

Liturgien– mellom universell form og lokal kulturytring

Reichelts liturgiske tenkning¹

THOR STRANDENÆS

1. Innledning

1.1 Når jeg skal gjøre rede for Karl Ludvig Reichelts bidrag til kristent gudstjenesteliv, er det ikke mulig innenfor rammen av dette bidraget å ta opp alt i hans norske forfatterskap som kan ha relevans for emnet eller å gi en fullstendig norsk oversettelse med kommentarer av hans bidrag på kinesisk.² Målsettingen er snarere at fremstillingen skal gi et representativt og adekvat uttrykk for hovedlinjene i Reichelts liturgiske tenkning. Det vil med andre ord ikke her være mulig å foreta en nøyere teologisk gjennomgang av de liturgier han utarbeidet med tanke på å drøfte dette materialet i lys av hans øvrige teologiske tenkning. En slik oppgave er selvsagt også viktig og relevant for å forstå Reichelts liturgiske tenkning, men må henstå inntil videre. Når det gjelder terminologien, blir *liturgi/liturgisk* i denne sammenheng brukt med referanse til den kristne gudstjenestens innhold og ordning, i viss utstrekning også til gudstjenestens ytre rammeverk. Her gjelder også som en forutsetning, at Reichelts liturgiske tenkning ses i relasjon til hans arbeide som *misjonær*. Fokus begrenses imidlertid ikke til å gjelde studiet av liturgiens misjonerende funksjon, selv om denne også er innbefattet. Bidragets kildetilfang er Reichelts egne publikasjoner, såvel monografier som hans artikler i *Buddhistmisjonen* og *Norsk Missionstidende*. Jeg har ikke hatt anledning til å gjennomgå hans dagbøker eller foreta systematiske intervjuer med dem som kjente ham. Dette har jeg heller ikke ansett for å være nødvendig i denne sammenheng, ettersom det materialet som

er benyttet allerede gir et tilstrekkelig representativt grunnlag for å vurdere hans liturgiske tenkning.

1.2 Det er flere grunner til at et studium av Karl Ludvig Reichelt's bidrag til kristen liturgi vil være fruktbart. Det er slående at ingen av de studier i Reichelts liv og lære som hittil er publisert har gjort hans liturgiske bidrag til gjenstand for en inngående analyse.³ Riktignok har sider ved hans sakramentforståelse og den betydning han tilla kristen meditasjon vært drøftet, men dette har ikke skjedd med det for øye å kartlegge og påvise Reichelts liturgiske bidrag som sådan.⁴ Dette er desto mer bemerkelsesverdig ettersom gudstjenesten, tilbedelsen og hans bidrag til kinesisk kristent gudstjenesteliv så åpenbart har vært av avgjørende betydning for Reichelt selv. Dette bekreftes såvel av Reichelts eget forfatterskap – både på norsk og kinesisk – som av personer som stod ham nær i en årrekke, *in casu* hans norske og kinesiske medarbeidere.⁵ Det er med andre ord betimelig å studere Reichelts bidrag til forståelsen av kristen liturgi nøyere.

2. Naturens betydning. Gudstjeneste forstått som tilbedelse

2.1 Det kan være nyttig å ta utgangspunkt i den betydning barndom og ungdomstid har hatt for Reichelts liturgiske tenkning. Såvel i Reichelts oppvekst som i hans voksne liv var naturen av stor betydning for ham. Han nevner selv viktigheten av «de ensomme vandringer i skog og fjell og de dermed forbundne andaktsfylte overveielser for Guds åsyn, altså det som vi med et fremmed navn benevner kristelig meditasjon.»⁶ Ikke bare ble trangen til meditasjon vakt til liv der. Faktisk preget naturen hele hans religiøsitet. Ved flere anledninger trakk han frem favoritt-toppen, Kirkefjells betydning for sitt religiøse liv: «Deroppe opplevet jeg den mest usigelige religiøse grebenhet under allnaturens levende åndepust.»⁷ Basert på notater fra Albertine Kvilekval har Reichelts mangeårige medarbeider og venn, Notto Normann Thelle, skildret unggutten så levende: «Der levet han i sin egen verden. Der var han presten som preket, holdt bønn og lyste velsignelsen. De tause graner, de gygne furustammer og hvitstammede bjørker var hans menighet.»⁸ Han søkte altså flittig ut i skog og mark. Selv skriver Reichelt i sitt vita:

Det meste av min fritid, ja jeg kan si det meste av mine barne- og første ungdomsår ble tilbrakt i skogen og i den store ensomhet... Min lærerinne og Kirkefjell, skogen og det stille vann – det var det gudgivne og uerstattelige supplement til de mange bevegede stuemøter og forsamlinger, som mine kjære derhjemme i sin velmente omsorg tok meg med til.⁹

2.2 Reichelt har altså tidlig sett nødvendigheten av et supplementerende uttrykk for sin kristne tro utover det som han fant på de oppbyggelige møtene. Friluftslivet i skog, mark og fjell frigjorde altså i ham trangen til bønn, preken – ja gudstjenestelig liv i liturgisk ordnede former – såvel som for meditasjonen. Det slår en også i Reichelts senere reiseberetninger og forfatterskap at naturen betydde mye for hans sinnsstemninger. Naturopplevelser og møtet med storslått natur – i særdeleshet fjellheimen – stemte hans sinn til andakt, tilbedelse og meditasjon.¹⁰ Det er ikke *nødvendig* å være nordmann for å skjønne at betagende, storslått natur kan gripe en med nærmest overveldende makt og dermed gi utløp for følelser som ligner eller er helt identiske med dem som følger dyp religiøsitet. Men det er *slett ikke en ulempe* å være fjellvant nordmann heller for å kunne forstå Reichelts naturbetatthet! En vil også kunne forstå, at for den som allerede har en bevisst tro på Gud, smelter de sterke inntrykk fra naturen sammen med denne tro til en dyp religiøs opplevelse. Naturen er for Reichelt blitt en symbolbærer som påminner mennesket om den skapende Guds nærvær. En rekke skildringer av natur og fjell i forbindelse med Reichelts mange reiser bekrefter dette.¹¹ Fra besøket på det berømte klosteret Koshan ved Foochow har vi denne skildringen fra hans hånd:

Sent vil jeg glemme denne natt, som jeg strevet mig opp gjennom Koshan's lier, mens skylagene jaget grå og truende omkring fjellsidene og ofte innehyllende oss i en fullstendig tåke. – Det hele blev slik et levende billede på livet med dets små utsyn og glimt, med de vage konturer, med stormen, regnet og tåken som atter og atter stenger for synet, og med dets sagte og møisommelige opstigning mot den store helligdom. I slike stunder i en stor løftende natur, mens intuisjonsevnene og sansene arbeider med en forunderlig styrke og noget av allnatures store samspill og enhet går gjennom ens sinn som en klar evighetstone – i slike stunder glemmes tretthet og ve, og med en underbar fred og klarhet får en skue bakover og fremover og si fra sjelens dyp: «Himmelske Fader, takk for alt – du vil gjøre alt vell!»¹²

Det er ikke en panteisme Reichelt her gir uttrykk for, men en genuin kristen refleksjon, basert på troen på Gud som den himmelske Far, hvis omsorg bl a skinner gjennom naturens storslåtthet. Vi ser også at troen for Reichelt ikke begrenser seg til intellektuelt å fastholde noe som sant. Også sensitiviteten overfor skaperverket og evnen til å føle og gi uttrykk for følelser hører hos ham naturlig

hjemme i den kristne tro som bekræftelse på at mennesket er skapt av Gud med fornuft og alle sanser. At religiøsitet med andre ord penetrerer mennesket, får også betydning for hans gudstjenesteforståelse. Som vi også skal se i det følgende, ble gudstjenestens samspill med skaperverket og den menneskelige natur viktig for Reichelt. Det være seg gjennom meditasjonen (jf pkt 3), bønner eller andre gudstjenestelige uttrykksformer som spiller på menneskets sanser (jf pkt 4). Rammen for gudstjenestelivet la han gjerne til natur-skjønne omgivelser (f eks *Tao Fong Shan*) og vektla bevisst det estetiske rammeverket for tilbedelsen (jf pkt 4). For Reichelt kunne gudstjenesten m a o ikke isoleres fra naturen eller skaperverket i sin helhet, men stod i et bevisst samspill med det.

2.3 Det er tydelig at Reichelts egne troserfaringer har utviklet seg i stillheten han søkte i naturen såvel som i møtet med kristen oppbyggelsestradisjon og enkelte kristne forbilder. Medstudentene på Missionskolen kunne i alle fall ikke unngå å legge merke til hans kristne modenhet. I biografien om Reichelt forteller Notto Normann Thelle hvordan Emil Birkeli, som studerte sammen med Reichelt, beskrev ham: «Det varte ikke lenge før han ble klassens dux. Han hadde forsprang for oss andre på flere felter, men tydeligst var det å merke på den åndelige modenhet i tale og bønn.»¹³ Med en oppvekst som hadde formet ham på denne måten og stimulert hans religiøse legning og interesser er det ikke overraskende at Reichelt senere omtalte gudstjenesten slik som han gjorde. Han refererte med forkjærlighet til gudstjenesten som *tilbedelse*. Dessuten fremhevet han *opplevelsene* i gudstjenestelivet og det *uttrykk for kristen enbet og fellesskap* som gudstjenesten representerte.¹⁴ For ham var det viktig at mennesker – både som enkeltindivider og som fellesskap – i gudstjenestelivet fikk et gjensvar på sine religiøse lengsler samtidig som de fikk en bekræftelse på tilhørigheten til Gud og til hverandre.

3 Meditasjon og gudstjenesteliv

3.1 I Reichelts tenkning ses *meditasjonen* i nær sammenheng med det kristne liv i sin alminnelighet og gudstjenestelivet i særdeleshet. Han bygget selv bro fra sin ungdomstids meditasjonerfaringer til misjonsarbeidet blant Kinas buddhister. Erfaringene fra dette arbeidet gav ham så noe som han med frimodighet kunne bringe tilbake til norsk kirkeliv. Han ønsket å inspirere til *et bevisst meditasjonsliv* også i sitt hjemland, ikke minst blant norske prester. Visjonen om dette delte han oppglødd med prestene i Oslo allerede i 1926 i sitt foredrag *Kristelig meditation*.¹⁵ Etter å ha redegjort for hva kristen meditasjon er og beskrevet selve meditasjonsprosessen, foreslo han å

opprette det en kunne kalle et meditasjons- eller retreatsenter:

Jeg mener at vi herhjemme i vor kjære norske kirke burde se at faa istand et hvilehjem, et broderhjem om de vil, beliggende i en naturskjøn egn, passelig langt fra de larmende centrer og dog lett at naa. Et hjem utstyret med skikkede rum, hvor meditation kunde drives og med et stemningsfuldt kapel, hvor samstæmte sjæle kunde møtes i fælles tilbedelse. Et sted hvor man ikke blev over-svømmet med foredrag og konferanceprogram, og hvor der dog var anledning til at pleie samfund og samtale om de ting, som bevæger tiden.¹⁶

3.2 Reichelt var realistisk med tanke på mulige praktiske hindringer. Ikke desto mindre ivret han altså for ideen om å muliggjøre fostringen av en mer kontemplativt preget kristendom i Norge. Han så farene med en aktivistisk kristendomstype og den fragmentering som lett kunne følge i dens fotspor – både som splittelse i kirken og som oppsplittethet hos den enkelte:

Det skal villig indrømmes at det ikke er saa ganske lett at faa kultivere regelmæssig meditation under vore hjemlige forhold. Men saken er saa viktig at vi maa se at faa gjøre noget, selv om det skulde bety at endel møter og endel andre programposter maatte sløifes. Det vil sikkerlig mere end opveies rent kvalitativt i vor øvrige arbeidsydelse. Der er en særlig nødstilstand i vor norske kirke for tiden som gjør det endnu mere nødvendig at vi paa en mere planmæssig maate optar meditationens hellige øvelser. Det er den rent forfærdende oprevethet og splittethet som vi nu lever under.¹⁷

Reichelts resonnement er åpenbart at de som gjennom kristen meditasjon får en mer bevisst kristosentrisk orientering, ikke bare vil inspireres av den faktiske enhet i Kristus, men også drives nærmere sine medmennesker. Derfor har en kirke som trues av indre oppløsning nettopp behov for meditasjonen som en ressurs til å understreke og påminne om den faktiske enheten i Kristus. Dette kan den ha fordi den som kristen meditasjon orienterer seg mot Gud gjennom bønne og bibelordet.¹⁸ Og slik forstått kan altså meditasjonen øke livskvaliteten i kirkens arbeide. Den balanse som Reichelt tilstrebet mellom fellesskapsaktiviteter og den enkeltes behov for stillhet til meditasjon gjenkjenner vi som et anliggende som også preget ham selv i hans egen oppvekst (2.1).

