

Tendenser i japansk teologi

II: Mellom Buddha og Marx

AV NOTTO R. THELLE

I

Avstanden mellom Buddha og Marx kan i Japan synes så stor at det kan virke kunstig å plassere teologien i et spenningsforhold mellom de to. Buddhisme og marxisme tilhører stort sett to atskilte verdener uten gjensidig kontakt. Buddhister betrakter ofte marxismen som en av de store trusler ved siden av materialisme og sekularisme,¹ og det er ikke vanskelig for en marxist å påpeke buddhismens rolle som opium for folket. Japansk buddhisme er tradisjonsbundet, konservativ og samfunnsbevarende, og det føles ikke engang aktuelt å forsøke å etablere noen buddhistisk-marxistisk dialog på linje med det kristne og marxister har forsøkt.

Men når man tenker på at de «hellige skrifter» som dypest har påvirket det japanske samfunn, er enkelte buddhistiske sutraer, Bibelen og Kapitalen, sier det litt om hvor teologien befinner seg og om hvilke åndelige tradisjoner den møter. Buddhismen er en vesentlig del av den åndelige bakgrunn for hele den japanske kultur og marxismen er en uunngåelig makt i et samfunn som i løpet av noen ti-år gjennomgikk en radikal forvandling fra feudalisme til kapitalisme. Teologiens møte med buddhisme og marxisme blir derfor først og fremst et møte med tradisjonell, etablert religion og filosofi representert ved buddhismen, og med moderne samfunnskritikk representert ved marxismen. Avstanden kan synes stor, men for teologien er ikke avstanden så stor som man kunne vente, og det er heller ikke så overraskende at enkelte av de teologene vi møter i det følgende, befatter seg både med buddhisme og marxisme.

1. Jfr. f.eks. Masao Abes artikkel, *Religion Challenged by Modern Thoughts*, Japanese Religions, VIII/2, 1974. Her nevnes særlig «scientism, psychoanalysis, Marxism and nihilism».

Det bør understrekes at de teologiske tendensene som skisseres i det følgende ikke er representative for japansk teologi. Det meste av japansk teologi beveger seg i tradisjonelle baner, og det er tegn som tyder på at konservativ og fundamentalistisk teologi har voksende appell i mange kretser. Det følgende er snarere en skisse av det arbeid som gjøres av enkelte kristne som forsøker å utforme sin tenkning i et bevisst forhold til tradisjonell religion eller til moderne samfunnskritikk. Man vil kanskje finne at enkelte beveger seg så langt bort fra tradisjonell teologi at de ikke bare fornekte den rette lære, men også gir selve kristentroen på båten. Vi vil ikke foregripe leserens dom, men bare understreke at den teologiske krise endel japanske kristne gjennomlever, er en avgjørende del av det teologiske miljø i Japan, og den forteller også litt om de vanskene som møter en som åpner seg radikalt for de grunnleggende problemer både i buddhisme og marxisme.

II

Teologien og buddhismen

Selv om enhver vil akseptere at buddhismen er en avgjørende faktor i japansk religion og kultur, er det likevel uhyre få teologer som bevisst har arbeidet med buddhismen. *Seiichi Yagi*, som vi siden vil omtale, «oppdaget» ikke buddhismen før han var på studieopphold i Tyskland, men forsøker nå å utforme sin teologi i en positiv samtale med buddhismen.² Andre vurderer buddhismen som *Vorverständnis* for en ekte evangelisk og eksistensiell selvforståelse³ eller som et uttrykk for «vår tradisjon».⁴

Det er ikke her plass til å gi noe bilde av den buddhistisk-kristne samtale i hele dens bredde. Det er en uhyre fascinerende historie som hos japanske kristne avslører både en dyp innsikt og visdom, men også en god del uvitenhet og trangsyn. Allerede på et forholdsvis tidlig stadium i det moderne Japan finner man ansatser til en positiv teologisk vurdering av buddhismen. Hos de kristne ledere før og etter århundreskiftet kan man finne en forbausende åpenhet for buddhisme og andre religiøse tradisjoner. *Kanzō Uchimura* omtaler buddhistiske patriarker i Japans historie som trosvitner på linje med Wickliffe, Bunyan og Wesley,⁵ og skriver med dyp beundring om den profetiske Nichiren som han sammenlikner med Luther.⁶ Tilsvarende kan man også finne

2. Seiichi Yagi, jfr. note 38.

3. Kazuo Mutō i artikkelen *Problems Facing Japanese Christianity Today*, *Japan Christian Quarterly*, XXXIII/4, 1967.

4. Kazō Kitamori, jfr. undertegnede omtale av ham i NOTM/1, 1975, ss. 21 ff.

5. *The Complete Works of Kanzō Uchimura*, Vol. IV: *The Japan Christian Intelligencer*, Kyobunkwan, Tokyo, 1972, ss. 93 f.

6. *Ibid.*, Vol. II: *Representative Men of Japan*, ss. 110 ff.

hos kirkeledere som *Masahisa Uemura*, *Danjō Ebina*, *Inazō Nitobe* og andre. Dels uttrykkes dette som en personlig beundring for enkelte buddhistiske lederskikkelser, men man kan også finne en teologisk tolkning hvor forholdet mellom buddhisme og kristendom uttrykkes som forberedelse og oppfyllelse, poetisk uttrykt hos *Uchimura* som sammenlikner Buddha og Kristus med månen og solen:

«Gud gjorde to store lys; det største lys skulle råde om dagen, og det minste lys skulle råde om natten.» – Genesis 1,16.

Jeg elsker månen og jeg elsker natten; men da natten snart er over og dagen kommer, elsker jeg nå Solen mer enn jeg elsker Månen; og jeg vet at kjærligheten til Månen er innsluttet i kjærligheten til Solen, og at den som elsker Solen også elsker Månen.»⁷

Tilsvarende kan man også nevne enkelte misjonærer som fattet interesse for buddhismen og forsøkte å finne en plass for den i sin teologiske tenkning og i sitt misjonsarbeid. En rekke japanske kristne har også senere forsøkt å tolke sin vei fra buddhisme til kristentro i liknende skjema, klart uttrykt i titler som «Fra Nirvana til Guds rike», «Fra buddhismens ti bud til kristendommens ti bud», «Amida Buddha og Kristus», «Fra buddhismen til kristendommen» o.l. Som trosvitnesbyrd har disse sin absolutte verdi og bør bli gjenstand for nærmere analyse. Ikke minst den sistnevnte boken av *Kamegai* vitner om at en dyp kristentro ikke nødvendigvis betyr en avvisning av buddhismen.⁸ Men det er vanskelig å unngå at den polemiske brodd som allerede kommer til uttrykk i titlene, skaper reaksjoner og tilsvarende motlitteratur. Ved siden av slike varierte uttrykk for en forståelse av kristendommen som oppfyllelsen av buddhismens intensjoner, kan man også finne enkelte forsøk på å nå frem til en slags syntese av kristendom og buddhisme, noe som utvilsomt appellerer dypt til japansk religiøsitet.

Vi må likevel la denne uhyre interessante litteratur ligge, for det er tross alt vanskelig å se at denne positive vurdering av buddhismen førte til noen systematisk og konsekvent tenkning som betød noe avgjørende for teologien.

Den filosofiske «Kyoto-skolen»

Den vesentligste bakgrunn for en dyptpløyende teologisk-filosofisk samtale mellom buddhister og kristne finner man uten tvil i den filosofiske tradisjon som oftest omtales som «Kyoto-skolen». Denne ble skapt og preget av Japans fremste filosof *Kitarō Nishida* (1870–1945).

7. *Ibid.*, Vol. IV, ss. 29 f.

8. *Ryūun Kamegai*, *Bukkyō kara kirisutokyō e* (Fra buddhisme til kristendom), Fukuinkan, Tokyo, 1952. Selv kaller han den på engelsk: *From Lotus to the Cross*.

Han har satt så dype spor etter seg at den buddhistisk-kristne samtale fremdeles har vansker med å komme seg ut av de sporene han tråkket.⁹

Nishida nevner sjelden buddhismen i sine verker. Det kan snarere se ut som om han er mer opptatt av vestlig filosofi enn av Østens tradisjoner. Men det er ingen tvil om at han som tenker og menneske er dypt rotfestet i buddhistisk filosofi og erfaring, filosofisk uttrykt i den Mahāyāna-buddhistiske tradisjon fra Nāgārjunas sūnyatā-filosofi, praktisk uttrykt i zen-buddhismens satori-opplevelse, uttrykt som Intethet (Nothingness, jap. *mu*) eller Absolutt Intethet (Absolute Nothingness, jap. *zettai mu*).

