

Teologiske adresser: Refleksjoner om kirkens kontekst i Øst og Vest

AV NOTTO R. THELLE

Når jeg skriver brev til mine foreldre, er det ingen tvil om hvor de hører hjemme: Syrenveien 12, Oslo 8, Norge. Veien svinger seg litt, men tegner seg likevel som en klar linje fra begynnelse til slutt, 6 - 8 - 10 - 12. Der bor de. Adressen er klinkende klar.

Det er gjerne slik man tenker seg teologiske adresser. Man er kristen. Man er lutheraner. Veien markerer seg tydelig mellom avvik på begge sider: katolsk og katoliserende høyreavvik på den ene siden, og reformerte og svermeriske venstreavvik på den andre, 6-8-10-12. Der bor man, i huset med de særnorske fløyene som gjør det hele ekstra hjemlig.

Etter noen år i Japan blir man vant til å orientere seg noe annerledes. Man bor ikke i en gate hvor husnumrene følger i rekke og rad. Man hører hjemme i et område. Den minste enheten er gjerne noen kvartaler. Det nytter ikke å gi en drosjesjåfør adressen og vente at han skal finne frem. Han vil nok finne området man hører hjemme i, men for å komme videre må man orientere seg utfra markerte og kjente stedet i nabolaget: en skole, et tårn, et tempel eller en kirke. Det er forvirrende i begynnelsen, men etter en stund fungerer det glimrende.

Slik er det også gått med min teologiske adresse. Min tro oppfattes ikke som et hus i en gate, et punkt på en klar linje som kan isoleres fra omgivelsene, men får sin mening utfra det område jeg hører hjemme i. Min nærmeste nabo er en kirke. Litt fattigslig virker den kanskje, men den er likevel det viktigste orienteringspunktet. Litt lenger borte på den andre siden ligger et buddhistisk tempel, og rundt omkring ligger en rekke naboer som gir tilværelsen farge og mening.

De som er vant til norske vei- og gateadresser, blir i første omgang både forvirret og irritert på min områdeadresse. De foretrekker å finne veien ut å tenke på omgivelsene, og synes det er håpløst å orientere seg utfra et større område. Men etterhvert oppdager de at den vanlige

adressetenkningen innskrenker perspektivet. Det man vinner i klarhet, taper man i isolasjon. Og det begynner å gå opp for dem at områdeadressen kanskje er mer meningsfull. Den inkluderer naboene – både i avstand og nærhet – og setter en inn i en meningsfull sammenheng.

Med utgangspunkt i teologisk adressetenkning inviterer jeg leseren til en kort tids pendling mellom Øst og Vest for å reflektere over noen aspekter av kirkens kontekst: religiøse, konfesjonelle, sosiologiske og ideologiske.

I

Man skulle kanskje tro at kristne i Japan ville bruke japanske adresser for å plassere seg teologisk. Det er imidlertid et av de store problemene for den kristne kirke at den er isolert fra omgivelsene. Den befinner seg i en kultur som er gjennomsyret av religiøse tradisjoner, men oppleves som et fremmedelement. Når kristendommen i Japan karakteriseres som utenlandsk – Vestens religion – oppfattes det ikke som en påstand, men som et faktum.

Det er tankevekkende at de tre viktigste misjonsepokene i Japan var perioder da landet var under press fra Vestens stormakter. Den første epoke, det såkalte «kristne århundre», begynte med jesuittenes misjon i 1549, beskyttet av Portugal, en av verdens ledende kolonimakter. Den andre epoken begynte i 1859, like etterat Vestens stormakter hadde tvunget Japan til å åpne havnene for handel, og misjonsarbeidet ble drevet i ly av avtaler som fra japansk side ble oppfattet som urettferdige og ydmykende. Den tredje store misjonsepoke var årene etter annen verdenskrig, da Japan var okkupert av USA, og MacArthur ba alle verdens kirker om å sende misjonærer som gjennom kristendommen skulle skape grunnlaget for demokrati i landet.

