

Nasjonale og religiøse verdier i Japan – toleransens grenser

NOTTO R. THELLE

Nasjonale absolutter?

Omstendighetene omkring det japanske keiserskiftet har igjen aktualisert spørsmålet om den japanske keisers status som samlende nasjonalt symbol. Under keiser Hirohitos lange sykeleie rapporterte avisene om radikale innskrenkninger i sportsbegivenheter og festlige arrangementer, stagnasjon i næringsliv og industri, og tilsvarende kritikk mot alle som ikke viste den nødvendige respekt for situasjonen. Man fryktet at dette bar bud om en fornyelse av de gamle idealer om keiserens guddommelige status, noe han måtte gi avkall på etter krigen. Ved den nye keiserens innsettelse som ble avsluttet med den seremonielle forening med solgudinnen Amaterasu i november 1990, søkte man å finne kompromisser mellom tradisjonelle religiøse riter og politiske hensyn, men brøt ettertrykkelig med det grunnlovsbestemte skille mellom stat og religion, i og med at staten betalte den enorme regningen for gjennomføringen av seremoniene, både de religiøse ritene og sermonier av mer allmenn karakter.

Mange advarende røster har hevdet at dette vil kunne bidra til en ytterligere markering av Japans og keiserhusets opprinnelse i den mytiske fortid. Står vi foran en dramatisk økning av den nasjonale selvbevissthet, med tilhørende militarisme og ekspansjonstrang? Mange frykter at så er tilfelle, mens grupper og politikere på høyresiden er tilfreds med alle tegn til fornyelse av den nasjonale bevissthet.

Hensikten med denne artikkelen er ikke å analysere den aktuelle situasjonen, heller ikke å vurdere den avdøde keisers historiske rolle og ansvar for krig og fred i de over 60 år han satt som keiser, eller å forusi noe om den nye keisers rolle i fremtiden. Poenget er snarere å se det som skjer som en påminnelse om den latente kraft i den nasjonale bevissthet, og bruke det som utgangspunkt for en nærmere betraktning av forholdet mellom det nasjonale og det religiøse. Dette vil så sammenholdes med japanske idealer om religiøs pluralisme og toleranse.

Japan fremstilles ofte som et ideal for religiøs og livssynsmessig toleranse. Det er utvilsomt riktig til en viss grad, – få steder i verden har forskjellige religiøse tradisjoner levd så fredelig side om side som i Japan. Men mitt spørsmål, som også er min tese, er følgende: Selv om Japan ikke ser ut til å ha noen *religiøse* absolutter som fører til intoleranse eller aggresjon, representerer så ikke det *nasjonale* (i allfall potensielt) en absolutt verdi som igjen og igjen har ført til både politisk og religiøs undertrykkelse og fremdeles kan komme til å gjøre det? I kritiske tider har Japans ideelle religiøse pluralisme og toleranse fungert bare i den grad grupper og enkeltpersoner har vært villig til å underkaste seg den verdi som er viktigere enn det religiøse: det nasjonale.

Japans åndelige akse?

Enhver Japan-observatør vil være opptatt av å finne et åndelig sentrum i japansk mentalitet, et felles verdigrunnlag, visse fundamentale udiskutable overbevisninger som deles av alle, bevisst eller ubevisst. La meg i utgangspunktet understreke at det er hasardiøst. For det første er det ingen selvfølge at det finnes noe slikt felles grunnlag. For det andre finner observatører stort sett det de leter etter, det de forventer å finne eller ønsker å finne. Det behøver ikke å stemme, selv om konklusjonen kan begrunnes med gode argumenter og solid støtte fra japanske kilder.

Den som har lest seg gjennom en del av de siste årtiers hyllemeter av litteratur om japansk mentalitet, spiritualitet og kulturarv, innser at det er uendelige tolkningsmuligheter av «det japanske». Noen søker det i en spesiell historisk epoke. Andre ser det manifestert i karakteristiske personligheter, hos spesielle forfattere eller billedkunstnere, i teatertradisjoner, eller i kunstformer som tesoremoni, kalligrafi, blomsterarrangement eller selvforsvarstekniker. Noen ser buddhismen som det genuine uttrykk for Japans sjel, slik f.eks. D. T. Suzuki gjør det i sine bøker om zen og østlig spiritualitet. Andre tolker liknende spiritualitet inn i shinto, den stedegne japanske religion. Med like stor rett kunne man si at det er konfusianismen som har preget samfunnet med sin samlende hierarkisk struktur, med regler om sosiale relasjoner, lojalitet og forpliktelser og rettigheter. Japan er så sammensatt og mangfoldig at ingen enkelt forklaringsmodell makter å fange opp det vestlige.