Hans tenkning fører ham ikke bare til et studium av Vestens filosofi, men også til en stadig gjennomtenkning av kristendommen, representert ved evangeliene, kristen tenkning og kristne mystikere. Ikke bare Nishida selv, men en rekke av hans etterfølgere er også preget av et intenst engasjement i den filosofiske tenkning som lever i spenningen mellom øst og vest, kristendom og buddhisme.

Hajime Tanabe (1885–1962) er rotfestet i samme tradisjoner som Nishida, men beveget seg mer i retning av Det rene lands buddhisme og kristendom. Han omtaler seg selv som «ein werdender Christ» og forsøker å tolke den kristne kjærlighet som uttrykk for buddhismens Absolutte Intethet. Det buddhistiske fundament er også tydelig hos *Keiji Nishitani* (1900–), men det er hans dypeste overbevisning at de som trenger radikalt til bunns i den religiøse søken, vil møtes bortenfor eller bakenfor både buddhisme og kristendom.

Disse filosofene og flere av deres kolleger har på en avgjørende måte skapt grunnlag for en buddhistisk-kristen samtale. De har hver på sin måte trengt dypt inn i en buddhistisk verdensforståelse og utformet det i dyptloddende filosofisk tenkning. Samtidig har de i sin vurdering, kritikk og nytolkning av Vestens filosofi og kristendom reist grunnleggende spørsmål som en teologisk tenkning vanskelig kan unngå. Vi vil også se at de kristne som har forsøkt å gå inn i denne samtalen, på avgjørende måte er blitt preget av de filosofiske tradisjoner i Kyoto-skolen.

9. Gino K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought*, Enderle Bookstore, Tokyo, 1968, gir en grei innføring i hovedlinjene i Kyoto-skolen. Jfr. også H. Waldenfels, *Absolute Nothingness*, Monumenta Nipponica. XXI/3–4 1966, og Seiichi Yagi/Ulrich Luz (red.), *Gott in Japan*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1973. Sistnevnte har flere artikler og oversettelser av filosofer tilknyttet Kyoto-skolen.

Dette ligger utvilsomt bak Kitamoris kommentar til den buddhistisk-kristne samtale, hvor han meget selvbevisst fremhever seg selv i motsetning til andre teologer som bare har mottatt impulser og innflytelse fra buddhismen. I sin tenkning om *Guds smerte* mener han å påvise at buddhismen ikke har trengt langt nok inn i forståelsen av lidelsen og smerten. Gjennom hans tolkning av Guds smerte har enkelte buddhister blitt tvunget til å fordype sin forståelse av denne dimensjon i deres tro, hevder han.¹⁰ Men det er likevel vanskelig å se at dette er noe avgjørende bidrag til den buddhistisk-kristne samtale. Forholdet til buddhismen og dens forståelse av lidelsen spiller tross alt en tilfeldig eller sekundær rolle i forhold til det han oppfatter som det folkelig japanske.

Katsumi Takizawa – mellom Barth og Nishida

Katsumi Takizawa (1909–) er kanskje den som mest bevisst og positivt har forsøkt å utforme sin tenkning i møte med den buddhistiske tradisjon. Han lever i en skapende spenning mellom Østen og Vesten, buddhisme og kristendom, representert ved sine to læremestre Kitarō Nishida og Karl Barth. Begge disse åndshøvdingene ruver i bakgrunnen for hele hans liv og tenkning.

Nishida og den filosofiske Kyoto-skole har på grunnleggende måte formet hans filosofiske forutsetninger. Da han i 1934 ble sendt til Europa for å studere under Karl Barth, var det på anbefaling av Nishida, som foreslo Barth fremfor Heidegger, fordi Heidegger ifølge Nishida «ikke hadde noen Gud». Takizawa blir aldri trett av å understreke at møtet med Barth totalt forandret hans syn på kristendommen. Hans uklare aversjon mot kristendommen forsvant og Bibelen ble en uunnværlig del av hans daglige liv. Etter møtet med Barth ble «det grunnleggende faktum Immanuel», Gud med oss, Jesus Kristus som sann Gud og sant menneske, basis for all hans tenkning.»¹¹ Men det betyr ikke at han ble barthianer i ordets vanlige betydning. Hans tolkning av Barth og av kristendommen er på mange måter bestemt av hans forståelse av Nishida. Han forteller selv at året før han møtte Barth, grep han plutselig den indre mening i Nishidas tenkning i en radikal personlig opplevelse som ble avgjørende for hele hans liv:

10 Kitamori, *Nihon no kirisutokyō* (Kristendommen i Japan), Kokusai nihon kenkyū-sho, Tokyo 1966, ss. 95 ff., 310 ff.; *Theology of the Pain of God*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1965, ss. 26 f.

11. Jfr. Takizawa, *Bukkyō to kirisutokyō* (Buddhisme og kristendom), Hōzōkan, Kyoto, 1964, ss. 1 f., 214 ff., 254 ff.

«Etter endeløs famling i mørket, veiledet av Dr. Nishida som jeg lenge hadde holdt på å lese, forsto jeg en dag klart meningen med ordene: «*Stedet* hvor det i sannhet absolutte møter meg, er *her* og intet annet sted.» Saken er ikke at det absolutte er der og jeg her, og at jeg er knyttet til ham av en tredje mellommann (Mittler). For meg er der her en *grense* som i evighet er bestemt av ham selv, og endog i ham selv»;

det er en hellig grense som både skiller og forbinder ham med det absolutte.¹²

Dette kunne forstås som en tradisjonell understrekning av troens her og nå, men det fører Takizawa til en kristendomsforståelse som bryter rammene for tradisjonell teologi. Hele hans teologiske tenkning og hans møte med buddhismen er et forsøk på å formulere menneskets *grunnbestemmelse* som et *opprinnelig forhold* til Gud, et forhold som aldri må skilles fra her og nå. Det er ikke et trosforhold til noe på den andre siden, der borte, utenfor eller bortenfor menneskets verden, men snarere en oppdagelse (selverkjennelse)¹³ av menneskets opprinnelig natur og bestemmelse, uttrykt i formuleringer som «den opprinnelige kontakt mellom Gud og menneske» eller «det grunnleggende faktum Immanuel».

Hans første bidrag til den buddhistisk-kristne samtale utkom første gang i 1950 under tittelen «Buddhisme og kristendom»,¹⁴ men ble senere utvidet med en del andre artikler som utdypet hans forståelse av forholdet mellom buddhisme og kristendom, og i den forbindelse hans tolkning og kritikk av Barth. Foruten bøker og artikler som er samlet i bind VII og X av hans samlede verker, har han skrevet om Tannishō,¹⁵ om Barth og Det rene lands buddhisme,¹⁶ og nylig i en debattbok utdypet en rekke av sine synspunkter.¹⁷

12. *Ibid.*, ss. 234 f.

13. Det japanske ordet *jikaku*, selverkjennelse, brukes også synonymt med *satori*. Det engelske ordet *realize* og *realization* er ganske dekkende for meningen, fordi det både er en erkjennelsesprosess, men også en realisering av ens innerste natur.

14. *Bukkyō to kirisutokyō*, jfr. 11.

15. «*Tannishō*» to *gendai*, (*Tannishō* og vår tid), *San'ichi shobō*, Tokyo, 1974.

16. I Mitsuyuki Ishida/Katsumi Takizawa (red.), *Jōdo shinshū to kirisutokyō* (Shinbuddhisme og kristendom), Hōzōkan, Kyoto, 1974.

17. *Hikkyō* (Kort sagt), Hōzōkan, Kyoto, 1974. Jfr. også artikkelen *Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan*, i *Gott in Japan*, og det trykte foredraget *Buddhismus und Christentum*, Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland, 1974.

«Buddhisme og kristendom» er formulert som en reaksjon på den siste forelesningsserie buddhisten *Shin'ichi Hisamatsu* holdt som professor ved Kyoto universitet under temaet «Ateisme»,¹⁸ og er samtidig et forsøk på å utforme en teologisk vurdering og tolkning av Hisamatsus ateisme og den filosofiske tradisjon han representerer som en av Nishidas disipler.

Hisamatsu har fra sitt buddhistiske standpunkt beskrevet kristendommen som en *teistisk* religion, fordi troen forholder seg til en guddommelig autoritet utenfor mennesket. Den er også *heteronom*, fordi dens siste fundament finnes i en fjern verden, i himmelen eller hos en Gud som bare kan kjennes gjennom en åpenbaring. Denne middelaldermenneskets teistiske og heteronome religion er dømt til å gå til grunne i møtet med naturvitenskapen og med det moderne autonome menneskes ønske om å stå på egne ben. Menneskets redning er å legge bort alle støtter utenfor selvet – enten det nå kalles Gud eller Buddha – og finne en basis i seg selv. Den sanne religion baserer seg altså ikke på tro, men på selverkjennelse; den er ikke heteronom, men autonom; den er ikke teistisk, men ateistisk.