Det er også karakteristisk at den eneste gang man kunne snakke om vekking i Japan – da ordet «revival» gikk inn i det japanske språk – var 1880-årene, en tid da landet ble oversvømmet av en flodbølge av interesse for Vesten. Over hele landet var det behov for misjonærer som kunne undervise i engelsk, vestlige skikker, søm og matlagning. Misjonen hadde sin storhetstid. Men den uunngåelige nasjonalistiske reaksjon i 1890-årene ble bitterlig anti-vestlig og anti-kristen, med kristen stagnasjon og kirkedød. La det bare nevnes parentetisk at dette ikke bare er historie. Fremdeles tyr kirkene til engelsk som et av de viktigste kontaktmidlene. Selv norske misjo-

nærer underviser engelsk, og sper på med norsk matlagning og håndarbeid. De gruppene i samfunnet kirkene lettest kommer i kontakt med er studenter og drabantbyfruer, typisk nok mennesker som på mange måter er på vei bort fra sin tradisjonelle japanske bakgrunn. Det nevnes ikke her som kritikk, bare som fakta som befester inntrykket av at kristendommen i Japan er utenlandsk og har problemer med sin japanske adresse.

Går man til fagteologien, finner man stort sett utenlandske adresser der også, med navn som Barth, Bultmann, Tillich og Niebuhr, av og til Luther, Calvin, Wesley eller Thomas. Av en eller annen grunn gir det større prestisje å kunne orientere om siste motebølge i vestlig teologi enn å engasjere seg i den langt mer krevende dialog med de nærmeste naboene: buddhisme, shinto, og Østens filosofi.

Japansk kirkeliv følger samme mønster. Mitt første kultursjokk fikk jeg da jeg for 15 år siden gikk inn i en luthersk bokhandel og fant veggene prydet med de samme glansbilder jeg aldri kunne fordra som barn: lyslokkede engler, små hvite barn på kne foran sengen, en romantisk Jesus med veke trekk og bløtt hår, skinnene hvite lam og mennesker med nyvaskede kjortler. En analyse av (katolsk) kateketisk «ikonografi» i Asia ga nylig en rystende beskrivelse av kopivirksomhet og manglende talent. Bortsett fra to tilfeller var alle prestene fremstilt som utlendinger.¹ I en kort artikkel får nyansene fare: kirkeliv og teologi, kirkemusikk og salmesang, arkitektur og skikker er lånt gods, ofte dårlige imitasjoner av vestlige forbilder.

Den kjente japanske teologen Tokio Yokoi beskrev for over 90 år siden den japanske kirken som en «utenlandsk koloni» og krevde at kirken skulle legge bort de europeiske modeller og forme kristendommen i møtet med den konfusianske og buddhistiske kultur.² Han kunne ha skrevet det samme i 1985 om han hadde levet. Fremdeles er det få som makter å forklare sin kristne adresse etter japansk mønster, og de som forsøker, har vanskelig for å bli akseptert. De oppleves som problembarn i kirkens periferi. Man frykter for at ikke-kristne tankeformer skal få innpass på evangeliets bekostning. Muligheten er der selvsagt. Men de som møter sine naboer i åpenhet, behøver sjelden å flytte bort. De vil snarere føle seg trygge, og vil sannsynligvis oppleve og forklare sin adresse annerledes enn før.

Spranget til Norge er stort. Norsk kristendom utgjør en så vesentlig del av den norske konteksten at det føles unaturlig å tale om en «norsk» teologi eller «norsk» kristendom.³ Men spørsmålet om forholdet til omgivelsene er likevel viktig.

Kristendommen som religiøs kontekst i Norge minner faktisk ikke så lite om den situasjon buddhismen og shintoismen befinner seg i her ute. Kristendommen er en del av den kollektive religiøse arv. Selv folk som har vanskelig for å forklare hva kristendommen står for, har den i seg som grunnholdninger, reaksjonsmønster og spørsmålsstillinger. Kristendommen har hovedansvar for livs- og dødsritene, som i Japan er fordelt på buddhismen og shintoismen. De fleste er klar over hvilke muligheter dette innebærer for kontakt og forkynnelse, samtidig som de ser faren for utvanning og forflatning, så det skal ikke kommenteres nærmere her. Men på bakgrunn i situasjonen i Japan melder noen kritiske spørsmål seg angående kristendommens monopolstilling i Norge.