Det som her følger er ett perspektiv, ikke det eneste og det riktige, men i denne sammenhengen likevel svært viktig: «det nasjonale». Jeg kan kanskje gjøre oppmerksom på at jeg selv gjennom mange år har

forsøkt å gripe vesentlige sider av japansk spiritualitet særlig gjennom buddhistiske innsikter og erfaringer, men den tilnærmingen jeg har valgt i denne artikkelen, avdekker andre sider.

I hvilken forstand kan man gjøre et såpass vagt begrep som det nasjonale til et samlende sentrum i japansk mentalitet? Ordet kan misbrukes nettopp fordi det er så vagt. Det vekker negative assosiasjoner i retning nasjonalisme, sjåvinisme, og militarisme, men kan også stå for holdninger som nasjonal identitet, historisk bevissthet og fedrelandskjerlighet, som utmerket kan kombineres med åpenhet og internasjonal samhörighet. Det er kanskje nettopp mangetydigheten som er karakteristisk for det nasjonale og som gjør det viktig å underkaste det nærmere undersøkelse.

La oss nærme oss emnet via en liten historisk omvei og gjøre et aktuelt hundreårsjubileum til utgangspunkt for noen observasjoner og refleksjoner om det religiøse og det nasjonale i japansk kultur. For omtrent 100 år siden – den 11. februar 1889 – ble Japans første moderne grunnlov kunngjort og feiret med store festligheter. Den var kronen på verket etter årtiers innsats for å bringe Japan på høyde med den moderne vestlige verden. Helt siden Meiji-restaurasjonen i 1868, da keiseren (Meiji) igjen kom i fokus som en sentral maktinstans, hadde Japan gjort en enorm innsats for å omformes fra en feudalstat til et moderne samfunn. Alle vestlige samfunnsfunksjoner var studert, fra filosofi, kultur og religion, utdannelse, litteratur og medisin til jus og politiske institusjoner, teknologi og industri, militærvesen og statsidealer.

Den nye grunnloven innførte demokratiske tradisjoner, med en valgt nasjonalforsamling (Diet) som lovgivende organ, og garanterte en rekke menneskerettigheter, som trykke- og talefrihet, eiendomsrett, rettsikkerhet, og ikke minst religionsfrihet. Det siste betød den endelige anerkjennelse av kristendommen, som dermed fikk en offisiell status på linje med andre religioner. Grunnloven ble da også feiret. Over hele landet samlet de kristne seg til takkegudstjenester med nasjonal patos og bønn for keiser og folk. Japan hadde fått en lov som sikret frihet og demokrati.

Der var imidlertid elementer i grunnloven som skilte den fra vestlige demokratiske idealer og som gjenspeilte et litt foruroligende syn på religionenes rolle i samfunnet. Det tydeligste var kanskje at de garanterte friheter og rettigheter var begrenset med uttrykk som «innen rammene for lov og orden», eller gjorde unntak for tilfelle hvor loven satte grenser. En annen viktig forskjell var hele tankegangen omkring grunnloven. Den var ikke basert på noen idé om at makten ligger hos folket eller at folket har visse grunnleggende menneskeretter. Tanken var fremdeles

at makten var samlet i keiserens person og at både grunnloven og de demokratiske friheter og rettigheter ble gitt folket som en gave fra den suverene keiser. Utviklingen i årene som fulgte, stadfestet denne tendensen. Ikke minst i skole- og utdannelsestektoren ble den nasjonale indoktrinering intensivert, og i stedet for en demokratisk prosess med større åndelig frihet, fikk man en rekke prosesser mot folk som ble brennemerket for unasjonale holdning og majestetsfornærmelse.