Dette betyr ikke at Hisamatsu identifiserer seg med *moderne* autonomi og ateisme. Denne er ikke radikal nok, og må derfor også forkastes. Ikke bare Gud må fornektes, men også mennesket og den moderne autonomi. Fremtidens religion er ikke bare a-teistisk, men a-humanistisk, fordi humanismen har nådd sin endelige krise med sin antroposentriske og humanistiske absoluttisme.

Denne negasjon som må forstås som uttrykk for den buddhistiske forkastelse av menneskets ego (det uavhengige, individuelle, substansielle ego), uttrykker ikke bare en negasjon av her og nå, men er samtidig en paradoksal bejaelse og oppdagelse av det samme her og nå: alle falske verdier og autoriteter forkastes og forsvinner, og mennesket vender tilbake til fundamentet for den sanne autonomi, som aldri er skilt fra her og nå. Det autonome selv utslettes, og man gjenoppstår på nytt fra selvets sanne grunn, akkurat som sommerfuglen kommer ut av puppen; puppen tilintetgjøres og negeres, men sommerfuglen fremstår som den sanne virkeliggjørelse av puppens innerste bestemmelse.

Hisamatsus ateisme er altså en radikal dennesidig transcendens, en immanent transcendens: det sanne selv og den sanne virkelighet oppdages ved at man negerer og transcenderer her og nå uten et øyeblikk å fjerne seg fra virkeligheten her og nå. Gud eller Buddha er ifølge Hisamatsu ikke noe *ganz anderes* skilt fra mennesket, men snarere *ganz*

18. *Mushinron*, i *Hisamatsu Shin'ichi chosakushū* (Shin'ichi Hisamatsus samlede skrifter), II, Risōsha, Tokyo, 1972, ss. 53–93. Det følgende refererer seg til denne forelesningsserie.

selbst: ethvert menneske som har virkeliggjort sin sanne bestemmelse og natur. Dette selv er altså ikke et ego-selv, men et *selvløst selv*, det som også kalles *den opprinnelige Buddha-natur*.

Buddha (Buddha-naturen) og selvet er ikke atskilt, men er grunnleggende den samme virkelighet, slik det uttrykkes i ord som *jibutsu shinbutsu*, «selv-Buddha er den sanne Buddha» og en rekke liknende uttrykk.

Vi har gitt denne skissen av hovedlinjene i Hisamatsus tanker om ateisme fordi det utgjør vesentlige forutsetninger for Takizawas utforming av sine synspunkter.¹⁹ Det er verd å merke seg at Takizawa i det vesentlige aksepterer Hisamatsus kritikk av kristen teisme og heteronomi, og vurderer det som et middel til å gjenoppdage den ekte og sanne kristendom. Hisamatsus ateisme er ikke blasfemi, men bør aksepteres som en sann religiøs ateisme som formidler Guds dom over alle tendenser til avgudsdyrkelse, hevder han.²⁰

Det grunnleggende faktum kristendommen vitner om, er ifølge Takizawa «den primære kontakt mellom Gud og menneske», en fundamental *virkelighet* som er *gitt* som grunnlaget for ethvert menneskes menneskelighet.²¹ Denne opprinnelige kontakt er et uttrykk for at mennesket er skapt i Guds bilde og er derfor et uunngåelig faktum. Denne kontakt utgjør både enhets- og skille-punktet mellom Gud og menneske og eksisterer «til alle tider, alle steder, i alle mennesker», uavhengig av spørsmålet om de har arvesynd eller ikke.²² Som en opprinnelig, uunngåelig gitt virkelighet er da denne primære kontakt uttrykk for menneskets «opprinnelige natur» og – NB – er også «det sanne mulighetsgrunnlag hvor Jesus kan fødes».²³

Med et barthiansk uttrykk kaller han denne grunnbestemmelse for «det fundamentale faktum Immanuel», som kan sies å være det sentrale tema i hans teologiske tenkning. Det er det «det evig nærværende, levende faktum» som Barth i overensstemmelse med Bibelen kalte «Immanuel» i den første, opprinnelige betydning, budskapet om at Gud uavhengig av alle våre kvalifikasjoner er med oss alle, ikke-kristne inkludert.²⁴

19. De to første kapitlene av *Bukkyō to kirisutokyō* brukes til utførlig referat av Hisamatsu.

20. Takizawa, *op. cit.*, ss. 32, 124–37.

21. *Ibid.*, ss. 66, 88, etc.

22. *Ibid.*, ss. 79 f.

23. *Ibid.*, s. 67.

24. *Buddhismus und Christentum*, s. 10.

Takizawas kritikk av Barth gjelder dennes manglende konsekvens: hvis Immanuel uttrykker menneskets grunnbestemmelse, kan dette ikke være noe som er skapt eller etablert i den historiske skikkelse Jesus fra Nasaret. Det vesentlige er Immanuel som en guddommelig, eskjatologisk, *opprinnelig virkelighet* i forholdet mellom Gud og menneske, og Jesus er et uttrykk for en – på tross av hans enestående rolle – historisk virkeliggjørelse av dette forhold, sekundær i forhold til det primære forhold uttrykt i Immanuel.²⁵

Med andre ord: den opprinnelige kontakt, Immanuel, er det uunn-gåelige fundament felles for alle menneskers eksistens, selve stedet hvor Jesus sto,²⁶ mulighetsgrunnlaget for Jesu fødsel.²⁷ Jesus selv skapte ikke dette grunnlag, men som Jesus Kristus, sann Gud og sant menneske, virkeliggjorde han dette opprinnelige forhold og levde som *det sanne menneske* eller *opprinnelige menneske*, akkurat som Hisamatus sanne menneske er den som har oppdaget sin sanne natur og er blitt Buddha.²⁸

Jesu rolle er vesentlig å være et enestående «tegn» eller en «universell skikkelse» som virkeliggjorde menneskets grunnbestemmelse. Det de sanne jøder og de sanne kristne ventet på, var ifølge Takizawa, at Gud skulle åpenbare seg som menneske, de ventet på det ene menneske som sant skulle uttrykke Gud samtidig som han avdekket menneskets opprinnelige natur i dets aller mest essensielle skikkelse.²⁹

Menneskets grunnbestemmelse (Immanuel) uttrykker den samme virkelighet som buddhistene omtaler som menneskets Buddha-natur eller den fundamentale enhet mellom Buddha og det alminnelige, uopplyste menneske.³⁰ Å bli Buddha er intet annet enn å realisere menneskets opprinnelige natur. Når Jesus fremtrer som sann Gud og sant menneske, realiserer han menneskets grunnbestemmelse.³¹ Men fordi mennesket som regel er fremmed for sitt egentlige, sanne selv,

25. *Bukkyō to kirisutokyō*, s. 247. Denne artikkelen er også oversatt til tysk *Was hindert mich noch, getauft zu werden?* i festskriftet til Karl Barths 70-års dag, *Antwort*, 1956. Her hevdes det at når kristne påstår at intet menneske utenom den kirkelige overlevering kan tale reelt og konkret om Gud, skyldes det «eine allgemein verbreitete Vermischung des göttlich-endgeschichtlichen Ursprungs der christlichen Verkündigung mit ihrem menschlich-historischen Anfang», nemlig i Jesus, s. 922.

26. *Bukkyō to kirisutokyō*, s. 93 f.

27. *Ibid.*, s. 67.

28. *Ibid.*, ss. 33–38.

29. *Ibid.*, ss. 71 f.: jfr. også særlig ss 71–76, 179, 251, 256 etc.

30. *Ibid.*, ss. 97 ff., 101 f., 119 f., 155 ff.