3.3 Reichelt hadde klare forventninger om at meditasjonen, i tillegg

til å bringe den norske kirke ny kraft, også ville feie bort misforståelser, fordommer og vrangforestillinger mellom de kristne og åpne for at den enkelte ble verdsatt mer etter sin egenart.¹⁹ I tråd med at meditasjonen også er besinnelse på enheten i Kristus, åpnes det for større erkjennelse av og romslighet i forhold til mangfoldet innen den kristne kirke. For Reichelt hadde altså meditasjonen betydning både som en uttrykksform for individets gudstjenesteliv og som brobygger mellom mennesker. Som supplement til eller som del av gudstjenesten regnet han altså med at meditasjonen – med dens fokus på det *enhetsskapende* – ville bidra til å avdekke misforståelser, skape tilnærming mellom kristne og større romslighet for ulikheter i kirken. Besinnelsen på den faktiske enheten i Kristus ville skape større grad av gjensidighet og respekt mellom kristne.

3.4 At Reichelt også mente at man *som fellesskap* kunne samles til meditasjon og hente ut ressurser, kommer til uttrykk såvel gjennom hans arbeide blant de kinesiske buddhistmunkene som i Buddhistmisjonens hjemmearbeide. Reichelt delte nemlig ikke bare visjonen med sine prestekolleger i Norge. For at misjonsvennene i Norden skulle få del i meditasjonen som ressurs, utarbeidet han i 1926, samme år som han hadde holdt foredraget i Oslo Presteforening, et *Tilbedelsesritual for Buddhistmissionens vennekrets*.²⁰ I dette lille heftet ga han anvisninger for hvordan vennegruppene kunne holde ukentlige meditasjonssamlinger. I ordningen for disse inngår skriflesning og bønn, meditasjon og salmesang. Videre hadde han allerede i 1923, i samarbeid med Thelle og kristne kinesere som var blitt omvendt fra buddhistisk tro, etablert et broderhjem i Kina, *Ching Fong Shan* i Nanjing.²¹ Der ble meditasjonen integrert som et ledd i liturgien, noe som fremgår av det liturgiheftet som ble utarbeidet i denne tiden. For *buddhistmunkene* var nettopp *meditasjonen* ett av de viktigste uttrykk for religiøs tro. Da, som nå, inngikk rett meditasjon i buddhismens åttefoldige frelsesvei, likesom meditasjonen også da hadde stor plass innenfor *Chan*-buddhismen (dvs Meditasjonsskolen).²² I 1930 ble broderhjemmet anlagt i Hong Kong og gitt navnet *Tao Fong Shan*. Her fortsatte arbeidet med liturgier.²³ Betegnende nok kalte Reichelt begge disse ordenssamfunn – *Ching Fong Shan* og *Tao Fong Shan* – for *broderhjem*. Broderhjemmet hadde altså til hensikt å fremme et kristent ordensliv og introdusere buddhistiske og andre slags munker til den kristne tro innenfor en ramme de lett ville kjenne seg hjemme i. Innenfor denne rammen la Reichelt vekt på at den kristne *søskeneforståelsen* nettopp fikk komme til synlig uttrykk i de ulike liturgiene. Det ble ikke bare sørget for et ordnet meditasjonsliv for den enkelte og for fellesskapet men også for liturgi for

fellesskapets gudstjenester og den enkeltes andaktsliv der meditasjonen inngikk. Det er sannsynligvis rett, som Eric Sharpe har påpekt, at Reichelts forståelse av meditasjon ikke var identisk med den som buddhistene hadde.²⁴ Ikke desto mindre tok Reichelt deres religiøse kultur og erfaringer på alvor. Og han utnyttet meditasjonen – en universell uttrykksform for menneskers religiøsitet og dype lengsel etter Gud – i sitt kristne misjonsarbeid blant Kinas buddhister.²⁵ Det gjorde han ved å trekke meditasjonen inn i et naturlig samspill med det kristne gudstjenestelivet og gi det en plass i liturgiene. Dermed kristianiserte han altså en viktig religiøs øvelse i buddhismen ved å gi den kristen ramme og innhold. Her finner vi hos Reichelt et uttrykk for det som i vår tid gjerne blir kalt for en *kritisk kontekstualisering*.²⁶

3.5 Den nære sammenheng mellom meditasjon og liturgi fikk altså et konkret uttrykk i de kinesiske liturgier som Reichelt sørget for å utarbeide.²⁷ De var i daglig bruk i misjonsarbeidet for buddhistene like frem til 1948, da den lutherske presteskolen evakuerte fra Kina til *Tao Fong Shan* og med sitt inntog på fjellet endret såvel stedets som det liturgiske livs karakter.²⁸ Både i den midlertidige og den reviderede liturgien inngår ritualer for felles meditasjon i kapellet²⁹ eller lotuskrypten.³⁰ Hver morgen var den enkelte i privat meditasjon fra kl 0630 til kl 0700.³¹ Ved 7-tiden ringte tempelklokken inn til morgengudstjenesten. Denne varte frem til kl 0730. Dagens avslutning var kveldsgudstjenesten. Skulle det være nattverd under søndagens høymesse, ble det avholdt skriftemålgudstjeneste med påfølgende meditasjonsliturgi om lørdagen.³² Reichelts begeistrede foredrag om *Kristelig meditation* i 1926 var altså på ingen måte uttrykk for en tilfeldig idé. Foredraget målbar snarere et anliggende som han integrerte i eget liv og arbeid som misjonær og stadig kom tilbake til.³³ Det er tydelig at den betydning som buddhistene tillia meditasjonen har gitt Reichelt frimodighet til å gjøre den husvarm i den kinesiske kristne gudstjeneste ved å gi den en tydelig forankring i bibel og bønn. Det fellesmenneskelige fenomenet meditasjon fikk både i Norge og i Kina en lokal kulturell utforming i rammen av kristen tro og tilbedelse.

4. Gudstjeneste for hele mennesket

4.1 Som allerede påpekt (2.2) var Reichelt opptatt av naturens betydning for menneskets religiøsitet og for frigjøringen av menneskets religiøse lengsler. At det var Kristus som var disse lengsler endelige mål, trodde han fullt og fast. Dette gav ham den nødvendige dristighet, ikke bare til et samspill med meditasjonen, men også med naturen og menneskets sanser. Naturperlen *Tao Fong Shan* var – og er

den dag i dag – en vakker ramme for kristen gudstjeneste. Reichelt bidro til å kultivere stedet ytterligere ved å ta i bruk tradisjonell arkitektur og estetisk vakker utsmykning.³⁴ Han sørget for at stedet fikk et helhetlig preg, i likhet med de buddhistiske tempelfjellene i Kina. Her, som i utarbeidelsen av liturgiene, baserte han seg ikke bare på sin egen kreativitet, men viste evne til å lytte til andres råd og trekke inn fagfolk som i et fruktbart samarbeid kunne fullføre drømmene og planene han gikk med.³⁵

4.2 For Reichelt var det essensielt å *forberede* mennesket på meditasjon og tilbedelse. Derfor var ikke bare arkitekturen og utsmykningen viktig, men også andre faktorer som kunne innstille menneskets sinn på møtet med Gud og medmennesker i gudstjenesten. Dette tilrettela han dels ved bruken av *faste tider* til meditasjon og tilbedelse, dels ved bruken av *faste rom og steder*.³⁶ Reichelt trekker også frem den betydningen lyden av tempelklokken på *Tao Fong Shan* har som gudstjenesteforbereder:

Denne klokke som jeg talte om, som kaller oss sammen, bør jeg også si litt om, for den er oss meget dyrebar. Det er en av disse merkelige klokker som vi har i Kina, en klokke med den dype tone og den varme og inderlige klang. Tonen vibrerer i to minutter etterat selve klokkeslaget er dødd hen. Det runger utover dalen... Dette med tonen som runger utover dalen, er gått inn i hele den religiøse bevissthet hos disse folk. Meningen er først og fremst at sjelen ad denne bro, tonernes bro, skal få lov til å svinge sig opad. Det er en av våre brødre som har en særlig evne til å behandle denne klokke, det er tibetaneren Song Tao Liang. Han har utviklet en ganske merkelig evne til å slå på klokken slik at det runger riktig sterkt og vakkert utover dalen. Folk i nærheten, de mange munke- og nonnehjem, – vi har 12 slike munke- og nonneklostre rundt bergets fot – vet at nu går man til tilbedelsen på Tao Fong Shan. De elsker klokken som vi alle gjør.³⁷

Intensjonen med å bruke en kinesisk tempelklokke på Tao Fong Shan var altså for Reichelt at den forberedte den enkelte til gudstjeneste. Dermed ble den et nyttig redskap til å fremme respekten for meditasjonen og tilbedelsen i den felles gudstjenesten. Samtidig er den en påminnelse til den enkelte og omgivelsene om at nå samles mennesker *i fellesskap* til kristen gudstjeneste. Enten de tiltrekkes av dette eller bare setter pris på de vakre tonene har klokkeklangen en misjonerende funksjon.

4.3 Ser en nærmere på gudstjenesteliturgiene og Reichelts beskri-

velse av gudstjenestene i broderhjemmet,³⁸ kan en ikke unngå å legge merke til at han omtaler dem med innlevelse og begeistring. Dette er noe han brenner for! For ham er gudstjenesten noe som angår hele mennesket. Gjennom sine ulike virkemidler kan nemlig gudstjenesten og dens virkemidler også innstille mennesket på tilbedelse. Det gjør den ved at den forholder seg til og spiller på kroppen og dens mange sanser:³⁹

syn: kapell-arkitekturen, det vakkert utformede kinesiske alteret og de kinesiske skrift-tavlene i kapellet; videre: meditasjonskorset – eller prosesjonskorset – utformet som et lotuskors, minitayrpagoden over døpefonten, samt det andre i gudstjenesterommet som tydelig røpet estetisk bevissthet og valg

børsel: ord – i bønn, salmetekster, lesninger og annen forkynnelse –, messe-sang, melodier, instrumenter, klokketonene fra tempelklokken samt den liturgiske klokkestang, stillheten,

lukt: røkelsen,⁴⁰

smak: nattverden og fellesmåltidet i forlengelse av gudstjenesten,⁴¹

tale og sang: sang av salmer og hengivelseskvad, fremsielse av trosbekjennelse, bønn og hengivelsesformel,

kroppbevegelser: man hilste hverandre, knelte, stod, satt eller beveget seg i prosesjon.

