke var definert som religion, betød det en ytterligere styrking av den statsbærende ideologi.

Etter 1890 var opposisjonen til denne offisielle statsforståelse stort sett skrumpet inn til en liten sosialistisk bevegelse og enkelte protester fra kristne. Sensuren overfor opposisjonelle ytringer i pressen var imidlertid streng slik at den knapt kom til orde.¹⁸ Den nasjonalistiske stemning ble også styrket av de seierrike kriger som Japan utkjempet mot Kina og Russland like før og etter århundreskiftet. Som et resultat av disse ble Taiwan og Korea annektert i henholdsvis 1895 og 1910. Japan var blitt en stormakt i Asia. I Versailles satt Japan ved forhandlingsbordet sammen med de europeiske stormakter. Målet, anerkjennelse i den vestlige verden, var nådd.

Økonomisk framgang og den økte internasjonale anseelse svekket behovet for streng kontroll av mulige ikke-nasjonale elementer.

Nasjonalforsamlingens innflytelse økte også, særlig etter at den i 1912 klarte å bekjempe et forsøk fra hærens side på å øke de militæres uavhengighet av politisk kontroll. Etter tysk forbilde var dette prinsippet innebygd i konstitusjonen av 1889, men ikke uten bremseklosser. Japansk statsskikk nærmet seg etter dette et liberalt, demokratisk partistyre med relativt åpen debatt om samfunnsspørsmål.¹⁹ Almen stemmerett for menn ble innført i 1925. Interessen for militær ekspansjon vek til fordel for en større konsentrasjon om økonomisk utvikling. Inntektsfordelingen var imidlertid svært skjev. Det gav grobunn for fagbevegelsen, men den ble aldri noen innflytelsesrik faktor. Utover i 1920-årene kom den viktigste opposisjon til de skiftende regjeringers politikk fra en voksende autoritær og militaristisk nasjonalisme.

III. Kirkene og nasjonalismen.

De første misjonærer som kom til Japan etter landets gjenåpning var amerikanske protestanter (presbyterianere, episkopale, baptister, senere også kongregasjonalister og metodister, lutheranere derimot først i 1893) og franske katolikker. De første årene ble det lagt begrensninger på deres bevegelsesfrihet i overensstemmelse med de inngåtte handelsavtaler.²⁰ De var også tvunget til å holde en lav profil da forbudet mot kristen tro fremdeles gjaldt for japanere. Det ble fra japanske myndigheters side drevet forfølgelse av de etterkommerne etter 1600-tallets japanske katolikker som hadde holdt sin tro skjult gjennom over 200 år, men som nå stod fram etter møtet med katolske misjonærer.²¹ Kårene både for misjonærer og japanske kristne bedret seg imidlertid etterhvert, og i 1870- og 80-årene var det stor frihet for kristent arbeid. Særlig protestantene satset på skolearbeid, og misjonens skoler ble viktige innfallsporter for vestlig tenkning. Inntil det offentlige skoleverk var tilstrekkelig utbygd, kom adskillige menn i sentrale stillinger fra protestantenes skoler, og kristne verdier og vestlig tenkemåte fikk derfor en innflytelse som langt oversteg det en kunne vente ut fra tallet på kirkemedlemmer. Forholdsvis raskt ble det også utdannet selvstendige, japanske kirkeledere som kom til å øve stor innflytelse på den fortsatte utvikling.²² Samtidig var de utvilsomt dyktige pionermisjonærer lite i stand til å skille mellom vestlig og kristent i sine holdninger, og med liten sans for det egenartede og verdifulle i japansk kultur og tradisjon.²³

I 1890-årene, da den første iveren etter alt nytt og vestlig hadde lagt seg, ble forholdene igjen vanskeligere for kirkene. Som et offisielt uttrykk for holdningsendringen kom det tidligere omtalte Keiserlig reskript om utdanning. Da en ung kristen lærer i Tokyo i 1891 nølte med å gjøre den foreskrevne bøyning for reskriptet, ble han avsatt, og det utløste en storm av angrep på kristendommen som kolportør av anti-nasjonale verdier.²⁴ Læreren, som het Kanzo Uchimura, og som ble en av de mest innflytelsesrike japanske kristne ledere til sin død i 1931 og opphavet til den såkalte ikke-kirke-bevegelsen (Mukyokai),²⁵ angret senere sin holdning. Blant andre kristne var meningene delte. De fleste godtok seremonien, men av andre ble den kalt barnslig,²⁶ og den ble skarpt angrepet av en ledende representant for Japans reformerte kirke, Masahisa Uemura.²⁷ Hans tidsskrift ble da forbudt.²⁸ Tetsujiro Inouye, professor ved Det keiserlige universitet i Tokyo, forsvarte de tiltak som ble satt i verk mot Uchimura og Uemura ved å hevde at kristne nødvendigvis var forrædere i og med at deres tro på den kristne Gud som den eneste og høyeste var en fornærmelse mot keiseren.²⁹

Den kinesisk-japanske krig i 1894–95 satte en stopper for debatten. Men kirkene hadde lært en lekse. De var blitt vare for holdninger og handlinger som kunne oppfattes som anti-nasjonale, og strevde med å bli akseptert som gode japanere. De støttet krigen mot Kina og senere krigen mot Russland med få unntak. De aksepterte regjeringens religionspolitikk. Likevel forble de et fremmedlegeme i nasjonen, og spontane aksjoner mot kristne institusjoner forekom.³⁰