Ved å gjøre keiseren til den sentrale åndelige akse i folket, markerte grunnloven en tendens som i virkeligheten gjorde Japans religiøse tradisjoner til sekundære i forhold til det nasjonale. Det kom ikke minst frem i kommentarene til den ledende tenker bak grunnloven, Hirobumi Ito. I sitt studium av vestlig lovgivning var det gått opp for ham hvor viktig det var med en åndelig basis for det konstitusjonelle system. I Europa var dette basert på en tusenårig tradisjon hvor religionen (kristendommen) hadde gjennomsyret og samlet folket. I Japan, derimot, kunne han ikke på noen måte finne en religiøs tradisjon som maktet å bli en åndelig akse. Buddhismen hadde nok engang hatt stor makt, men den var i ferd med å miste sin innflytelse. Heller ikke shinto, som ofte omtales som den nasjonale religion, var i stand til å gi noen åndelig samling, selv om den tok vare på tradisjonene, mente han. Hans konklusjon var at bare keiserhuset, med den ubrutte tradisjon tilbake til forhistorisk og mytisk tid, var i stand til å være den samlende akse for det japanske folk.

Vi skal ikke følge utviklingen i detalj, men det er ingen tvil om at i 1890-årene ble grunnen lagt for den nasjonalistiske og militaristiske utvikling som endte i Japans militære ekspansjon i hele Øst-Asia, Stillehavskrigen og atomnederlaget i 1945. I historien får ofte shintoismen den tvilsomme ære å være den nasjonale religion som la det åndelige grunnlaget for denne utvikling. Det er ingen tvil om at shintoismen, med sine nasjonale tradisjoner og ikke minst sine myter om keiserens og landets guddommelige opphav, ble en viktig støttespiller for den nasjonalistiske opprustning. Ikke minst ble kristne trakassert og undertrykket fordi deres gudstro med rette ble betraktet som uforenlig med troen på keiserens guddommelighet. Men nasjonalismen var likevel først og fremst skapt på politisk grunnlag. Som allerede antydnet, var ikke shinto i stand til å *skape* noen nasjonalisme. Det var snarere slik at den nasjonalistiske oppvåkningen betød en ny æra for shintoismen, idet den som en av de viktigste nasjonale tradisjonsbærerne ble opphøyet til den nasjonale religion og fikk en uhørt posisjon i samfunnet. Men også buddhismen – og de fleste andre religiøse grupper – stilte seg bak nasjonalismen og gjorde store anstrengelser for å støtte den

statsbærende ideologi og stadfeste mytene om Japans nasjonale overlegenhet. Det gjaldt faktisk også en god del kristne.

Etter nederlaget i 1945 mistet keiseren sin guddommelige status og Japan fikk en grunnlov bygget på klare demokratiske idealer. De grunnleggende menneskerettigheter og friheter skulle beskyttes mot all absolutisme, og det klare skille mellom stat og religion skulle garantere mot all tvang og press i religiøse og åndelige saker.

I de første tiårene etter krigen var den religiøse nøytralitet selvsagt. Buddhister og kristne og ledere i nye religiøse bevegelser sto sammen med toneangivende politikere for å hindre sammenblandingen av religiøse og nasjonale idéer. Skolen skulle ikke gi religionsundervisning. Politiske myndigheter og offentlig administrasjon skulle holde seg borte fra religiøse anliggender og overlate disse til de religiøse institusjoner og organisasjoner.

Men etter hvert som den historiske hukommelse bleknet, begynte idealene å miste sin kraft. Kommunale myndigheter og skoler arrangerte religiøse riter med offentlige midler. Politiske ledere deltok i religiøse markeringer av krigen. Selv statsministeren begynte å vise seg ved den årlige feiring av krigens avslutning i Yasukuni-tempelet, den store shintohelligdommen i Tokyo hvor alle falne japanske soldater æres som guddommer. Det ble i begynnelsen understreket at han gjorde det som privatperson, men senere ble ikke det så viktig. På tross av grunnlovens skarpe skille mellom stat og religion har regjeringen i mange år ønsket å gi dette tempelet statsstøtte. Rettsvesenet ble belastet med saker hvor kristne krigsenker forgojves protesterte mot at deres menn skulle inkluderes som guddommer ved dette tempelet. Skoleundervisningen tok etterhvert opp de gamle mytene (som en del av historieundervisningen), og fikk instruks om sterkere markering av de nasjonale helligdagene som hadde røtter i mytene. Undervisningsdepartementet ga ordre om at historiebøkene skulle neddempe den kritiske analysen av japansk krigføring i Øst-Asia og erstatte belastede ord som «angrep» og «massakrer» med mer nøytrale ord. Den militære oppbygningen har fortsatt, og forsvarsbudsjettet har nylig overskredet én prosent av bruttonasjonalproduktet, noe som gjerne ble betraktet som den magiske grensen som ikke måtte overskrides. Sett isolert kan disse enkeltsakene kanskje virke ubetydelige, men sett som elementer i et større mønster kan de tolkes som stadier på vei mot økende nasjonalisme og militarisme.