Mens kristne i Japan kjemper intenst for å bevare skillet mellom stat og religion – de mener å ha klare grunner for å hevde at religionsfriheten trues når staten støtter spesielle religioner – holder det store flertall av norske kristne på statskirkesystemet. Mens buddhismen og shintoismen stort sett har mistet sine nedarvede privilegier, etter en forbitret motstand som særlig buddhistiske historikere nå skjemmes over, kjemper norske kristne fremdeles for å bevare sine privilegier som statens offentlige religionsvesen. Jeg skal vokte meg vel for å felle dommer over situasjonen i et land jeg ikke har bodd på 17 år, men man spør seg selv uvilkårlig om der er tegn som tyder på at kirken snart vil og bør gi opp sin privilegerte stilling. Vil kirkehistorikere om 100 år gremme seg over kampen for nedarvet makt og posisjon?

Samtidig som kristendommen i Norge er den vesentlige religiøse kontekst, er der mange tegn som tyder på isolasjon, akkurat som buddhismen og shintoismen opplever det i Japan. Kristendommen blir noe for de spesielle anledninger, den «drives» av spesielle grupper, og kjemper for spesielle saker. Diskusjonen omkring «kirkeskapt virkelighet» i kjølvanen av hognestadsaken har ikke alltid virket avklarende, men det er ikke vanskelig å se at begrepet uttrykker et vesentlig problem: kristendommen isoleres til en egen verden av gudstjenester og møter, andakter og riter og «saker». Kirken må besinne seg på sin adresse. Isolerer den seg fra samfunnet, vil ikke bare vitnesbyrdet miste sin kraft, men det kristne innhold i den religiøse fellesarv vil tynnes ut.

La meg også minne om at kristendommen ikke lenger har livsytelsesmonopol. En mengde minoriteter krever vår oppmerksomhet: jøder, muslimer, nyreligiøse grupper, buddhister, og en stadig mer ak-

tiv gruppe av human-etikere. De er der som alternativ og mulighet og spørsmålstegn. Andre religioner er ikke lenger bare «fremmede» religioner, men møter oss som naboer og venner, endog som familimedlemmer. Advarsler og angstreaksjoner er lite skapende. I det øyeblikk man møtes, er dialogen ofte den eneste meningsfulle kontaktform. Hvordan kan vi leve sammen som naboer? Hvordan kan vi hjelpe hverandre? Hva har vi å lære av hverandre? Hva har vi å si hverandre, og hvordan kan vi si det meningsfullt? Religiøs pluralisme føles truende for den som er vant til livssynsmonopol. Men den som oppdager sine naboer, vil betrakte pluralismen som en kilde til inspirasjon og innsikt, og som en utfordring til sann kristendom.

II

Den økumeniske situasjon i Japan er så mangfoldig at den vanskelig kan beskrives. Her har man alt fra kvekere og pinsevenner til romersk katolske og ortodokse, i tillegg til lokale kirkedannelser. Selv kirkesamfunn en nordmann bare kjenner som en fotnote eller små avsnitt i kirkehistorien, møter man her som levende mennesker og aktive menigheter. På den positive siden må man si at der er få konfesjonelle barrierer mellom de forskjellige kirkene. Med en minoritet på omkring en prosent kristne kan man ikke ta smålige hensyn, men aksepterer hverandre som lemmer på det ene Kristi legeme.