Hensynet til menneskekroppen og dens ulike sanser har også tydelig preget tilretteleggelsen av samlingene som ordnes etter det lille heftet *Tilbedelsesritual for Buddhistmissionens vennekrets*.⁴² Også her har hensynet åpenbart vært å innstille mennesket på tilbedelsen og delaktigheten i denne. I tillegg til å gjøre selve gudstjenesten rikholdig og stemningsfull har disse virkemidlene også en annen viktig funksjon, nemlig å understreke og fokusere på det som var disse samlingenes hovedhensikt. Hovedhensikten var «bønn, tilbedelse og meditasjon for personlig inderliggjørelse og utdypelse i sit gudsforhold og til særlig bønn for Buddhistmisjonens gjerning såvel i hjemlandene som i Kina».⁴³ Det introverte balanseres med det ekstroverte: det å ivareta og styrke den enkeltes gudstro står ikke i motsetning til felles oppgave i bønn og tjeneste for misjonen. Både den enkeltes og fellesskapets behov blir ivaretatt.

4.4 For Reichelt er altså *estetikken* og *det stemningsfulle* viktig for at gudstjenesten skal reflektere mennesket i sin helhet. Snarere enn å operere med subjektivistisk og objektivistisk som *alternative* gudstjenesteforståelser, må man for Reichelts vedkommende fastslå, at både subjektive og objektive hensyn hører med i fastsettelsen av gudstje-

nestens innhold og prioriteringen av hva som hører hjemme der. Det finnes i hans tenkning og praksis verken grunnlag for å spille dem ut mot hverandre eller å betrakte dem som alternativer, noe den videre analysen også vil komme tilbake til under pkt 6.

5. Tilbedelsesritualer

5.1 I sin tid som misjonær for Det Norske Misjonsselskap (NMS) var Reichelt blitt fortrolig med liturgisk arbeide. Først var han med i komiteen som utarbeidet den første trykte alterbok for NMS i Kina. Det som inngikk i alterboken er en ren oversettelse av den da gjeldende norske alterboken.⁴⁴ I arbeidet med kinesisk-lutherske liturgier ble det også i de nærmeste årtiene stort sett bare snakk om *oversettelser*. Det fikk også Reichelt erfare som mangeårig medlem både i den kinesisk-lutherske kirkens salmebokkomite og dens ritualkomite. Konferansereferatene fra Kina og NMS' hjemmeledelses svarskriv 1912–1920 taler nemlig sitt tydelige språk om at de norske misjonærene hadde liten handlingsfrihet i forhold til den norske alterboken – både hva ordninger og ordlyd angikk. I svarskrivet fra 1916 ser vi ett eksempel på dette:

Sagen er jo, at ifølge Grundreglerne har Missionærene slet ikke Ret til at foretage nogen Forandringer med vor Kirkes Ritual, og Hovedbestyrelsen har kun – og det efter Forhandlinger med Missionærene og Kredsbestyrelserne – Adgang til at tillade saadanne Forandringer, som findes paakrævede af Missionsmarkens særegne Forholde (§ 4). Denne Regel nødes vi ogsaa til at befølge, naar det bliver Spørgsmaal om at approbere det Fællesritual, som nu er under Udarbeidelse.⁴⁵

5.2 Selv om handlingsfriheten altså var minimal med tanke på de deler av ritualet som var å betrakte som *oversettelse*, stod man friere med tanke på utarbeidelse av *nytt liturgisk materiale*. Dermed kom også Reichelts anliggende om å ta særlig hensyn til den kinesiske kulturs egenart og de lokale behov til uttrykk. Da han på NMS' misjonærkonferanse i Changsha i 1917 fremla en rapport fra ritualkomiteen, er dette tydelig hans anliggende. Han selv – og komiteen med ham – hadde sett behovet for en egen allehelgensdags-liturgi for feiringen av *Ching Ming Jie*.⁴⁶ I utarbeidelsen av den hadde de tenkt svært helhetlig. De bestrebet seg på å fastsette gode ytre rammer såvel som å gi liturgien et teologisk forsvarlig innhold. Bl a var man blitt enige om følgende: dagen skulle helligholdes med skolefri og gudstjeneste. Gudstjenesten skulle begynne i kirken, fortsette i

prosesjon til kirkegården (om været tillot) og avsluttes ved gravene. Gravene skulle være satt i tilbørlig stand på forhånd. Komiteen hadde utarbeidet en egen kollektbønn for anledningen, funnet høvelige skriftsteder til lesning og foreslått at det skulle fremsies minnerord for de avdøde ute ved gravene.⁴⁷ Sammenligner en dette utkastet med den endelige formen det fikk i den kinesisk-lutherske liturgiboken av 1920,⁴⁸ er de stort sett identiske.⁴⁹

5.3 Det er åpenbart at det å forholde seg liturgisk til det som banker i den kinesiske folkesjel og som engasjerer kineserne eksistensielt, var noe Reichelt var særlig opptatt med. Det var naturlig for ham å forholde seg spesifikt til den lokale kultur og de spørsmål som mennesker var opptatt med. Derfor tok han også helt naturlig hensyn til skandinaviske forhold da han utarbeidet det allerede nevnte tilbedelsesritualet for bruk av Buddhistmisjonens vennekrets (jf pkt 3.4 og 4.3 ovenfor).⁵⁰ Heller ikke slapp Reichelt ideen om en egen liturgi for *Ching Ming Jie* i sitt arbeid innenfor Buddhistmisjonen, men fikk utformet en liturgi som var tilpasset ordenssamfunnets behov og fortsatt blir feiret på *Tao Fong Shan*.⁵¹ I enda større grad blir liturgien feiret på gravplassen. Riktignok begynner også denne liturgien med en kort åpning i kapellet. Men hoveddelen finner sted utendørs: liturg(er) og menighet går syngende i prosesjon til kirkegården hvor gudstjenesten fortsetter med stille bønn, skriftlesning, salmesang, preken m.m. På den ene side fremholdes oppstandelsestroen klart og tydelig gjennom salmesang, bønner og tekstlesning. På den annen side tas kinesernes respekt for de avdøde på alvor. Det skjer ved at Reichelt fysisk henlegger gudstjenestefeiringen dit hvor disse er begravet. Igjen synliggjøres Reichelts bevissthet på gudstjenesterammen og hans sans for å finne formålstjenlige virkemidler i feiringen av den. Samtidig legger vi merke til hvor nøye han var med å adressere lokalkulturen uten at det dermed gikk utover et frimodig vitnesbyrd om den kristne oppstandelsestro.

5.4 Reichelt arbeidet i 1920-årene ikke bare med utviklingen av de forskjellige liturgier som ble tatt i bruk og benyttet i broderhjemmet. Han studerte også på den tiden buddhistisk liturgi. Bl a fremgår dette tydelig av notatene i hans eget eksemplar av den buddhistiske liturgiboken *Chan Men Ri Song*.⁵² *Chan Men Ri Song* inneholder liturgisamlinger brukt som innledning til meditasjonen i buddhistiske klostre og var allment kjent og brukt.⁵³ Ordrett oversettelse av *Chan Men Ri Song* ville være «Daglige resitasjoner ved åpningen av meditasjonen».⁵⁴ Reichelt publiserte også materiale fra denne buddhistiske liturgisamlingen.⁵⁵ I Buddhistmisjonens liturgier innarbeidet Reichelt dessuten to faste elementer som han fant her. Det var *dedikasjonen* og

bengivelseskvadet. Vi skal se litt nærmere på disse to leddene og kommentere dem (under pkt 5.7) etterat vi har stiftet bedre bekjentskap med de liturgisamlingene de inngår i.

5.5 I 1930 godkjente Buddhistmisjonen et liturgihefte til bruk på Buddhistmisjonens misjonsmark. Reichelt stod selv for den norske oversettelsen som ble publisert samme år.⁵⁶ Som allerede nevnt (ovenfor under pkt 3.4–3.5) var disse blitt til underveis i brodersamfunnets arbeide. Liturgiene ble først publisert på kinesisk i en prøvetgave i 1928 og kom også siden, i 1936, i en revidert og utvidet utgave.⁵⁷ Det vil bli for omfattende i denne sammenheng å foreta en detaljert analyse av den enkelte liturgi. Det får utstå til en annen gang.⁵⁸ Her vil jeg nøye meg først med å gi to enkle karakteristikker av liturgiene som sådan og så illustrere Reichelts tenkning med et par eksempler. For det første bekreftes hovedinntrykket, som Reichelt understreket med hensyn til disse liturgiene, at hovednerven i dem stammer fra den kinesiske, felles-lutherske liturgiboken. Det vil si at liturgiernes *struktur* langt på vei følger den lutherske liturgiboken der det finnes paralleller.⁵⁹ For det andre er liturgiene tilpasset en *sammenheng*. Den sammenheng de skulle anvendes i var først og fremst et ordenssamfunn bestående av tidligere buddhistmunker og munker som var tiltrukket av kristen tro, eller som også var nysgjerrige på hva den kristne tro og tilbedelse bestod i. Deres spesielle behov og anliggender fikk dermed betydning for utarbeidelsen av liturgiene.⁶⁰ Dette gjelder også terminologien. Samtlige liturgier har nemlig fått en språklig utforming som har gitt plass til såvel tradisjonell kristen som buddhistisk terminologi.

5.6 Den siste observasjonen, som altså angår *terminologien*, er det nødvendig å eksemplifisere noe for å få en bedre forståelse av Reichelts arbeidsmåte. I tillegg til å utarbeide helt nytt liturgisk materiale foretar nemlig Reichelt i liturgiene *en type adopsjon* og *to typer adaptasjon*. For det første, når det gjelder en del av det tradisjonelle kristne liturgiske materialet, har han ikke funnet det nødvendig å foreta noen som helst språklige endringer for å tilpasse det til ordenssamfunnets sammenheng, men adopterer den kinesiske felles-lutherske kirkes tradisjonelle formuleringer.⁶¹ For formuleringen av flere andre liturgiske ledds vedkommende, f eks syndsbekjennelse, litaner og forbønn, har både de spesielle forhold som gjalt for ordenssamfunnet og munkenes buddhistiske bakgrunn spilt inn. Han har da *tilpasset* dem en del av de anliggender og tanker som buddhistmunkene var opptatt av i sitt møte med kristendommen. Det har han gjort ved å anvende terminologi som er kjent og brukt i kinesiske buddhistiske kretser. Dette er i også i tråd med det Reichelt i 1927

hevdet i sin artikkel «Indigenous religious phrases that may be used to interpret the Christian message». ⁶² For det tredje har Reichelt også foretatt en *adaptasjon av kinesiske buddhistiske liturgi-ledd til bruk i kristen gudstjeneste. Dedikasjonen og hengivelseskvadet*, som inngår som to karakteristiske og faste liturgiske ledd i Buddhimisjons liturgier (jf pkt 5.4 ovenfor), er eksempler på det siste.