Fremdeles holder mange stand – både på den politiske venstreside og i religiøse grupper (særlig samfunnsbevisste kristne) – og kritiserer alle tendenser til økende nasjonalisme og sammenblandingen av nasjonale og religiøse motiver. Ikke minst fordi de ser alle enkeltsakene som tegn

på en nasjonal selvhevdelse som får sitt politiske og økonomiske utslag i en hensynsløs økonomisk ekspansjon og kolonimentalitet i forhold til resten av Asia, – og kanskje verden forøvrig. Men protesten preges likevel av en viss utmattelse, ikke minst fordi den – uavhengig av om det er religiøse eller politiske motiver – av folkeflertallet oppleves som urimelig og unasjonalt. Hvorfor er det så galt med nasjonal bevissthet? spør folk. Hvorfor skal man ikke ære dem som ga sitt liv i krigen? Hva er så galt med å gi keiseren den guddommelige status han har hatt gjennom årtusener? Keiser Hirohitos sykdom og død og seremoniene ved keiser Akihitos innsettelse har aktualisert denne problematikken.

Det er vanskelig å tolke situasjonen, men 100 år etter Meiji-grunnloven er det såpass mange tegn til økende nasjonalisme som gjør det aktuelt å spørre om ikke innsikten fra dengang fremdeles er holdbar: at den nasjonale bevissthet er mer samlende enn religiøse anliggender, og kanskje igjen kan få så avgjørende plass at den religiøse pluralisme og toleranseidealene kan trues. Før vi går inn på dette spørsmålet, må vi se nærmere på de japanske idealer om toleranse og pluralisme.

Religiøs pluralisme og toleranse

Hvis religiøs pluralisme er et system eller en situasjon der motstridende religiøse overbevisninger aksepteres og får utfolde seg side om side, ser Japan ut til å være det ideelle sted for religionspluralisme. Her har man ikke bare samlet et mangfold av religiøse tradisjoner, fra den enkleste naturreligion til de dypeste og høyeste uttrykk for religiøs erfaring og filosofi. Gjennom ett og et halvt årtusen har flere av Asias hovedreligioner funnet sin plass i en stort sett harmonisk sameksistens med nedarvet religion. Forenklet kunne man sammenlikne shintoisme, konfusianisme og buddhisme med et tre. Shinto er treets rot, det samlende uttrykk for de mange religiøse tradisjonene som så å si sitter i røttene. Konfusianismen er stammen og grenene. Den oppfattes sjelden som en religiøs tradisjon og fungerer først og fremst som den bærende sosiale struktur, men har som sådan også gjennomsyret både religiøse handlingsmønster og etisk refleksjon. Buddhismen er treets løvverk, med blomst og frukt.¹ Det er underforstått at de tre religionene ikke er adskilte enheter, men hører sammen som et organisk hele. Man kan ikke kutte bort noen av dem uten at helheten ødelegges.

For å konkretisere dette poetiske bilde noe, kan man ganske enkelt observere hvorledes de fleste japanere uten å stille vanskelige spørsmål fungerer i disse religiøse sammenhengene, alt avhengig av situasjoner og livsstadier.

Få japanere er seg bevisst sin konfusianske arv, men den gjennom-syrer det sosiale liv på alle nivåer, fra statsadministrasjon og politikk til familieliv, vennsforhold og undervisningssystem. Det konfusi-anske samfunn har hierarkiske strukturer og klare mønster for mellom-menneskelig omgang, med forpliktelser og rettigheter.