Den utbredte mistenksomhet mot de kristne må delvis sies å ha bygd på manglende kjennskap til forholdene. Den overveiende del av misjonsvirksomheten kom fra de store og veletablerte kirkesamfunn i Amerika og Europa. De japanske utgaver av disse kirker så det som et vesentlig mål å oppnå sosial anerkjennelse som seriøse institusjoner. For å oppnå det var de villig til å gå langt, selv om få gikk så langt som den kongregasjonalistiske teolog Danjo Ebina som talte om langtgående paralleller mellom shintoisme og kristendom.³¹ Den japanske føderasjon av kristne kirker som var blitt dannet i 1909 med tilslutning fra åtte av de viktigste protestantiske denominasjoner, ble i 1912 sammen med den romersk-katolske og den russisk-ortodokse kirke invitert til å sende representanter til et religionsmøte i regjeringens regi. Kirkene svarte med glede ja på denne offisielle henvendelse som betød at de for første gang var anerkjent

av myndighetene på linje med Japans gamle religioner. På møtet møttes de kristne lederne med buddhister og shintoister, og sammen lovet de lojalitet til den keiserlige nasjonalisme og å arbeide for nasjonens moralske framskritt.³²

Enkelte kristne grupperinger var nok langt mer skeptiske til samarbeid med staten på dens egne premisser. Det gjaldt først og fremst Uchimuras Mukyokai-gruppe. Ut fra en sterkere aksentuering av troen på Kristi gjenkomst ble han pasifist, og kritiserte både sitt lands ledere og kirkenes deltagelse i tre-religionersmøtet i 1912.³³ Tilsvarende standpunkter ble hevdet av Juji Nakada, som i 1920-årene ble opphav til de såkalte Holiness Groups, en uavhengig bevegelse med sterk vekt på helliggjørelsen og Kristi snare gjenkomst.

Den almindelige liberaliseringen rundt 1920 lettet presset på kirkene og gjorde forholdet mellom kirke og stat, kirke og folk enklere. Kirkene vant også respekt og anerkjennelse for forsøk på å råde bot på de sosiale skjevheter, et navn som Toyohiko Kagawa og hans innflytelse er alene et tegn på det.³⁴ De problemer som lå under overflaten i og med kirkenes nærvær i et land med så sterke absolutistiske elementer latent både i folket og hos dets ledere, kan derimot ikke sies å ha blitt tatt på alvor. Det er i det hele tatt påfallende at stat-kirke problemet er så godt som neglisjert i de japanske kirkers teologiske arbeid i denne perioden. Det er derfor vanskelig å fri seg fra det inntrykk at kirkene har «løst» et av sine mest fundamentale problemer ved å overse det og så å si baute seg fram med mer eller mindre tilfeldige løsninger fra dag til dag. Det skjedde på tross av at bl.a. Kagawas livsverk er et bevis på at kirkene ikke var uten interesse og ansvar i politiske spørsmål. Fraværet er desto mer forbausende ettersom det teologiske refleksjonsnivå er imponerende høyt til en så ung kirke å være, i tillegg til Ebina, Uemura og Uchimura kan en tenke på navn som Seiichi Hatano og Tokutaro Takakuro. Delvis forklares det vel ved at misjonærene hadde små forutsetninger for å lede de japanske teologer i arbeid med disse spørsmål, og delvis ved at også det japanske samfunn var forholdsvis liberalt i den periode et japansk teologisk fagmiljø for alvor tok form. Denne litt tilfeldige holdningen hadde sine fordeler så lenge statsabsolutismen bare var en mulighet. Men det skulle snart bli anderledes.

IV. Motsetningene skjerpes. Kirkene og krigen.

Det første håndgripelige bevis på at Japans politiske profil kom til å se ganske anderledes ut i 30-årene enn i 20-årene, kom høsten 1931. Da gikk japanske hæravdelinger til aksjon og sikret seg kontrollen over Manchuria. Aksjonen var ikke på forhånd klarert med regjeringen i Tokyo, men den hadde ikke muligheter til å bremse de militæres ekspansjonstrang.³⁵ Tanken om å styrke Japans stilling ved militær aksjon i Kina hadde da også støtte fra adskillig flere enn generalene i Manchuria. Ikke alle var begeistret for en politikk som i så utpreget grad som Japans favoriserte vestlige, kapitalistiske idealer. Bøndene følte seg – slett ikke uten grunn – neglisjert i den økonomiske utviklingen, og de militære hadde andre tanker om Japans storhet enn dem som lot seg realisere gjennom handel og industri. Den økonomiske nedgang rundt 1930 som også rammet Japan, gav næring til denne nasjonalistiske opposisjon, og det samme gjorde den voksende kinesiske selvbevissthet inspirert av Chiang Kai-shek.³⁶ Regjeringens motvilje mot å gi etter for aktivistene førte til kuppforsøk og politiske attentater.³⁷ I denne situasjonen ble den så stilt overfor et *fait accompli* i Manchuria. Hærens raske framgang styrket den nasjonale selvbevissthet i brede lag av folket og skapte en bølge av patriotisme. Kritiske røster lot seg vanskelig høre. Politikerne sluttet stort sett opp om det som nå var blitt landets kurs, og partiene og nasjonalforsamlingen mistet nokså raskt mye av sin betydning.³⁸ Videre militær ekspansjon ble etterhvert alment ansett som nødvendig for å hevde Japans lederstilling i Asia.

Den politiske kursendring øket umiddelbart presset på kirkene. Statsshintoismens stilling ble styrket ved at en innskjerpet et påbud fra 1911 om obligatorisk deltagelse for alle skoleelever i patriotiske riter ved shinto-helligdommene. De kristne skolene fulgte påbudet noe nølende etter at ritenes ikke-religiøse karakter var blitt uttrykkelig fastslått av Undervisningsdepartementet.³⁹ De få elever som nektet, fikk det ikke lett.⁴⁰ Kirkemedlemmer flest holdt seg utvilsomt borte på dette tidspunkt. De hadde støtte i en forholdsvis grundig felles protestantisk utredning fra 1930 som var meget kritisk til regjeringens religionspolitikk og dens favorisering av statsshintoismen, en holdning som iflg. utredningen truet religionsfriheten.⁴¹ Utviklingen skulle ikke gjøre de kristnes reservasjoner på dette punkt lette å fastholde.