5.7 Av de to leddene er det *dedikasjonen* som er mest bearbeidet. *Dedikasjonen* eller hengivelsesformelen, ⁶³ som Reichelt også kalte den, ⁶⁴ er i sin nåværende form på mange måter en forenklet trosbekjennelse, formulert som en bønn. Den har sin hovedvekt på fornyet hengivelse til den treenige Gud man tror på, tilber og ærer. Opprinnelsen til denne er den trefoldige hengivelsesformelen i *Chan Men Ri Song* (s 23), et ledd i den buddhistiske kveldsmessen. ⁶⁵ Den er i verseform, har tre strofer, hver på 4 x 4 ord og er stilet til de tre kostelige: Buddha, Livsloven (Dharma) og Munkesamfunnet (Sangha). Den er sterkt omarbeidet, og bare den som er fortrolig med det opprinnelige buddhistiske bønneformularet vil dra kjensel på den. I bearbeidelsen er den nemlig blitt til en kristen trinitarisk bekjennelse med identisk verseform. Buddha er byttet ut med Gud Skaper, Dharma med Kristus og Sangha med Den Hellige Ånd. Åpenbart har ikke Reichelt sett det mulig å beholde noe særlig av innholdet i det opprinnelige bønneformularet utover verseformen og den tredelte strukturen. Innholdet forøvrig har ikke latt seg forene med en kristen trinitarisk bekjennelse. Det som har skjedd er altså at Reichelt har satt inn en kristen bekjennelse på det sted hvor buddhistmunkene var vant til å fremsi en bekjennelse av sin buddhistiske tro. Han har med andre ord *kristianisert formen*, men gitt den et nytt innhold. Reichelt har gitt oversettelser av *dedikasjonen* på flere steder. En av oversettelsene hans lyder: ⁶⁷

Av hele mitt hjerte hengir jeg mig til Gud, Herskeren over alle ting. Han som er skaperen av universet, den barmhjertige Fader og alt det godes ophav.

Av hele mitt hjerte hengir jeg mig til Kristus, forsoneren for alle våre synder, gjenopprettaren av vår oprindelige, rene natur, Han, den fullkomne åpenbarer av det uutgrundelige Ord fra Gud.

Av Hele mitt hjerte hengir jeg mig til Ham, som gjennomtrænger universet og overalt har veier og midler til å påvirke sjelene, Han den rene og stille virkende Hellige Ånd.

I formuleringene i *dedikasjonen* finner vi igjen et ekko av anliggender i mahayana-buddhismen: den barmhjertige Buddha; frelse som det å finne tilbake til sin opprinnelige, ubesmittede natur; de mange veier som frelsesåpenbaringen kan nå mennesket på. Reichelt viser gjennom disse formuleringene at den treenige Gud deler disse anliggender. Dessuten har *dedikasjonen* klare trekk av kristen trinitarisk teologi som ytterligere kompletterer bildet: med stor frimodighet fremholdes Gud som Skaperen, Kristus som Forsoneren og Den Hellige Ånd som Veviseren. Nettopp med tanke på den anklage som ofte ble anført mot Reichelt om at hans *åpenbaringsbegrep* skulle være så altfor vidt, er det interessant å merke seg her at han i *dedikasjonen* bekjenner seg til den Hellige Ånd «som overalt har veier og midler til å påvirke sjelene». Uten å komme i konflikt med Bibelens åpenbaringsstro fastholder Reichelt her Guds Ånds allmakt og muligheter til å påvirke mennesker når og hvor han vil.

5.8 Når det så gjelder *hengivelseskvadet*⁶⁸ – hengivelsesløftet eller hengivelseshymnen⁶⁹ som Reichelt også kalte det – er det skjedd minimale endringer i forhold til originalen i den Buddhistiske liturgiboken *Chan Men Ri Song* (dvs «Daglige resitasjoner som innledning til meditasjonen»⁷⁰). På s 38 står det såkalte *Xifang Fayuanwen* («Hengivelsesløftet til Paradiset i Vest»), som leses i forbindelse med kveldsmessen. Det er i verseform – i likhet med *dedikasjonen* – og består av to strofer, hver med 2 x 7 ord.

Det følgende er *Xifang Fayuanwen* i Reichelts oversettelse fra 1922:⁷¹

Du store ledende Mester, som fører hele skapningen over til det glade land (paa din indbydelse), bøier jeg bejaende mitt hode, og jeg gjør dette høitidelige løfte: Jeg vil vandre mot dette land for at fødes der. Maatte din forbarmelse og medynk hjelpe mig frem.

Flere av mahayana-buddhismens viktige lærepunkter er ivaretatt i det buddhistiske hengivelsesløftet:⁷² håpet om *alt levendes frelse*,⁷³ forestillingen om gjenfødelse i «Paradiset i Vest» og om Amitabha som den barmhjertige veiviser dit.⁷⁴

En norsk oversettelse av *hengivelseskvadet* vil lyde som følger:⁷⁵

Jeg bøyer mitt hode i ærbødighet for Kristi (freds og) gledes rike*, du store Mester som tar imot og leder alt som lever (dit). Jeg avlegger i dag et løfte om å vandre mot livet (der). Måtte din barmhjertighet og medynk hjelpe meg frem!

(* alternativt: paradis)

Den eneste endringen som er foretatt i dedikasjonen i Buddhistmisjonens liturgi er, at *Xifang(anle guo)* 'Paradiset i Vest' er erstattet med 'Kristus' – *Jidu (anle guo)* dvs 'Kristi (Paradis). Verken forestillingene om et paradisi, om Kristi barmhjertighet og medynk eller om hans veileder-funksjon er fremmed for Det Nye Testamente.⁷⁶ Heller ikke er det tvil om at Guds frelsesvilje omfatter ethvert menneske.⁷⁷ Med ett navn, Kristus, kristianiserte Reichelt «Hengivelsesløftet til Paradiset i Vest» og adapterte det på denne måten til tjeneste i de fleste av Buddhistmisjonens liturgier.

I det følgende er de liturgier nevnt hvor hengivelseskvadet inngår (Henvisninger til *Buddhistmisjonens midlertidige kinesiske rituale av 1928* er angitt før skilletegnet i parentesene og til *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936* etter skilletegnet): morgengudstjeneste (pkt 13/pkt 16) og kveldsgudstjeneste (pkt 12/pkt 15), i forenklet kveldsgudstjeneste (pkt 6 / pkt 8), søndagens høymesse (pkt 20/pkt 19), alminnelig skriftemål (pkt 12/pkt 13), meditasjon (inngår ikke/pkt 8), liturgien for *Ching Ming Jie*, minnefesten for de avdøde (inngår ikke/pkt 14), minnegudstjeneste (inngår ikke/pkt 11), dåp (pkt 21/voksnes dåp pkt 22, barnedåp pkt 16), nattverdsgudstjeneste (pkt 23/pkt 22). Også i *Buddhistmisjonens kinesiske rituale for presbiterordinasjon av 1937*⁷⁸ inngår dedikasjonen (pkt 19).

Det virker ikke som Reichelt har ansett innholdet i løftet for å være til hinder for en genuint kristen tolkning siden han beholdt det meste av hengivelseskvadet intakt. Han har åpenbart regnet med at i den liturgiske *sammenheng*en løftet nå ble stående var erstatningen Kristus/Kristi tilstrekkelig til å gi løftet en kvalifisert kristen tolkning. Kristianiseringen har altså ikke vært ansett for å være problematisk. Tvert om har den gitt hengivelseskvadet en nyorientering.

5.9 De ulike endringene som er gjort viser at Reichelt i forsøket på å imøtekomme en opprinnelig buddhistisk preget brukergruppe antok at det fantes *tilknytningspunkter* i det buddhistiske liturgiske materiale som gjorde at dette materialet med en bevisst teologisk tillempling kunne gjøre tjeneste i den kristne gudstjeneste.⁷⁹ Som det også fremgår av Reichelts forfatterskap, særpreget denne holdningen hans misjonærtjeneste. Han var fortrolig med Augustins utsagn – *Herre, du har skapt oss til deg og vårt hjerte er hvileløst inntil det finner hvile i deg.*⁸⁰

Han utgikk fra at det i religionene viser sig tankebaner og linjer, begreper og ideassosiasjoner, som på en merkelig måte fører fremover og peker utover det lokale og begrensede og inn mot

det almen-religiøse, dette almen-religiøse, som har funnet sin høieste utvikling i kristentroen. ...; særlig i misjonslivet blir det meget viktig å finne frem og utvikle disse spesielle ord-karr, slik at de kan bli mest mulig fullkomne formidlingsorganer for kristentroens særlige åndsinnhold.⁸¹

I stedet for å *umngå* buddhistisk farget terminologi valgte han å ta den i bruk i tjeneste for den kristne tilbedelse. Med dristighet valgte Reichelt den samme vei som de protestantiske bibeloversetterne i det forrige århundre som bl a oversatte *λόγος* med *Tao* og valgte dermed en linje med åpenhet for tilknytning til kinesisk kultur og tanke.⁸² Han regnet altså med at det materialet han tok i bruk var tilstrekkelig kvalifisert av den kontekst det nå står i til at det ikke stred mot hans teologiske overbevisning. Som misjonær var han altså opptatt av å gi kirkens tro og gudstjenesteliv genuint kinesiske uttrykksformer uten dermed å oppgi sin Kristus-tro. Noen vil bedømme hans dristige linje som naiv eller til og med som et skritt i retning av synkretisme. Det vi har behandlet her er imidlertid et altfor spinkelt grunnlag til å felle en så avvisende dom på. Det vil være nødvendig å gjennomgå atskil- lig mer av det liturgiske materialet hans for å kunne gi en nyansert bedømmelse på dette punkt. Imidlertid viser det materialet vi allerede har undersøkt at Reichelt ikke har inntatt en kategorisk holdning, men han har vist seg å være differensiert både med hensyn til sin adaptasjon av buddhistisk materiale og til spørsmålet *om og hvordan* slikt materiale skulle benyttes. Det vil med andre ord si, at også med tanke på valg av liturgisk terminologi har Reichelt valgt *kritisk kontekstualisering* (jf pkt 3.4 ovenfor). Åpenbart er det at hans Kristus-orientering og hans trinitariske bekjennelse har styrt ham i veivalget.

5.10 Vi merker oss ut fra det vi hittil har notert oss i Reichelts liturgiske tenkning, at *kirkens stedegengjørelse* har vært et viktig anliggende for ham. I den nevnte artikkelen om bruken av tradisjonell religiøs kinesisk terminologi er han også opptatt av dette.⁸³ Et uttrykk for det samme er det initiativ han tok for å få kinesisk tonesetting til bibelske salmer og liturgiske elementer og bibelske salmer, f eks den allerede omtalte *dedikasjonen*.⁸⁴ Om ikke han personlig stod for tonesettingen, var han en entreprenør som tok initiativ til og i samarbeidets ånd fikk gjennomført arbeidet med å gi liturgiens elementer et tonespråk som kineserne lett kunne kjenne seg hjemme i. Og tonespråket gjorde også inntrykk på besøkende som deltok i gudstjenesten.⁸⁵ Men Reichelt var ikke bare inspirator, han skrev også selv flere salmer, et annet eksempel på at han anså sang og salmesang

som en viktig del av den kristne gudstjeneste. Både «Din rikssak Jesus, være skal min største herlighet» og «Lotusliljen» inngikk f eks i *Tilbedelsesritual for Buddhimissionens vennekrets*.⁸⁶

Selv om ingen av hans salmer fikk *kinesisk melodi* ble *Din rikssak Jesus være skal min største herlighet* oversatt til kinesisk. Den ble innlemmet i den kinesisk lutherske salmeboken *Song Zhu Sheng Shi* allerede i 1924⁸⁷ (som nr. 198 *Yesu zai shi suoli shanji tewe fuyin xingqi*). I en sterkt revidert utgave ble den publisert i *Buddhimisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936* (s 79f). En ytterligere revisjon av denne ble publisert i den utvidede og reviderte lutherske salmeboken *Song Zhu Sheng Shi* som utkom i 1955⁸⁸ (som nr. 275 *Jiujue Yesu, Tianguo Shenggong shi wo zuida rongyao*).