På det religiøse plan kan man noe forenklet si at shinto og buddhisme deler livets begivenheter mellom seg. Shinto tar seg stort sett av riter og feiringer som har med dette liv å gjøre. Det gjelder det meste av det som angår den enkeltes og familiens livssyklus, fødsel og barndom, bryllup og fruktbarhet. Det gjelder selvsagt landbrukets årsrytme med nyttår og vår og høst, såing og planting og innhøsting. Og ikke minst, shinto formidler gudenes velsignelse til alle viktige begivenheter og anlig-gender, fra den enkeltes fremgang og lykke i eksamener og forretnings-liv til husbygging og anleggsarbeid, industri og kriger.

Buddhismen på sin side tar seg av det som har med døden og neste liv å gjøre. Den fungerer først og fremst som begravelsereligion, med ansvar for død og gravferd, sjelemesser og foreldrekultus. At buddhisme etter sin intensjon dreier seg om helt andre ting, er selvsagt for enhver informert observatør, men dødsritene er nå engang den viktigste rollen buddhismen har fått i det japanske samfunnet.

I tillegg til disse tre hovedtradisjonene er de fleste japanere – perma-nent eller periodevis – involvert i ulike folkereligiøse sammenhenger. Det er heller ikke uvanlig at de plasserer barna i kristne barnehager og skoler for å gi dem litt kristen påvirkning, og kristne bryllupsseremonier er svært populære også for folk som har liten eller ingen kontakt med kirken.

Konklusjonen skulle være at Japan er et forbilde for religiøs plura-lisme. Ingen religioner eller ideologier undertrykkes. Motstridende tra-disjoner får ikke bare eksistere side om side, men har frihet til all slags forkynnelse og aktivitet. Når vi i det følgende ser litt nærmere på den grunnleggende tankegang bak japansk pluralisme, skal vi imidlertid se at bildet er noe mer komplisert. Toleransen har mange ansikter, og bak den harmoniske sameksistens aner man at pluralismen slett ikke er ubegrenset.

Det mest typiske uttrykk for religiøs pluralisme er antakelig den ureflekterte og pragmatiske østlige visdom at sosial harmoni er grunn-betingelsen for et godt liv. Dette er ofte støttet med den folkelige tendens til å relativisere alle absolutter: Der er intet absolutt prinsipp, bare relative uttrykk for en sannhet som aldri helt kan gripes. «Forskjellige veier fører til toppen av Fujifjellet», sier ordtaket, «men på toppen ser vi den samme månen». Enhver som krever absolutt loyalitet til én

sannhet, truer harmonien. Dette kan selvsagt også være et uttrykk for en halvhjertet og slapp toleranse, som egentlig ikke ser religion som noe vesentlig. Men det typiske er nok likevel den ureflekterte folkelige visdom som langt foretrekker harmoni og fredelig sameksistens enn den uro og konfrontasjon som lett oppstår der den enkelte pukker på sannheten i sitt eget syn.

Sammen med sansen for den sosiale harmoni og relativiseringen av absoluttene, finner man ofte en annen, litt selvmotsigende tendens: Man assimilerer andre religiøse tradisjoner inn i sin egen helhet og tolker dem som sekundære uttrykk for den sannhet ens egen religion står for. Det er ikke minst den klassiske buddhistiske løsning. Buddhismen har overtatt store deler av det indiske panteon, gitt plass for kinesiske tradisjoner, og i japansk sammenheng assimilert utallige guddommer fra shinto og folkelig tradisjon. Når de buddhistiske pionerene bygde sine templer, fikk de gjerne først et orakel med den lokale guddoms tillatelse, for deretter å vie en helligdom i tempelet til denne guddom. Dette virker på en måte ekstremt tolerant, men er samtidig basert på et filosofisk fundament som fastholder buddhismens uomtvistelige sannhet, mens andre religioner og riter aksepteres som sekundære uttrykk for sannheten. Buddhaer og bodhisattvaer representerer den «opp-rinnelige essens», mens andre makter og guddommer er sekundære avledninger, «spor-manifestasjoner», og får sin plass i panteon som beskyttere av Buddhas lære. Et klassisk uttrykk for dette er den syntesen som ble skapt av Kukai (744–835), den esoteriske buddhismens far i Japan, som fremstilte buddhismens overlegenhet over alle andre lærdommer, samtidig som han assimilerte disse inn i sitt system.²

Liknende forsøk finner man også innen shinto, særlig i den såkalte Yoshida-shinto, som forsøkte å samle alle grenene av shinto til ett, og samtidig ønsket å integrere buddhismen som et sekundært uttrykk for sannheten i shinto.