31. *Ibid.*, ss. 8 ff., 33 ff.

tror de gjerne at en som er radikalt sann mot sin opprinnelige natur, bringer en åpenbaring som kommer utenfra, fra en verden bortenfor denne virkelige verden.³² Denne teistiske tro på Gud forkastes. Å tro på Jesus er heller ikke et forhold til en ytre virkelighet, fremmed for mennesket. Når kristne isolerer det fortidige der og da og absolutterer en historisk skikkelse (Jesus), oppdager de heller ikke den evige grunn Jesus kom fra, som også er deres egen grunn.³³ Sann tro er derfor snarere å forstå som selverkjennelse eller opplysning i buddhistisk forstand:^{13, 34} det er å bli «Guds sønn» som uttrykk for det opprinnelige forhold man aldri har vært skilt fra; å vende tilbake til Gud er å vende tilbake til ens egen opprinnelige natur.³⁵

Ved å gjøre det fundamentale faktum Immanuel til menneskets grunnbestemmelse, «stedet» hvor Jesus sto, finner han ikke bare et ståsted for en buddhistisk-kristen samtale, men hevder at fundamentet for Barth og Nishida er det samme; buddhisme og kristendom hviler på samme grunn og forholder seg til den samme fundamentale virkelighet.³⁶

Denne skissen av Takizawas teologi er for kort til å gi et tilstrekkelig bilde av dybden og nyansene i hans tenkning, og vi gir derfor heller ikke mer enn antydninger av en vurdering. De fleste teologer vil allerede på et tidlig tidspunkt gjøre seg ferdig med Takizawa, fordi hans teologi på vesentlige punkter gir uttrykk for kjetterier som allerede oldkirken gjorde seg ferdig med. Han foretar en konsekvent avmytologisering og radikal kritikk av Det nye testamente. Hans tolkning av den nytestamentlige bekjennelse til Guds sønn og Menneskesønnen vitner om en noe tilfeldig eksegese. Jesus-skikkelsen blir radikalt relativisert til fordel for den opprinnelige virkelighet uttrykt i Immanuel, som blir tolkningsnøkkel for hele hans kristendomsforståelse. Hans dom over tradisjonell kristendom er også så hard at det ikke er så overraskende at mange betrakter ham som en plagsom outsider.

Likevel er Takizawa av avgjørende betydning. Hans teologiske arbeid er konsekvent og kritisk gjennomtenkt og kan ikke lett vint feies til side. Fremfor alt har han på et tidlig tidspunkt (allerede i 1930-årene) trukket konsekvenser av Barths teologi om menneskets grunn-

32. *Ibid.*, ss. 18 ff.

33. *Ibid.*, ss. 45 ff., 62, 91 ff., 94 f.

34. *Ibid.*, s. 41.

35. *Ibid.*, s. 260.

36. Jfr. Tatsuo Hamabe, *Takizawa Katsumi to Baruto no shingaku*, (Katsumi Takizawa og Barths teologi), Shinkyō shuppansha, Tokyo, 1974, s. 54.

bestemmelse som Barth selv begynte å ta opp til overveielse først på slutten av sitt liv.³⁷ Endelig viser hans arbeid hvor uhyre vanskelig et virkelig teologisk relevant arbeid med buddhismen er. Takizawa omtales gjerne som barthianer, men hans barthianisme er så gjennomsyret av Kyoto-skolens og buddhismens forutsetninger at betegnelsen er mer enn tvilsom.

Seiichi Yagi – mellom Bultmann og zen

Seiichi Yagi (1932–) er opprinnelig nytestamentlig teolog med utgangspunkt i Bultmann-tradisjonen. Han «oppdaget» buddhismen under studieopphold i Tyskland, og har siden bevisst forsøkt å utforme sin teologi i nær samtale med buddhismen, samtidig som han vil gå lenger enn Bultmann; han vil ikke bare finne hvilken selvforståelse som kommer til uttrykk i mytene, men også finne selve den *virkelighet* mytene baserer seg på.³⁸

Yagis teologi er utformet i en rekke bøker og artikler som analyserer den nytestamentlige tenkning, samtidig som denne stadig tolkes i forhold til buddhismen. Hans bok om «Tilblivelsen av den nytestamentlige tenkning»^{38a} ble kraftig kritisert av Takizawa, noe som ledet til en lang diskusjon, og det er ingen tvil om at Yagi på mange måter er sterkt påvirket av Takizawas synspunkter.³⁹

Ved å gå det han kaller den tredje vei mellom ortodoksi og naturlig teologi, vil han gjennom en analyse av Det nye testamente finne frem til det «vesentlige» i Det nye testamente. Han skiller skarpt mellom Jesus selv og den Kristus urmenigheten forkynte. Jesus proklamerte Guds rike, mens urmenigheten i stedet forkynte Kristus. Men likevel er dette bare to uttrykk for forkynnelsen av *den samme virkelighet* (die selbe Sache, die theologische Sache selbst).⁴⁰

37. *Ibid.*, ss. 254 ff.: i brev til Barth fastslår Takizawa at *Kirchliche Dogmatik, IV/3*, representerer en vesentlig nyorientering i Barths teologiske tenkning.

38. Seiichi Yagi, *Shinyaku shisō no tankyū* (Et studium av den nytestamentlige tenkning), Shinkyō shuppansha, Tokyo, 1972, s. 227. Jfr. for øvrig artikler om Yagi: John O. Barksdale, *Yagi and Takizawa . . . Bultmann vs Barth in Japan*, The Japan Missionary Bulletin, XXIV, 1970, ss. 38 ff., 93 ff., 193 ff., 215 ff; Toshikazu Takao, *Representative Critical Approaches to the contemporary Japanese Situation*, Japan Christian Quarterly XXXIX/2, 1973.

38a. *Shinyaku shisō no seiritsu*, Shinkyō shuppansha, Tokyo, 1963.

39. Om denne diskusjonen, se Barksdale, *op. cit.*

40. En klar oversikt over sin tenkning gir Yagi i artikkelen *Was hindert uns, das Neue Testament zu verstehen?* i *Probleme japanischer und deutscher Missionstheologie*, utgitt av Ferdinand Hahn. (Mangler dessverre utgiversted og år.) Jfr. det programatiske i boktittelen *Kirisuto to Iesu* (Kristus og Jesus), Kōdansha, Tokyo, 1970.

Denne grunnleggende virkelighet uttrykker han i sitt teologiske hovedbegrep, «*bestemmelse til integrasjon*».⁴¹ Integrasjon betegner menneskets innerste bestemmelse til enhet i total frihet: enkeltmenneskets identitet og frihet kan bare forstås i dets forhold til medmennesket og samfunnet som helhet. Enkeltmennesket, medmennesket og samfunnet er også de tre hovedkomponentene i hans forståelse av Det nye testamente. Han hevder at Kristushendelsen her tolkes på tre plan: 1. En frelseshistorisk struktur hvor de sosiale begreper er avgjørende: utvelgelsen, pakten, loven, synd, dom, soning, Gudsfolket, Guds rike etc. 2. En struktur hvor den enkeltes individuelle liv står i sentrum: gjennom forholdet til den preeksistente Guds sønn som seirer over maktene, får den enkelte nytt liv. 3. En struktur hvor Guds kjærlighet forplikter mennesket til nestekjærlighet: når vi elsker hverandre, blir Gud i oss, for Gud er kjærlighet. Den eksistensielle *Sitz* for disse tre strukturer blir altså menneskets sosialitet (vi-forholdet til Gud), dets individualitet (menneskets forhold til seg selv), og det medmenneskelige forhold (jeg-du-forholdet).⁴²

Man kan nok skjelve mellom disse tre strukturene, men de kan ikke atskilles. Det samlende uttrykk får de i Jesu proklamasjon av Guds rike eller Guds herrevelde, eller i det urmenigheten siden forkynte som den oppstandne Kristus, som tross all forskjell uttrykker den samme virkelighet. Menneskets bestemmelse til integrasjon av de individuelle, medmenneskelige og sosiale komponenter er selve grunnlaget for menneskets egentlige eksistens.⁴³

Vi ser altså at Yagi ligger nær Takizawa i sitt forsøk på å tolke menneskets bestemmelse, den grunnleggende virkelighet for den menneskelige eksistens (die Sache selbst). Det vesentlige i Det nye testamente er å finne i «den transcendenten grunn for menneskelig eksistens, ikke i det historiske skjedde (Kristushendelsen)».⁴⁴ Også Yagi advarer mot å absoluttere den historiske skikkelse Jesus og gjøre ham til grunnlaget for menneskets frelse. Jesus vitner på en enestående måte om denne virkelighet, men det avgjørende er den enkeltes direkte forhold til *die Sache selbst*.⁴⁵ Jesus er ikke en Gud som vandrer på jorden, hel-

41. Jap. *tōgō e no kitei*. *Tōgō* uttrykker enhet, helhet, et integrert hele. Yagis artikkel *Buddhistischer Atheismus und christlicher Gott* i *Gott in Japan*, gir en forholdsvis grundig fremstilling av hans forståelse av integrasjon, ss. 166 ff.

42. jfr. *Kirisuto to Iesu*, kap. 2 og 3; *Was hindert uns . . .*, ss. 81 ff.

43. *Was hindert uns . . .*, ss. 98 ff., 91.

44. *Ibid.*, s. 92.