Også overfor tanken om fortsatt militær ekspansjon hadde kirke-

ne vært kritiske. I 1928 hadde den nasjonale, protestantiske konferanse vedtatt en sosialetisk erklæring som ikke bare kritiserte myndighetenes behandling av en del innenrikspolitiske forhold, men som også understreket behovet for å arbeide for nedrustning og verdensfred.⁴² 30-årenes begivenheter skulle vise at i mer kritiske situasjoner fulgte kirkene stort sett det folk de var en del av og sluttet opp om de styrende. I og for seg er det ikke uforståelig. At Japan var urettferdig behandlet i nyere tid, var et dogme slått fast bl.a. i skolens historieundervisning gjennom mange år. Hverken kristne eller andre så derfor noe urimelig i at landet krevde sin rett tilbake.⁴³ Nå var det både innflytelsesrike og representative kirkelige organer som var kritiske til militæraksjonen i 1931, men de var heller ikke få som støttet den.⁴⁴ Det ble etterhvert de som støttet regjeringens utenrikspolitikk som kom til å målbære kirkenes kommentarer. Da Folkeforbundet i 1933 naturlig nok fordømte Japans aksjon i Manchuria, trakk landet seg fra forbundet. Dette ble alment støttet også av kirkelige uttalelser.⁴⁵

Men dette var bare begynnelsen. Fra sommeren 1937 rykket japanske militære styrker sørover fra Manchuria, og Japan ble engasjert i total krig med Kina. Etter kort tid var den østlige delen og alle viktige havnebyer okkupert, og hæren rykket vestover langs Yangtse-elven. Men kineserne trakk seg bare lenger inn i landet, og japanerne fant seg etterhvert fanget i en hengemyr der det ikke var så lett å komme hverken fram eller tilbake. Den militære aktiviteten i Kina stilnet av i 1939, selv om selvsagt store troppestykker fremdeles var bundet i landet.⁴⁶ Japans utenrikspolitiske mål var å skape et velordnet og velstående Øst-Asia under japansk ledelse. Hverken kineserne eller de folk som senere ble besatt, var særlig begeistret for programmet. Men i Japan ble det bygget opp et ganske massivt propaganda-apparat som skulle motivere landets innbyggere til de offer som krevdes for å realisere dette høye mål, og for å slutte rekkene fast bak folkets ledere. Tendensene til nasjonalistisk ensretting ble på denne måten satt i system og kraftig intensivert mot slutten av 30-årene. I 1937 ble den offisielle lære angående nasjonens grunnleggelse, keiserens stilling og folkets plikter i den nåværende situasjon sammenfattet i en slags nasjonalismens bibel som innen krigens slutt var spredd i omtrent 2 millioner eksemplarer.⁴⁷ Stor vekt ble lagt på skoling i disse rette nasjonale verdier. Bevegelsen for åndelig mobilisering ble organisert med det mål å rettferdiggjøre landets politikk og oppfordre til intensivert innsats på alle plan i samfunns-

maskineriet. Nyhetene ble sensurert, slik at folk aldri visste mer enn det styresmaktene ville de skulle vite.⁴⁸ Det lyktes da også å skape en ganske enestående samarbeidsevne og offervilje i det japanske folk i disse årene.

De religiøse organisasjoner stod naturlig nok sentralt i bestrebelsene på å skape en slik åndelig enhet i folket. Kristne ble utsatt for økende press ut fra den tradisjonelle holdning til kristendommen som vestlig og unasjonal. Det ble lagt stor vekt på å trekke de kristne kirkene inn i Bevegelsen for åndelig mobilisering og gjøre disse til bærere av de nasjonale verdier. Det nasjonale kristne råd (NCC), som siden opprettelsen i 1923 representerte de aller fleste protesetantiske kirkesamfunn i Japan, støttet invasjonen i 1937.⁴⁹ Samtidig oppfordret det kirkene til å sette i verk tiltak som skulle styrke lojaliteten og de nasjonale og patriotiske elementer i arbeidet. Dessuten burde kirkene med sine internasjonale kontakter legge vekt på å bekjempe andre lands feilaktige oppfatninger av Japans hensikter.⁵⁰ Dets langsiktige mål var jo fred og framgang for alle parter.

Som jeg allerede har vist, var japanske kristne følsomme overfor beskyldninger om anti-nasjonalisme. Av denne grunn har nok NCC her hatt de fleste kristnes støtte. Motforestillinger har det nok vært, noe som bl.a. kan leses ut av japanske rapporter fra Det internasjonale misjonsråds konferanse i Tambaram i 1938.⁵¹ Få protesterte offentlig. Kagawa var et unntak, han forble kritisk mot sitt lands aggressive politikk til krigens slutt.⁵² Et annet eksempel var Tadao Yanaihara, professor ved Det keiserlige universitet i Tokyo og tilknyttet Mukyokai-bevegelsen. Han kritiserte den japanske nasjonalisme slik den kom til uttrykk overfor Kina i 1931 og 1937 og ble tvunget til å gå av.⁵³

Til tross for at protestene var såpass få, ble myndighetenes mistenksomhet overfor de kristne kraftig skjerpet i disse årene. Akseptering av utenrikspolitikken innebar da heller ikke uten videre at en fullt ut godtok statens lære om keiser og folk. Slike reservasjoner var det nå lite rom for. Husundersøkelser og politiavhør forekom derfor, selv om en ikke kan si at de kristne var forfulgt. De kritiske spørsmål gjaldt gjerne forholdet mellom den kristne Gud og shintoismens guder, forholdet mellom Kristus og keiseren, forholdet mellom Bibelen og de keiserlige reskripter og holdningen til det å delta i shinto-helligdommenes riter.⁵⁴ Det sier seg selv at enkelt var det ikke å fastholde sin kristne identitet og samtidig framstå som god japaner når en ble konfrontert med slike spørsmål og med den orto-

dokse statsshintoismes svar på dem. Kravet om deltagelse i shintoriter ble også sterkere aksentuert. Katolikker hadde etter 1936 pave-
lig tillatelse til å delta,⁵⁵ og NCC aksepterte samme år myndighete-
nes ikke-religiøse tolkning av disse ritene.⁵⁶ Kristne deltok etter-
hvert i økende grad,⁵⁷ selv om alle neppe har gjort det med like stor
glede og få helt uten reservasjoner.⁵⁸ I 1940 forsøkte myndighetene
også å gjennomføre obligatoriske shinto-riten i hjemmene, men her
synes de kristne, i hvert fall protestantene, overveiende å ha reagert
negativt.⁵⁹