Kristendommen har selvsagt vært en umulig samarbeidspartner når det gjelder denne form for toleranse. Den kristne kirke overså stort sett de aksepterte reglene for sosial harmoni og forsøkte å skape absolutt loyalitet mot kristendommen som den eneste sanne religion. Det sier seg selv at dette vakte både ytre motstand og indre konflikter hos enkelte kristne. Men også japanske kristne formet sine versjoner av det ovennevnte assimilasjonsmøster. Allerede i 1890-årene begynte de å vurdere Japans gamle religiøse tradisjoner som forberedende stadier på vei mot kristendommen. Det teologiske og filosofiske fundament for slike evolusjonsteorier er noe tvilsomt, men forsøket på å gi plass for andre religioner med skjemaet forberedelse-oppfyllelse, ser fremdeles ut til å være den mest populære løsningen.³

De løsningsforsøkene som her er skissert, har stort sett tilfredsstillt behovet for å løse spenningen mellom overbevisningen om sannheten i ens egen tro med ønsket om uforbeholden toleranse og pluralisme. Problemet er imidlertid om løsningene er holdbare. Uttrykt mer direkte: Der er et element av selvbedrag i forsøket på absolutt toleranse i og med at det helt og holdent skjer på den enkelte religions egne premisser. Enda viktigere er kanskje spørsmålet om dette holder i møte med den aktuelle virkelighet. Løser man pluralismens og toleransens problem ved å holde seg på det religiøse og filosofiske plan? Tesen i denne artikkelen er at der i Japan er andre verdier og tradisjoner som er mer absolutte enn religiøse verdier, og at det virkelige problem med toleranse og pluralisme oppstår når disse verdiene kommer i forgrunnen. Vi er igjen tilbake til spørsmålet om det nasjonale, inkludert spørsmålet om det sosiale livs primat fremfor den enkeltes trosbevisning.

Absolutter som truer pluralismen

Jeg har allerede nevnt den enkle folkelige sans for sosial harmoni. Harmoni kan kanskje utpekes til en av de avgjørende verdier i Japan. Den ble proklamert som den fremste dyd i Japans første grunnlov, fra år 604: «Harmonien må respekteres, og unngåelse av meningsløs motstand må æres.» Harmonien var en bemerkelsesverdig verdi, men den ble på den annen side en del av en vertikal sosial struktur med konfusianske forbilder. Sett fra folkets side, ble harmonien lett undertrykkende: «Når herren taler, lytter vasallen. Når den overordnede handler, møter den underordnede hans ønsker», heter det i den samme grunnloven.

Fra religionens synspunkt svekker harmonikravet retten til å kjempe for sannheten. Alt som truer den sosiale harmoni må nøytraliseres eller undertrykkes. Det er derfor karakteristisk at når religiøse grupper har vært undertrykt i Japan, er det ikke basert på deres lære eller filosofi i seg selv, men forårsakes av de sosiale eller politiske konsekvensene man mente å se av deres forkynnelse og praksis. Man ser det igjen og igjen i Japans historie: Når den politiske og sosiale stabilitet og harmoni ble truet, ble religionene tvunget til å gi opp sine aktiviteter, forandre sine idéer og tilpasse seg omstendighetene. Om de nektet, ble de møtt med undertrykkelse og represalier.

Denne sans for harmoni og stabilitet fremfor religiøse trosanliggender ble ytterligere styrket av en nasjonalisme som gjorde staten til folkets fremste anliggende. Vi har sett at det for tiden er er konstitusjonelt skille mellom stat og religion og at religionsfriheten har få eller ingen hindringer, så problemet er kanskje irrelevant. Men siden nasjonalismen har

vært et så påtrengende problem i Japans historie, ikke minst i nyere tid, er der ingen grunn til å tro at den ikke igjen kan bli en trussel mot en virkelig pluralisme.