45. *Ibid.*, s. 93; Takao, *op. cit.*, s. 77.

ler ikke et uforståelig menneske, men i sannhet et vanlig menneske som radikalt hadde trengt inn til menneskets bestemmelse og realisert denne grunnbestemmelse.⁴⁶

I sine bøker vender Yagi stadig tilbake til sammenlikninger og paralleller med buddhismen. Disse fellestrekkene forringer ikke kristendommens verdi, men vitner om dens sannhetskarakter, hevder han.⁴⁷ Han taler endog om den grunnleggende identitet mellom zen og nytestamentlig kristendom, og erkjenner at møtet med buddhismen har hatt avgjørende betydning for hans forståelse av menneskets eksistens.⁴⁸ Buddhismen har «hjulpet» ham til fullstendig å relativisere Jesu rolle:

«Gjennom møtet med zen lærte jeg at det var unødvendig å søke noen støtte endog i Bibelen og frelseshistorien. Jesus selv søkte slett ingen slik støtte og han lærte heller ikke slike ting eller at man skulle søke støtte i Jesu egen eksistens eller skjebne.»⁴⁹

La oss på et vesentlig punkt skissere hans forståelse av den grunnleggende enhet mellom kristendom og buddhisme: spørsmålet om menneskets identitet i dets bestemmelse til integrasjon, hva det betyr at «Jeg er jeg».⁵⁰ Vi har sett at han i sin analyse av Det nye testamente påpeker enheten av de tre strukturer: fellesskapet (vi-forholdet), det mellommenneskelige forhold (jeg-du), og enkeltmenneskets forhold til seg selv (jeg-forholdet). Menneskets identitet er uløselig knyttet til medmennesket og til samfunnet.

Buddhismen forkaster som kjent menneskets individuelle selv. Der finnes intet ego med en uforanderlig substans eller jeg-kjerne. Mennesket er en uatskillelig del av et universelt hele som blir til, forandres og forsvinner i en uendelig prosess av gjensidig påvirkning og forandring. Buddhismen taler derfor om ikke-jeg (jap. *muga*, skt. *anātman*). Den dypeste opplysning er å glemme det falske og kunstige jeg og oppdage det sanne selv som et ikke-jeg, som en del av et universelt hele.

Yagi hevder at kristendommen deler denne buddhistiske innsikt. Den sanne erkjennelse av menneskets selv skiller seg fra Vestens individualisme. Der er intet substansielt individuum som eksisterer selvstendig og isolert fra andre. Enkeltmenneskets sanne natur kan bare

46 *Shinyaku shisō no tankyū*, s. 241; *Was hindert uns . . .* s. 91.

47 *Shinyaku shisō no tankyū*, s. 203.

48 *Ibid.*, ss. 224, 227ff.

49 *Ibid.*, s. 228.

50 *Ibid.*, s. 227 ff. Liknende tanker kommer også til uttrykk i *Buddhistischer Ateismus und christlicher Gott*.

komme til uttrykk i dets *bestemmelse til integrasjon*, basert på det han kaller «eksistensens felles grunn».

Dette grunnlag må ikke forstås som en selvstendig størrelse atskilt fra den enkelte, et «noe» som setter meg og andre mennesker i forbindelse med hverandre. Som en enkel analogi nevner han den fysiske tiltrekningskraften mellom to legemer. Tiltrekningskraften er ikke noe som «eksisterer», en selvstendig størrelse som forbinder to legemer med hverandre. Den «finnes» ikke, men er likevel en uunngåelig *virkelighet* i forholdet mellom to legemer. Yagi innfører her begrepet *ba* (sted, område, felt): de enkelte legemer følger lovmessigheten i gravitasjonsfeltet.

Tilsvarende er der også et *felt* for menneskelig eksistens. Å være menneske er å befinne seg i et slikt felt. Det betyr at menneskets eksistens ikke kan forstås isolert fra andre. Menneskets frihet kan bare forstås som en integrasjon i helheten, i feltet. Når man derfor sier «Jeg er jeg», kan man nok skille seg fra andre, men det er umulig å komme utenfor forholdet til andre. Jeg blir på denne måten relativisert og negert. Ethvert menneske er seg selv og ikke en annen. Det innebærer en gjensidig negasjon. Men samtidig blir mennesket et virkelig, konkret menneske bare i dets forhold til andre.

Menneskets felt har liksom gravitasjonsfeltet mellom to legemer, sin uunngåelige lovmessighet. Det er ikke et mekanisk forhold, men realiseres i selverkjennelse:⁵¹ Ved å integreres i helheten, oppdager mennesket sin sanne bestemmelse og menneskelighet. At «Jeg er jeg» betyr altså ikke at mennesket er et slags atom med en individuell jeg-substans, men forstås snarere i retning av den buddhistiske negasjon av ego: det sanne selv finnes først når den individuelle ego-eksistens er negert. Det Yagi omtaler som *feltet* hvor mennesket lever i bestemmelse til integrasjon, finner han i buddhismen uttrykt i begreper som Tomheten (jap. *kū*, skt. *sūnyatā*) eller Intethet (jap. *mu*):

«Det at selvet ikke er en substansiell virkelighet, men en ubeständig enhet av forskjellige elementer (anātman), og at de forskjellige eksistenser er gjensidig betinget av hverandre (pratītya samutpāda), er noe som strengt tatt blir til i ovennevnte felt.»⁵¹ Det buddhistiske Intethet (*mu*) tilsvarende altså ikke det kristne Gudsbegrep som det ofte hevdes, men er ifølge Yagi snarere uttrykk for menneskets bestemmelse til integrasjon.⁵²

51 *Shinyaku shisō no tankyū*, ss. 235 f.; jfr. 268.

52. *Kirisuto to Iesu*, ss. 202 f.

Dette felt og denne bestemmelse til integrasjon, er ikke skapt av mennesket. Det er en virkelighet som er gitt på tross av og uavhengig av mennesket, som nåde.⁵³ Denne virkelighet forkynte Jesus som Guds rike, mens urmenigheten forkynte den som den oppstandne Kristus.

Den treenige Gud blir for Yagi den transcendentale grunn for menneskets bestemmelse til integrasjon. Gud er livets opphav, Kristus (ikke Jesus) er den transcendentale bestemmelse til integrasjon, og Ånden er den makt som driver mot integrasjon.⁵⁴ Dette uttrykkes også på en måte hvor Gud synes å bli identifisert med «feltet», og spørsmålet reiser seg naturlig: blir ikke Gud bare en arbeidshypotese eller en postulert mulighetsgrunn for integrasjon?⁵⁵

Yagi går her det siste skritt i retning av buddhismen ved å hevde at Gud ikke bare er værens grunn, men er bortenfor (transcenderer) både væren og ikke-væren, integrasjon og desintegrasjon. Det er ikke helt klart hva han egentlig legger i dette, men på bakgrunn av den buddhistisk-kristne samtale i Japan kan det vanskelig forstås som annet enn et forsøk på å gå buddhismen i møte ved å akseptere en ofte forekommende kritikk av den kristne værens-tenkning for den ensidige tilknytning til væren, i motsetning til buddhismen som transcenderer både væren og ikke-væren.⁵⁶

Gjennom sin tolkning av menneskets bestemmelse til integrasjon har Yagi langt på vei identifisert sin kristendomsforståelse med buddhismens forståelse av mennesket og altet som en universell og integrert enhet: mennesket og tingene mister sin substansielle karakter som individuelle enheter, men nettopp som sådan finner de sin sanne bestemmelse.

Det er imidlertid vanskelig å se at Yagi gir et virkelig svar på spørsmålet hvorfor det fortsatt er nødvendig å holde fast på å tale om Gud. Den grunnleggende kritikk av Yagi kunne kort formuleres i følgende kritiske kommentar: Enten har han ikke radikalt nok trukket konsekvensen av sin tolkning av bestemmelsen til integrasjon, så Gud fremdeles blir igjen som en siste grunn, en postulert mulighetsbetingelse for integrasjon. Eller så er Gud blitt så «integrert» i hele bestemmelsen til

53 *Shinyaku shisō no tankyū*, ss. 231 f.; *Gott in Japan*, s. 175.

54 *Gott in Japan*, s. 177.

55 *Ibid.*, ss. 179, 181. Yagi stiller selv spørsmålet.

56 Jfr. f. eks. Masao Abes kritikk av Tillich i artikkelen *Christianity and the Encounter of the World Religions*, *The Eastern Buddhist*, New Series, I/1, 1965, særlig ss. 116 ff; jfr. også Abe, *Zen as Self-Awakening*, *Japanese Religions*, VIII/3, 1975.

integrasjon at det egentlig er meningsløst å bruke betegnelsen «Gud» lenger.