For å bedre mulighetene til å innordne de religiøse aktiviteter i de
nasjonalistiske enhetsbestrebelse, ble loven om religiøse organisa-
sjoner vedtatt i 1939. Etter loven måtte slike organisasjoner tilfreds-
stille visse krav bl.a. til størrelse for å få offentlig anerkjennelse.
Som en følge av denne loven gikk alle protesetantiske kirkesamfunn
med få unntak sammen i en felles protestantisk kirke høsten 1941.⁶⁰
Regjeringens ønske var å skape en totalitær organisasjon med en
øverste leder med vide fullmakter ansvarlig bare overfor Undervis-
ningsdepartementet. De forskjellige denominasjoner beholdt likevel
en rimelig grad av indre selvstyre⁶¹ som riktignok senere ble en del
svakket.⁶² Fra myndighetenes side var forutsetningen at en vesentlig
del av kirkens arbeid skulle være nasjonalistisk propaganda. Derfor
forbeholdt de seg retten til å være med å definere kirkens grunnlags-
dokumenter. Kirkeforfatningen inneholdt en Code of Living diktert
av det såkalte indoktrineringskontoret i Undervisningsdepartemen-
tet, der enhver borgers plikt til lydighet mot staten var sterkt
understreket.⁶³ Av samme grunn var tanken om kristentroens uni-
versalitet svekket som stridende mot statsshintoismens ideer. Gud
var i kirkens korte trosbekjennelse ikke omtalt som Skaperen, men
bare som Jesu Kristi Far.⁶⁴ Til tross for gjentatte forsøk fra kirkens
side ble dette ikke endret før etter at krigen var slutt.

Adventistene og deler av den episkopale kirke valgte å stå utenfor
kirkesammenslutningen. Myndighetene la store hindringer i veien
for deres arbeid, og i hvert fall for adventistene må en kunne si at
organisert kirkelig arbeid var umulig i krigens siste år.⁶⁵ De tidligere
omtalte Holiness Groups var også utsatt for myndighetenes særskil-
te oppmerksomhet til tross for at de gikk med i den felles-protestan-
tiske kirken. En del av deres prester ble arrestert i 1942 bl.a. mistenkt
for unasjonale synspunkter angående keiserens stilling i den endeli-
ge dom. Noen av dem ble sittende i fengsel til krigens slutt etter en
rettssak der deres sterkt aksentuerte tro på Kristi gjenkomst var blitt

angrepet også av andre kristne.⁶⁶

Japans engasjement i Kina hadde ikke gitt det økonomiske utbytte en hadde håpet å oppnå ved en slik utvidelse av den japanske industriens marked og råvaretilgang. Tidlig var derfor muligheten for militære aksjoner også i sørøst-Asia trukket inn i vurderingene. USA's Stillehavsflåte var her det viktigste usikkerhetsmoment, ikke minst ettersom USA gjennom strenge og økende handelsrestriksjoner tydelig hadde gitt til kjenne sin uvilje mot den japanske ekspansjonspolitik. I løpet av 1941 øket spenningen mellom Japan og USA på en måte som gjorde det tydelig at det kunne bære mot krig.⁶⁷ Det førte til at de fleste misjonærer fra USA og Europa drog hjem.⁶⁸ Da hadde de imidlertid allerede mistet mye av sin innflytelse som et resultat av kirkenes bestrebelse på å framtre som så lite vesterlandske som mulig.⁶⁹ Våren 1941 drog også en gruppe framstående og høyt respekterte japanske kristne til USA for om mulig å kunne forhindre krigen i å bryte ut.⁷⁰ Japans behov for varer, som ikke ble mindre ved USA's stopp i leveransene av stål og olje, tvang imidlertid Japans krigførsel inn i en ny fase. I desember 1941 ble USA's Stillehavsflåte ødelagt i sin base i Pearl Harbor på Hawaii.⁷¹ I rask rekkefølge okkuperte japanske styrker så Hong Kong, Filippinene, Malaysia, Singapore, Burma og de nederlandske besittelser i området (Indonesia). Allerede tidligere hadde japanerne sikret seg kontrollen i Indokina, slik at praktisk talt hele området mellom Australia og Sovjetunionen, fra grensen mot India i vest til langt ut i Stillehavet, var under japansk herredømme.⁷²

Utvidelsen av krigsinnsatsen førte også til en enda større innsats på hjemmefronten. En velorganisert nasjon var satt i høygir for å tilfredsstille krigsmaskineriets behov. Bestrebelsene på å sikre nasjonens åndelige enhet i troen på keiserens guddommelige og usårlige person og nasjonens utvelgelse og særskilte gudgitte oppdrag ble ytterligere styrket.