6. Sakramentene og liturgien

6.1 Gjennom det materialet vi hittil har gjennomgått fremtrer Reichelt i sin liturgiske tenkning som vidsynt, dristig, kreativ og initiativrik. Han lot seg begeistre og var ikke redd for å gi følelsene rom. Han lot liturgien samspille med naturstemninger og menneskets sanser. Vi har allerede i pkt 4.4 slått fast at en for Reichelts vedkommende ikke kan operere med subjektivistisk og objektivistisk som *alternative* gudstjenesteforståelser. Men representerte han i sin liturgiske tenkning likevel en subjektiverende kristendomsform hvor Ordets og sakramentenes objektive rolle er av underordnet betydning?

6.2 På den ene side har analysen hittil bekreftet det inntrykk som Filip Riisager har gitt i sin avhandling om Karl Ludvig Reichelt, nemlig om en person som var preget av erfarings- eller opplevelseskristendom og som betonte stemninger og psykologiske momenter.⁸⁹ På den annen side må dette inntrykk kompletteres med en annen side hos Reichelt som viser at han slett ikke undergraver eller avviker fra et luthersk sakramentssyn med betoning av realpresens og den objektive nådeforiming i sakramentene. For å forstå Reichelts tenkning er det nødvendig å forstå ham på bakgrunn av at han var misjonær. I den sammenheng forutsettes ikke en folkekirke-situasjon hvor det normale er at man døpes som barn, men misjonskirkens situasjon der de fleste døpes som voksne og dåpen blir målet for en kortere eller lengre utvikling frem mot tro. Følgende eksempler skulle være tilstrekkelige for å illustrere dette:

6.3 Fra hans tid som misjonær i Det Norske Misjonsselskap kan vi notere følgende i hans rapporter: det sakramentale ved dåpen tilkjennegis ved at dåpen gir innlemmelse i Menigheten, tydelig definert som Guds Menighet og altså med referanse til Kirken som Guds folk på jorden.⁹⁰ Menighetsbegrepet bestemmes samtidig i motsetning til

laug, forretningsgrener og foreninger. Som noe ganske annet enn et materialistisk forstått laugs- eller foreningsbegrep bestemmer Reichelt menigheten som «et Samfund af troende Kristne – et Aandens Samfund med aandelige Værdier».⁹¹ At dåpen er det resultat som misjonsarbeidet arbeider frem mot, ses tydelig i Reichelts årsrapport fra 1908: «Det svundne Aar har ikke udmerket sig ved sin rige Høst. Antallet af døbte var saaledes ifjor adskillig større. Men et godt Arbeidsaar har det været, og en rig Saatid».⁹² I sin årsrapport fra 1909 reflekterer Reichelt videre: «Men der er selvsagt uhyre Afstand mellem det at staa velvillig overfor os Udlændinger og det at tage imod Frelsen i Kristus Jesus med troende Hjerter. – Af slige er her desværre ikke saa mange. – Men vi arbeider med Haab, og Haabet beskjemmer ikke.»⁹³

Når så Reichelt om nattverden sier «Den Hellige Nadverd har ogsaa vist sig at være det levende Kildespring i vort Menighedsliv»,⁹⁴ er på ingen måte dens sakramentale verdi avstrefet. I fortsettelsen av samme avsnitt (s 209) omtales nemlig nattverden «som Alterens Sakramente». Selv om Reichelt i sammenhengen først fremhever nattverdets betydning i menighetslivet, ses de kristnes liv i møte med sakramentet under perspektivet av et helligt Oppgjør... Seier og Frelsesglede. Det er uten tvil nattverdets objektive virkekraft som nådeformidler som ligger til grunn for den subjektive tilslutning. Og når Reichelt i fortsettelsen skriver: «Ingen aner tilfulde derhjemme, hvilken Rolle Alterens Sakramente spiller under den store Nyskabelse i Hedningeland»,⁹⁵ ja da refererer den store Nyskabelse i Hedningeland seg selvsagt til utbredelsen av Guds rike, til selve misjonens mål. Det er misjonens frukter i form av økt tilslutning til gudstjeneste og menighetsliv, men fremfor alt i dåpen, som omtales som den store Nyskabelse. Dåp, nattverd og gudstjenesteliv ses altså ikke *isolert fra* det øvrige menighetsliv. Hver for seg – og sammen – er de betydningsfulle i virkeliggjøringen av misjonsoppdraget.

6.4 Det samme inntrykket får vi gjennom hans misjonærtid i Buddhistmisjonen. I beskrivelsen av Broderhjemmet på Tao Fong Shan ser vi tydelig misjonsstrategen og teologens refleksjon: i det kristne samfunn som de forhenværende munkene nå utgjorde på fjellet kunne nye sannhetssøkere finne en kristen atmosfære, altså en synlig helhet av kristen tro og liv, der den enkeltes meditasjon og tilbedelse, samfunnets felles meditasjon og gudstjenesteliv, undervisningen, litterær virksomhet, manuelt arbeid og måltider samlet, og hver for seg, bar vitnesbyrd om kirkens misjon.⁹⁶ Reichelts beskrivelse reflekterer en viktig side ved hans misjonssyn som tydelig var preget av hans mangeårige arbeide blant kinesere, nemlig den poengtering han gjør

av *sammenheng mellom lære og liv i kristen tro*. Kineserne generelt og buddhistmunkene spesielt er – og var – nemlig ikke bare opptatt av hva kristentroen stod for rent læremessig og inneholdt av overbevisende sannhetskarakter. De studerte de faktiske resultater den gav i de kristnes liv. Dette hadde Reichelt tydeligvis ikke bare merket seg være et krav som buddhistiske munkes stilte til hans tro og liv, men også tatt konsekvensen av ved å etablere et kristent ordensliv der kristendommens usynlige og synlige verdier kunne leve sammen i et naturlig og harmonisk samspill. Innenfor denne rammen hadde sakramentene sin selvsagte plass. De følgende eksemplene skulle være tilstrekkelig dokumentasjon på dette:

6.5 I beskrivelsen av feiringen av juledagsgudstjenesten i kapellet på Tao Fong Shan i 1931 finner vi flere viktige holdepunkter for Reichelts anerkjennelse av dåpens sakramentale betydning: «at den høit begavede og i det kinesiske samfund så fremtredende litterat Hwang Chan-fu skulde motta den hellige dåp...bevist samfund med Kristus og hans kirke...For oss var det en stor tanke at han skulde bli helt innviet til Kristus inden han forlot oss...».⁹⁷

Også i «Buddhistmisjonens bærende grunntanker», pkt 6 finner vi et ekko av Reichelts dåpssyn: «De som gjennom sann omvendelse og tro tilegner sig Guds nåde i Kristus Jesus vil, efter en grundig katekumenforberedelse, ved den hellige dåb bli optatt i Guds menighet.»⁹⁸

Reichelts beretning fra dåpen på Tao Fong Shan pinsedagen 1936, da fem unge menn ble døpt, inkluderer også at hans preken under «den hellige handling» er knyttet til en nytestamentlig dåpstekst: «Om noen er i Kristus, da er han en ny skapning».⁹⁹ Den reelle forandringen som skjer med mennesket i og med dåpen trekkes derved frem. Samtidig er det klart at Reichelt ikke ser dåpen isolert fra den tro på Jesus Kristus som er resultatet av den foregående forkynnelse og opplæring, slik vi f eks ser det reflektert i lamamunken Sonnanimas bønn.¹⁰⁰

Endelig aner vi hvordan Reichelt har påvirket *Hwang Chan-fu* gjennom vitnesbyrdet denne holdt på sin dåpsdag og som Reichelt siden refererte:¹⁰¹

Jeg er blitt døpt og innviet til Herren idag. Jeg føler meg som en soldat, der lenge har kjempet alene i civilt antrekk. Idag er jeg opptatt i hæren, idag har jeg iført meg krigsrustningen, idag kjenner jeg som aldri før at jeg står sammen med en utelkelig skare, som i Kristi kraft vil fornye verden og lindre dens nød.

6.6 I det hele tatt er dåpen ofte nevnt i Reichelts jevnlige rapporter fra arbeidet.¹⁰² Han fremhever det viktige som er skjedd – og gleder

seg. Det at buddhismunker hadde tatt imot den kristne tro, og nå faktisk var blitt hans medarbeidere, omtalte Reichelt på følgende måte: «De er kommet inn under dette som vi er så usigelig glad for: Trangen til å se mennesker under Jesu Kristi ånd, mennesker forløst, fornyet i Kristus Jesus. De er med og skaper den kristne atmosfære.»¹⁰³ Det Reichelt forenklet har beskrevet er en prosess på tre trinn som svarer til det som skjedde med budhismunkene som i møte med evangeliet og under Åndens påvirkning ble ledet over fra å være utenfor Kristus til å være i Kristus og hans kirke.¹⁰⁴ Ingen av de eksemplene som er referert gir oss grunnlag for å betvile at Reichelt stod for et luthersk sakramentssyn med betoning av realpresensen og den objektive nådeforvidling i sakramentene.

6.7 Det er troen på at Gud virkelig griper inn og handler i vår historie som ligger under for Reichelts respekt for dåp, nattverd, bønn, meditasjon, skriftemålet og andre kirkelige handlinger. Det gjelder f.eks. også Reichelts syn på kirkeinnvielsen, at helligelsen av kryptkapellet – med det kinesisk lutherske innvielsesritualet – faktisk var en innvielse til kapellets formål i den treenige Guds navn og at Gud dermed tok det i bruk til sitt formål.¹⁰⁵

Det har altså vist seg å være rett og viktig å bedømme hele Reichelts virksomhet – ikke bare hans liturgiske tenkning og bidrag – i lys av at han var og ble *misjonær* og elsket denne livsoppgaven dypt og inderlig.¹⁰⁶ I sin liturgiske tenkning trakk han ikke bare med seg den ballast som han hadde fått i oppdragelse og misjonær-utdanning i Norge. Han benyttet aktivt den erfaring han etterhvert fikk som misjonær til kineserne. I sin liturgiske tenkning kom han derfor til å betone de ulike sammenhengene mellom liturgien på den ene side og natur, lære og liv på den annen. Derfor fikk sakramentene ikke bare sin selvsagte plass i liturgiene, men fikk også sin naturlige referanse i livet utenfor helligdommen.

7. Konklusjoner

Etter denne gjennomgangen av hovedtrekk i Reichelts liturgiske tenkning er det på sin plass å konkludere med en del punkter som sammenfatter det Reichelt stod for. Hvert punkt har tesens form og reflekterer de tanker og holdninger som kom til uttrykk i Reichelts forfatterskap og øvrig virksomhet som misjonær:

1. Naturen har en viktig betydning som inspirasjonskilde for menneskets religiøsitet og som katalysator for troens følelsesaspekt. Kristen gudstjeneste – forstått som meditasjon, tilbedelse og fellesskapets liturgiske liv – må derfor reflektere de forutsetninger som naturen gir.
2. Meditasjonen er bare ett, men likevel et viktig uttrykk for troens

liv, og dessuten en av den kristne gudstjenestes naturlige uttrykksformer. Meditasjonen er såvel enkeltmenneskets handling som det kristne fellesskapets felles uttrykksform. Kristen meditasjon har derfor en naturlig plass i liturgien og må gis en integrert plass der.

3. Liturgien må ivareta balansen mellom individualitet og kollektivitet. «Subjektivistisk» og «objektivistisk» utgjør to viktige aspekter ved gudstjenesten som begge hører med. De må ikke blir uttrykk for to alternative gudstjenesteforståelser. Gudstjenestens objektive forankring og uttrykksformer forutsettes å finne et gjensvar i subjektive opplevelser og erfaringer.