På den annen side oppdager man fort at der er minimal kontakt mellom de forskjellige kirkesamfunn. Den konfesjonelle toleranse er knapt mer en passiv akseptering. Manglende konfesjonell bevissthet fører ikke til økumenisk engasjement. Man har saktens organer for offisielt samarbeid, det nasjonale kristne råd og mer evangelikale samordningsorganer. En rekke hjul sviver og går, men der er lite dynamikk i den økumeniske bevegelsen.⁴ Man vet om hverandre, man unngår stort sett proselyttering, men man klarer seg best alene. Jeg skal komme tilbake til dette i noen sosiologiske refleksjoner nedenfor, men konstaterer i denne omgang at innen protestantismen er konfesjonelle skillelinjer sekundære eller tertiære i forhold til spenningen mellom de såkalte evangelikale og økumeniske kristne. Dette skillet følger ikke konfesjonelle linjer, men skjærer tvers gjennom kirkene. Aller tydeligst kommer det til uttrykk i den protestantiske felleskirken, Kyodan, som nesten er splittet i to på grunn av denne konflikten.

Med en kompakt luthersk majoritet skulle man tro at konfesjo-

nelle skillelinjer ikke var så avgjørende i norsk teologi. Men som jeg antydte i innledningen, er der en tendens til å skjerpe det lutherske standpunkt ved å avgrense seg mot katolske og reformerte høyre- og venstreavvik. Nå har kristen teologi alltid utviklet seg i balansegangen mellom teologiske og filosofiske kjetterier og avvik, så det er vel ikke så enestående. Problemet er bare at man lett ender i konfesjonell isolasjon og selvtilstrekkelighet.

Jeg har en følelse av at mye er i ferd med å forandre seg og at kristne på grasrota ikke er så konfesjonelt avvisende som mange ledere. Men «katolsk» og «katoliserende» brukes fremdeles som advarsler i mange kretser. Jeg har selv hørt norske misjonærer advare mot den karismatiske vekkelse med henvisning til at også katolikker var med. Jeg husker klart fra min studietid i 1960-årene at kunne man karakterisere et standpunkt som «reformert», var det ikke lenger gangbart. Da jeg nylig korresponderte med en norsk metodist om en del spørsmål i grenseområdet mellom buddhistisk og kristen tenkning, avsluttet han med ønsket om at vår kontakt kunne fortsette, «- selv om jeg er metodist.» Da jeg skjønnte at ordene ikke var ment som spøk, gikk det opp for meg hvor mye konfesjonell selvgodhet ikke-lutheranere fremdeles må tåle i Norge, og skammet meg dypt. Hvilke signaler er det norske lutheranere sender til kristne søsken i andre kirkesamfunn når det kan være aktuelt med det stille forbehold: «- selv om jeg er metodist?»

Luthersk selvtilstrekkelighet er ikke bare en byrde for ikke-lutheranere. Til syvende og sist er kanskje tapet større for norsk lutherdom. Vi overser lett at vi står i en sammenheng som går over konfesjonsgrensene. Vi glemmer hvor gjennomsyret vår kirke er av katolsk tradisjon. Vi ser ikke hvor mange impulser vi har fått fra «reformert» kirkeliv, ikke bare i form av andre kirkesamfunn, men som inspirasjon til luthersk kirkeliv. Norsk vekkelsesfromhet er ikke bare Hans Nielsen Hauge og Gisle Johnson og Ole Hallesby, men har suget næring fra «reformert» forkynnelse, sanger og arbeidsformer. Ville den karismatiske vekkelse ha kommet uten pinsebevegelsen?

Sammen med nedvurderingen av andre kirker går ofte oppvurderingen av lutherdommen. De fleste nordmenn går rundt og føler at den lutherske kirke er sentrum i den protestantiske kristenhet, eller i kristenheten som helhet, og overser at lutherdommens betydning er forholdsvis moderat i verdenssammenheng. Dens tallmessige og økonomiske styrke – for en stor del basert på stats- og Landeskir-

chesystemene i Skandinavia og Tyskland – er i høy grad misvisende. I Japan utgjør den lutherske kirken (les: de 6–7 lutherske kirkene) en ytterst beskjeden rolle, og norsk misjon merkes nesten ikke i kirkelandskapet.