Normalt kirkelig arbeid var nærmest umulig under slike omstendigheter. Det var vanskelig å samle menigheten til gudstjeneste fordi alle måtte gjøre ekstra krigsinnsats. Kom den, fikk den stort sett høre patriotisk propaganda. Prekenteamer ble sendt ut fra myndighetene og prestene ble kurset i den rette nasjonale holdning. Salmer ble revidert, slik at tanken om Gud som dommer og det kristne håp om fred ble svekket. Nye og patriotiske salmebøker ble også gitt ut (Awake Asia Hymnal) uten at de synes å ha slått så godt an. Likeledes ble det distribuert ferdig formulerte bønner der en ba for seier

i den hellige krig i Asia. Ofringene gikk til flere militærfly. En enkel seremoni i gudstjenesten til minne om krigens ofre ble til en lesning av keiserlige uttalelser mens en bøyde seg mot keiserpalasset i Tokyo. Ble den sløffet, fulgte politiavhør av menighetens ledere.⁷³

Etterhvert snudde krigslykken. Erobringene i sør gikk tapt og japanske byer ble selv utsatt for amerikansk bombing. Men nyhets-sensuren gjorde at japanere flest var dårlig underrettet om krigens gang, og nederlaget var et sjokk for de fleste. Mange års intens propaganda hadde gjort dem ute av stand til å fatte det som nå hendte.⁷⁴ Det gjaldt også de kristne, selv om de jo burde være, og vel også var bedre forberedt på den muligheten som nå var blitt en realitet.⁷⁵ I den første fase etter overgivelsen var imidlertid viljen og evnen til oppgjør og selverkjennelse heller ikke framtreddende på kristent hold. Den felles-protestantiske kirkens leder helt siden opprettelsen, Mitsuru Tomida, offentliggjorde i slutten av august 1945 en uttalelse der han bøyde seg for keiserens beslutning om å avslutte krigen, beklaget utviklingen og gav uttrykk for kirkens anger over dens mangel på oppriktig patriotisme under krigen.⁷⁶

Nå var Tomida en av regjeringens varmeste forsvarere blant de kristne under hele krigen. Hans forskjellige uttalelser kan derfor ikke uten videre anses som representative. Likevel er det et faktum at samarbeidslinjen mer enn motstandslinjen kom til å kjennetegne de japanske kirkers forhold til staten i denne kritiske tiden. For å få et litt bedre grep om hvorfor og hvordan dette ble slik, er det nyttig å kaste et blikk på den teologiske debatt i Japan i disse årene.

Det var åpenbart en sterk følelse i Japan i slutten av 30-årene at noe nytt og avgjørende holdt på å bryte fram. I det akademiske miljø viste det seg i form av en energisk søken etter samtidens egenart i lys av japansk historie. Målet var å bringe det som var i ferd med å skje til uttrykk i en historiefilosofi som hverken var idealistisk eller marxistisk, men japansk.⁷⁷ Hajime Tanabe, filosofiprofessor i Kyoto, utviklet en tenkning der han understreket det relative både ved universelle og individuelle kategorier. Slik søkte han å grunngi tanken om nasjonalstaten som det vesentlige filosofiske begrep, og ble dermed en viktig premissleverandør for den nasjonalistiske propaganda.⁷⁸ Staten var for ham Guds rike. Shigeru Nambara ved Det keiserlige universitet i Tokyo opponerte mot denne statstenkning, men oppnådde bare å miste sin stilling.⁷⁹ Andre kristne tenkere derimot prøvde å knytte positivt til slik etnosentrisk filosofi. Antei Hiyane framhevet i en bok som kom ut i 1938 det kristne bidrags betyde-

ning i Japan. Bare ved å gi rom for det, ville staten nå den rikste mulige utfoldelse. Samtidig poengterte han betydningen av det japanske bidrag i kirkens historie. Det var bare slik den var blitt beriket av møtet med den japanske kultur at kristentroen kunne realisere sine største verdier. Slik Japan tidligere hadde fornyet buddhismen og konfusianismen skulle kristendommen fornyes. Å bringe dette videre til resten av verdens kirker, var de japanske kristnes særskilte oppdrag.⁸⁰ Vesentlig lenger gikk Yoshitaka Otani som i et foredrag i 1940 hevdet at det ikke fantes noen motsetning mellom de tre skaperguder i japansk mytologi og den kristne lære om treenigheten. Derfor burde Japans keiser-tro være ledesnor ikke bare for selve Japan, men også for de nye japanske besittelser, og en japansk kristendomsforståelse burde bidra til det.⁸¹

Det var ansatser til en mer bibelsk orientert drøftelse av problemene. Tsutomu Oshio understreket ut fra Rom 13 statsstyrets guddommelige opphav. Paulus' ivrige tjeneste for sine landsmenn iflg. Rom 9 ble for ham en inspirasjon for de japanske kristne til selvoppoffrende innsats for sitt folk.⁸²

Innflytelsen fra den dialektiske teologi var sterk i Japan i 30-årene, og den virket utvilsomt som en klar motvekt mot liberalteologisk funderte tendenser til synkretisme⁸³ (jfr. ovenfor Ebina og Otani). Karl Barths innsats i den tyske kirkekampen er vel kjent, og et nærliggende spørsmål er hvorfor den holdning som f.eks. kom til uttrykk i Barmenerklæringen ikke er sterkere reflektert av hans japanske tilhengere.⁸⁴ Det synes å henge sammen med at den kristne tros eskjatalogiske karakter slik barthianerne understreket den i en japansk sammenheng har gjort dem blinde for dens mulige politiske aspekter. Japanske barthianere har understreket Guds transcendens på en måte som overløt alt verdslig til seg selv. På den måten legitimerer deres kristne gudstro statens autonomi, og dens myndighet ble restløst akseptert. Muligheten for konflikt kirke-stat var dermed utelukket i utgangspunktet.⁸⁵ Den kristne politiker Daikichiro Tagawa forsøkte etter krigen å forklare dette med at de kristne hverken visste hva som foregikk eller hadde noen erfaring i å behandle samfunnsspørsmål.⁸⁶ Det er neppe riktig. Kristne var politisk engasjert, også i fredsarbeid. Derimot har vel Kazo Kitamori mer rett når han hevder at japanske kristne så på den tyske kirkes kamp mot den nazistiske stat som totalt irrelevant i deres situasjon.⁸⁷ Japanske teologer har rett og slett manglet forutsetninger for å ane rekkevidden av de problemer de selv ble stilt overfor. Muligheten for å forstå

seg selv som hovedsakelig i opposisjon til keiseren og hans menn har ikke vært til stede, og dermed heller ikke muligheten til å bearbeide de kirkelige og politiske problemer på en måte som kunne lede mot en slik konklusjon. I et land så å si uten demokratiske tradisjoner, og der enheten mellom religion og stat var en over tusen år gammel selvfølgelig, er det vanskelig å tenke seg det anderledes. Derfor ble heller ikke i denne fase stat-kirke problemet i Japan angrepet i sin bredde, og motstanden mot regjeringens kirke- og religionspolitikk innskrenket seg til gradvis ettergivenhet og enkelte isolerte tilfelle av protest.