Yoshio Noro karakteriserer både Takizawa og Yagi på følgende måte:

«For begge er «Kristus» (Logos) selve den virkelighet som til-taler mennesket, altså den virkelighet som kan muliggjøre den enkeltes egentlige eksistens, også når han ikke kjenner Jesus fra Nasaret. [. . .] Sett fra den eksistensielle teologis standpunkt synes begge, Yagi og Takizawa, å betone Guds immanens mer enn hans transcendens. For begge er Guds transcendens en transcen-dens som transcenderer immanensen i dens dyp.»⁵⁷

Buddhismen som hjelp til av-europisering av teologien

Det er i denne sammenheng også naturlig å nevne *Kazuo Mutō*, professor i teologi ved Kyoto Universitet. Ved siden av studier i Det nye testamente har han også arbeidet med Luther, Kierkegaard og vestlig teologi, samtidig som han er preget av de filosofiske tradisjonene i Kyoto-skolen. Han fremhever sterkt nødvendigheten av å bevare kristendommens særpreg i møte med buddhismen, men vil samtidig bruke Østens tradisjoner til en kritisk vurdering av de vestlige teologiske kategorier. Som et steg på vei mot stedegen teologi kan de religiøse tradisjoner i Japan hjelpe oss til å finne frem til en dypere og ektere forståelse av kristendommen, hevder han.⁵⁸

Ikke minst har han vært opptatt av buddhismens fornektelse av ego-selvet og dens forståelse av Intethet, i motsetning til Vestens substanstenkning og sterke understrekning av menneskets individuelle personlighet. Han forsøker å påvise at forkastelsen av jeget er et avgjørende moment i kristentroen: Kjærligheten rommer en total ut-tømming av ego-selvet; Kristi avkall på guddommelighet gjennom hans kenose og korsdød uttrykker Guds *selvutslettende* kjærlighet. Men-neskets syndserkjennelse innebærer også ifølge Mutō, ikke bare en be-kjennelse, men også en synds-*erkjennelse* som fører til egoselvets til-intetgjørelse og død. Han henviser her til Luthers tolkning av Salme 51, som understreker menneskets radikale tilintetgjørelse i ord som «zer-brechen» og «vernichten».

57 *Gott in Japan*, s. 205.

58 *Shūkyōtetsugaku no atarashii kanōsei*, (Religionsfilosofiens nye muligheter), Sōbunsha, Tokyo, 1974, ss. 27 ff., 67 ff.; jfr. også artikkelen *Problems Facing Japanese Christianity Today*, Japan Christian Quarterly, XXXIII/4, 1967.

Fordi frelse derfor ikke bare er tilgivelse, men også frigjørelse fra det selvsøkende og selvsentrede ego, må teologien ikke så lett godta den vestlige kristendoms ensidige akseptering av humanismen som så sterkt har fremhevet menneskets ego. I stedet skulle teologien heller ha noe å lære i møtet med buddhismens erkjennelse av Intethet og av menneskets manglende ego-substans, og således føres til det sentrale i kristendommen.⁵⁹

III

Teologien og marxismen

Der har i Japan alltid vært en sterk følelse av at sosialisme og kristendom på en eller annen måte har noe med hverandre å gjøre.⁶⁰ Da den ytterliggående sosialisten *Shūsui Kōtoku* i 1911 ble henrettet for høyforræderi, ble betegnelsen *yaso*, kristen (en forvrengning av Jesus), brukt om folk med «farlige» ideer. Sosialismen i Japan hadde i begynnelsen liten forbindelse med materialistisk tenkning, fordi den allerede fra 1870-årene ble introdusert i forbindelse med et humanistisk og kristent syn på sosiale problemer. Marx ble omtalt allerede i 1881 av den kristne *Hiromichi Kozaki*. Kristne ledere var utvilsomt en drivende kraft bak kampen for sosialisme og arbeidernes rettigheter. Unitarkirken i Tokyo ble brukt til regulære studiemøter om sosialisme med kristne ledere som *Sen Katayama* og *Isoo Abe*, men også ikke-kristne som *Shūsui Kōtoku*. Disse og flere dannet det sosialdemokratiske parti i 1901, som imidlertid ble forbudt samme dag. *Kōtoku* ble i 1911 hengt sammen med 11 andre, anklaget for komplott mot keiseren, men så sent som i 1910 hadde en fremtredende kristen som *Kanzō Uchimura* skrevet forordet i hans bok om «Imperialisme», selv om *Uchimura* hevdet pasifistiske synsmåter i motsetning til *Kōtokus* revolusjonære tenkning.

I 1903 skrev den kristne sosialisten *Naoe Kinoshita* den første japanske sosialistiske roman, «Ildsøylen», *Hi no hashira*, som skildrer en kristen sosialist som leder for det japanske samfunn. Kristi mål var å

59 Dette fremheves særlig i artikkelen *Jiga to tsumi (Ego og synden)* i det buddhistiske tidsskrift *Shinran Kyōgaku*, Otani University, Kyoto. Jfr. også *Shūkyōtetsugaku no atarishii kanōsei*, ss. 50–55.

60 Av relevante artikler kan nevnes David van Dyck, *Student Christians/Socialist Christians*, Japan Christian Quarterly, XXXII/2, 1966; Mitsuo Hori, *A Historical Survey of Radicalism in Japan*, Japan Christian Quarterly, XXXVII/3, 1971; Isao Kuramatsu, *Intellectual and Ecclesiastical Sources of Japanese Radicalism*, Japan Christian Quarterly, XXXIX/1, 1973.

opprette Guds fredsrrike på jorden. Den egoistiske samfunnsstruktur måtte ødelegges for å gi plass for den nye verden. Senere kommer imidlertid Kinoshita til at kampen mot undertrykkelsen også må være en kamp mot Kristus og mot Gud som er blitt garantier for all autoritet og undertrykkelse. Han forlot både kristentroen og også den sosialistiske bevegelse.

Selv om der var en nær sammenheng mellom sosialisme og kristendom i Japan, ble den sosialistiske tenkning etter 1910 mer og mer knyttet til materialistisk filosofi. Mange av de kristne som tidligere hadde vært aktive i den sosiale bevegelse, brøt forbindelsen med kirken til fordel for materialistisk tenkning, og var med å starte det kommunistiske parti i 1922. Men det er verd å merke seg at ledende marxister som *Hajime Kawakami* og *Kiyoshi Miki* hentet dyp inspirasjon i Bibelen og kristen filosofi.⁶¹

Selv om veiene skiltes mellom marxisme og sosial kristendom, har kristen sosialisme og radikalisme likevel fulgt den kristne kirke. *Toyohika Kagawa*, som er kjent i Norge for sin forkynnelse og sosiale arbeid, oppfordret til å lese både Bibelen og Marx' «Kapitalen», og inspirerte til dannelse av fagforeninger og streiker. Kristus var en som kjempet for menneskehetens frigjøring, hevdet Kagawa. «Akkurat som kommunistene roper: 'Under Marx' banner!', roper jeg: 'Under banneret til Jesus, en proletar.' Det vi finner i Det nye testamente er evangeliet om proletariatets totale frigjøring.»⁶²

Den kristelige studenterbevegelse var også i 1930-årene engasjert i kampen for en sosial kristendom: «Det sanne evangelium er de undertryktes evangelium. [. . .] Om vi skal tro på en rettferdig Gud, må vi nødvendigvis kjempe mot dagens samfunn; vi må kjempe for å frigjøre den nylig oppvåkne proletar-klasse.»⁶³

*Sakae Akaiwa – eksodus fra kristendommen*⁶⁴

Selv om den sosiale bevissthet og en humanistisk sosialisme hadde en fremtredende plass i den kirkelige tradisjon, vakte det voldsom oppsikt da kommunistavisen «Det røde flagg», *Akahata*, i 1949 med brask og bram erklærte at den kjente presten *Sakae Akaiwa* (1903–66) var

61 Jfr. Piovesana, *op.cit.*, ss. 170 ff., 177 ff.

62 Sitert etter Hori, *op. cit.*, s. 171.

63 *Ibid.*, s. 169 f.

64 Til det følgende, jfr. særlig Kenzō Tagawas artikler *Vom «Roten Pfarrer» bis zum «Exodus aus dem Christentum»*, og *Kirisutokyō to markusushugi* (Kristendom og marxisme) i *Shisōteki kōdō e no sekin* (På vei mot ideologisk handling), 1972.

gått inn i det kommunistiske parti. I motsetning til de ovennevnte kristne som forlot kirke og kristendom til fordel for kommunismen, så Akaiwa sitt engasjement i kommunistpartiet som et uttrykk for en kristen forpliktelse, og fortsatte som prest, selv om man to ganger forsøkte å utstøte ham av kirken. Gjennom skrifter som «Jeg følger fremdeles Jesus» og «Jeg forråder ikke Jesus» bekjenner han lidenskapelig sin tro på Jesus. Han har ikke forrådt sin kristentro, men vil forene den med kommunistisk *praksis*.