Den intime sammenheng mellom stat og religion i Japan går tilbake til forhistorisk tid. Selve ordet for religiøse riter, *matsurigoto*, ble også brukt for statsanliggender. Gjennom århundrene har religionen stått i statens tjeneste og blitt utnyttet av staten. Det gjelder ikke bare shinto og konfusianismen, som begge har iboende tendenser til å støtte staten og øvrigheten. Også buddhismen, som egentlig slett ikke har noen naturlig sans for stat og politikk, identifiserte seg med nasjonale anliggender. Den ble innført ovenfra, som en statsreligion med en rekke ritualer som skulle garantere staten fred og beskyttelse. Et av de gjennomgående tema i buddhistisk historie har nettopp vært «beskyttelse av staten».

Gjennom hele historien ser man da også at når en religion eller en religiøs tradisjon ble undertrykket, var det ikke fordi de ble oppfattet som heretiske eller uakseptable i sin lære eller filosofiske tilretteleggelse, men fordi man fryktet at de skulle undergrave det sosiale eller politiske status quo. Japan har en nesten ubegrenset evne til å akseptere religiøse lærer av enhver art, bare de ikke truer samfunnet, bare de ikke undergraver nasjonen. Det er i så måte karakteristisk at da Oda Nobunaga i slutten av det 16. århundre forsøkte å samle landet etter hundre års uro og borgerkrig, følte han seg tvunget til å knuse tendai-buddhismens makt, bl.a. ved å rasere og brenne tre tusen templer på dens sentrum på Hieifjellet nordøst for Kyoto. De mektige sentrene til grener av Det rene lands buddhisme ble knust av liknende grunner. Noen år senere, i de første tiårene av det 17. århundre ble kristendommen forbudt, systematisk forfulgt og nesten fullstendig utryddet, fordi landets ledere fryktet at den skulle fremme portugisernes og spaniernes territoriale ambisjoner. På dette stadium var buddhismen regimets lydige agenter og spilte en ledende rolle i forsøket på å utrydde den «onde religion.» Kristendommen var «ond» først og fremst fordi den ble betraktet som en potensiell forræder uten nasjonal lojalitet.

Ved Meiji-restaurasjonen (1868) forsøkte regjeringen først å etablere shinto som en statsreligion, med ærefrykt for gudene og absolutt respekt for keiseren. Dette betød en degradering av buddhismen og markerte buddhismens krise, men buddhistene tilpasset seg situasjonen og var snare til å stille seg til disposisjon som statens lydige tjenere. Buddhistiske apologeter fremhevet sin religions absolutte nasjonale lojalitet, og angrep kristendommen for å være uforenlig med nasjonale interesser. Gjennom hele Meiji-tiden (1868–1912) ble nasjonalismen et

vesentlig element i buddhistisk propaganda og aktivitet, ofte på bekostning av sentrale buddhistiske innsikter. De støttet konsekvent den populære anklage mot kristendommen som upatriotisk og nedbrytende for den nasjonale ånd. Den kristne tro på Gud som den høyeste Herre var uforenlig med lojalitet mot keiseren, og dens sans for universelle verdier og en forskjellsløs kjærlighet var uforenlig med nasjonalismen, ble det hevdet. Ofte var det faktisk kristne som måtte minne de buddhistiske lederne om at også buddhismen sto for universelle verdier, og at åndelige anliggender var viktigere for buddhismen enn nasjonale verdier. Loyalitet mot staten og mot keiseren var blitt så avgjørende for buddhistene at noen av deres grunnleggende innsikter ble glemt, vraket eller tilpasset til omstendighetene. Det nasjonale engasjement fortrenget den religiøse sannhet.

Den videre utvikling i vårt århundre viste klart nasjonalismens og keiserideologiens makt. Alt som sto i motsetning til disse absolutte verdier, ble stigmatisert som farlig og undergravende. De fleste religioner tilpasset seg de dominerende idéer. Buddhismen har, som antydnet, stort sett tilpasset seg de rådende regimer. Hovedtradisjonen i japansk kristendom styrket sin nasjonalisme og samarbeidet allerede i begynnelsen av dette århundre med buddhisme og shinto for å danne en felles front mot «farlige idéer», først og fremst mot marxisme, anarkisme og alt som truet den nasjonale enhet og moral. Religioner og ideologier som ble betraktet som uforenlige med nasjonalistiske idéer, ble enten tvunget til kompromiss eller forandring (som flere av de nye religionene og til en viss grad kristendommen), eller ble undertrykt (en del andre nye religioner, marxister og en del kristne). Dette var selvsagt på sitt mest intense i de ekstremt nasjonalistiske 1930-årene og frem til 1945.