V. Statshintoismen som teologisk problem.

I den siste fasen før 1945 var den japanske stat en totalitær, aggressiv stat som hemningsløst og med alle tilgjengelige midler bekjempet det som hindret den i å realisere sine mål. Både nabofolkene og dens egne innbyggere fikk merke dens viljestyrke og handlekraft. Den kristne kirkes forsøk på å være en kritisk røst overfor den nærmest grenseløse ekspansjonstrang og dens strev for å sikre seg selv et minimum av frihet til å ordne sitt gudstjenesteliv i overensstemmelse med sin selvforståelse, ble effektivt motarbeidet. Bare ved å gå på akkord med helt vesentlige sider av kristen tro kunne organisert kirkelig virksomhet overleve krigsårene.

I helt usedvanlig grad viser den moderne japanske historie nasjonalismens farer. Ved sin tilblivelse som en moderne nasjon valgte Japan å fornye viktige elementer i den nasjonale tradisjon. Det var et naturlig valg, og bidrog på en avgjørende måte til at Japan klarte sin imponerende raske overgang til en moderne industristat uten å selge sin sjel. Men det medførte at realiseringen av Japans særstilling blant nasjonene helt fra starten av ble det viktigste mål for arbeidet for framgang og utvikling. Storheten fra den mytologiske fortid skulle igjen bli til virkelighet. Den enkeltes liv og innsats skulle helliges dette høye mål. Tendensene til å forstå de bedre livsvilkår som bidrag til den enkeltes selvrealisering og som muligheter for større individuell frihet ble bekjempet som fremmede for japansk tradisjon. Dertil kommer at shintoistisk livsforståelse i mindre grad enn både buddhisme, konfusianisme og kristendom er basert på almene etiske prinsipper. Det gode er det funksjonsdyktige, det livskraftige, og fremmes ved et liv i overensstemmelse med den guddommelige verden.⁸⁸ Ettersom det guddommeliges viktigste realisering etter

1868 for japaneren var keiseren og dermed den japanske nasjon, var forutsetningene til stede for en utvikling som gjorde det japanske folk til et folk hvis høyeste etiske norm var nasjonens kraftutfoldelse. Det sanne og rette var det som var godt for Japan. Den enkeltes livskraft og livskvalitet lå i hans deltagelse i arbeidet for å herliggjøre Japan.⁸⁹

Med dette er det selvfølgelig ikke gitt noen fullstendig beskrivelse av japansk nasjonalisme. Men det er pekt på helt vesentlige trekk. En sammenligning med dets europeiske allierte viser klart at Japan 1935–45 ikke som Tyskland og Italia var et diktatur sentrert om en karismatisk leder. Det ideologiske enhetsbånd var ikke en kollektiv fluktreaksjon i en krisetid. Japan var et folk i intenst samarbeid om en felles forpliktelse dypt rotfestet i dets tradisjon og bevissthet, og inkarnert i keiseren som garantisten for det guddommelige nærvær. Det japanske folk var seg bevisst å bringe målet for verdens skapelse, Japans storhet, nærmere sin virkeliggjørelse.

Kirken var derfor fra starten et fremmedlegeme i Japan. Dens anderledes funderte etikk og dens understreking av forpliktelsen overfor Gud på en måte som relativiserer alle andre forpliktelser, gjør at shintoistisk kristendomskritikk må sies å ha vært saklig vel fundert. Japanske kristne forsøkte med iver å komme til rette med den bibelske anvisning om å gi keiser og folk det keiser og folk skal ha for slik å kunne tilbakevise kritikken. Det var imidlertid bare mulig så lenge en relativt tolerant stat tillot motsetningene å forbli skjulte. Da saken ble stilt på spissen, ble japanske kristne stilt overfor det nærmest uløselige problem å måtte velge mellom sitt folk og sin Gud. Den vei de valgte, var kompromissets. Slik ble deres historie en levende og smertefull demonstrasjon av det problematiske og destruktive i det å hevde to motsatte standpunkter samtidig og med samme styrke. Krigstidens krise aktualiserte den dypt rotfestede lojalitet overfor landet og dets ledere. Det gjorde det bortimot umulig for dem å stå så konsekvent imot den ideologiske ensretting som troen på Gud, himmelens og jordens Skaper, kunne ha gjort naturlig.

Kirkens kamp mot statsshintoismen var en kamp om skapelses-teologien, en kamp der troen på den ene Gud som alt det skaptes opphav stod mot troen på Japan og dets keiser som skapningens fullendelse og målestokk. Da kristne aksepterte Japans imperialistiske kriger uten å stille kritiske spørsmål til den etnosentriske moraloppfatning som lå til grunn for dem, hadde de på avgjørende punkter gitt shintoistisk skapelsesteologi rett. Ved å gi rom for en slik

svekkelse av almene, ikke-nasjonale etiske prinsippers plass i kirkenes liv, hadde en slått inn på en vei som i stadig økende grad gjorde det problematisk å hevde den kristne tros universalitet. Statsshintoismen aksepterte ikke en størrelse ved siden av seg som kunne oppvise tilsvarende pretensjoner i retning av altomfattende verdensforklaring som den selv. Den fikk gjennom forskyvningen i kirkens etiske fundament fotfeste for aktive forsøk på å justere kirkens tro etter sine egne prinsipper. Langt på vei kunne den si seg tilfreds i og med at det lyktes den å stryke skapertanken fra den fellesprotestantiske kirkens grunnlagsdokumenter. Dermed manglet kirken en vesentlig forutsetning for å kunne forkynne den kristne soteriologiske universelle relevans. Kirkens budskap ble uklart på helt fundamentale punkter. Det er vanskelig å fri seg fra inntrykket av at den vesentligste del av kirkens teologiske avklaringsarbeid i krigsårene bestod i å tilrettelegge forholdet mellom statsshintoisme og kristen tro slik at de kontroversielle spørsmål i størst mulig grad forble i en diffus gråsoner. En skarp fokusering av stridstemaene ville ha gjort kirkens stilling utålelig. I dette perspektiv er det ikke vanskelig å forstå at de få som våget å tale klart f.eks. om Kristus som dommer også over keiseren, ble isolert fra og avvist også av det store fellesskap av kristne.