4. Det daglige gudstjenestelivet må understreke lojalitet mot de objektive elementene i gudstjenesten som gjør at tilbedelsen er samlingen om Guds ord og sakramentene. Samtidig må liturgiene også rom for følelsene og gleden over å tilhøre fellesskapet av Guds folk. Dette subjektive aspekt er ikke i konkurranse med det objektive, men forutsetter snarere dette.

5. Gudstjenesten angår hele mennesket, ettersom Gud adresserer mennesket som totalvesen. Gudstjenesten er derfor ikke en ren intellektuell øvelse. Menneskets sanser, intellekt og følelsesliv, tro og sosialt samkvem må integreres og utfordres med adekvate kulturelle uttrykksformer i liturgien. Det betyr at gudstjenesten må tilrettelegges slik at mennesket i sin totalitet kan forberede seg for tilbedelsen, delta i den, og gjennom liturgiene få gitt et helhetlig uttrykk for sin tro og sin samhørighet med både Gud og medmennesker.

6. Tilbedelse og søken etter Gud er et universelt menneskelig fenomen som kirken hvert sted må utnytte og spille på i utarbeidelsen av sine lokale liturgier. I erkjennelsen av religionenes og kulturenes kompleksitet skaper kirken med frimodighet sine lokale liturgier i troskap mot sin Kristus-forankring og sin trinitariske bekjennelse.

7. I erkjennelsen av at hvert enkelt menneske har en iboende trang til gudstjenestelig tilbedelse må kristen tilbedelse orienteres ut fra de helliges samfunn. Til tross for at tilbedelsen også gir uttrykk for den enkeltes anliggende, blir den gjennom liturgiene en av det kristne fellesskapets viktigste uttrykksformer.

8. Som sådan er gudstjenesten et viktig uttrykk for kirkens misjon. Der kommer det nye fellesskap mellom Gud og mennesker, og som medmenneskelig fellesskap, til syne. I gudstjenesten taler både troens kilder og troens frukter. Derfor har gudstjenesten både en sentripetal og en sentrifugal funksjon. Troende og ikke-troende trekkes inn i de helliges samfunn og sendes så ut som vitner om kirkens tro.

9. Gudstjenesten uttrykker på en og samme tid kirkens universalitet og dens lokale tilknytning. En konfesjonsmessig tilknytning til en

liturgisk tradisjon er ikke en hindring, men snarere et naturlig uttrykk for dette. Ved at den felleskristne arv gjenfinnes i liturgiene, og at liturgiene samtidig gis en form som reflekterer den lokale kultur og troserfaring, oppnås en sunn spenning mellom universalitet og partikularitet.

10. For at gudstjenestelivet skal ivareta sin misjonerende funksjon må det gis kulturelle og sosiale uttrykksformer som kommuniserer blant de mennesker som er liturgiernes primære brukergruppe. Heller ikke organiseringen av det liturgiske livet må virke fremmedgjørende på brukergruppen, enten rammen er et avgrenset ordenssamfunn eller en alminnelig lokalmenighet.

Noter:

1. Dette er en bearbeidet og utvidet utgave av et foredrag som ble holdt på seminaret «Karl Ludvig Reichelt – en utfordring til vår tid» i Arendal (30/9–1/10 1994). Seminaret var arrangert av Akademi for Kirke og Kultur i Aust-Agder og kulturetaten i Arendal kommune.
2. Buddhimismisjonens gudstjenesteordninger på kinesisk (*i.e.*, *Buddhimismisjonens kinesiske rituale av 1930*) ble oversatt til norsk av Karl Ludvig Reichelt og publisert samme år (Reichelt 1930a).
3. *E.g.*, Holth 1952, Thelle 1954, Eilert 1974 og Sharpe 1984.
4. Jf Riisager 1973, s. 141ff og Eilert 1974, s. 125ff.
5. *E.g.*, Thelle 1954, s. 58-60.
6. Reichelt 1947b, s. 7. Se også Riisager 1973, s. 14.
7. Reichelt 1928a. Se også Reichelt 1947b, s 7f, Thelle 1954, s 13 og Riisager 1973, s. 14f.
8. Thelle 1954, s. 13.
9. Reichelt 1928a.
10. Se *e.g.*, Reichelt 1947b, s. 13f.
11. *E.g.*, Skildringen av Weishan kloster: «Plateau'et er paa alle sider omgitt av lavere aaser... Lunt og fagert like indunder aasryggene ligger det gamle berømte kloster. Allerede det første blik forvisser om at her maa just være et ønsketsted for dem som i en stor alnatures hellige stilhet ønsker at hengi sig til meditation og askese, tilbaketrukket fra verdens larm og lyst.» Reichelt 1921b, s. 132. Se også hans beskrivelse i Reichelt 1947b, s. 13f.
12. Reichelt 1929, s. 13f.
13. Thelle 1954, s. 25.
14. Jf. Thelle 1954, s. 60.
15. Reichelt 1926c.
16. *Ibid.*, s. 15.
17. *Ibid.*, s.14f; jf også her det han sier på s. 6.
18. *Ibid.*, s. 8-13.
19. *Ibid.*, s. 15 f.
20. *I.e.*, Reichelt 1926 b.
21. Reichelt 1930b, s. 3-12 og Reichelt 1937.
22. Jf. Reichelt 1931, s. 86f, 90 (og 1946 s. 87ff, 90).
23. Reichelt 1930b, s. 13-27 og Reichelt 1937 a, s. 3ff.
24. Sharpe 1984, s. 42.

25. Se, e.g., Reichelt 1921a, Reichelt 1926a og Sharpe 1984, s. 45-92.
26. Jf Hiebert 1985, s. 184-192.
27. Se beskrivelsen av kapell og gudstjenesteliv fra Buddhistmisjonens første tid i Reichelt 1926a, s. 6-14 og Thelle 1932, s. 11-19.
28. Jf. Reichelt 1987, s. 26f.
29. *Buddhistmisjonens midlertidige kinesiske rituale av 1928*, s. 47, jf. Reichelt 1930b, s. 5.
30. *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1934*, s. 32f, jf. Reichelt 1937a, s. 17f og Reichelt 1930b, s. 21.
31. For dette og det følgende, se Reichelt 1937a, s. 7-18.
32. Jf *Buddhistmisjonens midlertidige kinesiske rituale av 1928*, s. 17-27 og *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936*, s. 21-28 og s. 32f.
33. Dette kan vi bl.a. se av Reichelts artikler, Reichelt 1934, Reichelt 1947a, (se særlig her s. 221ff hvor en del av Reichelts egen meditasjonserfaring tydelig ligger til grunn for hans resonnement). Jeg har ikke her anledning til å gå nærmere inn på en bred drøfting av Reichelts syn på meditasjonen i sin helhet og kristen meditasjon i særdeleshet. I denne sammenheng begrenser jeg meg til å påpeke det *anliggende* han hadde om meditasjonens betydning for og plass i kristent gudstjenesteliv.
34. I denne sammenheng kan det være på sin plass å trekke frem et eksempel fra Reichelts siste år, da han foreleste over Johannes-evangeliet på Lutheran Theological Seminary på *Tao Fong Shan*. Et lite hefte ble publisert (i.e. Reichelt 1952). Den inneholder forelesningene for 22.-23. mai 1951. På sidene 1-3 finner vi en illustrasjon med utfyllende kommentarer som Reichelt har brukt til å vise Johannes-evangeliets inndeling. Evangeliet er fremstilt som en kirke med forskjellige rom/deler. Illustrasjonen viser en tradisjonell vesterlandsk kirke, men navngivningen reflekterer også en jodisk tempelstruktur: 1:1-18 er hovedporten, 1:19-12:50 er hovedskipet, 13:1-17:26 er det hellige; kap 18-20 er det aller helligste – og inneholder «forsoningsalteret» (18:1-19:1) og «den hellige oppstandelses alter» (20:1); kap 21 er det bakerste rommet, «oppbevaringsstedet for de hellige ting» – som også kan forstås som relikvierommet. I tillegg til å få frem Johannes-evangeliets sakramentale karakter illustrerer dette også den betydning Reichelt tillia helligdommens *fysiske rom* og hvordan han bevisst utnyttet dette, også visuelt. Jf også pkt 4,3 nedenunder.
35. Bl.a. var anlegget på *Tao Fong Shan* frukten av samarbeidet med den danske arkitekten Johannes Prip Møller. Se e.g., Reichelt 1930. Illustrasjonene i heftet viser at det estetiskes betydning er gjennomgående for Reichelt (se f.eks. kapellet i Nanjing, s. 8).
36. Mens den enkelte hadde sin tidlige morgen-meditasjon på faste meditasjonssteder ute i naturen, foregikk fellessamlingene på *Tao Fong Shan* i meditasjonskapellet og lotuskrypten, jf Reichelt 1937a. Den kinesiske allehelgensdags-gudstjenesten hadde en kort åpning i kapellet, fortsatte med prosesjon til kirkegården, hvor hoveddelen av liturgien fant sted, (jf. *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936*, s. 34-37; se også pkt. 5.2 nedenfor).
37. Reichelt 1937a, s. 7f.
38. F.eks. skriver Reichelt i Buddhistmissionens første årsberetning: «Vore stemningsfulde gudstjenester, i hvilke brødrene og noviceerne deltar med stort alvor og stor præcision, vor alttjeneste med lys og røkelse og stemningsfuldt ritual fanger deres interesse. Vi søger altid at gjøre dem forstaaelig at disse ytre ting er tomme og intetsigende i seg selv, hvis de ikke fylles med aand og inderlighet; men om de *det* gjør, kan de bli til stor velsignelse, idet de hjælper oss at samle sindet i