Nederlaget i 1945, den nye grunnloven og den demokratiske oppbygning etter krigen betød et grunnskudd mot alle absolutering av det nasjonale og av keiserideologien. Men de siste tiårenes utvikling viser at dette ikke bare er av historisk interesse, at det heller ikke bare er der som en latent mulighet, men tydeligere og tydeligere fremtrer som trekk i det politiske liv og i folkelige holdninger.

Konklusjoner

Jeg skal avstå fra å trekke noen vidtrekkende konklusjoner av ovenstående betraktninger. Det er altfor mange ukjente og uklare faktorer til å forutsi noen tydelig utvikling. En oppsummering får tjene som bakgrunn for anstyding av mulige utviklingstendenser.

For det første har vi sett at Japans nesten ubegrensede religiøse toleranse muliggjøres av en prioritering av sosial harmoni fremfor religiøs sannhet, noe som ofte går sammen med en relativisering av religiøse dogmer. Det fører til en religiøs pluralisme og toleranse som aksepterer det meste, bortsett kanskje fra religioner og ideologier (som f.eks. krisendom og marxisme) som har en tendens til å kreve absolutt lojalitet til én sannhet. For det andre har vi sett hvorledes «det nasjonale» klarest representerer noe i retning av absolutte verdier. Igjen og igjen har man sett at den religiøse toleranse og pluralisme har vært betinget av ubetinget aksepteringen av de nasjonale grunnverdier. I det øyeblikk en religion eller religiøs gruppe ble opplevd som en trussel mot staten eller de nasjonale verdier, var muligheten for sanksjoner tilstede.

Etterkrigstiden har vært preget av stor romslighet på dette området. Det er vanskelig å peke på noen særlige begrensninger i den religiøse toleranse og pluralisme, selv for religiøse grupper som tenker og handler kritisk i forhold til rådende politiske tendenser og motarbeider alle nasjonalistiske tendenser. Men historien viser at i perioder med sterk nasjonalisme, kan slike grupper få store problemer. Men man skal ikke lukke øynene for at den muligheten igjen kan oppstå, i en nasjonal krisesituasjon, i en situasjon hvor Japan isoleres eller kommer under press fra verdenssamfunnet, eller ved andre begivenheter som skaper en bølge av ytterliggående nasjonalisme. Da vil man kanskje se at de nasjonale verdier har langt større tyngde enn religiøse overbevisninger. Og de grupper som nekter å underkaste sine religiøse eller ideologiske overbevisninger under de nasjonale absolutter, kan igjen bli undertrykket. La oss håpe at muligheten aldri blir virkelighet.

NOTER

1. Man kunne ha nevnt også taoismen her, i og med at taoistisk filosofi og praksis er integrert i japansk religiøsitet, men den nevnes sjelden som en egen religiøs tradisjon. I kinesisk sammenheng har man utviklet tilsvarende tanker om konfusianismen, taoismen og buddhismen som tre religioner som forenes i et større hele.
2. Se f. eks. Alicia Matsunaga, *The Buddhist philosophy of assimilation* (Tokyo: Sophia University, 1969).
3. Se f.eks. min bok *Buddhism and Christianity in Japan: From conflict to dialogue, 1854–1899* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).

Notto R. Thelle, f. 1941, cand. theol. TF 1965, dr. theol. 1983. Misjonsprest i Japan (Den Nordiske Østasiamisjon) 1968–1985. Professor i misjonsvitenskap og økumenikk ved Det teologiske fakultet (UiO) 1986–.

National and religious values in Japan: The limits of toleration

The enthronement ceremonies of the Japanese emperor have actualized the issue of national and religious values, and the question whether or not there exist absolute values in Japan that may threaten traditional pluralism. The search for a spiritual axis in Japan has focused on national values, while religious values have tended to be of secondary importance. Whenever there has been religious or political suppression, it is because national values were regarded as being threatened. It seems as if only the nation/the state and its symbolic representations may be regarded as of absolute value, primarily in times of political tension or in times of national emergency.