Spørsmålet om deltagelse i shinto-riten er her ikke det avgjørende punkt. Det er i og for seg ikke vanskelig å tenke seg at vesentlige deler av disse ritene kan forstås som et kristelig legitimt uttrykk for nasjonal identitet. Hverken nasjonal framgang eller statsstyrets guddommelige opphav er ubibelske motiver. Det vesentlige er hvorvidt de shintoistiske elementer utnyttes i en sammenheng der de fungerer på kristelig akseptable premisser. Framstillingen ovenfor skulle til overmål ha vist at det gjorde de i den aktuelle situasjon ikke. Både deres funksjon som legitimering av en imperialistisk ideologi og som målestokk for tillatt kristen forkynnelse, viser at muligheten for å presentere en holdbar kristen tolkning av kristnes deltagelse ved shinto-helligdommene ikke var mulig. Den kristne kirke fungerte i krigsårenes Japan innenfor en helhet der den kristne tro ble et shintoistisk akseptabelt uttrykk for tilbedelsen av folkets livskraft.

I og med den allierte okkupasjon av Japan i 1945 ble statsshintoismen avskaffet og landet ble en sekulær, demokratisk stat etter vestlig mønster. Forholdet mellom stat og kirke gikk dermed over i en ny fase med en helt annen frihet for kirkelig arbeid og kirkelig selvstyre. De spedte forsøk som er blitt gjort for å fornye shintoismen og keiser-

dyrkelsen som offisiell japansk nasjonalreligion er blitt møtt med energiske protester fra kristent hold. Katolikker har likevel fortsatt deltagelsen i shinto-riter i et visst omfang.⁹⁰

En beskjeftigelse med forholdet mellom den kristne kirke og den shintoistiske stat er likevel ikke uviktig. De tradisjoner som var en forutsetning for den statsshintoistiske propaganda, fins utvilsomt fremdeles om deres offisielle status er blitt en annen. Dermed er de noe kirkene fremdeles må ta hensyn til i sitt arbeid. Det er her av betydning også i en større sammenheng å være klar over at den shintoistiske kristendomskritikk ikke kan avvises med en henvisning til de japanske kirkers manglende stedegengjøring. Tvert imot rammer den kristen tro på et så sentralt punkt at det aldri vil være mulig å opponere mot den. Kristen tro innebærer nødvendigvis at den kristnes lydighet mot staten aldri kan bli den høyeste etiske norm. Det er en vesentlig utfordring å gjennomtenke hva det betyr under kirkens skiftende eksistensvilkår i verden. Samtidig viser de japanske myndigheters bevisste politiske bruk av religiøse ideer og religiøse organisasjoner usedvanlig klart at det vesentlige missiologiske spørsmål om akkommodasjon til og bruk av elementer fra lokal kultur og religion aldri bare er et spørsmål om det dogmatisk akseptable, men også innebærer en etisk vurdering av den større, politiske sammenheng de stedegne elementer fungerer innenfor. Faren ved å stille akkommodasjonsproblemet for snevert viser seg svært tydelig i de japanske kirkers ivrige forsvar for den offisielle japanske ideologi bak krigen i Asia. De utvilsomt berettigede elementer både i landets behov for samling om en felles nasjonal tradisjon og de kristnes kjærlighet til og forsvar for sitt land ble her utnyttet på en måte kirkene ikke var klar over farene ved. I konstateringen av det ligger ingen dom over kvaliteten av kristent arbeid og engasjement i en ung og uferdig kirke, men en spore til å komme bedre til rette med det nasjonale som teologisk problem. Hverken i Japan eller andre steder gir løsningen seg selv for dem som vet de hører hjemme i den store skare med mennesker av alle nasjoner og stammer, av alle folk og tungemål.