Det økumeniske mønster i Japan og i Norge er altså svært forskjellig. Japansk kristendom er sammensatt av et myldrende mangfold av kirkesamfunn som sammenlagt utgjør en religiøs minoritet. De anerkjenner hverandre, men er ikke særlig interessert i hverandre. Den svake konfesjonelle bevissthet går sammen med et sviktende engasjement. Norsk lutherdom utgjør en kompakt majoritet preget av konfesjonell bevissthet, men også isolasjon og selvtilstrekkelighet. Norske lutheranere er interessert i andre konfesjoner først og fremst for å markere sin lutherske identitet, ikke som levende kirker som kan berike, inspirere og utfordre. Både japansk og norsk kristendom lider under økumeniske kontaktproblemer. Begge kunne ha godt av å oppfatte sine konfesjonelle adresser på en måte som setter dem i levende sammenheng med andre tradisjoner.

III

Det følgende vil kanskje virke litt selvmotsigende i forhold til det jeg tidligere har sagt om kristendommen som fremmedelement i det japanske samfunn. Situasjonen er sammensatt og vrimler av selvmotsigelser. Sett i et sosiologisk perspektiv, kan man med gode grunner hevde at kristendommen har tilpasset seg det japanske samfunn: den er akseptert, plassert og nøytralisert.

Den sosiologiske tilpasning gir seg mange uttrykk. De fleste japanske kirker er organisert etter japansk modell, som igjen er skapt ved å tilpasse utenlandske elementer til et japansk grunnmønster. Der er kirkelige variasjoner i detaljene, men de protestantiske «mainstream churches» er preget av grundig organisering og vertikal struktur. Intet overlates til tilfeldighetene. En kirke med respekt for seg selv har et utall av komiteer og råd. Man opplever sjelden at dissens protokolleres, prosessen krever at mindretallet gir etter for harmoniens skyld. Den endelige avgjørelse tas når alle er kommet frem til enighet, akkurat som i japansk forretningsliv og industri. Om dette systemet fungerer godt i samfunnet, virker det ikke så skapende i kirkene. Man kommer ofte frem til vage vedtak som vanskelig kan gjennomføres. Eller autoritære personligheter klarer å presse gjennom sine ideer fordi de fleste kvier seg for konfrontasjoner.

Ikke minst de mange små kirkesamfunn opplever råds- og komiteveldet som en tvangstrøye. Prester og misjonærer suges inn i administrasjon og har lite overskudd til nybrottsarbeid. Det sies av og til i spøk at de kirkene som er resultat av norsk misjon – med medlems-tall på omkring 2000 – kunne tidobles uten at de behøvde å danne en eneste ny komite.

Det er ingen tvil om at kirkenes vertikale struktur forsterker deres isolasjon. Sosiologen Chie Nakane beskriver i sin bok *Japanese Society* det «vertikale prinsipp» i alle organisasjonsstrukturer. Mens forbindelsen innad fungerer effektivt etter vertikale linjer, er den horisontale kontakt utad med andre organisasjoner uhyre vanskelig. Enhver organisasjon blir en lukket enhet, velorganisert men isolert.⁵

De kristne kirkene er fanget inn av disse mekanismene, slik at ethvert kirkesamfunn blir et avsluttet hele med minimal forbindelse på tvers av kirkegrensene. Et talende symbol for denne isolasjon kan man se i Tokyo, hvor den lutherske presteskolen ligger side om side med Tokyo Union Theological Seminary, som utdanner prester til Kyodan, den protestantiske hovedkirken. Der er en port i gjerdet mellom de to, men få bruker den. I stedet for å koordinere undervisning og utbygning av bibliotek og andre tjenester fungerer de to institusjonene omtrent som om den andre ikke eksisterte.

Om kirkens vertikale mekanismer hindrer økumenisk kontakt, er det selvsagt at kontakten med samfunnet forøvrig lider under dette. Kirken er sosialt tilpasset. Den kan arbeide uforstyrret langs sine vertikale linjer. Søker den kontakt på tvers av strukturene, virker der som et uromoment i samfunnet.