- andagt. Dette forstaar de meget vel, idet de hevder det samme selv til stadighet.» Reichelt 1924, s. 122. Se også Reichelt 1926a, s. 11-14 og Reichelt 1937a, s. 7-20.
39. Det følgende er følsomt ikke ment å skulle gi et *fullstendig bilde*, men mangfoldet skulle være tydelig nok uttrykt.
 40. Jf note 38. Notto Normann Thelle (1954, s. 59) skriver: «Reichelt var meget følsom overfor røkelsen. Han kjente øyeblikkelig noe av helg og høytid når han kom inn i et rum hvor han merket røkelsesduften: Reichelt så på røkelsen som noe der kunne hjelpe menneskene i deres tilbedelse. Den var symbol på de helliges bønner...»
 41. Fellesmåltidet i forlengelse av gudstjenesten bør nevnes her, jf skildringen i Thelle 1954, s. 60. Det knyttet nemlig gudstjeneste og livet i verden sammen og utdypet fellesskapet.
 42. Reichelt 1926b. Bruk av alter, krusifiks eller kristusfigur, lys og røkelse (s. 2), salmesang, responsorielesning og lesning i kor (s. 2f), stillhet og stille bønn (s. 3f), man står og man kneeler (s. 3f).
 43. Ifølge det lille heftet er samlingene tenkt å kunne finne sted daglig, men i alle fall fast hver «lordagsaften fra 9-10 vil vennekretsens medlemmer erindre at alle medlemmene på de forskjellige steder i verden (også broderhjemets medlemmer i Nanking) samles i bønn, tilbedelse og meditasjon og personlig inderliggjørelse og utdypelse i sit gudsforhold og til særlig bønn for Buddhistmisjonens gjerning såvel i hjemlandene som i Kina.» *Ibid.*, s. 2.
 44. *Den kinesisk-lutherske liturgiboken av 1909*. Komiteen bestod av Johan A.O. Gotteberg, Andreas Fleischer og Reichelt. F.eks. medførte oversettelsen at distribusjonsordene for nattverden (s. 15) på kinesisk ordrett gjengav den norske originalen og kom til å lyde: «Dette er Jesu virkelige/sanne legeme» og «Dette er Jesu virkelige/sanne blod». Disse formuleringene vekker underlige assosiasjoner på kinesisk, og i 1912 foreslo misjonærkonferansen å sløyfe ordet «virkelige/sanne» (Det Norske Missionselskap, *Referat fra konferensen i Changsha 1912*, s. 36f). Forslaget ble gjentatt neste år og behørlig argumentert for før man fikk innvilget det (Det Norske Missionselskap, *Referat fra konferensen i Ningsiang 1913*, s. 29f; jf Det Norske Missionselskaps Hovedbestyrelse, *Svarskriv 1913*, s. 7).
 45. Det Norske Missionselskaps Hovedbestyrelse, *Svarskriv 1916*. Kina., s. 14.
 46. *Ching Ming Jie* er en kinesisk høytidsdag om høsten til ære for de avdøde. Familiene drar da vanligvis ut til gravstedene. Der holder de måltid, ofrer eller ærer de avdøde på annet vis.
 47. Det Norske Missionselskap, *Referat fra Konferensen i Changsha 7.-17. februar 1917*, s. 59f. Reichelt gjengir også der kollektbønnen i norsk oversettelse.
 48. *Den kinesisk-lutherske liturgiboken av 1920* (s. 63-65: *Ching Ming Libai Yishu*). Liturgien inneholder følgende skriftlesninger: Joh 5:24-26; Sal 90:1-6; Sal 90:10-12; 1 Kor 15:9-23; 1 Kor 15:53-57.
 49. Også i *Den kinesisk-lutherske reviderte liturgiboken av 1933* (s. 107-110) inngår det en liturgi for minnegudstjeneste som ifølge innledningsordene også godt kan anvendes på *Ching Ming Jie*. Dette er en forkortet og sterkt revidert utgave av liturgien fra 1920.
 50. Reichelt 1926b.
 51. Liturgien finner en i *Den kinesisk-lutherske reviderte liturgiboken av 1933*, s. 34-37.
 52. *Buddhistisk liturgisamling av 1926*.
 53. Til bruken av denne liturgisamlingen – «det kinesiske buddhistsamfundets store almindelige messebok» – se 1922a, s. 174-180, jf også s. 183f og s. 190-198.
 54. Alternativ oversettelse: «...ved starten av/som inngang til/som porten til...».

55. Det er faktisk denne buddhistiske liturgibok (/liturgisamling) *Chan Men Ri Song* Reichelt har gitt utdrag av i engelsk oversettelse i Reichelt 1928b, s. 160-170. Se også Reichelt 1922a, s. 174-180.
56. Reichelt 1930a, s. 275-287.
57. Dette ritualet ble godkjent av Buddhistmisjonens nordiske hovedkomite i 1930 og utgitt samme år. Det ble forfattet på kinesisk og var først publisert i en prøveutgave i 1928 (*Buddhistmisjonens midlertidige kinesiske rituale av 1928*). Siden ble det redigert, utvidet og utgitt i 1936 (*Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936*).
58. Bl.a. vil en slik analyse måtte sammeligne det som kommer frem i liturgiene med Reichelts øvrige teologiske tenkning.
59. Det gjelder e.g. liturgiene for høymesse, dåp, nattverd og begravelse.
60. E.g. liturgier for morgen- og kvelds-gudstjeneste, løfte-avleggelse, privat-skriftemål m.m.
61. E.g. ordlyden i den apostoliske og den nikenske trosbekjennelse, i Fader Vår og den apostoliske velsignelse er identisk med tekstene i den felleslutherske kinesiske liturgiboken.
62. Reichelt 1927, s. 123-126. Her nevner han bl.a. at i Mahayana-buddhismens spiller treenigheten en stor rolle (s. 125f).
63. Reichelts oversettelse av denne finnes også i Reichelt 1937a, s. 8f. Jf også Reichelt 1930a, s. 277f.
64. Reichelt 1930a, s. 275.
65. Jf Reichelts oversettelse av denne i Reichelt 1922a, s. 178.
66. Reichelt 1926b, s. 4 og Reichelt 1937a, s. 8f er parafaserende og ordrik. Oversettelsen inneholder ord som det ikke er dekning i den kinesiske teksten for å ta med.
67. Reichelt 1930a, s. 277. Denne ligger nokså nær opp til oversettelsen i Reichelt 1926b, s. 4.
68. Reichelt 1930a, s. 276f.
69. Jf Reichelt 1937a, s. 9.
70. Jf note 51.
71. Reichelt 1922a, s. 179. I Reichelt 1928b, s. 167 finner vi hans engelske oversettelse av det samme.
72. Dette hengivelsesløftet til Paradiset i Vest ble skrevet av *Yuen-chi*, en mesterdikter i buddhismens «Det Rene Lands skole» under Ming-dynastiet, jf Reichelt 1928b, s. 167.
73. Reichelt kalte dette for den kinesiske mahayana-buddhismes «motto», se tittelbladet på Reichelt 1922a. Det første av Brodersamfundets fire løfter inneholder følgende formulering som henspiller på dette mottoet om alt levendes frelse: «Jeg vil av hele mit hjerte tro paa Kristus Jesus som *Verdensfrelseren*, der samler den høieste buddhismes dybeste maal i sin person.» Reichelt 1921a, s. 20.
74. Reichelt oversetter *ikke* «Paradiset/det glade land i Vest», bare «det glade land». For et innblikk i den kinesiske mahayana-buddhismen på Reichelts tid, se Reichelt 1922a.
75. Reichelts egne oversettelser finner en i Reichelt 1930a, s. 277f og Reichelt 1937a, s. 9.
76. Det er nok å nevne følgende skrifthenvisninger: Luk 23:42f; Joh Åp 2:7; Luk 4:16-22; 7:13,36-50; Matt 23:10, Joh 14.
77. Joh 3:16f, Rom 8:31f, 1 Tim 2:4.
78. I trykkstil og utforming ligger denne trykksaken meget nær *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936*. Ordinasjonsliturgien ble mest sannsynlig utar-

- beidet og trykket til ordinasjonen av pastor C.C. Wang den 6/12 1936, den første kinesiske presteordinasjon til Buddhistmisjonens arbeide. Reichelt har beskrevet denne ordinasjonen utførlig i Reichelt 1937b. (Bl.a. er inngangssalmen «Come Thou almighty King» i kinesisk oversettelse, slik Reichelt nevner side 20). Han nevner i den forbindelse at ordinasjonens forskjellige akter var «i overensstemmelse med den lutherske kirkes fellesritual i Kina» (s. 21). Dette bekreftes ved gjennomlesningen av ordinasjonsliturgien. Imidlertid merkes tydelig Buddhistmisjonens liturgiske særpreg i liturgien ved at bl.a. både hengivelsesformelen og hengivelsesloftet inngår i ritualene.
79. Når det gjelder øvrige konkrete eksempler på tilknytningspunkter som Reichelt fant i Mahayana-buddhismen, se Riisager 1973, s. 115-122 og Sharpe 1984, s. 53ff.
 80. Sitatet er f.eks. gjengitt på latin og gresk på siden etter tittelbladet i Reichelt 1922a.
 81. Reichelt 1931, s. 63.
 82. Jf det som sies om et slikt veivalg i *The Delegates' Version* i Strandenes 1987, s. 60-62.
 83. Reichelt 1927, s. 124.
 84. På forespørsel av undertegnede sang pastor C.C. Wang i 1985 de deler av Tao Fong Shan liturgi og de salmer i *Buddhistmisjonens reviderte kinesiske rituale av 1936* som er tonesatt. Han gjorde samtidig lydopptak. Pastor Notto Normann Thelle hadde dessuten (en del av) melodiene nedtegnet i noteform og lot meg få kopier av disse. Det samlede materialet vil bli bearbejdet med tanke på utgivelse.
 85. Se f.eks. omtalen i *Den Kristne Buddhistmission* årg. 9, nr. 5, 1934, s. 79.
 86. Reichelt 1926b, på henholdsvis s. 5 og s. 7. Førstnevnte salme ble første gang publisert i 1913, Reichelt 1913.
 87. *Den kinesisk-lutherske salmeboken av 1924*.
 88. Lutheran Hymnal Committee (ed), *Song Zhu Sheng Shi (Hymns of Praise)*, Joint Lutheran Board of Publication, Hong Kong 1955.
 89. Riisager 1973, s. 300-302.
 90. F.eks. ser vi det i Reichelts rapporter fra misjonsarbeidet: «...thi Juledag havde vi den største Daab, som hidtil har fundet sted i Ningsjæng, idet alle disse 17 blev ført ind i Guds Menighed.» (Reichelt 1908, s. 321) og «En efter en af «Guds spredte Born» sankes ind i Menigheden. I det svundne Aar er der saaledes døbt et Antal af 31. Deraf 8 Born og 23 Voksne.» Videre heter det om katekumenene: «Vi haaber at faa føre en hel Del av disse ind i Guds Menighed i det nye Aar; men om mange gjælder det desværre, at der er smaa Udsigter.» (Reichelt 1910, s. 208).
 91. Reichelt 1909, s. 208f.
 92. *Ibid.*, s. 206, jf Reichelt 1919, s. 301.
 93. Reichelt 1910, s. 208.
 94. *Ibid.*
 95. *Ibid.*, s. 209.
 96. Reichelt 1937a.
 97. Reichelt 1932, s. 45.
 98. *Tanker Og Toner. Fra Buddhistmisjonens sommerstevner 1935*, Oslo 1935, s. 49.
 99. Reichelt 1936, s. 150-152.
 100. I Reichelts gjengivelse lod Sonnanimas bonn slik: «Herre, Du som troner i himlene, jeg takker Dig av hele mitt hjerte at Du ved Din Sønn, Jesus Kristus, har draget mig ut av mørket og overført mig i Din herlighets lys. Hjelp mig og styrk mig så Ditt lys må bli åpenbart på mig slik at jeg også kan sprede Ditt lys på de mørke steder.» *Ibid.*, s. 150.
 101. Reichelt 1932, s. 61.

102. Se e.g. Reichelt 1933a, s. 63, Reichelt 1933b, s. 72f, Reichelt 1933c, s. 190f.
 103. Reichelt 1937a, s. 20.
 104. Hans beskrivelse bærer i seg et ekko fra *Buddhistmisjonens bærende grunntanker*, paragraf 2, en paragraf som henviser til Luthers lille Katekisme og som i sin bekjennelse til den treenige Gud nevner Den Hellige Ånds gjerning: «Og på den Helligånd som kaller, påvirker, gjøfder og helliggjør oss og dermed danner og samler den hellige, almindelige kirke på jord...».
 105. Reichelt 1932c, s. 122f.
 106. Så har f.eks. Reichelt på bladet etter tittelbladet i heftet *Kristelig meditation* (Reichelt, 1926c) under bildet av seg selv i fullt ornat egenhendig skrevet følgende, som ikke kan forstås som annet enn en personlig tilslutning til Paulus' bekjennelse til sitt kall til å være en utsendt: «Mig, den aller ringeste av alle hellige, blev denne nåde givent, at forkynde hedningerne Evangeliet om Kristi uransagelige rigdom». Efs 3,8. Karl Ludvig Reichelt. Under tittelen *Misjonæren* er det også Notto Normann Thelle betrakter Reichelts livsgjerning i Thelle 1954, s. 29-105.

Bibliografi

[*Buddhistmisjonens midlertidige rituale av 1928*]: *Dongya Jidujiao Daoyoubui, Libai Yisbi be Shengli (Janyongben)*, *Dongya Jidujiao Daoyoubui* (Buddhistmisjonen), Nanjing 1928.