NOTER

1. For en oversikt over denne perioden, se f.eks. Christensen/Göransson: *Kyrko-historia*, b. 3, Lund 1976, s. 661f.
2. Erklæringen er sitert hos J. Kitagawa: *Religion in Japanese History*, New York og London 1966, s. 184.
3. Kort resyme av de viktigste politiske begivenheter i Meiji-perioden f.eks. hos E. Reischauer: *The Japanese*, Cambridge, Mass. 1976, s. 78ff.
4. Hovedpunktene i denne mytologi slik den ble nedskrevet på 700-tallet er referert hos S. Ono: *Shinto - The Kami Way*, Rutland og Tokyo 1962, s. 4f. Jfr. også E. Beyer m.fl. (utg.): *Verdens litteraturhistorie*, b. 1, Oslo 1971, s. 740-742.
5. Til dette se Kun Sam Lee; *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism*, Philadelphia, Pa. 1966, s. 25-28.
6. Jfr. Ono s. 72ff. Som shintoist forklarer Ono at ved dette ble den politiske verden bragt i livgivende kontakt med kami'ene. Ved at shinto-kultens relevans-område ble utvidet ble de troendes horisont større. Se Ono s. 77f.
7. Til denne motsetningen se Kitagawa s. 185.
8. Etter Lee s. 39.
9. Kitagawa hevder s. 213 at statsshintoismen med sine elementer av tvang var et politisk motivert misbruk og en forvrengning av tradisjonell shintoisme med dens utpregede toleranse.
10. Jfr. R. H. Drummond: *A History of christianity in Japan*, Grand Rapids 1971, s. 162f.
11. Ang. motstanden mot myndighetenes linje og deres tiltak i den forbindelse, se Kitagawa s. 201ff og s. 211 ff.
12. Etter Lee s. 40.
13. Iflg. M. Maruyama: *Theory and Psychology of Ultra-Nationalism*, i samme: *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, London 1963, s. 1-24, særlig s. 4f, fikk vestlig liberalisme aldri noen vesentlig samfunnskritisk betydning fordi dens motsetning til tradisjonelle japanske verdier ikke ble tilstrekkelig klart erkjent av dens japanske tilhengere.
14. Jfr. Kitagawa s. 187 ff, s. 205.
15. Ang reskriptets ikke-japanske, konfusianske bakgrunn, se Kitagawa s. 256f. Teksten er gjengitt i engelsk oversettelse i *Kokutai No Hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, ed. by R. K. Hall, Cambridge, Mass. 1949, s. 192.
16. Lee s. 4.
17. S.st. Forbudet blir riktignok ikke håndhevd spesielt strengt.
18. Se Lee s. 115f.
19. En kort oversikt over den politiske historie i denne fase hos Reischauer s. 92ff.
20. Jfr. Drummond s. 144, s. 162.
21. Drummond s. 305-308.
22. Ang. de såkalte bands av dyktige og helhjertede unge kristne japanere, se Drummond s. 166f.
23. Se Kitagawa s. 241, jfr. også Drummond s. 156-158.
24. Ang. denne hendelsen, se Lee s. 116-121, Drummond s. 203f.

25. For en orientering om hans liv og Mukyokai's tilblivelse, se J. M. Berentsen: Japans Kanzo Uchimura, NOTM 1967, s. 205-219.
26. Drummond s. 202.
27. Lee s. 117f.
28. S.st.
29. Lee s. 119.
30. Drummond s. 312.
31. Lee s. 123. For en generell presentasjon av Ebinas teologi, se C. H. Germany: Protestant Theologies in Modern Japan, Tokyo 1965, s. 19-27.
32. Lee s. 127f.
33. Lee s. 129f.
34. Se Drummond s. 227-241.
35. Til dette se W. G. Beasley: The Modern History of Japan, London 1981, s. 245ff.
36. Ang. disse forutsetningene, se Beasley s. 236ff.
37. Jfr. Beasley s. 244. Slike attentater var ikke sjeldne i Japan i 30-årene.
38. Se Beasley s. 247ff.
39. Se J. Swyngedouw: The Catholic Church and Shrine Shinto. I Japan Missionary Bulletin 1967, s. 579-584 og s. 659-663, her s. 581.
40. Jfr. eksemplet hos Lee s. 153f.
41. Se Lee s. 136f.
42. Referert hos Iglehart: A Century of Protestant Christianity in Japan, Rutland og Tokyo 1960, s. 200.
43. Jfr. Beasley s. 258. For en kristens uttrykk for denne holdningen, se Germany s. 159.
44. Se Lee s. 137.
45. Se Lee s. 138.
46. Til dette se Beasley s. 263ff.
47. For bibliografiske opplysninger om den engelske utgaven som kom like etter krigen, se note 15.
48. Til dette se Iglehart s. 214ff.
49. Jfr. Lee s. 138f.
50. Jfr. Iglehart s. 221f.
51. Referert hos Iglehart s. 221f.
52. Ang. Kagawas holdning se Iglehart s. 256 og s. 269f, anderledes Lee s. 158f.
53. Jfr. Lee s. 155, Iglehart s. 223.
54. Se eksempel hos Iglehart s. 219.
55. Jfr. Swyngedouw s. 583.
56. Se Lee s. 140.
57. Eksempler hos Iglehart s. 245.
58. Se Iglehart s. 220.
59. S.st.
60. En redegjørelse for sammenslutningsprosessen foreligger allerede på norsk, se T. Jørgensen: Bekjennelsestroskp og kirkeenhet. Et blad av den lutherske kirkes historie i Japan. I O. Tjørhom (red.): Gammel bekjennelse i unge kirker, Oslo s.a., s. 57- 75.
61. Til dette se Iglehart s, 234f.
62. Jfr. Jørgensen s. 71, Iglehart s. 243.

63. Se Iglehart s. 254.
64. Jfr. Iglehart s. 253.
65. Så iflg. Iglehart s. 256f.
66. Til dette se Lee s. 159-161, Jørgensen s. 72f.
67. Til dette se Beasley s. 267ff.
68. Jfr. Iglehart s. 236.
69. Se Iglehart s. 232.
70. Se Iglehart s. 237f.
71. Ang. ulike kristne holdninger til krigsutbruddet, se Iglehart s. 242f.
72. Se Beasley s. 271.
73. Ang. gudstjenestelivet under krigen, se Iglehart s. 245ff, Lee s. 146.
74. Jfr. den illustrerende fortellingen hos Iglehart s. 259.
75. Antydnet hos Iglehart s. 255.
76. Uttalelsen sitert hos Lee s. 151.
77. Jfr. Germany s. 166.
78. Se Germany s. 167.
79. Se Iglehart s. 223f.
80. Jfr. Germany s. 165.
81. Sitert hos Germany s. 163.
82. Jfr. Germany s. 168.
83. Se Germany s. 123ff.
84. Til Barmenerklæringen og den tyske kirkekamp, se f.eks. T. Austad: Kirkens Grunn. Oslo 1974, s. 33ff.
85. Jfr. Germany s. 169f.
86. Sitert hos Germany s. 173f.
87. Sitert hos Germany s. 172.
88. Jfr. Ono s. 105ff.
89. Maruyama (jfr. note 13) understreker dette, se særlig s. 8ff.
90. Jfr. Swyngedouw s. 584.