Det var imidlertid ikke så lett å beholde en uproblematisk sameksistens. Det som gjør Akaiwa så fascinerende og tragisk, er at han gikk til veis ende, fra en tradisjonell kristentro til en enkel Jesus-humanisme som ikke hadde noen plass for kristendommen eller Kristus. Hans siste bok het «Eksodus fra kristendommen».⁶⁵

Akaiwa omtaler seg selv som en ortodoks, protestantisk kristen. Han hadde opplevd omvendelsen som et personlig kall, ble en dyktig og respektert prest, og med en sterkt barthiansk-preget teologi som våpen skrev han bøker og essays av apologetisk karakter. Selv om han i 1949 gikk inn i kommunistpartiet, mente han å beholde kristentroen uforandret.

Han var i 1964 anmodet om å skrive en innføringsbok i kristendom, og stort var sjokket da den utkom under tittelen «Eksodus fra kristendommen».

Boken er et lidenskapelig oppgjør med kristendommen. Han hadde oppdaget at de bibelske myter umulig kan aksepteres av moderne mennesker, men at de tvertimot trelbandt mennesket under falske autoriteter, under en Gud som var en vilkårlig, absolutt dommer, under en Kristus som var forfalsket av urkirken, og under en kirke som representerer makten, ondskapen og æren og som binder mennesket med dogmer og skyldfølelse.

Hans eksodus fra kristendommen var nødvendig for å gjenoppdage den sanne menneskelighet, hevder han. Etter at han har vært gjennom kristendommens labyrinter og endelig står ved utgangen, føler han det som om han på nytt oppdager menneskets gåte. Han anbefaler derfor folk som banker på kirkens port for å søke hjelp at de skal lese hans bok først, så de kanskje kan unngå faren for å bli fanget under mytiske autoriteter og få sin menneskelighet naglet fast.

Hans forkastelse av Kristus og kristendommen var samtidig en forkastelse av kirken som maktorgan og undertrykkelsesorgan, men han

65 *Kirisutokyō dasshutsuki*, i *Akaiwa Sakae chosakushū* (Akaiwas samlede skrifter), IX, Kyōbunkan, Tokyo, 1970. Det følgende refererer stort sett til denne boken. –

holder fremdeles fast ved Jesus. Hans eksodus ender i en enkel Jesus-humanisme, hvor Jesus er berøvet alt guddommelig, et alminnelig menneske. En av hans nære venner karakteriserer hans Jesus-tro slik: «Presten som bestemte seg for ikke å tale mer om Gud, setter Jesus i stedet for den absolutte Gud.»^{65a}

Det er også interessant å merke seg at hans forkastelse av kristendommen til fordel for Jesus, fører ham i retning av en nyoppdagelse av buddhismen. Det er ofte ikke mer enn antydninger,⁶⁶ men det behandles litt mer utførlig i en artikkel om «Kristendommen sett i buddhismens lys», hvor han sammenlikner forskjellige sider av buddhisme og kristendom, med negativt utfall for den siste. Han spør seg selv hva som ville ha skjedd hvis Jesus hadde gått østover, og ikke blitt dominert av Vesten. Det ville ikke blitt Vestens bilde av Jesus Kristus, men det sanne bilde av den Jesus som forsvant i Vestens Kristus-bilde, hevder han. Den Jesus som oppdages gjennom buddhismens lys, er ikke den ærefulle Kristus som ble våpen for kolonipolitikken, men intet annet enn en Buddha (jap. *hotoke*) som lever i solidaritet med og overvinner alt levendes smerte og lidelse.⁶⁷

Da Akaiwa gikk inn i kommunist-partiet, mente han uproblematisk å kunne la kristentroen leve i fredelig sameksistens med dialektisk materialisme på det praktisk-politiske plan.

En av Akaiwas fremste disipler fastslår at hans eksodus fra kristendommen uttrykker den enkle sameksistensteoriens sammenbrudd. Kommunismen ble gjort til en delaspekt, et rasjonalistisk prinsipp som skulle lede ut av fattigdom og skape nye samfunnsforhold. Ved å bagatellisere den marxistiske kommunisme og fastholde den enkle sameksistens, tok han ikke den marxistiske religionskritikk på alvor. Denne konflikt endte konsekvent nok i hans «Eksodus fra kristendommen».⁶⁸

Den japanske kirke har stort sett foretrukket å ignorere Akaiwa fremfor å ta hans problemer på alvor. Han maktet ikke selv å svare på de spørsmål han reiste, men hans betydning er stor. Dels fordi han ved hele sitt lidenskapelige oppgjør med kirke og kristendom konsekvent avslørte en teologisk krise i den japanske kirke. Dels fordi han har inspirert en generasjon av yngre teologer som har tatt opp de problemer han reiste og radikaliseret dem i kritisk oppgjør både med teologien og marxismen.

65a Tagawa, *Vom «Roten Pfarrer»* . . . , s. 63.

66 Akaiwa *Sakae chosakushū*, IX, ss. 91, 225.

67 *Ibid.*, ss. 267–79.

68 Tagawa, *Shisōteki kōdō* . . . , ss. 132 ff.; *Gott in Japan*, ss. 55 ff.

Teologien som middel til ideologisk handling

Et konkret og smertefullt uttrykk for denne radikalisme er den indre-kirkelige splittelse i Japans forenede kirke, *Kyōdan*, den største protestantiske kirke. Radikale studenter, prester og andre skapte her et sterkt politisk engasjement i kampen mot japansk ny-imperialisme, militaristiske tendenser, den nye forsvarsplanen, sikkerhetsavtalen med USA (som ble fornyet i 1970), nasjonaliseringen av *Yasukuni jinja*, en shintohelligdom for japanske krigshelter, *Expo '70*, nye immigrasjonslover etc. Det kom til å bli verdensutstillingen *Expo '70* som gjorde splittelsen til en realitet. Den forenede kirke var med i samarbeidet om å planlegge og bygge den kristne paviljongen i verdensutstillingen, som på tross av fagre ord om «fred og fremgang» ble betraktet som en kapitalistisk Ba'als-fest. De evangeliske grupper ville være med å gi et kristent vitnesbyrd, mens de radikale vurderte dette som en stilltiende, men åpen bekjennelse til Japans kapitalisme og ny-imperialisme. Det førte altså til en dramatisk strid. Prester ble åpent kritisert eller forhindret fra å bestige prekestolen. Årsmøter og ordinasjoner ble avbrutt og forhindret. Noen prester og kirkeledere ble tvunget til «selv-kritikk», mens andre trakk seg tilbake. Sårene fra denne striden er fremdeles ikke helbredet.

Kenzō Tagawa (1935–) er en av de ledende hjerner bak denne yngre generasjon som er inspirert av Akaiwas radikalisme. Han ble døpt av Akaiwa, overtok hans tidsskrift, og hadde ansvaret for utgivelsen av hans skrifter. Han deler Akaiwas søken etter Det nye testaments relevans i spenningen mellom marxismen på den ene siden og en borgerliggjort kristendom på den andre siden.

Tyngden i Tagawas kritikk skyldes at han ikke bare formidler lett-vinte slagord, men er en kritisk tenker og fremragende nytestamentlig teolog. Han har studert under Trocmé i Strasbourg og arbeider etter den redaksjonshistoriske metode. Samtidig understreker han nødvendigheten av å tolke evangeliene på bakgrunn av sosiale, politiske, historiske og geografiske forhold. Dette er gjennomført i hans tolkning av Markusevangeliet, hvor han underbygger og forsterker Lohmeyers tanke om at Markus evangelium må forstås på bakgrunn av en motsetning mellom Galilea og Jerusalem.⁶⁹ Den åndelige bakgrunn for Markus er Galilea, som spiller en avgjørende rolle i hele evangeliet. Jerusa-

69 Det følgende refererer seg stort sett til *Genshi kirisutokyōshi no ichidanmen* (En fase av urkristendommens historie), Keisōshobō, 1974 (5. utgave); jfr. også Takao, *op. cit.*

lem, representert ved tempelet, har hos Markus en ensidig negativ verdi. Det er en røverhule; ikke sten skal levnes på sten; det er skueplassen for Jesu strid og hans lidelse. Mens den oppstandne Jesus ifølge Lukas-tradisjonen befaler disiplene ikke å forlate Jerusalem, får kvinnene ifølge Markus-tradisjonen ordre om å be disiplene dra til Galilea, hvor Jesus vil møte dem.