[*Buddhistmisjonens reviderte rituale av 1936*]: *Dongya Jidujiao Daoyoubui, Libai Yisbi be Shengli (Janyongben)*, (*Ritual of the church of Christ among the Religious Devotees of East Asia*) *Dongya Jidujiao Daoyoubui* (Buddhistmisjonen), Revidert utgave, Hong Kong 1936.

[*Buddhistmisjonens rituale for presteordinasjon 1937*]: *Dongya Jidujiao Daoyoubui, Musbi Shouzbili*, (Buddhistmisjonen), Hong Kong [1937].

[*Buddhistisk liturgisamling av 1926*]: *Chan Men Ri Song, Zbejiang, Sibü* 1926.

[*Den kinesisk-lutherske liturgiboken av 1909*]: (Hunan lutherske kirke,) *Xinyibui Libai Guittiao, Human Xinyibui*, Changsha 1909.

[*Den kinesisk-lutherske liturgiboken av 1920*]: (Lutheran Church of China,) *Xinyibui Libai Yisbi He Shengli, Zhonghua Xinyibui Yinbang*, Hankow 1920.

[*Den kinesisk-lutherske reviderte liturgiboken av 1933*]: (Lutheran Church of China,) *Xinyibui Libai Yu Shengsbi Yisbi, Zhonghua Xinyibui Libai Yisbi Waiyuanbui*, Hankow 1933.

[*Den kinesisk-lutherske salmeboken av 1924*]:

Lutheran Church of China Hymn Book Committee, *Song Zbu Sheng Shi (Hymns of Praise)*, Lutheran Board of Publication, Shekou, Hubei 1924.

[*Den kinesisk-lutherske salmeboken av 1955*]: The Hymnal Committee, *Song Zbu Sheng Shi (Hymns of Praise)*, Joint Lutheran Board of Publication, Hong Kong 1955.

Det Norske Missionselskap,

«Referat fra konferentsen i Changsha 1912.»

«Referat fra konferentsen i Ningsiang 1913.»

«Referat fra Konferansen i Changsha 7–17 februar 1917.»

Det Norske Misjonsselskaps Hovedbestyrelse,

«Svarskriv 1913. Kina.»

«Svarskriv 1916. Kina.»

Eilert, Håkan, *Boundlessness. Studies in Karl Ludvig Reichelt's Missionary Thinking with special Regard to the Buddhist-Christian Encounter* (Studia Missionalia Uppsaliensis 24) Forlaget Aros, Århus 1974.

Hiebert, Paul G., *Anthropological Insights for Missionaries*. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1985.

Holth, Sverre, *Karl Ludvig Reichelt*, (Occasional Papers No. 2) Egede Instituttet, Oslo 1952.

Reichelt, Gerhard, «Glimt fra gudstjeneste og liturgi» **i**: Svein Ellingsen *et alii red.*, *Fra Nanking til Tao Fong Shan*, Den Nordiske Kristne Buddhistsmisjon, Oslo 1987, s 26-27.

Reichelt, Karl Ludvig, «Fra Kina. Aarsoversigt for Ningsjæng Station 1907» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 63, 1908, s 319-325.

Reichelt, Karl Ludvig, «[Aarsoversigt for Ningsjæng Station for 1908]» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 64, 1909, s 206-214.

Reichelt, Karl Ludvig, «Fra Kina. Aarsoversigt for Ninghsiang Station for 1909» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 65, 1910, s 205-212.

Reichelt, Karl Ludvig, «Kristi Rikssak» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 1913 68, 1913, s 189.

Reichelt, Karl Ludvig, «Aarsoversigt for presteskolen 1918» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 74, 1919, s 298-302.

Reichelt, Karl Ludvig, *Kinas Buddhister for Kristus!* En livsskildring og et indlæg for en stor sak. Det Norske Misjonsselskap, [Stavanger] 1921

Reichelt, Karl Ludvig, «Weishan kloster. Et av den kinesiske buddhismes mest typiske klostre i Hunan», **i**: *Fra Norges indsats i verdensmissionen. Festskrift ved Lars Dables femtiaars-jubilæum*, Det Norske Misjonsselskap, [Stavanger] 1921, s 132-146.

Reichelt, Karl Ludvig, *Fra Østens religiøse liv*. G.E.C. Gads Forlag, København 1922.

Reichelt, Karl Ludvig, *Kinas Religioner*. Haandbok i den kinesiske religionshistorie. Det Norske Misjonsselskaps Forlag, 2. utg., Stavanger 1922.

Reichelt, Karl Ludvig, «Aarsberetning for Budhistmissionen 1923» **i**: *Norsk Missionstidende*, årg. 79. 1924 (s 118-124).

Reichelt, Karl Ludvig, *Den Kristne Misjon blandt Kinas Buddhister*. En kort redegjørelse for Buddhistsmisjonens opkomst, første virkeår og bærende grunntanker. Buddhistsmisjonens forlag, Oslo 1926.

Reichelt, Karl Ludvig, *Tilbedelsesritual for Buddhistmissionens vennekrets*, Oslo [1926].

Reichelt, Karl Ludvig, *Kristelig meditation*. Buddhistmisjonens Forlag, Oslo [1926].

Reichelt, Karl Ludvig, «Indigenous religious phrases that may be used to interpret the Christian message» **i:** *The Chinese Recorder*, vol. 58, 1927, s 123-126.

Reichelt, Karl Ludvig, *Fra mitt vita* (upublisert; Notto NormannThelles arkiv), 1928.

Reichelt, Karl Ludvig, «Extracts from the Buddhist Ritual» **i:** *The Chinese Recorder*, vol. 59, 1928, s 160-170.

Reichelt, Karl Ludvig, *Blandt de andre*, Det norske centralstyre for Den kristne misjon blandt Kinas Buddhister, Oslo [1929].

Reichelt, Karl Ludvig, «Buddhistmisjonens ritual» **i:** *Nordisk Missions-tidsskrift* (Årg 19) 1930, s 275-287.

Reichelt, Karl Ludvig, *Tao Fong Shan*. Et innlegg for bygningen av vårt nye Broderhjem ved Shatin stasjon, Syd-Kina. Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, Oslo [1930].

Reichelt, Karl Ludvig, *Fra Kristuslivets belligdom*, G.E.C. Gads Forlag og Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, København og Oslo 1931.

Reichelt, Karl Ludvig, «Vår julefest» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 7, nr. 3, 1932, s 44-45.

Reichelt, Karl Ludvig, «Hwang Chen-Fu's vidnesbyrd på dåpsdagen (1. juledag 1931)» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 7, nr. 4, 1932, s 60-61.

Reichelt, Karl Ludvig, «Pinsedag» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 7, nr. 8, 1932, s 122-124.

Reichelt, Karl Ludvig, «Dåpen juledag» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 8, nr. 4, 1933, s 63.

Reichelt, Karl Ludvig, «Misjonsmarkens årsoversikt for 1932» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 8, nr. 5, 1933, s 71-73.

Reichelt, Karl Ludvig, «Fra sommerens reisevirksomhet. Reisebrev nr. 5» **i:** *Den Kristne Buddhistmission*, årg. 8, nr. 12, 1933, s 190-192.

Reichelt, Karl Ludvig, «Den kristne form for meditasjon» **i:** *Tao Fong Magazine* nr. 1, 1934, s 23-31.

Reichelt, Karl Ludvig, «Vår pinsefest» **i:** *Den Kristne Buddhistmisjon* årg. 11, nr. 9, 1936, s 150-152.

Reichelt, Karl Ludvig, *Broderhjemmet på Tao Fong Shan*. (En dag i broderhjemmet). Den Kristne Buddhistmisjons Forlag, Oslo [1937].

Reichelt, Karl Ludvig, «Pastor C.C. Wang's ordinasjon» **i:** *Den Kristne Buddhismisjon*, årg. 12, nr 2, 1937, s 20-22.

Reichelt, Karl Ludvig, *Fra Kristuslivets belligdom*, G.E.C. Gads Forlag, 2. utg., Oslo 1946.

Reichelt, Karl Ludvig, «Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen. Opposisjonsinnlegg ved pastor Tord Godals doktordisputas 22. mai 1947.» **i:** *Norsk Teologisk Tidsskrift*, årg. 48, 1947, s 213-226.

Reichelt, Karl Ludvig, «Trek fra begynnertiden», **i:** *Drømmen som blev virkelighed*. Den kristne Buddhistsmission gennem 25 Aar. G.E.C.Gads Forlag, Kobenhavn 1947.

Reichelt, Karl Ludvig, [The Structure and Character of St. John's Gospel] *Yueban Fuyinde Jiejiang Mudi ji qi Tedian*, Joint Lutheran Board of Publication, Hong Kong 1952.

Riisager, Filip, *Forventning og Opfyldelse*, (Theologiske Studier D), Forlaget Aros, [Århus] 1973.

Sharpe, Eric J., Karl Ludvig Reichelt: *Missionary, Scholar and Pilgrim*. Tao Fong Shan Ecumenical Centre, Hong Kong 1984.

Strandenæs, Thor, *Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1-12 and Col 1* (Coni. Bi., NT Series 19), Almqvist & Wiksell International, Uppsala 1987.

Tanker og toner. Fra Budbistmisjonens sommerstevner 1935, Den Kristne Buddhistsmission, Oslo 1935

Thelle, Notto Normann, *De ti første år i Den Kristne Buddhistsmission*, Den Kristne Buddhistsmisjons Forlag, Oslo [1932].

Thelle, Notto Normann, *Karl Ludvig Reichelt - En kristen banebryter i øst-Asia*, Den Nordiske Buddhistsmission, Oslo 1954.

Thor Strandenæs, f. 1949, cand. theol. 1973, teol. dr. 1987. Misjonsprest i Hong Kong (NMS/Ungdomsmisjonen) 1974-1991 (hvorav årene 1981-1991 som teologisk lærer ved Lutheran Theological Seminary, H.K.), 1. amanuensis i Det Nye Testamente ved Misjonshøgskolen i Stavanger (MHS) 1991-1993, 1. amanuensis i misjonsteologi ved MHS siden 1993.

The Liturgy: Between universal form and local cultural expression. The liturgical thinking of Karl Ludvig Reichelt

In this article the author presents the liturgical thinking of Dr. Karl Ludvig Reichelt (1877-1952), a long-term missionary to China and the

founder of the Christian Mission to Buddhists. The presentation draws from Dr. Reichelt's own written contributions. The author argues that Dr. Reichelt's liturgical thinking was inspired by his Christian upbringing and his missionary experience among the Chinese, as well as by his desire to share his Christian faith, in particular with the Chinese belonging to non-Christian religious orders. Reichelt believed that every human being has a natural urge to worship and that this desire must be treasured and cultivated by the church in liturgical forms - both for private and corporate use. As one expression of this he insisted that meditation must be an integral part of Christian worship. Some of the other convictions held by Reichelt are as follows: In order that liturgy should appropriately communicate to its primary users, it must seek and find such local cultural expressions which are at the same time in harmony with the Christian belief of the church and its trinitarian orientation. Liturgy must reflect the interrelations between humankind and nature, between the church universal and local, and between the corporate body of believers and the individual believers. Whereas in Christian worship the Word of God and the sacraments are the basic, constituting elements, liturgy must not be reduced to an intellectual exercise. Rather, it must reflect also the senses and feelings, faith and experiences of the worshipper. Since God addresses the entire human personality, so must the liturgy reflect the same. This includes also the setting of and the preparations before the worship which prepare each participant for worship itself. The corporate worship is one of the strongest and most concrete expressions for Christian faith, and as such it has important missionary functions: *sentripetal* by drawing believer and non-believer to the sources of Christian faith; *sentrifugal* by sending out believer as well as non-believer as witnesses of these very sources.