Sammen med de vertikale strukturene er der et annet sosiologisk mønster som stabiliserer og i stor utstrekning nøytraliserer forholdet mellom religionene i Japan. Religionene eksisterer side om side i et veletablert mønster som gir hver religion ansvar for visse livssfærer. Forenklet kan man si at shintoismen tar seg av livsritene og buddhismen dødsritene, mens konfusianismen har formet samfunnsmønster og moral. Når kristendommen presenterer seg som en religion med krav på alle livsområder, oppleves den som provoserende og aggressiv og blir møtt med samfunnets beskyttelsesmekanismer: avvisning, isolasjon, og sosialt press. Men samtidig har samfunnet en tendens til å ta opp de elementer av kristendommen som kan passes inn i det store mønsteret. Kristendommens etiske engasjement og sosialarbeid er respektert og beundret. Mange sen-

der barna til kristne utdannelseinstitusjoner for å gi dem et solid moralsk og kulturelt fundament. Kristne bryllupsseremonier er svært populære og oppleves ikke som noen konkurranse til shinto-seremoniene. Julen – Kurisumasu – er gått inn i årsrytmen. Bibelen selges i store opplag, og mange som aldri har fått kristen undervisning, føler seg nærmere kristendommen enn noen annen religion. Kristen musikk, fremfor alt representert ved Bach og Händel, er blitt allemannseie.

Man kan og bør se det positive i denne situasjonen. Kristendommen har utvilsomt en grunnleggende «good-will» som i neste omgang muliggjør meningsfull kontakt. Men på den annen side fører aksepteringen lett til nøytralisering. Kristendommen henvises til ledige områder og udekkede behov, og visse elementer veves inn i samfunnsmønsteret ved siden av buddhisme og shinto og folketro. Kristendommen eksisterer side om side med de andre uten nødvendigvis å ha større kontakt med omverdenen. Den er oppslukt, plassert og nøytralisert.

Mye kunne sies om kirkens sosiologiske tilpasning, plassering og nøytralisering i Norge. Jeg lar det ligge her, men beslektede tendenser vil bli kommentert i neste avsnitt, hvor jeg vil antyde en del ideologiske aspekter.

IV

Om man liker det eller ei, befinner den kristne kirke seg i en ideologisk kontekst. Jeg bruker her ideologi som er upresist samlebegrep for grunnleggende politiske og økonomiske ideer om samfunnet.

Mens japanske religioner nesten ensidig har akseptert konfusianske idealer om loyalitet mot øvrigheten og dermed identifisert seg med konservative krefter, har kristendommen i Japan vært følt som et ideologisk uromoment. Førrige århundres kristne ledere kom fra samuraiklassen og hadde en intellektuell og politisk skoloring som gjorde dem ideologisk bevisste. Deres møte med kristendommen ga dem demokratiske og sosiale visjoner, og de fikk en kritisk distanse til staten. De ville skape det «nye» Japan. De kjempet for sosial rettferdighet, bekjempet fattigdom og prostitusjon, forbedret fengselsvesenet, og ga utdannelse til kvinner. Det er ikke tilfeldig at sosialismens pionerer i Japan var kristne.

Bortsett fra den ulykksalige utviklingen som førte til 1930-årenes og krigstidens patriotiske «japaniserte» kristendom,⁶ har den

kristne kirke stått for en profetisk kritikk av samfunnet. Et av de uunngåelige resultatene er at kristendommen oppleves som et bry-somt fremmedelement i forhold til de ideologisk passive japanske religioner. I dette tilfelle er det imidlertid ikke et tegn på manglende sans for konteksten, men snarere resultat av et bevisst forhold til omgivelsene. Kirken er ikke interessert i et fredelig naboforhold til enhver pris. En japansk adresse fører av og til med seg avstand og konflikt.