Galilea, ikke Jerusalem, er altså stedet for Jesu liv og gjerning, ifølge Markus. Dette innebærer ikke bare en kritikk av Jerusalem som sentrum for jødedommen, men er like meget en kritikk av menigheten i Jerusalem, hevder Tagawa. Markus vil fremheve at den sanne forståelse av Jesus bare er mulig når man fjerner seg fra Jerusalem og møter ham der hans liv utfoldet seg. Markus blir derfor folkets evangelium, rotfestet i Galilea hvor Jesus levde som massenes venn. Forskjellen mellom Jerusalem som sete og sentrum for tradisjonen og Galilea som foraktet utkant, er også en sosial forskjell. Sett fra Jerusalem representerte Galilea ikke mer enn en navnløs masse. Jesus gjør seg til ett med disse fattige og diskriminerte folkene, og blir derfor også en profet som skånselsløst kritiserte datidens religiøse og politiske ledere. «Jesus var ingen religiøs leder, men en konsekvent religionskritiker.»⁷⁰

Markus evangelium åpner med ordene «Begynnelsen på Jesu Kristi evangelium». Det er ifølge Tagawa ikke et forsøk på å tolke Jesus utfra en spesiell teologisk forståelse eller kristologiske tradisjoner. Jesu liv forstås ikke utfra hans korsdød, men ved usystematisk å sammenstille beretninger fra Jesu liv vil Markus fortelle om den Jesus som helt konkret levde og handlet i Galilea. Evangeliet er ikke evangeliet om Jesus, men ganske enkelt det han forkynte; tro er å følge Jesus som en konkret handling.⁷¹ Jesus handlet alltid paradoksalt, i møte med konkrete mennesker og i konkrete situasjoner, og evangeliet kan derfor heller ikke systematiseres og klassifiseres i universelle kategorier og idéer. Hans kristendom blir da også karakterisert som en Jesus-religion.

Tagawas evangelietolkning må ikke forstås i retning av en forenklet marxistisk forståelse. Hans vurdering av marxistiske forsøk på å tolke Jesus er like kritisk som hans dom over sine teologiske kolleger. Han kritiserer f.eks. marxisten *Masaoki Doi* som har forsøkt å gi en marxistisk Jesus-tolkning. Jesus blir hos Doi leder av en proletarbevegelse.⁷²

70 Sitert etter *Gott in Japan*, s. 210.

71 *Genshi kirisutokyōshi*. . . , ss. 311–17.

72 Doi's studium omtales av John O. Barksdale, *A Japanese Marxist View of Christ*, *Japan Christian Quarterly*, XXXVI/4, 1970.

Han samarbeidet dels med selotene som forstås som en venstreorientert proletarbevegelse i opprør mot Rom. Men enda sterkere gjorde han seg til ett med *am ha arets*, de mest fremmedgjorte og undertrykte som inkluderte samaritaner og halvjudaiserte hedninger ved Israels grenser. De tre sidene av Jesu aktivitet var derfor ifølge Doi kampen mot romersk undertrykkelse, kampen mot de rike, og mot jødisk diskriminering av de fattige *am ha arets*.

Tagawa kritiserer Doi fordi hans Jesus-tolkning er gjennomsyret av marxistiske tankemodeller og spørsmålsstillinger som er fremmede for Jesu tid, men vurderer ham likevel høyt fordi han på tross av utilstrekkelige forutsetninger konsekvent har forsøkt å tolke Jesus på bakgrunn av samtidens politiske og sosiale forhold.⁷³

Vi har allerede antydnet hvilke politiske aksjoner Tagawa har engasjert seg i. Det kan også nevnes at han i 1970 måtte forlate sin stilling ved International Christian University i Tokyo fordi han tok parti for de revolusjonære studentene. Dette var for ham bare ett av mange synlige uttrykk for at den kristne kirke alltid solidariserer seg med autoritetene. Han er derfor heller ikke interessert i at kirken skal styrke sitt sosiale og politiske engasjement, som mange andre ønsker; ganske enkelt fordi han finner at når kirken handler politisk og sosialt, understøtter den nesten alltid status quo. En av teologiens viktigste oppgaver er derfor å øve religionskritikk, hevder han, nærmere bestemt en kristendomskritikk som skånselsløst avslører den kristne kirkes falskhet.⁷⁴

Tagawas analyse av Akaiwa understreker at hans «eksodus fra kristendommen» var den nødvendige konsekvens av hans forsøk på sameksistens mellom kristentro og kommunisme. I et foredrag om marxisme og kristendom summerer han opp sine synspunkter omtrent slik: Tar man først et marxistisk standpunkt, er det avgjort at den marxistiske religionskritikk fører til en radikal tilintetgjørelse av kristendommen. Griper man ikke marxismen på denne måten, er det en løgnaktig forståelse. Forsøker man å bevare en tradisjonell kristendom samtidig som man litt progressivt mener å ha forståelse for marxismen, er dette bare en falsk marxisme. Har man virkelig sett nødvendigheten av å velte det kapitalistiske samfunnssystem, kan man ikke tro at en kristendom som henvises til et område for «det evige», kan brukes. Ikke bare kristendommen, men også den dogmatiske og rett-troende marxisme må gå gjennom en nådeløs kritikk. «De vi må solidarisere oss

73 Tagawa, *Shisōteki kōdō*. . . , s. 31 ff.

74 *Ibid.*, 283 f.; *Gott in Japan*, 197 f.

med er de som gjennom arbeidet med å overvinne og knuse kristendommen søker marxismen samtidig som de overvinner den dogmatiske marxisme.»⁷⁵

IV

Sluttkommentar

Man føler kanskje umiddelbart at teologien mellom Buddha og Marx møter to radikalt forskjellige verdener. Forskjellen er nok stor, men der er likevel en del som forbinder de to.

For det første er det flere av de ovennevnte teologene som forholder seg til begge verdener. Sakae Akaiwas teologiske tenkning ble utvilsomt formet av hans engasjement i kommunistpartiet, men han oppdaget samtidig buddhismen som et sannere uttrykk for Jesu lære enn kristendommen. Katsumi Takizawas arbeid med buddhismen representerer bare en side av hans filosofiske og teologiske engasjement. En stor del av hans filosofiske tenkning er utformet i møte med marxisme og revolusjonær filosofi, politiske og økonomiske analyser. Seiichi Yagis forståelse av bestemmelsen til integrasjon, hvor enkeltmennesket bare kan forstås i dets forhold til medmennesket og samfunnet, skulle kunne åpne muligheten for et møte med marxismen, selv om han ikke selv ser ut til å føle det aktuelt. Han fremhever likevel nødvendigheten av en teologisk konfrontasjon både med buddhismen og marxismen.⁷⁶

For det andre er der en del påfallende fellestrekk ved disse teologene, uavhengig av om de er engasjert i møtet med buddhismen eller med marxismen: En uhyre kritisk analyse av Det nye testamente forutsettes som en udiskutabel selvfølgelighet. De foretar en konsekvent avmytologisering av Det nye testamente. De kristologiske dogmer forkastes som sekundære i forhold til Jesus selv. Jesu enestående rolle relativiseres radikalt. Endelig foretar de alle en konsekvent og nådeløs kritikk av kirkelig selvgodhet, maktsyke og dogmetro.

⁷⁵ *Shisōteki kōdō*. . . , ss. 171 ff.

⁷⁶ Han siterer med tilslutning Tanabes uttalelse om at den kristne eksistensdialektikk først er fullkommen «wenn sie sowohl das zen-buddhistische Moment der Entmythologisierung (. . .) als auch das marxistische Moment der Gesellschaftlichkeit in sich aufgenommen hat.» Fra *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, II*, Chr. Kaiser Verlag, München 1967.

På tross av grunnleggende forskjeller deler buddhismen og marxismen en del grunnholdninger som for teologien kan skape nokså like utfordringer. Begge forkaster muligheten for en teistisk Gudstro; de representerer hver på sin måte en radikal religionskritikk; og begge avviser det transcendentale til fordel for virkeligheten her og nå. Disse forutsetninger ser ut til å være vesentlige også for de teologene vi har omtalt.

Så kan man spørre om det lenger er teologi. Leseren får selv svare på spørsmålet. De har iallfall fjernet seg milevis fra kirkelig teologi. Men det står likevel uomtvistelig fast at disse representerer et uunngåelig og vesentlig element i japansk teologi. Spørsmålet er bare hvorledes teologien beveger seg ut av den krise de representerer.