Det er vanskelig å si noe om den ideologiske konteksten Norge. Mye har tydeligvis forandret seg siden 1968. Men det er ingen tvil om at kirken i Norge og og i Vesten forøvrig stort sett har stått i fare for å tilpasse seg de rådende samfunnsforhold. Som kompakt religiøs majoritet har kirken vanskelig for å tenke seg en situasjon der den ikke automatisk har makt og privilegier. Som tradisjonsbærer har den en iboende konservatisme. Denne absorpsjon i samfunnet øker på den annen side faren for isolasjon og polarisering i forhold til ideologier og bevegelser som oppfattes som samfunnskritiske eller kirkekritiske. I norsk sammenheng kan man bare tenke på motstanden mot parlamentarismen, arbeiderbevegelsen og kvinnebevegelsen. Man spør seg selv også om Human-Etisk Forbund ville ha vært så kirkefiendtlig om ikke norske kristne hadde vært så raske til å gå i forsvarsposisjon hver gang det tok til orde mot kristendommens posisjon i samfunnet.

Ordet synkretisme brukes gjerne om tendensen til å blande elementer fra andre religioner og filosofier inn i kristendommen, og oppfattes oftest som et missiologisk problem. Men den norske kirke og mange av Vestens kirker er offer for den ideologiske synkretisme som like fra Konstantins dager har fått den kristne kirke til å tilpasse seg de politiske og økonomiske systemene som har virket mest fordelaktige for kirken og dermed fått dens legitimasjon. Denne form for synkretisme finner vi i mange former gjennom historien hvor kirken igjen og igjen har akseptert og identifisert seg med kampen for makt og rikdom, ekspansjon og kolonialisme, undertrykkelse, klasseskiller, nasjonal selvhevdelse, kapitalisme, terrorbalanse . . . Kirken er uten tvil blitt mer samfunnskritisk og ideologisk bevisst de senere år, både i Norge og i Vesten forøvrig. Men samtidig har den funnet seg vel til rette, og står alltid i fare for å gli inn i en behagelig ideologisk absorpsjon i samfunnet.

* * *

Med utgangspunkt i japansk og norsk adressetenkning har vi reflektert over teologiske adresser og kirkens kontekst i Øst og Vest. Jeg er selv blitt vant til min japanske adresse, hvor jeg orienterer meg ut fra et område istedenfor å være et punkt på en avgrenset linje. Det betyr ikke en lettvent og ukritisk godkjenning av alt naboene står for. Et åpent naboforhold betyr både nærhet og avstand, samarbeid og konfrontasjon. Kristendommen kan oppslukes av samfunnet utenå ha et levende forhold til det. Og den kan oppleves som et fremmedelement nettop fordi den står i det levende forhold til omgivelsene. Hovedsaken er at kirken både har noe å lære av naboene og noe vesentlig å si dem. En kirke som åpner seg mot naboene vil forandre seg i møtet med dem, samtidig som dens budskap vil bli mer troverdig.

NOTER

Ettersom artikkelen i stor grad er basert på personlige observasjoner og erfaringer, har jeg redusert fotnotene til det minimale. Det meste av stoffet kan verifiseres i historiske fremstillinger av japansk kirkehistorie og samfunnshistorie.

- 1) Jean Vérinaud, «Catechetical Iconography in the Far East,» i *Exchange* 13 (April–Sept. 1984):1–97.
- 2) Dette er grundig behandlet i min avhandling *From Conflict to Dialogue: Buddhism and Christianity in Japan, 1854–1899* (Oslo, 1983), kap. 18.
- 3) I internasjonal sammenheng har jeg ofte møtt folk som forbinder «norsk» med teologisk isolasjon og en viss provinsialisme. Andre antyder sammenhengen mellom norsk innadvendthet og mollstemningen i forkynnelse og kirkeliv. De har kanskje rett; noe av det beste i norsk kristendom er lovsanger i moll.
- 4) Disse tendensene er utførlig behandlet i James M. Phillips, *From the Rising of the Sun: Christianity and Society in Contemporary Japan* (New York: Maryknoll, 1981). Kapittelet om økumenikk har den karakteristiske undertittelen: «A Grand Idea but an Unsteady Course».
- 5) Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970).
- 6) Se for eksempel Kun Sam Lee, *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1966).